

SOBERANÍA EPISTÉMICA Y ONTOLÓGICA EN LA RECUPERACIÓN Y RETORNO DE ANCESTROS/AS A SUS TERRITORIOS

PATRICIA AYALA

Departamento de Antropología, Universidad de Chile (UCh)

Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR)

Chile

RAFAEL PEDRO CURTONI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) –

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA)

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN)

Argentina

Aceptado para publicación 18 de julio de 2025

Resumen

Este artículo es tanto una reflexión en base a nuestra propia trayectoria, experiencia y compromiso con los reclamos y demandas indígenas de devolución de ancestros/as como también una discusión sobre los procesos de repatriación, restitución y re-entierro. Asimismo, proponemos complejizar las miradas y abordajes introduciendo conceptos centrales como los de cuerpos/cuerpas-territorios, redignificación, despatrimonialización y otros asociados. Para ello abordamos cuatro problemáticas articuladas, comenzando con un desarrollo sobre la epistemología colonial y la captura de los ancestros/as, para continuar con una reflexión sobre la colonialidad del tiempo que se reproduce a través de la patrimonialización y disciplinamiento de los cuerpos/cuerpas indígenas. Posteriormente, presentamos el contexto histórico que dio lugar a los procesos de repatriación y restitución, así como una discusión conceptual para evaluar sus efectos descolonizadores. Terminamos debatiendo acerca del derecho de los Pueblos Indígenas a la soberanía epistémica y ontológica en este tipo de procesos.

Palabras clave: repatriación, decolonización, soberanía epistémica, redignificación.

EPISTEMIC AND ONTOLOGICAL SOVEREIGNTY IN THE RECOVERY AND RETURN OF ANCESTORS TO THEIR TERRITORIES

Abstract

This article is both a reflection grounded in our own trajectory, experience, and commitment to Indigenous claims for the return of ancestors, and an exploration of the processes of repatriation, restitution, and reburial. We introduce key concepts such as bodies/territories, redignification, depatrimonialization, and other related frameworks to enrich and complicate existing approaches. To this end, we address four interrelated issues. We begin with a discussion of colonial epistemologies and the capture of ancestral remains, followed by a reflection on the coloniality of time, as reproduced through the patrimonialization and disciplining of Indigenous bodies. We then present the historical context that gave rise to repatriation and restitution processes, along with a conceptual analysis aimed at evaluating their decolonizing potential. We conclude with a discussion of the right of Indigenous Peoples to epistemic and ontological sovereignty within these processes.

Keywords: repatriation, decolonization, epistemic sovereignty, redignification.

SOBERANIA EPISTÊMICA E ONTOLÓGICA NA RECUPERAÇÃO E RETORNO DOS ANCESTRAIS AOS SEUS TERRITÓRIOS

Resumo

Este artigo é tanto uma reflexão baseada em nossa própria trajetória, experiência e compromisso com as reivindicações e demandas indígenas pelo retorno dos ancestrais, quanto uma discussão sobre os processos de repatriação, restituição e enterro. Também introduzimos conceitos-chave como corpos/territórios, redignificação, despatrimonialização e outros conceitos associados. Para tanto, abordamos quatro questões articuladas, começando com uma discussão sobre epistemologia colonial e a captura dos ancestrais, e continuando com uma reflexão sobre a colonialidade do tempo, que se reproduz por meio da patrimonialização e disciplinamento dos corpos indígenas. Em seguida, apresentamos o contexto histórico que deu origem aos processos de repatriação e restituição, bem como uma discussão conceitual para avaliar seus efeitos descolonizadores. Concluímos com um debate sobre o direito dos povos indígenas à soberania epistêmica e ontológica nesses tipos de processos.

Palavras-chave: Repatriação, descolonização, soberania epistêmica, redenificação.



Introducción

En las últimas décadas a nivel global los reclamos de devolución de cuerpos/cuerpas (*sensu* Jofré 2020a y b)¹ y cultura material asociada, que formaban parte de colecciones arqueológicas públicas o privadas, se han incrementado notablemente, como también los procesos de restitución, repatriación, regreso y re-entierro de ancestros/as (Arthur, 2018; Arthur y Ayala, 2020; Chaparro, 2023; Endere, 2022; Fforde, *et. al.* 2020; Haber y Shepherd, 2015; Higuera, 2022; Jaimes Betancourt *et al.*, 2020; Jofré, 2010; Losson, 2024; Magallanes y Stela, 2022). Este tema emerge con fuerza en la segunda mitad del siglo XX como consecuencia de los reclamos de diferentes movimientos indígenas, tanto de Estados Unidos y Canadá, como de Australia y Nueva Zelanda, quienes cuestionaban las excavaciones de tumbas, la exhibición de cuerpos y exigían su devolución y re-entierro (Fine-Dare, 2002; Hubert, 1992; Layton, 1989). Nuestra región no ha permanecido exenta de esa tendencia y en los últimos años, en algunos países de Sudamérica, se han dado distintos procesos de devolución y re-entierros de cuerpos/cuerpas que formaban parte de colecciones arqueológicas y de contextos históricos. A excepción de casos puntuales, en general, estos procesos se relacionan con la ampliación de derechos de los Pueblos Indígenas que fueron promovidas en la década de 1980 y 1990 con las aperturas democráticas, la instalación de políticas multiculturales o interculturales y las reformas constitucionales en distintos países sudamericanos. Siguiendo diferentes normativas y declaratorias internacionales se comenzaron a sentar las bases para las activaciones de reclamos y demandas de devoluciones de ancestros/as y materialidades conformadas como acervos patrimoniales. En simultáneo, se fueron multiplicando emergencias y re-emergencias identitarias en diversos pueblos indígenas, lo cual amplió y complejizó el panorama político, las reivindicaciones sociales, culturales y las luchas territoriales. Planteamientos concretos de autonomía y autodeterminación empezaron a caracterizar las estrategias etnopolíticas de distintas comunidades, así como recuperaciones del idioma originario y de las cosmovivencias ancestrales. En ese contexto, los pedidos de devolución y recuperación de cuerpos/cuerpas de ancestros/as comenzaron a formar parte de procesos más amplios de descolonización del conocimiento y de las historias hegemónicas, así como en algunos casos se integraron al amplio campo de las reparaciones históricas y de derechos que promueven algunos Estados-Nación (Arthur, 2018; Arthur y Ayala, 2020; Charria y García, 2020; Higuera, 2022). A su vez, para la mayoría de las comunidades estas demandas for-

¹ Jofré (2020b, p.14) se refiere a: “cuerpos y cuerpo buscando reconocer que nuestros ancestros fueron también mujeres, como mi hija, como mis hermanas, como yo, como mi madre, como mis abuelas, etc. Como warpe, aprendí a honrar especialmente la memoria de “nuestras abuelas” porque es en la memoria de su útero donde nosotras anidamos y emergemos como nuestras mujeres pensantes y dolientes en nuestra memoria larga (Jofré, 2014a). Entonces, para honrar su memoria, debo nombrar —reconocer así— que existen cuerpos y cuerpo que necesitan ser nombrados y nombradas”.



man parte de acciones más amplias dentro de agendas etnopolíticas que involucran, entre otros temas, reivindicaciones identitarias, socio-políticas, culturales y territoriales, ya que la des-territorialización de los ancestros constituye otra forma de desposesión, colonialidad y extrahección (Arthur y Ayala, 2020; Curtoni, 2022; Jofré, 2020b; Magallanes y Stela, 2022).

La contingencia de este tema nos llevó a coordinar la mesa “*Ancestros, Cuerpos-Teritorios y Memorias. Debates, reflexiones y experiencias acerca de procesos de patrimonialización, restitución, repatriación y regreso de ancestros/as a los territorios*”, en la onceava versión de la *Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur* (en adelante TAAS), realizada en Huaraz, Perú, entre el 5 y 10 de agosto de 2024. En este contexto se presentaron ponencias de diferentes países de la región, tales como Colombia, Bolivia, Perú, Argentina, Chile y Brasil, abordando discusiones críticas sobre el coleccionismo, el saqueo y las excavaciones arqueológicas inconsultas de cementerios, así como acerca de los procesos de despojo en territorios indígenas. Paralelamente, se discutieron casos específicos de repatriación, restitución y/o re-entierro, además de debatir en torno a las concepciones indígenas vinculadas a los cuerpos/cuerpas humanos, tópico en el cual también se contó con la contribución de un caso japonés².

Este escrito es tanto una reflexión en base a nuestra propia trayectoria/experiencia y largo compromiso con los procesos de repatriación, restitución y re-entierro, como una discusión sobre los debates contemporáneos al respecto, incluyendo los trabajos presentados en la mesa del TAAS, algunos de los cuales forman parte de este *dossier* y cuyos principales planteamientos son recogidos en este artículo introductorio. Para ello abordamos cuatro ejes temáticamente articulados, comenzando con un subtítulo donde se discute la epistemología colonial y la captura de los ancestros/as, para continuar con una reflexión sobre la colonialidad del tiempo que se reproduce a través de la patrimonialización y disciplinamiento de los cuerpos/cuerpas indígenas. Posteriormente, presentamos el contexto histórico que dio lugar a los procesos de repatriación y restitución, así como una discusión conceptual para evaluar sus efectos descolonizadores. Terminamos debatiendo acerca del derecho de los Pueblos Indígenas a la soberanía epistémica y ontológica en este tipo de procesos.

2 En esta mesa del TAAS contamos con las siguientes ponencias: “*La importancia de los ancestros y su implicancia en la vida social según creencias andinas. El caso Atacameño Lickanantay*” (Benjamín Candia); “*La vuelta a la tierra de los ancestros-cuerpos-territorios rankülche del centro de Argentina*” (María Inés Canuhé y Rafael Pedro Curtoni); “*Políticas de retorno y organización comunitaria: reflexiones a partir del caso Atacameño Lickanantay*” (Ulises Cárdenas, Patricia Ayala, Carlos Aguilar, Christian Espíndola, Claudia Ogalde y Benjamín Candia); “*Ancestros en cuerpos de piedra. Reflexiones en torno al manejo de lo patrimonial y el rol de la comunidad Yanakuna de San Agustín*” (Huila, Colombia) (Rocio Salas Medellín, Jaime Enrique Clavijo Salas y Sayari Campo Burbano); “*El estado actual de las agendas indígenas en Japón: un enfoque al proceso de «rehumanización» de los restos de Ainu y Ryukyu*” (Tomofumi Nakazawa); “*Restitución de los abuelos de Soledad de Tambo. Reflexiones en torno a la dimensión intercultural y derechos de comunidades originarias sobre cuerpos indígenas localizados en contextos arqueológicos*” (Ricardo Chirinos, Víctor Obregón y Dante Solís); “*Visiones y desafíos de la comunidad de San Agustín en una lucha social y jurídica por la repatriación del patrimonio expoliado en Berlín*” (Martha Gil y David Dellenback); “*¿De quién son estos huesos? Reflexiones sobre restos arqueológicos óseos humanos para el Pueblo Indígena Kapinawá*” (Guedes Juliana Carla, Sérgio Francisco Serafim Monteiro da Silva y Viviane Maria Cavalcanti de Castro); “*Los museos del silencio: Estudio de caso*” (Ley 1001-601) (Raúl Liendo Balderrama).



Epistemología colonial y captura de los ancestros/as

Descolonizar los imaginarios que dieron lugar a procesos de despojo de diferente índole en territorios indígenas, requiere, como discurso y acción política, narrar cómo se conformó e impuso una epistemología colonial que colecciona, saquea y captura los cuerpos/cuerpas y materialidades de los ancestros/as indígenas en América. Para la investigadora nativo americana Amy Lonetree (2021), dar cuenta de estas verdades incómodas de la colonización permite abordar el “duelo irresuelto” para así avanzar hacia la reconciliación. A lo que quisiéramos sumar que visibilizar y discutir esta historia oculta no solamente permite develar cómo se va legitimando e imponiendo el conocimiento occidental sobre el indígena, sino también cómo se cosifican sus cuerpos/cuerpas —vivos y muertos— y se constituyen en objetos de coleccionismo, estudio y exhibición, toda vez que esto aporta a la justificación de la expansión colonial y posteriormente la consolidación de los Estados Nación. Referirnos a los dispositivos del patrón mundial de poder instalado desde la colonización —y con ello a los procesos de evangelización, racialización y producción de conocimiento científico— contribuirá a involucrarnos corporal y emocionalmente en las luchas colectivas por el retorno, la repatriación, la restitución y/o el re-entierro de los ancestros/as, siendo capaces de dolernos y actuar ante las injusticias actuales e históricas desplegadas por los sectores de poder, tal como lo propone la investigadora y activista warpe Carina Jofré (2020a, 2020b).

La expansión imperialista y el nuevo ordenamiento colonial, iniciados a finales del siglo XV, tuvieron como uno de sus ejes centrales la evangelización de las poblaciones indígenas al cristianismo, constituyéndose en una herramienta a través de la cual se impuso el nuevo orden cultural y político de las potencias de la época: Inglaterra, Francia, España o Portugal. Si bien existen diferencias en los procesos de adoctrinamiento a nivel continental, dependiendo de las corrientes del cristianismo involucradas y su vínculo con el poder colonial, su misión común fue la conversión de los indígenas. En este contexto se desarrolló un intenso proceso de desestructuración de sus conocimientos y sistemas de creencias, cuyas prácticas asociadas fueron perseguidas, erradicadas violentamente y/o sincretizadas con las cristianas. En este sentido, la evangelización colonial repercutió directamente en la destrucción de lugares sagrados, entre los cuales se incluyeron tumbas y cementerios indígenas. En Sudamérica, durante las campañas de extirpación de idolatrías se destruyeron y exhumaron tumbas e incluso se quemaron cuerpos momificados (Castro, 2009), mientras que en Norteamérica los colonos construyeron nuevos caminos y asentamientos sobre los cementerios indígenas o los saquearon (Fine-Dare, 2002; Thomas, 2000).

De esta manera, la colonización a lo largo y ancho de *Abya Yala* implicó la excavación de cementerios indígenas y la captura de cuerpos/cuerpas y materialidades con diferentes fines. Tempranamente, fueron objeto de excavación en busca de tesoros, tal



como se describe, por ejemplo, para sitios funerarios de distintas temporalidades pre-coloniales de lo que actualmente es Perú (Ascencio, 2018; Gänger, 2012; Herrera, 2011) o para los enterramientos en montículos del Mississippi en Estados Unidos (Fine-Dare, 2002; Thomas, 2000). De este modo, se instalaron como prácticas comunes el huaqueo o saqueo de tumbas y el coleccionismo, alcanzando distintos grados de complejidad, dependiendo de las particularidades locales y su articulación con redes y actores regionales y globales que producían y consumían cuerpos/cuerpas, ofrendas y ajuars sacados de sus contextos rituales de descanso (Ballester, 2019, 2021; Heaney, 2023). El coleccionismo en tierras indígenas, ha sido definido como un agente más de la colonización, que contribuyó a los discursos de superioridad occidental y a las agendas de expansión imperialista (Turnbull, 2020). Para los navegantes europeos, el proyecto de expansión imperial implicó coleccionar curiosidades o tesoros que permitieran documentar sus descubrimientos. Los misioneros coleccionaban objetos considerados paganos para visibilizar el triunfo del cristianismo sobre prácticas idolátricas (Arthur y Ayala, 2020).

Esta expansión imperial y el proceso colonial desplegado con el nuevo orden mundial, no sólo implicó la conquista, dominación y despojo de amplios territorios en el continente americano, también significó los inicios de la producción de conocimientos sobre los/as colonizados/as desde marcos de referencia eurocéntricos. Esta expoliación colonial fue legitimada por medio de un mecanismo, denominado por Aníbal Quijano como colonialidad del poder, que estableció, a partir de la idea de raza, diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado (Quijano, 2003). Las clasificaciones raciales y culturales funcionaron como el dispositivo taxonómico por excelencia para promover esas identidades opuestas. El sujeto colonizado aparece así como “lo otro de la razón, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador” (Castro Gómez, 2003, p. 153). La actual desigualdad de los Pueblos Indígenas es precisamente producto de esta colonialidad del poder instalada hace cinco siglos. Lo cual se relaciona con lo planteado por Riding In (2005) en cuanto a que la lógica colonial atribuye al colonizador una conciencia de tener derecho a todo, lo que lo faculta a negarle al colonizado el respeto y los derechos de los que goza el resto de la sociedad. En este contexto, determinados grupos humanos gozan de todos los derechos sobre sus muertos, mientras que a otros, como los indígenas, estos derechos les han sido sistemáticamente negados (Arthur y Ayala, 2020; Verdesio, 2011).

La imposición de este patrón mundial de poder contribuyó a naturalizar las jerarquías raciales, codificando y legitimando las diferencias, haciendo persistir el ordenamiento colonial. Esta lógica, aunque adaptada, sigue estructurando las relaciones globales contemporáneas, reproduciendo formas de dominación y exclusión. Sin embargo, este poder no opera únicamente desde lo político o económico, también se sostiene en una dimensión epistémica y geopolítica, donde el conocimiento occidental se impuso como universal, deslegitimando otras formas del saber y conocimientos, como los indí-



genas o afrodescendientes. Todo ello contribuye a promover la dominación territorial y epistémica, así como la explotación capitalista y la subalternización de los conocimientos, experiencias y formas de vida de los/as dominados/as (Quijano, 2003; Walsh, 2007). La instalación y reproducción de una única forma de elaboración del saber, como la científica, fue posible gracias a la imposición de ese patrón mundial de poder. Ese proceso vinculado al conocimiento es referido como colonialidad del saber (Lander, 2003), siendo un dispositivo que organiza la totalidad del espacio y del tiempo de todas las culturas, pueblos y territorios del mundo, tanto del pasado como del presente, en un gran meta-relato universal en el cual la sociedad industrial liberal —sociedad moderna europea— es considerada la expresión más avanzada y culminante de toda la trayectoria histórica. Asimismo, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convirtieron en las únicas formas válidas, objetivas y universales.

Los museos, tanto coloniales como nacionales, reprodujeron y reforzaron este patrón de poder mundial, naturalizando y legitimando las jerarquías raciales y las diferencias a través del complejo expositivo (Bennet, 1999); correspondiente a un dispositivo cultural y bio-político de apropiación simbólica, utilizado por el Estado y las élites para normalizar y controlar la visión de la sociedad sobre los cuerpos indígenas, reafirmando el orden social imperante (Alegría *et al.*, 2019; Alvarez, 2024). La exhibición de cuerpos/cuerpas indígenas comenzó en Europa en la era de los grandes descubrimientos y exploraciones (siglos XV y XVI), cuando fueron llevados junto a plantas, animales y objetos, para demostrar las riquezas de las nuevas colonias. Posteriormente, pasaron a integrar gabinetes de curiosidades como cuerpos/cuerpas momificados o esqueletizados. Ya en el siglo XVIII y XIX algunas de estas colecciones dieron lugar a museos nacionales, en la medida que facilitaban la educación y regulación de la población, dando cuenta del carácter estratégico y selectivo de las representaciones indígenas en las salas de exhibición museológicas (Ayala, 2024).

Durante el período republicano, el avance colonial en territorio mapuche de la vertiente chilena, en la llamada “Pacificación de la Araucanía”, conllevó órdenes explícitas a las tropas militares de excavar cementerios indígenas, cuyos trofeos fueron enviados al Museo Nacional de Historia Natural en Santiago, institución que también recibió el aporte de colonos europeos que ocuparon estos territorios con el apoyo del gobierno (Gänger, 2014). Asimismo, la “Conquista del Desierto” en el lado argentino derivó en la captura de importantes líderes indígenas, quienes después de ser tomados prisioneros fueron llevados a vivir al Museo de La Plata, pasando sus cuerpos/cuerpas posteriormente a integrar sus colecciones y exhibiciones (Endere, 2022; Rodríguez, 2020). También está documentada en la Patagonia —en ambos lados de la cordillera— la práctica de seguir bandas indígenas y esperar el fallecimiento de alguno de sus miembros para el posterior desentierro de sus sepulturas, preparación del cuerpo y envío a museos europeos, tal como se describe en el caso del Conde La Voux (Vezub, 2009) y de un colono alemán



en Puerto Williams (Comunicación Personal Francisco Gonzáles, Comunidad Kawesqar). A esta epistemología colonial extractivista se puede agregar la exhibición de cuerpos/cuerpas momificados y personas vivas en museos, ferias internacionales y zoológicos humanos desde el siglo XIX. Este es el caso, por ejemplo, de ancestros/as atacameños que fueron sacados de sus tumbas por la Comisión Científica del Pacífico en el siglo XIX para ser llevados a España, donde fueron expuestos en diferentes ferias antes de ingresar a instituciones museales. Paralelamente, fue recurrente la presencia indígena en los zoológicos humanos, destacando la participación de cuerpos/as *apache*, *mapuche*, *selknam* y *kawesqar* en estos dispositivos coloniales de racialización. Estos también derivaron en el incremento de colecciones de cuerpos/cuerpas en museos europeos y estadounidenses (Báez Allende y Mason, 2006).

Las ciencias sociales en general, y la antropología/arqueología en particular, se desarrollaron en relación a los centros coloniales de poder y se consolidaron institucionalmente como empresas encargadas del saber. En ese contexto surgieron las primeras articulaciones de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas (Mignolo, 2003), lo cual generó un ordenamiento de las sociedades bajo un esquema evolutivo lineal y teleológico, activando las clasificaciones de lo premoderno, tradicional y/o primitivo. Así mismo, la producción de conocimiento en la modernidad se caracterizó por su objetividad y universalidad y se predefinió por ser descorporizado y ahistórico. Ello se relaciona con la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, siendo una de las separaciones fundantes que caracterizan al mundo occidental, situando a la voluntad humana en una posición externa e instrumental con respecto a su entorno (Lander, 2003). Según Maldonado-Torres (2007) la modernidad otorga privilegio al conocimiento científico y en simultáneo niega capacidades cognitivas en los sujetos colonizados —los “otros” — incurriendo en una negación ontológica y descalificación epistémica. De esa forma, “no pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad” (p. 145), y con ello se generan mecanismos de exclusión, subalternización y/o negación de todo lo diferente al “nosotros” moderno, occidental, varón, heterosexual y blanco. Siguiendo a este mismo autor, esta descalificación epistémica y deshumanización sistemática ha sido referenciada como colonialidad del ser y revela que los efectos de la colonización persisten en los cuerpos/cuerpas, mentes y emociones de los/las colonizados/as. En ese sentido, María Lugones propone el concepto de colonialidad de género para señalar las reconfiguraciones profundas y violentas de las relaciones de género, sociales, espirituales y epistémicas implicadas en la colonización, sobre todo las que afectaron a las mujeres de color. El sistema moderno-colonial de género reemplazó las estructuras ancestrales por roles patriarcales y colocó a las mujeres y personas feminizadas por fuera de los esquemas válidos del conocimiento (Lugones, 2008). Por otra parte, el colonialismo también activó la idea de naturaleza como algo externo, pasible de ser cosificada, explotada y subordinada. Ese proceso, llamado colonialidad de la naturaleza, implica concebir todo lo natural desde una visión utilitarista, como



recurso, imponiendo una lógica dualista, separada de los seres humanos, justificando su consumo, extracción y acumulación (Escobar, 2011; Merchant, 2023). En la actualidad, las ideas de progreso y desarrollo fundamentan, bajo lógicas capitalistas, por ejemplo, el neoextractivismo mega escalar como legado de esa mirada colonial de la naturaleza. La colonialidad del tiempo y la ruptura de la continuidad histórica (Gnecco, 2011; Shepherd, 2015), es otro dispositivo a partir del cual pasado, presente y futuro se sitúan en una secuencia cronológica moderna occidental que se instala como universal, negando aquellas ontologías indígenas que rompen con esta visión lineal y dan cuenta de cosmografías en las cuales coexisten distintos tipos de temporalidades (Mamani, 1989; Yampara Huarachi, 2011). Este *pasado*, diseccionado del presente y el futuro, operará como lugar y objeto de estudio de la arqueología desde sus inicios a partir de prácticas coleccionistas.

El coleccionismo científico aportó al proyecto de modernización occidental, reafirmando la inferioridad de los Pueblos Indígenas para justificar la expansión colonial como una “necesidad biológica” (Fforde, 2004). Este tipo de coleccionismo reflejó el racismo de la sociedad científica de la época, la cual deshumanizó a las víctimas de los procesos de colonización. Según Paul Turnbull (2020), el evolucionismo sirvió como base ideológica del colonialismo científico, justificando la violencia del extractivismo realizado bajo la creencia de una superioridad racial que autorizaba el estudio y registro de los Pueblos Indígenas en el nombre de la ciencia y la razón. Como heredera y reproductora del coleccionismo, *la arqueología devora los ancestros* como captura epistémica que toma la forma de una relocalización física: los muertos ancestrales son recogidos y transportados desde una multiplicidad de sitios en el paisaje y llevados a repositorios en los museos (Shepherd y Haber, 2014). En territorios recientemente expuestos a la mirada arqueológica gracias al proceso de colonización, uno de sus actos fundantes fue la excavación de cementerios y la captura de cuerpos/cuerpas indígenas en nombre de la ciencia, para después someterlos a la mirada de la disciplina y al régimen de curaduría de los museos. Como lo sostienen Nick Shepherd y Alejandro Haber, aquello también implicó un acto de tras-valoración y re-contextualización en la medida en que los cuerpos/cuerpas fueron sometidos a nuevos protocolos y regímenes de cuidado disciplinar, muy diferentes a aquellos de sus comunidades de origen. En consecuencia, se rompen los vínculos a través de prácticas de extracción y aislamiento, restableciendo posteriormente una relación de conocimiento mediada por los expertos de la disciplina, cuyas prácticas y discursos son administrados y controlados por instituciones estatales, científicas y patrimoniales (Ayala y Ogalde, 2024).

La colonialidad del tiempo y la patrimonialización de los cuerpos indígenas

En el marco de los estudios postcoloniales se comenzaron a interpelar no sólo las prácticas arqueológicas de excavaciones de enterratorios sino también las formaciones de colecciones y exhibiciones de cuerpos/cuerpas humanos en museos e instituciones de



investigación (Arthur y Ayala, 2020; Fforde *et al.*, 2002; Smith y Wobst, 2005). En ese contexto, los cuerpos/cuerpas indígenas atravesaron un doble proceso de colonización, en primer lugar, desde el plano físico se produjeron tanto acciones de profanación y saqueos como también excavaciones planificadas de tumbas y enterratorios que estuvieron atravesadas por diversidad de motivaciones, desde prácticas coleccionistas hasta investigaciones antropológicas. En ese sentido, la ciencia instauró el derecho de investigación y en consecuencia la extracción de cuerpos/cuerpas de sus lugares de descanso como parte del quehacer profesional. En segundo lugar, desde lo epistémico, los cuerpos/cuerpas indígenas fueron considerados como parte de la evidencia científica, pasible de catalogación, clasificación, medición e intervención. En ese ordenamiento, dominio exclusivo de la arqueología, los cuerpos/cuerpas fueron ubicados en el *pasado*, situados de manera teleológica en función del sentido cronológico de la modernidad occidental (Shepherd, *et al.*, 2016; Shepherd, 2016).

El *pasado* como tal fue colonizado y separado del presente, fue diseccionado para operar como compartimento estanco, como cosa pasiva que puede ser analizada, comprendida y gestionada. Esta colonialidad y sistematización temporal es disruptiva con las cosmografías indígenas en las cuales no hay diferenciación entre pasado y presente sino más bien una consideración de unidad de ciclos y dimensiones interrelacionadas. Por lo tanto, para la mayoría de los Pueblos Indígenas, los cuerpos/cuerpas de sus ancestros/as no están en otro tiempo sino forman parte activa de sus contemporaneidades. En simultáneo, después de todo ese proceso de arqueometrización, los cuerpos/cuerpas son patrimonializados, pasando a ser propiedad y reservorio del acervo cultural de los Estados Nación, pudiendo pasar en algún momento a estar dispuestos para su “turistificación” y/o mercantilización. De esta manera, la formación de colecciones de miles de cráneos, cuerpos/cuerpas completos —modificados o esqueléticos— y materialidades asociadas, forman parte de un patrimonio legítimo del Estado Nación. En dicho esquema, se sostiene la narrativa que el pasado —y lo allí contenido— es de todos, de dominio público y factible de investigación científica. Como veremos en el siguiente apartado, es precisamente esta epistemología colonial la que comenzó a ser cuestionada por los movimientos indígenas a mediados del siglo pasado como también por los estudios postcoloniales y luego por los pensadores decoloniales.

Para estar a tono con estas interpelaciones hacia las prácticas arqueológicas, se generaron ciertas resignificaciones en este campo a nivel mundial, asumiendo en primera instancia la dimensión política de la misma y promoviendo la participación o involucramiento de actores locales en las investigaciones (Atalay, 2006; Colwell-Chanthaphonh y Ferguson, 2008). En Sudamérica, los reinicios democráticos que se dieron en la década de 1980 conjuntamente con reformas constitucionales en varios países activaron los reconocimientos de derechos indígenas, así como distintas emergencias de movimientos y organizaciones (Kalazich, 2015). El clima de efervescencia de las demandas étnicas y el



devenir de las proclamas políticas asociadas a las mismas, impactaron en las formas de considerar la relación de los/as/es arqueólogos/as/es con las comunidades locales. En general se dieron procesos que oscilaron entre la negación y el desconocimiento de las demandas indígenas, hasta reconocer y favorecer la participación de las comunidades en las investigaciones e incluso reivindicar el control de las mismas de parte de naciones y Pueblos Indígenas (Ayala, 2007 y 2014; Colwell-Chanthaphonh y Powell, 2012).

En aquel contexto surgieron aproximaciones alternativas que buscaban superar el distanciamiento de las arqueologías tradicionales. De esta manera, las arqueologías públicas y colaborativas, aunque con enfoques diferentes, responden a un giro epistemológico basado en el reconocimiento de los vínculos sociales de la disciplina, de los saberes locales, el descentramiento de la autoridad académica, el involucramiento de actores locales, como los indígenas, en la difusión de las interpretaciones, las definiciones de los objetivos de investigación, las ampliaciones interpretativas del pasado en función de saberes locales, la promoción de la coproducción de conocimientos, entre otros aspectos (Atalay y McCleary, 2022; Marshall, 2002; McAnany y Rowe, 2015). Emergen así distintas perspectivas o adjetivaciones como arqueologías públicas, comunitarias, colaborativas, participativas, indígenas, alternativas, etc. Aquí podríamos discutir si el cambio de la arqueología hacia una mayor apertura y promoción de la participación indígena fue impulsado por los/las/les propios/as arqueólogos/as/es convencidos/as/es de esas decisiones y potencialidades o si por el contrario, se generó como respuesta a las interpelaciones por parte de las comunidades. También podríamos argumentar en torno a los diferentes orígenes y agendas de estas arqueologías adjetivadas, reafirmando la diferencia entre las arqueologías públicas, originadas en el contexto de proyectos de impacto ambiental y orientadas a audiencias más amplias (Okomura y Matsuda, 2011), de las arqueologías comunitarias, colaborativas e indígenas asociadas desde sus inicios a las demandas de los movimientos indígenas y una agenda explícitamente decolonial (Atalay, 2006; Colwell-Chanthaphonh y Powell, 2012; Nicholas y Montgomery, 2024; Zimmerman, 2024). Lo cierto es que, a pesar de sus aportes en la politización de la arqueología, en el desplazamiento del lugar de la crítica indígena en la enunciación y la desestabilización disciplinaria, esos cambios no han resultado en propuestas contra-hegemónicas sostenidas en el tiempo y en muchos casos quedaron como un maquillaje de la arqueología en respuesta a las presiones del momento.

En la actualidad, no sorprende la habilidad —o mejor dicho, la maleabilidad— disciplinaria, de los/as/es arqueólogos/as/es para adecuarse y acomodarse al calor de las disputas con las comunidades locales, conformando lo que Dante Angelo (2010) llamó en su momento un *ajuste de cintura* de parte de la arqueología. En este contexto, se han multiplicado las experiencias de investigación con comunidades indígenas que no incluyen procesos de reflexividad disciplinar crítica, ni su protagonismo en la toma de decisiones, reproduciendo lo que Cristóbal Gnecco (2012) ha definido como una arqueología



multicultural y que —una de nosotres— Patricia Ayala (2014), ha caracterizado como una *participación indígena restringida o controlada* o una *participación sin participación*. Como corolario, los reacomodos académicos suelen ser temporales y no resultan en una crítica profunda a las bases epistemológicas y ontológicas del pensamiento científico moderno, siendo inconducentes para su descolonización. Aquí es interesante notar cómo en aquellos escenarios de expansión de las políticas extractivistas estatales-empresariales, el multiculturalismo y la arqueología en particular, promueven la apertura, participación y colaboración de las comunidades locales en los proyectos de investigación y puesta en valor del patrimonio (Gnecco, 2016).

La arqueología y sus producciones, en el marco del multiculturalismo estatal, son utilizadas por el poder central para validar, controlar y gestionar la diferencia cultural contribuyendo a establecer los cánones del *indio permitido* (Hale y Millaman, 2006), tomar decisiones sobre su patrimonio, y dirimir la legitimidad y autenticidad de las identidades y adscripciones indígenas (Ayala 2014; Crespo, 2018; Rodríguez, 2013; Verdesio, 2011). Quizás ello se deba a que buena parte de la arqueología sudamericana se encuentra aún bajo un esquema colonial de realización, caracterizándose por la importación de modelos teóricos e interpretativos que fueron concebidos y pensados para otras problemáticas desde los centros hegemónicos de producción. Esto nos recuerda que la arqueología no sólo se ha desarrollado sino también instalado y reproducido como parte de una tecnología de poder o dispositivo biopolítico hegemónico cuyas narrativas construyen y controlan historias, lugares, sujetos y sus relaciones desde un modo de producción anglo-occidental, moderno y colonial (Curtoni y Olivan, 2023; Shepherd y Haber, 2014).

Descolonización y retorno al territorio: la discusión conceptual

Como mencionamos anteriormente, a pesar de que se describen algunos casos anteriores (Fine-Dare, 2002), la imposición de la epistemología colonial en el tratamiento de cuerpos/cuerpas indígenas fue interpelada desde los movimientos indígenas a mediados del siglo XX a través de demandas en Estados Unidos, Canadá Australia y Nueva Zelanda, organizadas en torno al respeto, dignidad, retorno, repatriación y re-entierro de los ancestros/as y sus objetos, desafiando la legalidad y ética de la excavación disciplinar y las prácticas museales (Fforde *et al.*, 2002, 2020; Prott, 2009). Desde una perspectiva decolonial, su objetivo principal consistía en disputar las desigualdades en el tratamiento de sus muertos y cuestionar la excavación de cementerios y la exhumación y exhibición de cuerpos/cuerpas humanos (Lonetree, 2021). Paralelamente, la discusión sobre la circulación, apropiación y destrucción de la propiedad cultural comenzó a visibilizarse por la preocupación de los Estados nacionales y de los Pueblos Indígenas, lo que sentó las bases para la promulgación de una normativa internacional referida al tráfico ilícito en 1970 (Arthur, 2015 y 2018; Prott, 2009). Sin embargo, los reclamos indígenas por la apropiación



y trato diferencial de sus muertos no tenían respuesta, por lo que estas acciones legales y políticas de la comunidad internacional estuvieron acompañadas de un fuerte activismo indígena para posicionar la repatriación y el re-entierro en la agenda mundial (Ayala y Arthur, 2020).

Estas disputas se discutieron por primera vez en el *Primer Congreso Mundial de Arqueología* en 1986, derivando en el primer código de ética en esta materia, el *Acuerdo de Vermillion* sobre restos humanos de 1989 (Zimmerman, 2002). Ese mismo año se promulgó, en Estados Unidos, la *Ley del Museo Nacional del Indígena Americano* (NMAIA) y un año después la ley federal para la *Protección de Tumbas Nativo Americanas y Repatriación* (NAGPRA). Ambas leyes fueron diseñadas con la idea de reparar desigualdades históricas, resultado de prácticas coleccionistas y de la continua desatención a las religiones y ritos funerarios indígenas, además de la contradicción en el tratamiento de tumbas indígenas y no indígenas (Fine-Dare, 2002; Lonetree, 2021). Estos textos legales tuvieron un impacto significativo en el campo arqueológico y museal referido a la excavación de cementerios y exhibición, análisis y conservación de cuerpos/cuerpas humanos (Arthur y Ayala, 2020).

Por otro lado, en Sudamérica, si bien se cuenta con casos aislados en momentos previos³ es recién desde la década de los noventa —del siglo XX— que este proceso global se articuló con demandas de inclusión en investigaciones, museos y de autorización para investigar en sus territorios, también con reclamos de no excavación de cementerios indígenas, no exhibición, repatriación, restitución y/o re-entierro de cuerpos/cuerpas humanos, especialmente en países como Argentina, Chile y Uruguay (Arthur, 2018; Arthur y Ayala, 2020; Ayala et al., 2023; Curtoni y Canuhé, 2023; Endere, 2022, Jofré y Gómez, 2022; Rodríguez, 2022; Verdesio, 2011). Destaca el caso argentino por ser el primero en promulgar leyes especiales en esta materia y, posteriormente, una ley federal de Restitución 25.517/01 (2001) promovida desde sus inicios por los propios Pueblos Indígenas (Rodríguez, 2022). Ningún otro país de la región cuenta con legislaciones de repatriación, aunque en el caso de Bolivia, se incluye un artículo al respecto en su ley de patrimonio (2014) y en el caso peruano se cuenta con una modificación reciente del reglamento de intervenciones arqueológicas (2022) que aborda el tema de los re-entierros. En Chile, existe un instructivo del Consejo de Monumentos Nacionales para el re-entierro de restos humanos solicitados por comunidades y organizaciones (2009). A esto se suma el Decreto 141 (2014) de este país, que promulgó la *Convención contra el tráfico ilícito de bienes culturales de la UNESCO*.

3 En este sentido, se pueden mencionar para el siglo XX, por ejemplo, el caso de decenas de textiles provenientes del poblado aymara de Coroma (Potosí, Bolivia) que, en la década de los 70, fueron robados y vendidos a traficantes norteamericanos y canadienses, algunos de los cuales fueron recuperados y repatriados en los años 80 (Bubba y Albó 2010). En esta misma década se produjo la devolución a su territorio de origen de una colección de objetos de oro encontrados en un cementerio de Larache (San Pedro de Atacama, Chile), llevados a Santiago de Chile (Ayala, 2007). Asimismo, cabe mencionar que después de cinco años de negociaciones, a mediados de los 70, retornaron las lajas de piedra de Orongo que fueron sacadas de Rapa Nui a finales del siglo XIX (Arthur, 2018).



La discusión conceptual relacionada a la problemática de repatriación, restitución, retorno y re-entierro de cuerpos/cuerpas indígenas se amplió considerablemente en las últimas décadas, por su dimensión político/jurídica como por sus alcances epistemológicos. A nivel internacional, tempranamente se establecieron diferencias en la terminología empleada para referirse a estos procesos con los conceptos de restitución y repatriación (Simpson, 1997), considerando al primero como la recuperación de objetos culturales adquiridos de manera ilícita —huaqueo o saqueo— mientras el segundo se centra en objetos y restos humanos obtenidos conforme las normativas vigentes y que son reclamados por sus propietarios tradicionales o sus descendientes, desafiando los marcos nacionales y museales que sostienen la legalidad de sus derechos sobre estas colecciones (Arthur y Ayala, 2020). En el contexto Sudamericano, no hay unanimidad en la definición de los conceptos de repatriación y restitución ni tampoco su pertinencia, incluso se usan como sinónimos en algunos contextos. En Argentina, por ejemplo, a nivel general, la noción de restitución es utilizada en un sentido similar al de repatriación, aunque María Luz Endere (2022) reconoce la diferencia que hace Moira Simpson (1997) y la amplía, señalando que la repatriación se emplea para la devolución a los pueblos o comunidades originarias de los objetos o ancestros adquiridos tanto por Estados naciones como por imperios coloniales. Por su parte, Carina Jofré y Nadia Gómez (2022) plantean que el concepto de restitución en este país tiene sus orígenes en la justicia transicional internacional, siendo un componente de las políticas reparatorias reconocidas por las Naciones Unidas (2005). Estas políticas reparatorias en Argentina incluyeron la restitución de cuerpos de desaparecidos/as políticos/as, y fueron asumidas como un discurso político de derechos humanos para construir el orden democrático luego de la última dictadura militar. Esto explicaría una diferencia con países como Estados Unidos donde la repatriación de cuerpos indígenas no necesariamente suscribe a la idea de que detrás de estos procesos existieron comisiones de crímenes y delitos cometidos por los Estados nación modernos contra la población indígena. Para el caso chileno, Jacinta Arthur y Patricia Ayala (2020) hemos planteado que el concepto de repatriación se utiliza cuando son las propias comunidades indígenas las que realizan un reclamo para la devolución de cuerpos de sus ancestros u objetos culturales, mientras que el término de restitución se emplea cuando es una institución la que genera y lidera el proceso. De acuerdo a estas autoras, el uso del término repatriación, aplica a los reclamos levantados por estas comunidades para su regreso a sus territorios y no al Estado, favoreciendo así la noción de protagonismo versus participación de los Pueblos Indígenas, y legitimando los reclamos como enmarcados en movimientos de derechos indígenas.

Este debate conceptual se vincula con las particularidades de los contextos estatales en que se desarrollan, desde donde han surgido visiones críticas al respecto. En Estados Unidos los procesos y leyes de repatriación se asocian a cuerpos legales de derechos humanos (Trope y Echo Hawk, 2000) y han sido celebradas como un aporte sustancial a los derechos de los Pueblos Indígenas a nivel mundial. Sin embargo, a pesar de que NAGPRA



fue recibida por los movimientos indígenas y la academia como un gesto sin precedentes de una nación para iniciar el camino hacia la reparación de la historia de genocidio y de violaciones cometidas contra los nativos americanos y una oportunidad para corregir los errores del pasado en el ámbito científico (Arthur, 2015), su implementación no estuvo exenta de los cuestionamientos de sus alcances descolonizadores (Riding In, 2005). Esta crítica se centra en que la toma de decisiones y la voz autorizada sigue recayendo en la ciencia y sus expertos/as, ignorando a menudo los entendimientos, percepciones y relaciones indígenas con los/as cuerpos/cuerpas y materiales sujetos a repatriación (Ayala y Arthur, 2020).

En Sudamérica, también se cuestionan ciertas experiencias de restitución promovidas por la legislación argentina, ya que buscan regular los procedimientos y, de esta manera, controlan y disciplinan los procesos y demandas indígenas, paralelamente a reafirmar la soberanía nacional sobre sus cuerpos/cuerpas y la supremacía científica como única forma válida de conocimiento (Jofré, 2020a). Es lo que uno de nosotros, Rafael Curtóni (2022), ha definido como la *colonialidad de la ancestralidad*, señalando que los procesos de restitución se constituyen en dispositivos de poder que reproducen lógicas coloniales limitando la autonomía indígena a través del control y manejo de sus ancestros/as con reglamentos, normas, requisitos y regulaciones de lo que puede ser retornado y/o enterrado y cómo desarrollar esa trayectoria. Desde el contexto chileno, se concuerda con las críticas a los procesos de repatriación y restitución en Norte y Sudamérica y se debate sobre la apropiación estatal de estas demandas indígenas (Ayala, 2020). También se destaca que estos procesos activan cuestionamientos y diferenciaciones entre experiencias articuladas por reclamos de retorno de *bienes culturales* que siguen el discurso estatal del patrimonio autorizado, de aquellas nacidas al interior de comunidades indígenas y orientadas por narrativas de recuperación de sus ancestros y su regreso en sus propios términos (Arthur y Ayala, 2020; Losson, 2024). Asimismo, se plantea que la repatriación no necesariamente implica la reparación o rectificación de la herida colonial, ya que esta motivación se vincula más bien con intereses institucionales no indígenas, a diferencias de las demandas de retorno de estos pueblos que apuntan a recomponer relaciones entre vivos y muertos. Por ello, es importante evaluar los procesos que se atraviesan para concretar una repatriación y/o reentierro, además de reivindicar las bases ontológicas que sustentan estos reclamos (Maciel y Ayala, 2025; Rodríguez, 2022).

Desde el feminismo indígena, un concepto más reciente es el de *rematriación*, que cuestiona las estructuras coloniales, patriarcales y heteronormativas impuestas por el Estado nación, los museos y las colecciones (Gray, 2022). Considera que los proyectos de recuperación y retorno de los Pueblos Indígenas tienen objetivos decoloniales que incluyen la curación de las heridas del despojo, así como de la prohibición, subyugación, alienación y dislocación que resultaron de siglos de ataques selectivos contra las indigenidades. Para Robin Gray, la *rematriación*, como praxis encarnada de recuperación y retorno,



consiste en revitalizar la relación entre las tierras, el patrimonio y los cuerpos indígenas sobre la base de los valores y las formas indígenas de conocer, ser y hacer. Implica tanto un alejamiento del orden colonial de las cosas como un giro hacia la nacionalidad indígena. Por su parte, desde un feminismo antiextractivista e indígena, Carina Jofré (2023) propone una apuesta teórico-metodológica y política considerando tres horizontes de emancipación. En primer lugar, “la descolonización de las teorías y metodologías implicaría un compromiso político con el descentramiento de Europa como punto de origen y referencia de la praxis teórica” (p. 238). El segundo, la despatriarcalización como “un proceso de desobediencia y denuncia del orden patriarcal dominante tendiente a desestructurar el poder como dominación en cualquiera de sus formas” (p. 239). El tercero, que surge de la reflexión sobre los procesos de lucha por el retorno de lxs ancestros/as es la despatrimonialización, entendida como “un proceso de resistencia en la lucha y que funciona también como un horizonte utópico descentrado de la experiencia patrimonial moderno capitalista, orientado a la denuncia de la cosificación de la vida en todas sus formas” (p. 239). Desde la perspectiva de esta investigadora, las demandas por la despatrimonialización de los cuerpos/cuerpas/territorio ancestral constituyen una crítica radical a la racionalidad moderna patrimonializadora del Estado y de las ciencias, la cual solamente puede comprenderse en coyunturas históricas y luchas situadas en aquellos territorios con experiencias coloniales.

Siguiendo esta última propuesta, la descolonización, despatriarcalización y despatrimonialización de estos procesos también pasa por reivindicar cómo se nombran, resignifican y viven a nivel local, relevando aquellas formas propias de referirse a lo que en el escenario internacional de los movimientos indígenas y las discusiones académicas y legales se define como repatriación, restitución, rematriación y/o re-entierro. En el caso atacameño del norte chileno, históricamente se han acuñado conceptos como *devolución o retorno de los ancestros* (Ayala et al., 2023), aunque más recientemente sus líderes e intelectuales hablan de redignificación para referirse a un tratamiento respetuoso de los cuerpos de los abuelos o gentiles en el museo local (Cruz et al., 2020) o de *reterritorialización de los ancestros* enfatizando el vínculo territorial y criticando la noción de repatriación por su articulación con la patria y el patrimonio (Comunicación Personal, Wilson Segovia, Comunidad Atacameña de Ayquina-Turi). Los Rapa Nui por su parte se refieren a la repatriación o retorno de los *ivi-tupuna* o ancestros, destacando sus disputas por realizar estos procesos en sus propios términos (Tuki y Arthur, 2020). Por otro lado, en el caso warpe del centro-oeste argentino, se denomina el *regreso de nuestros/as ancestros/as a su morada*, impugnando las limitaciones de la figura jurídica y política de la restitución (Jofré y Gómez, 2022). En los contextos *rankülche* y *mapuche-tehuelche* de región pampeana y norpatagónica las referencias, por parte de los actores indígenas, oscilan en denominarlos *vuelta a la tierra o retorno* al territorio, hasta plantear la idea de *recuperación* de los cuerpos/cuerpas en detrimento de restitución, siendo esta una clara interpelación al ac-



tor que agencia el proceso, invirtiendo así la activación de la acción misma y colocando el peso en el mundo indígena (Curtoni, *et al.*, 2022; Curtoni, 2022; Rodríguez, 2022).

Soberanía epistémica y ontológica en los procesos de retorno de los ancestros al territorio

En el escenario antes descrito, los procesos de repatriación, restitución, retorno y/o re-entierro de ancestros/as a sus moradas, al ser promovidos por reclamos o demandas de las propias comunidades, se constituyen en acciones de soberanía que detentan la potencialidad de reafirmar y consolidar los principios de autodeterminación y autonomía. En este sentido, podemos hablar de *soberanía epistémica* como una manera de afirmar el derecho de los Pueblos Indígenas a disponer de sus ancestros/as, nombrar y narrar desde su perspectiva y/o en idioma propio el proceso, definir las formas, protocolos y modos locales de llevarlo a cabo y fortalecer sus vínculos con el territorio y sus comunidades. El retorno de cuerpos/cuerpas comporta en sí un acto de justicia y descolonización histórica que interpela las relaciones coloniales de saber-poder que ejercieron múltiples violencias, expoliaciones y saqueos. Su recuperación por parte de las comunidades reclamantes pone en escena, por peso propio, un cuestionamiento a las estructuras ontológicas, epistemológicas y políticas de las disciplinas que legitimaron esas apropiaciones. Estos procesos no pueden estar atravesados por la persistencia colonial de seguir considerando a los cuerpos/cuerpas como *restos* y *recursos* científicos para la investigación, sino por el contrario redignificarlos como sujetos de derechos y parte activa de las comunidades. Se trata de asumir la dimensión ontológica de los cuerpos/cuerpas indígenas y entender la capacidad de agencia, humanidad y memoria de los mismos para no vaciar de contenido político las demandas de devolución (Jofré y Gnecco, 2022; Simpson, 2017).

En otras palabras, no se trata sólo de la devolución de cuerpos, sino de restablecer la relación que las comunidades indígenas tienen con sus ancestros, territorios e historias. Ello conlleva la idea de buscar restaurar una continuidad existencial y temporal, de unidad y totalidad entre pasado, presente y futuro. De esta manera, la recuperación de cuerpos/as indígenas y su re-entierro no sólo busca equilibrar las relaciones con los lugares sino también reconocer una ontología colectiva que fue despojada e intervenida. Es decir, el retorno o repatriación de cuerpos/cuerpas indígenas no es sólo un tema legal, simbólico o de reparación, sino también involucra una dimensión política y ontológica que tiene implicancias profundas para la identidad, la memoria y la soberanía de los pueblos, desestabilizando así las narrativas hegemónicas y el campo disciplinar, además de promover con ello la autodeterminación en cuanto a sus historias y territorios (Arthur, 2015; Curtoni, 2022; Maciel y Ayala, 2025; Rodríguez, 2022).

Esta soberanía, que es tanto epistémica como ontológica, conlleva disputar el pro-



tagonismo indígena a lo largo del proceso de retorno de los ancestros, tanto en contextos enmarcados por legislaciones de repatriación o restitución como en aquellos que sin contar con este tipo de leyes han realizado devoluciones a través de programas, proyectos o un abordaje caso a caso a las comunidades y territorios de origen. En este sentido, es importante diferenciar quien es el demandante, ya que, por un lado, se identifican experiencias impulsadas por el Estado siguiendo una lógica patrimonialista de devolución de bienes culturales o patrimonio cultural de la Nación, y, por otro, demandas nacidas en el seno de comunidades indígenas cuya motivación se vincula con la recomposición del vínculo con sus ancestros/as y sus territorios, así como con conocimientos y relaciones con seres humanos y no humanos que forman parte de sus concepciones de comunidad. Esto es particularmente relevante pues algunos procesos de repatriación o restitución se han constituido en sitios ideales para “expiar la culpa colonial” (Gnecco, 2012, p. 19) y, por ende, han sido apropiados por agendas públicas y/o privadas que buscan controlar, disciplinar, protocolizar e institucionalizar estas demandas a favor del Estado nación. De esta manera, se enmascaran las discusiones de fondo que supone la *colonialidad de la ancestralidad* (Curtoni, 2022), toda vez que los debates sobre la violencia física, simbólica y epistémica que dieron lugar a las acciones de expolio siguen siendo marginalizados o negados.

La eficacia decolonial de estos procesos no solamente radica en la devolución de los ancestros/as, sino también en cómo se desarrollan las disputas, negociaciones y decisiones que se ponen en juego, así como las voces, valores y conocimientos que se legitiman. Asimismo, a través de la resistencia a la protocolización e institucionalización de las demandas de retorno y la reivindicación de sus propios protocolos culturales, líderes y especialistas indígenas utilizan el lenguaje y estructura de la ciencia para validar y legitimar sus conocimientos y prácticas culturales en un contexto de disputa por el tratamiento respetuoso de sus ancestros/as (Arthur y Ayala, 2020). Esto es importante a la hora de discutir qué exactamente conlleva dicho tratamiento en cada caso, si se decidirá permitir o no tomar muestras y de qué tipo, dónde y cómo se dejarán los cuerpos/cuerpas, si serán re-enterrados y realizarán ceremonias y cómo se efectuará este proceso desde la mirada local.

El tema del reentierro es necesario para algunas comunidades indígenas, en tanto otras optan por dejar los cuerpos/cuerpas en lugares transitorios e incluso deciden hacerlo en depósitos de museos o en mausoleos. Mientras algunos Pueblos Indígenas cuentan con protocolos de conservación, repatriación, restitución y/o reentierro que abordan los distintos pasos a seguir (Arthur, 2015; Cruz *et al.*, 2020; Obreque y Muñoz, 2020; Rodríguez, 2022), otras experiencias se desarrollan sin lineamientos previamente acordados a nivel comunitario, lo que complejiza sus negociaciones con los organismos del Estado y otros actores (Maciel y Ayala, 2025). De todas formas, también se cuenta con re-entierros autogestionados que no consideran la participación ni permisos de la institucionalidad involucrada como una forma de subvertir su disciplinamiento y protocolización.



Cierre: ¿Por qué el retorno de los ancestros/as al territorio?

Antes de reflexionar el porqué del retorno de lxs ancestros/as a sus territorios de origen es necesario recordar que estos procesos nacen y se construyen a partir de luchas indígenas por autodeterminación, derechos culturales y territoriales. Las acciones en contra de la epistemología colonial en el tratamiento de los/as cuerpos/cuerpas de sus ancestros/as y su cultura material —y por ende sus demandas de respeto, devolución y/o reentierro— anteceden a las legislaciones y normativas nacionales e internacionales en la materia. Si bien la agencia indígena contó con el compromiso de otros actores, así como se desarrolló en un contexto político y legal propicio y una discusión ética y disciplinar receptiva a nivel global, su protagonismo fue y sigue siendo indiscutible. En este contexto y dependiendo de las particularidades históricas y culturales de cada caso, estos procesos han privilegiado el uso de diferentes conceptos con sus respectivas trayectorias políticas, legales y culturales. A nivel mundial, los conceptos de repatriación, restitución y reen-tierro, incluidos tempranamente en la discusión jurídica y académica de los organismos transnacionales y de los Estados Nación, tienen un peso político y normativo ganado por años de trabajo sostenido al respecto. En cambio, las denominaciones locales para referirse a la devolución de lxs ancestros/as forman parte de las luchas indígenas por reafirmar su autoridad y derecho de nombrar, incluso en su propio idioma, a los retornos desde sus propias perspectivas, cuestionando en algunos casos la necesidad de utilizar las nociones institucionalizadas. Es por ello que la discusión legal y académica se ha visto enriquecida y a la vez interpelada por otras formas de definir estos procesos, destacando desde la intelectualidad indígena, nociones como rematriación, despatrimonialización, redignificación y reterritorialización, a las que se suman otras como el *retorno a su morada de origen*, *el regreso de los ancestros*, entre otros. De todas formas, también se observa un uso estratégico de los conceptos institucionalizados y protocolizados, en el sentido planteado por Roseberry (1994) en el cual los grupos subalternos utilizan el *lenguaje de la contienda*, es decir el mismo marco discursivo hegemónico, pero para disputar significados, re-apropiarlos y resignificarlos como parte de acciones políticas situadas. Sobre todo, en las disputas por lxs ancestros/as y materiales culturales, algunos Pueblos Indígenas adoptan ciertas definiciones y normativas para lograr responder a demandas propias.

En términos generales podemos preguntarnos por qué repatriar o también qué se busca con las restituciones/repatriaciones, sean estas de cuerpos/cuerpas de ancestros/as o de objetos/cultura material. Estas motivaciones pueden estar inspiradas en multiplicidad de fundamentos que no se encuentren del todo reflejados en los sentidos de reparación enunciados por diferentes actores de estos procesos. Ciertamente, no podemos abordar esta problemática únicamente como una cuestión de propiedad, posesión o devolución patrimonial que se resuelve mediante mecanismos de restitución o repatriación, y que, por sí sola, contribuye a la reparación. La cuestión debería ser más pro-



funda, interpelando en primera instancia a la epistemología colonial y motivaciones que llevaron a que miles de cuerpos/cuerpas indígenas hayan sido sacados de sus lugares de descanso para formar parte de colecciones y museos desde que se produce la expansión imperial y la colonización en el continente americano.

Asimismo, la idea de reparación histórica —frecuentemente proclamada desde la agencia estatal o por organismos oficiales que realizan devoluciones— debería ser enunciada, ante todo, por los sectores y actores que han sido vulnerados y expoliados. Son los propios demandantes y reclamantes quienes deben evaluar, en función de sus trayectorias históricas, si efectivamente las repatriaciones o restituciones constituyen acciones que pueden sanar heridas o traumas coloniales. En este sentido, discutir restitución, repatriación o retorno de ancestros/as a sus lugares de origen se constituye en una disputa ontológica, epistemológica y política. Ello introduce, entre otros asuntos, considerar qué entendemos por un cuerpo/cuerpa, quien tiene el derecho y autoridad de nombrarlo, estudiarlo, exhibirlo, devolverlo y bajo qué régimen de sentido actúan la ciencia y el Estado para convertir cuerpos/cuerpas/ancestros/as indígenas en evidencia arqueológica y patrimonio de la Nación. Como hemos mencionado en este texto, las clasificaciones y nominaciones que actualmente considera la disciplina antropológica y arqueológica son disruptivas e inadecuadas para compatibilizar con las formas indígenas de ancestralidad. Por ello, en muchas ocasiones entran en colisión estos tratamientos epistémicos y ontológicos que se hacen de las corporalidades y materialidades, considerados arqueológicos y patrimoniales por la ciencia y el Estado y ancestros/as-territorios por las comunidades demandantes.

Eso nos conduce a los distintos actores involucrados en estos procesos, por un lado los Pueblos Indígenas como sujetos de derechos reclamantes, por otra parte, el Estado o los organismos públicos y/o privados que contengan aquello reclamado. También podríamos agregar como otro actor, a los/las/les profesionales del mundo académico, que a veces suman sus voluntades a las luchas de los/las/les reclamantes, aunque en algunas ocasiones ofrecen sus interpretaciones de los hechos desde cierta neutralidad valorativa y sin cuestionar el rol de la arqueología o la antropología, reafirmando así sentidos colonialistas de estas disciplinas. En simultáneo emerge la pregunta por el qué se restituye y cómo llevar adelante la devolución, traslado, guarda y/o reentierro. Lo cual debiera privilegiar el protagonismo de las comunidades indígenas demandantes, así como de sus propios protocolos culturales y de los tiempos requeridos a nivel local para llevar a cabo estos procesos, ya que en algunos casos se imponen o privilegian los requerimientos gubernamentales o museales a la hora del retorno y/o re-entierros de los/as ancestros/as.

Asimismo, las discusiones al respecto no pueden desvincularse de miradas críticas al legado colonial que ha estructurado, de manera fundacional, las relaciones entre Pueblos Indígenas, estados, instituciones científicas y museos. Tampoco pueden abordarse de manera aislada las demandas de repatriación o restitución, ya que se articulan y



son parte de problemáticas más amplias, producto del colonialismo, que afectan a estos pueblos. Nos referimos al *extractivismo* de recursos mineros, hidrocarburíferos, acuíferos, forestales y de conocimientos culturales, botánicos, zoológicos y medicinales, así como al *neoextractivismo* entendido como “modelo sociopolítico-territorial” que permite dar cuenta de las dimensiones de la crisis actual (Jofré, 2023, p. 221). A lo que se suman los problemas de salud, educación y vivienda, entre otros, que son parte de sus luchas indígenas cotidianas desde hace cinco siglos.

Desde una postura decolonial, cuando referimos al retorno de los ancestros/as a sus moradas, ello no implica sólo el regreso físico de cuerpos/cuerpas, sino más que nada el restablecimiento de relaciones mutiladas, la búsqueda de restaurar equilibrios territoriales, articulaciones entre diversidad de entidades, energías, lugares y tiempos. Asimismo, involucra la actitud de disputar, más que nada por parte de los Pueblos Indígenas, las estructuras epistémicas y de poder que históricamente hegemonizan la producción del conocimiento y mantienen condiciones de opresión hacia los pueblos colonizados. Por ello, no se trata solamente de devoluciones y retornos —que en sí son sumamente relevantes— sino también de reconocer las múltiples violencias que intervinieron y aún intervienen en las acciones de despojos y profanaciones. De esta manera, a través de la *soberanía epistémica y ontológica* activada desde la agencia indígena no sólo se reafirman los principios de autonomía y autodeterminación en cuanto a pensar, definir y validar conocimientos desde las propias cosmovisiones, sino también se interpela la hegemonía colonial en la construcción del saber. En este sentido, la actitud decolonial implica reconocer la ausencia de neutralidad en la producción de conocimientos, siendo el mismo situado, con historias, memorias, cuerpos/cuerpas y territorios, proceso referido como la *corpo-política del saber* (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Haber, 2016). Por eso sostenemos la necesidad de transformación de las estructuras institucionales y académicas para promover sinergias y articulaciones con los mundos indígenas desde una transversalidad política. Descolonizar el conocimiento es también descolonizar nuestras relaciones con las diversidades de actores locales, es aprender a estar, a escuchar y a pensar, sentir y vivir otras formas de entendimientos del mundo.

Para finalizar, ¿por qué encarnar esta praxis de recuperación y retorno de los ancestros/as al territorio desde los afectos? Una vez interpelada la historia dolorosa y las duras verdades de la colonización, así como desenmascarada —esta vez a través de los ancestros/as— la imposición de un poder mundial que se reproduce hace cinco siglos, ¿cómo re-imaginamos mundos posibles y creamos un existir de otra manera, un estar y ser más afectuoso, respetuoso y relacional? Las trayectorias de los múltiples esfuerzos realizados desde hace ya varias décadas por el retorno de miles de ancestros/as a sus territorios de origen —sea al continente Americano, Oceanía, Asia o África, es decir todos aquellos territorios que fueron colonizados—, evidencia que estos procesos son caminos que también nos llevan a reconectarnos con nosotros mismos y repensarnos como indi-



viduos y comunidades, indígenas y no indígenas. Si bien una de las luchas más importantes de los Pueblos Indígenas ha sido destacar las contribuciones de su conocimiento a la solución de los problemas reales que enfrentamos como humanidad, en una era en que la desconexión y separación entre cuerpos/cuerpas vivos y muertos, entre pasado, presente y futuro, se han profundizado, las luchas compartidas por el regreso de los ancestros/as a sus territorios de origen pueden aportar a tejer nuevos lazos de recomposición del tejido social, de reconstrucción de relaciones entre vivos, entre vivos y ancestros/as y entre comunidades diversas. Es decir, re-existir de otra manera.

Agradecimientos

A los expositores de la mesa “*Ancestros, Cuerpos-Territorios y Memorias. Debates, reflexiones y experiencias acerca de procesos de patrimonialización, restitución, repatriación y regreso de ancestros/as a los territorios*”, realizada en la onceava versión de la *Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur, en Huaraz, Perú* el 2023. A Carina Jofré por los comentarios a una versión previa de este trabajo.

Referencias Bibliográficas

- Alegría, Luis, Gänger, Stefanie y Polanco, Gabriela (2019). Momias, cráneos y caníbales. Lo indígena en las políticas de “exhibición” del Estado chileno a finales del siglo XIX. En Luis Alegría (Ed.), *Historia, museos y patrimonio: Discursos, representaciones y prácticas en un campo en construcción, Chile 1830-1930* (pp. 109-126). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio.
- Álvarez, Paulina (2024). Un altar de “culturas decapitadas”. Arqueología y sacrificio en el Museo Nacional de Antropología (México). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 32 (2), 36-53. <https://10.34096/mace.v32i2.14753>
- Angelo, Dante (2010). Espacios indiscretos: Reposicionando la Mesa de la Arqueología Académica. En Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 161-187). Universidad de los Andes-CESO-Banco de la República.
- Arthur, Jacinta (2015). *Reclaiming Mana. Repatriation in Rapa Nui*. [Tesis doctoral, University of California]. Repositorio Institucional - Universidad de California. <https://escholarship.org/uc/item/4xt2r0rf>
- Arthur, Jacinta (2018). *Repatriación indígena en el Museo Rapa Nui*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Arthur, Jacinta y Ayala, Patricia (Eds.). (2020). *El regreso de los Ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y resignificación de los cuerpos*. Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Ascencio, Raúl (2018). *Señores del pasado: arqueólogos, huaqueros y museos en el Perú*. Instituto



de Estudios Peruanos.

- Atalay, Sonia (2006). Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly*, 30(3/4), 280-310.
- Atalay, Sonia y McCleary, Alexandra (2022). *The Community-Based PHD. Complexities and Triumphs of Conducting CBPR*. The University of Arizona Press.
- Ayala, Patricia (2007). Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 33, 133-157.
- Ayala, Patricia (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 69-94. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300005>
- Ayala, Patricia (2024). Hacia la descolonización del complejo expositivo en los museos: el caso Atacameño del norte de Chile. *Cadernos do CEOM*, 37 (61), 29-40.
- Ayala, Patricia y Arthur, Jacinta (2020). Los movimientos indígenas de repatriación y restitución de los ancestros: un panorama internacional. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 39-62). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Ayala, Patricia; Candia, Benjamín; Ogalde, Claudia; Aguilar, Carlos; Espíndola, Christian; Varela, Cristian; Segovia, Wilson; Cárdenas Ulises; Brito Sofía; Araya, Javier; Soto Joaquín; Salinas, Leonel; Yere, Romina; Cruz, Suyay; Corante, Juan y Pérez, Claudia (2023). Procesos de repatriación, pueblos indígenas y arqueología: El caso atacameño. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 55, 117-148. <https://doi.org/10.56575/BSCHA.05500230806>
- Ayala, Patricia y Ogalde, Claudia (2024). Reflexiones sobre metodologías colaborativas: proyecto de investigación para el retorno de los ancestros a territorio atacameño lickanantay (2021-2024). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 56, 105-130. <https://doi.org/10.7440/antipoda56.2024.05>
- Báez Allende, Christina y Mason, Pete (2006). *Zoológicos humanos: Fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX*. Pehuén Editores.
- Ballester, Benjamin (2019). La colección Paul Thommeen del American Museum of Natural History de Nueva York. *Taltalia*, 12, 109-116.
- Ballester, Benjamin (2021). Ópera heroica de dos momias de Chiuchiu, por Aquinas Ried/ Reid. *Sophia Austral*, 27(3), 1-23.
- Bennet, Tony (1999). *The birth of the museum: history, theory, politics*. Routledge.
- Bubba, Cristina y Albó, Xavier (2010). John Murra Jach'atalalaq Jach'amamalaq Q'ipinkunata Q'ipiysiwanichik/ John Musa nos ayuda a cargar la responsabilidad de los abuelos y abuelas. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 42(1), 113-125.
- Castro, Victoria. (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Capítulo II: Charcas. Atacama en los siglos XVI y XVII (pp. 21-84). Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Castro Gómez, Santiago (2003). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). CLACSO.

- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco/Pensar/Siglo del Hombre.
- Chaparro, Gabriela (2023). A casi treinta años de la primera restitución en Argentina ¿cuál es el estado de la cuestión? *Anuario TAREA*, 10(10), 7-18.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip y Ferguson, Thomas (Eds.) (2008). *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Altamira Press.
- Colwell-Chanthaphonh, Chip y Powell, Jami (2012). Repatriation and constructs of identity. *Journal of Anthropological Research*, 68(2), 191-222. <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0068.202>
- Crespo, Carolina (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños*, 60, 257-273. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>
- Cruz, Jimena, Anza, Guadalupe, Cruz, Timoteo y Cruz, Tomás (2020). Hacia la re-dignificación de los “Gentiles”. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 77-98). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Curtoni, Rafael Pedro (2022). La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *Revista TEFROS*, 20(1), 59-78. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275>
- Curtoni, Rafael Pedro; Painé, Kuyen y Serraino, Nazareno (2022). Cuerpos, memorias y relacionalidades: reentierro de ancestros milenarios en Loma de Chapalcó (La Pampa, Argentina). En Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.), *Políticas Patrimoniales y Procesos de Despojo y Violencia en Latinoamérica* (pp.63-73). Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires.
- Curtoni, Rafael Pedro y Canuhé, María Inés (2023). Reentierro de cuerpos milenarios en Loma de Chapalcó y resignificación del territorio ancestral. *Anuario TAREA*, 10(10), 76-90. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/tarea/article/view/1372>
- Charria-García, Fernando (2020). La reparación cultural: un avance ineludible en la justicia transicional. *Omnia. Derecho y sociedad*, 3 (3), 37-54.
- Endere, María Luz (2022). Restituciones de bienes culturales y repatriaciones de restos humanos, dos cuestiones candentes en la agenda patrimonial de Argentina. *Revista de Arqueología Americana*, 40, 237-252. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i40.1389>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Fine-Dare, Kathleen (2002). *Grave Injustice. The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. University of Nebraska Press.
- Fforde, Cressida (2004). *Collecting the dead: Archaeology and the reburial issue*. Duckworth Publishers.
- Fforde, Cressida, Hubert, Janet y Turnbull, Peter (Eds.). (2002). *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice*. Routledge.
- Fforde, Cressida, McKeown, Timothy y Keeler, Honor (Eds.). (2020). *The Routledge Companion*



to *Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. Routledge.

- Gänger, Stephanie (2014). *Relics of the Past: the collecting and study of pre-columbian antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford University Press.
- Gnecco, Cristóbal (2011) Native histories and archaeologies. En Cristobal Gnecco y Patricia Ayala (Eds), *Indigenous People and Archaeology in Latin America* (pp. 53-66). Left coast Press.
- Gnecco, Cristóbal (2012). Arqueología multicultural. Notas intempestivas. *Complutum*, 23 (2), 93-102.
- Gnecco, Cristóbal (2016). La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (Eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 71-121). Ediciones Del Signo
- Gray, Robin R. R (2022). Rematriation: Ts'msyen Law, Rights of Relationality, and Protocols of Return. *Native American and Indigenous Studies*, (9)1, 1-27. <https://dx.doi.org/10.1353/nai.2022.0010>
- Haber, Alejandro (2016). Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (Eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 123-166). Ediciones Del Signo.
- Haber, Alejandro y Shepherd, Nick (Eds.) (2015). *After ethics. Ancestral voices and Post-Disciplinary Worlds in Archaeology*. WAC - Springer.
- Hale, Charles R. y Millaman, Rosamel (2006). Forthcoming Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the “Indio Permitido.” En Doris Sommer (Ed.), *Cultural Agency in the Americas* (pp.281-304). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822387480>
- Heaney, Christopher (2023). *Empires of the Dead: Inca Mummies and the Peruvian Ancestors of American Anthropology*. Oxford University Press.
- Herrera, Alexander (2011). Indigenous Archaeology in Peru?. En Cristobal Gnecco y Patricia Ayala (Eds), *Indigenous People and Archaeology in Latin America* (pp. 67-88). Left coast Press.
- Higuera, Alvaro (2022). Repatriación, retorno, restitución, reparación: diversidad de estrategias en los ámbitos científico, político y cultural del patrimonio cultural en América Latina. *Revista de Arqueología Americana* 40, 1-21. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i40>
- Hubert, Jane (1992). Dry bones or living ancestors? Conflictive perceptions of life, death and the universe. *Journal of Cultural Property*, 1, 105-127.
- Jaimes Betancourt, Carla, Noak, Caroline y Rattunde, Naomi (Eds.) (2020). *Global turns, descolonización y museos*. BAS y Plural Editores.
- Jofré, Ivana Carina (Coord.) (2010). *El regreso de los ancestros y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*. Ediciones Encuentro. Editorial Brujas.
- Jofré, Ivana Carina (2020a). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 9(17), 73-100. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
- Jofré, Ivana Carina (2020b). Reflexiones para recuperar la sensibilidad. Prólogo. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y tratamiento ético de los cuerpos humanos, una mirada desde Chile* (pp. 13-22). Editorial del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.



- Jofré, Ivana Carina (2023). La crítica feminista antiextractivista del Qhapaq Ñan y la propuesta despatrimonializadora. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* (En Linea), 52(2). <https://doi.org/10.4000/135p6>
- Jofré, Ivana Carina y Gómez, Nadia (2022). El regreso de nuestros ancestros a su morada: reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En Ivana Carina Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas de Cuyo* (Región de Cuyo, Rep. Argentina) (pp. 451-506). Universidad Nacional de San Juan.
- Jofré, Ivana Carina y Gnecco, Cristóbal (2022). Introducción: Sobre patrimonio, despojo y violencia. En Ivana Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.) *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 9-19). Editorial de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN).
- Kalazich, Fernanda (2015). Memory as archaeology: An experience of public archaeology in the Atacama Desert. *Public Archaeology*, 14(1), 44-65.
- Layton, Robert (1989). Introduction: Conflict in the archaeology of living traditions. En Robert Layton (Ed.), *Conflict in the archaeology of living traditions* (pp. 1-21). Unwin Hyman.
- Lonetree, Amy (2021). *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museums*. University of North Carolina Press.
- Losson, Pierre (2024). *El retorno del Patrimonio Cultural a América Latina. Nacionalismo, normas y política en Colombia, México y Perú*. Fondo de Cultura Económica, Traducción de Víctor Altamirano.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa* 9, 73-101.
- Maciel, Lucas da Costa y Ayala, Patricia (2025). Repatriation as Ontological Conflict: Re-burying the Ancestors in the Atacama Desert. *International Journal of Heritage Studies*, 31(6), 835-855. <https://doi.org/10.1080/13527258.2025.2496875>
- Magallanes, Julieta y Stella, Valentina (2022). Restituciones de restos humanos indígenas en Argentina: Trayectorias de luchas, enfoques disciplinares y desafíos pendientes. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 31 (2), 49-63. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7348575>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Marshall, Yvonne (2002). What is community archaeology? *World Archaeology*, 34(2), 211-219. <https://doi.org/10.1080/0043824022000007062>
- McAnany, Patricia y Rowe, Sarah (2015). Re-visiting the field: Collaborative archaeology as paradigm shift. *Journal of Field Archaeology*, 40(5), 499-507. <https://doi.org/10.1179/2042458215Y.0000000007>
- Mamani, Carlos (1989). "History and prehistory in Bolivia: What about the Indians?". En Robert Layton (Ed.), *Conflict in the Archaeology of the Living Traditions* (pp. 46-59). Routledge.
- Merchant, Carolyn (2023). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Siglo XXI.
- Mignolo, Walter (2003). La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en



el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 55-85). CLACSO.

- Nicholas, George y Montgomery, Lindsay (2024). Indigenous Archaeology. En Efthymia Nikita y Thilo Rehren (Eds.), *Encyclopedia of Archaeology* (Second Edition), (pp. 505-518). Academic Press.
- Okamura, Katsuyuki y Matsuda, Akira (2011). Introduction: New Perspectives in Global Public Archaeology. En Katsuyuki Okamura y Akira Matsuda (Eds.), *New Perspectives in Global Public Archaeology* (pp. 1-18). Springer.
- Obreque, Mónica y Muñoz, Patricia (2020). Reentierro: experiencias, reflexiones y proyecciones del Museo Mapuche de Cañete en territorio Lavkenche de la Provincia de Arauco, Región del Bío Bío. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 99-118). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Prott, Lyndel V. (Ed.) (2009). *Witnesses to History. A Compendium of Documents and Writings on the Return of Cultural Objects*. UNESCO.
- Quiano, Anibal (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Rodríguez, Mariela (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En Carolina Crespo (Comp.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Antropofagia.
- Rodríguez, Mariela (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En Jofré, Carina y Gnecco, Cristóbal (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 75-92). Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires.
- Roseberry, William (1994). Hegemonía y lenguaje contencioso. En Joseph Gilbert y Daniel Nugent (Comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno* (pp. 213-226). Ediciones Era.
- Riding In, James (2005). Decolonizing NAGPRA. En Waziyatawin Anngela Wilson y Michael Yellow Bird (Eds.), *For Indigenous Eyes Only. A Decolonization Handbook* (pp. 53-66). School of American Research.
- Shepherd, Nick (2016). Arqueología, colonialidad, modernidad. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (Eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-69). Ediciones del Signo.
- Shepherd, Nick y Haber, Alejandro (2014). The hand of the archaeologist: historical catastrophe, regimes of care, excision, relationality, undisciplinarity. En Caroline Hamilton y Pippa Skotnes (Eds.), *Uncertain Curature: in and out of the Archive* (pp. 111-123). Jacana Media.
- Shepherd, Nick, Gnecco, Cristóbal y Haber, Alejandro (Eds.), (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Simpson, Moira (1997). *Museum and repatriation. An account of contested items in Museum collections in the UK, with comparative material from other countries*. The Museum Association.
- Smith, Claire y Wobst, Martin (Eds.). (2005). *Indigenous archaeologies: Decolonizing theory and*



practice. Routledge.

- Thomas, David (2000). *Skull Wars*. Basic Books.
- Tuki Haoa, Mattarena y Arthur, Jacinta (2020). Kimi Ma'ara o te Tupuna, la búsqueda de los ancestros. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 147-160). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Turnbull, Paul (2020). Collecting and Colonial Violence. En Cressida Fforde, C. Timothy McKeown y Honor Keeler (Eds.), *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew* (pp. 452-468). Routledge.
- Trope, James y Echo-Hawk, Walter (2000). The Native American Graves Protection and Repatriation Act: Background and legislative history. En Devon Mihesuah (Ed.), *Repatriation reader: Who owns American Indian remains?* (pp. 123-168). University of Nebraska Press.
- Verdesio, Gustavo (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad*, 1(1), 1-9. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.989>
- Vezub, Julio (2009) Henry de La Vaulx en Patagonia (1896-1897): la historicidad escindida de la antropología colonial y la captura de corpus y cuerpos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea]. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57810>
- Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.47-62). Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Yampara Huarachi, Simón (2011). Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. *Revista de Estudios Bolivianos*, 18, 1-22. <https://doi.org/10.5195/bsj.2011.42>
- Zimmerman, Larry J. (2002). A Decade After the Vermillion Accord: What Has Changed and What Has Not? En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (Eds.), *The Dead and their Possessions. Repatriation in Principle, Policy and Practice* (pp. 91-98). Routledge.
- Zimmerman, Larry (2024). Unsettling Archaeology as a tool to raise self-respect and well-being. En Alok Kumar Kanungo, Claire Smith y Nishaat Choksi (Eds.), *Transformative Practices in Archaeology: Empowering Communities and Shaping Sustainable Futures* (pp.1-17). IITGN -

Leyes y documentos legales Springer

- Acuerdo de Vermillion sobre restos humanos (1989). Es parte del Código de Ética del Congreso Mundial de Arqueología (WAC). Establece un código ético internacional que promueve el respeto y la colaboración entre arqueólogos y pueblos indígenas para el tratamiento de restos humanos ancestrales. <https://worldarchaeologicalcongress.com/code-of-ethics/>
- Decreto 141 (2014) del Ministerio de Relaciones Exteriores. Promulga la Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, exportación y la transferencia de propiedades ilícitas de bienes culturales de la UNESCO. Publicado en el Diario Oficial del 30 de septiembre de 2014. <https://www.patrimoniocultural.gob.cl/sites/>

www.patrimoniocultural.gob.cl/files/2024-06/Decreto-141_30-SEP-2014_0.pdf

- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. (2009). Instructivo orientador para el reentierro de restos humanos provenientes de contextos arqueológicos a petición de comunidades y organizaciones. Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago. [Manuscrito]
- Ley 101-601 (1990). Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de Nativos Americanos (NAGPRA). Exige la propiedad y repatriación de restos humanos y objetos culturales de nativos americanos y hawaianos que se encuentran en posesión de instituciones financiadas con fondos federales. Publicada en el Federal Register del 27 de noviembre de 1990. <https://www.nps.gov/nagpra/>
- Ley 101-185 (1989). Ley del Museo Nacional del Indígena Americano. Establece el Museo Nacional del Indio Americano como parte de la Institución Smithsonian. Exige al Secretario del Smithsonian que preparara un inventario de todos los restos humanos indios y nativos hawaianos y objetos funerarios en colecciones Smithsonian, así como devolver estos artículos a petición de tribus indias reconocidas culturalmente y organizaciones indígenas hawaianas. Publicada en Federal Register del 28 de noviembre de 1989. <https://academia-lab.com/enciclopedia/ley-del-museo-nacional-del-indio-americano/>
- Ley 25.517 (2001). Comunidades indígenas. Restos Mortales. Establece que deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas. Publicada en el Boletín Oficial el 20 de diciembre de 2001, Nro. 29800. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-70944>
- Ley 530 (2014). Ley del Patrimonio Cultural Boliviano. Establece por objeto normar y definir políticas públicas que regulen la clasificación, registro, restitución, repatriación, protección, conservación, restauración, difusión, defensa, propiedad, custodia, gestión, proceso de declaratorias y salvaguardia del Patrimonio Cultural Boliviano. Publicada en la Gaceta Oficial de Bolivia el 23 de mayo de 2014. https://www.sea.gob.bo/digesto/CompendioII/E/34_L_530.pdf
- Organización de los Estados Americanos (2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Decreto Supremo N° 011-2022-MC (2022). Decreto Supremo que aprueba el Reglamento de Intervenciones Arqueológicas en Perú. Regula los aspectos técnicos y administrativos relacionados con la ejecución de intervenciones arqueológicas a nivel nacional. Incluye un capítulo sobre el reentierro de osamentas humanas a solicitud de las comunidades campesinas originarias. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/3903497/DS%20011-2022-MC.pdf?v=1670024549>



Patricia Ayala

<https://orcid.org/0000-0002-9620-925X>
ruth.ayala@uchile.cl



Es arqueóloga de la Universidad de Chile y doctora en Antropología de la Universidad Católica del Norte y de la Universidad de Tarapacá. Ha centrado su investigación en las relaciones entre indígenas, arqueólogos y Estado, así como en los procesos de patrimonialización y los aspectos éticos y políticos de esta disciplina. Desde el enfoque de las arqueologías colaborativas, indígenas y decoloniales, sus investigaciones más recientes se centran en los procesos de coleccionismo, musealización, repatriación, restitución y re-entierro de cuerpos humanos y colecciones indígenas. En Chile, fue coordinadora de la Unidad de Relaciones con la Comunidad Atacameña y del Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica del Norte, donde también se desempeñó como académica. En Estados Unidos, fue profesora visitante en el College of the Atlantic. Ha sido profesora visitante de cursos o seminarios de posgrado en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de Chile, la Universidad Católica del Norte y la Universidad Nacional de Australia. También ha sido consultora de investigación en el Museo Abbe y en la Universidad Nacional de Australia. Fue investigadora residente y es investigadora adjunta del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR. Desde mediados de 2021 es profesora e investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Entre sus publicaciones se destacan el libro *“Políticas del Pasado: Indígenas, Arqueólogos y Estado en Atacama (2009 y 2018)”*, *“Indigenous People and Archaeology in Latin America”*, coeditado con Cristóbal Gnecco (2012) y el libro *“El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos, coeditado con Jacinta Arthur”* (2020). Coordina el equipo de investigación del proyecto *“Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño”*. Integra la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio y el Comité editor de *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



Rafael Pedro Curtoni

<https://orcid.org/0000-0001-9203-300X>
curtonirafael@gmail.com



Es Licenciado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), *Master of Arts in Archaeology (Institute of Archaeology, University College London)*, y Dr. en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET); Profesor Titular de Teoría Arqueológica II de la Facultad de Ciencias Sociales (UNCPBA) y docente de la planta estable del Doctorado en Arqueología. Ha ocupado distintos cargos de gestión universitaria durante más de quince años, y desde 2010 dirige el Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Campesinos en la UNCPBA. Es miembro del Consejo Asesor Académico de la Cátedra Libre “*Saberes, Creencias y Luchas de los Pueblos Originarios*”, Universidad Nacional de Rosario; profesor invitado de posgrado en las Universidades Nacionales de Córdoba; de Buenos Aires; de San Luis; Universidad Nacional de Caldas; Universidad de Los Andes (Colombia) y Universidad Autónoma de México. Realiza investigaciones antropológicas y arqueológicas en las provincias de San Luis y La Pampa, desde la antropología del paisaje. Se interesa por las aproximaciones críticas a los distintos procesos de patrimonialización desarrollando estudios y acompañamientos, a la luz del pensamiento decolonial, de diferentes reclamos realizados por distintos grupos indígenas del centro de Argentina, en particular del pueblo nación rankülche. Es miembro de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y del Comité editor de *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.

