

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

V. 2, N° 4. Julio 2025 - ISSN: 3008-7716

Ilustración: Yeri Benavente - Diseño de tapa: Andrea Melenje Argote



Número 4: Ancestros/as, cuerpos-territorios y memorias. Debates y reflexiones sobre restitución, repatriación, regreso y re-entierro de ancestros/as.



 Facultad de
Ciencias Sociales

Principal Organismo Responsable de la Edición:

Instituto de Investigaciones Socioeconómicas (IISE), Facultad de Ciencias Sociales (FACSO), Universidad Nacional de San Juan

Dirección Av. Ignacio de la Roza 590 (oeste) | Complejo Universitario “Islas Malvinas” | Rivadavia, Provincia de San Juan, República Argentina. Código Postal: CP: J5402DCS
Teléfono: +54 264 4231949. Internos: 2031-2032. Correo electrónico: iise.sociales@unsj-cuim.edu.ar

EDITORES RESPONSABLES

Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Mario Rufer

SECRETARIA EJECUTIVA

Julieta Magallanes

ASISTENTE DE SECRETARÍA EJECUTIVA

Paulina Álvarez

CONSEJO EDITORIAL EJECUTIVO

Cristóbal Gnecco, Mario Rufer, Carina Jofré, Carolina Crespo, Mariela Rodríguez, Dante Ángelo, Patricia Ayala, Sofía Chacaltana

EQUIPO DE REDACCIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO

Rafael Curtoni, Patricia Ayala, Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Patricia Dreidemie, María Florencia Pessio, María Belén Guirado López, Marcia Vergara, Ignacio Roca

CONSEJO DE DISEÑO ARTÍSTICO Y CREATIVO

Rafael Curtoni, Claudio Revuelta, Muriel Morales, Marianela Gamboa, Andrea Melenje Argote

COORDINACIÓN DE DISEÑO GRÁFICO Y EDITORIAL

Colaboratorio de diseño para la innovación social,
Andrea Melenje Argote, Universidad del Cauca



DISEÑO EDITORIAL

Victoria Benavidez, Yeri Benavente, Leslie Campo

ILUSTRACIÓN DE PORTADA SECCIONES

Yeri Benavente

FOTOGRAFÍAS UTILIZADAS EN COLLAGE DE
PORTADA Y SECCIONES

Registro de reentierro pueblo mapuche-tehuelche, Rio Negro, junio 2012, y reentierro pueblo rankulche, La Pampa, noviembre 2016. Autor: Rafael Curtoni

INDEXACIONES Y CATALOGACIÓN

Santiago Agustín Pereyra Nouveliere

OPEN JOURNAL SYSTEM

Con el Asesoramiento del Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

COMITÉ INTERNACIONAL DE ASESORES

Alejandro de Oto, Alejandro Haber, Claudia Zapata, Frida Gorbach, Gustavo Verdesio, Mariana Cabral, Marta Zambrano, Sandra Rozental, Olaf Kaltmeir, Valeria Añón, Wilhelm Londoño

EVALUADORXS EN ESTE NÚMERO

Margarita Chaves, Carl Langebaek, Anne Huffschmid, Mariana Tello Weiss, Carina Jofré, Mario Rufer, Axel Lazzari, Antonela dos Santos, María José Figuerero, Pablo Garcia, Marina Sardi, Lucas da Costa Maciel, Adriana Muñoz, Jacinta Arthur, Gabriela Chaparro, Carolina Crespo, Mariela Zabala, Débora D'Antonio, Santiago Insausti, Daniela Brollo, Gustavo Verdesio, Violeta Abarca Labra

SITIO WEB, REDES SOCIALES Y CONTACTOS DE LA REVISTA

OJS Memorias Disidentes <http://www.ojs.unsj.edu.ar/>

<https://www.instagram.com/memodisidentes/>

<https://www.youtube.com/@RevistaMemoriasDisidentes>

E-mail: memodisidente@gmail.com



APORTES, COLABORACIONES Y AVALES



Universidad
del Cauca



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



UNCA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CATAMARCA



 Facultad de
Ciencias Sociales

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

DOSSIER

ANCESTROS/AS, CUERPOS- TERRITORIOS Y MEMORIAS.

Debates y reflexiones sobre
restitución, repatriación, regreso
y re-entierro de ancestros/as

Dossier Editado por
PATRICIA AYALA y RAFAEL PEDRO CURTONI



Memorias Disidentes. V. 2, Nº 4.
Julio 2025. ISSN: 3008-7716



MEMORIAS DISIDENTES

EDITORIAL	9
<i>Cristóbal Gnecco</i>	

SECCIÓN ACADÉMICA

SOBERANÍA EPISTÉMICA Y ONTOLÓGICA EN LA RECUPERACIÓN Y RETORNO DE ANCESTROS/AS A SUS TERRITORIOS	17
<i>Patricia Ayala y Rafael Pedro Curtoni</i>	
UN TRÍPTICO COLOMBIANO SOBRE REPATRIACIÓN Y OBJETOS DESTERRADOS. RAZÓN COLONIAL Y SUEÑOS POSCOLONIALES.....	48
<i>Luis Gerardo Franco Arce</i>	
POLÍTICAS DE RETORNO Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA. REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO ATACAMEÑO LICKANANTAY	73
<i>Ulises Cárdenas, Patricia Ayala, Claudia Ogalde, Benjamín Candia, Leonel Salinas, Romina Yere, Carlos Aguilar, Christian Espíndola y Suyai Cruz</i>	
LAS CREENCIAS ANDINAS SOBRE LOS/LAS ANCESTROS/AS, LOS CONCEPTOS ASOCIADOS A ELLOS Y EL PORQUÉ DE SU REPATRIACIÓN. EL CASO DEL PUEBLO ATACAMEÑO LICKANANTAY	107
<i>Benjamín Candia</i>	
MEMORIAS Y NARRATIVAS DECOLONIALES EN LA “VUELTA A LA TIERRA” DE ANCESTROS RANKÜLCHE DEL CENTRO DE ARGENTINA	128
<i>María Inés Canuhé y Rafael Pedro Curtoni</i>	

ARTÍCULOS LIBRES

¿DEMOCRACIA PARA QUIÉN? VOCES Y EXPERIENCIAS TRAVESTIS Y TRANS QUE DISPUTAN LA TRAMA SOCIOPOLÍTICA DE LA HISTORIA OFICIAL.....	155
<i>Martín Boy y Mariana Alvarez Broz</i>	
SOLEMNIDAD Y CONSUMO: PARADOJAS EN TORNO A LA SACRALIZACIÓN DE LA TABLADA NACIONAL (URUGUAY) Y LA EX ESMA (ARGENTINA) COMO SITIOS DE MEMORIA.....	176
<i>Martina García Correa y Ana Guglielmucci</i>	
CONTRA “VACA MUERTA”. ARQUEOLOGÍA COMO ACCIÓN POLÍTICA EN DIÁLOGO CON EL LOFCE FVTA XAYEN (NEUQUÉN, ARGENTINA).....	212
<i>Axel Rex Weissel</i>	

SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES

REPATRIACIÓN DE LOS ABUELOS DESDE EL MUSEO DEL INDÍGENA AMERICANO A LA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CHIU CHIU	240
<i>Wilson Galleguillos</i>	
EL REGRESO DE LOS ANCESTROS RANKÜLCHES	242
<i>María Inés Canuhé</i>	
HACIENDO CAMINO A LA MEMORIA. EL REGRESO DE LOS ANCESTROS Y ANCESTRAS WARPES A SU TERRITORIO ANCESTRAL EN UYATA (RIVADAVIA)	244
<i>Ana Carina Peletay</i>	
WIÑOY RIMU: “EL RIMU, ES EL DESCANSO PARA LEER LAS KUYSI DEL WIÑOY TRIPANTU, AQUÍ HACEMOS TRAFUL”	267
<i>Víctor Vargas Inostroza</i>	

SECCIÓN RESEÑAS

LA PALABRA INDÍGENA	289
<i>Claudio Marcelo Revuelta</i>	
“SEÑALES DE LA NEVADA”. PROCESOS DE (RE) COMUNALIZACIÓN MAPUCHE EN RÍO NEGRO, ARGENTINA	298
<i>Valentina Stella</i>	
OBJETOS EN TRÁNSITO, OBJETOS EN DISPUTA. LAS COLECCIONES DEL MUSEO NACIONAL DE MÉXICO	304
<i>Carolina Crespo</i>	

INTRODUCCIÓN

EDITORIAL



EDITORIAL

CRISTÓBAL GNECCO
Universidad del Cauca (UNICAUCA)
Colombia

Justo cuando me siento a escribir este editorial leo la terrible noticia sobre la familia de Héctor Oesterheld, guionista del cómic *El Eternauta*, ahora recreado en una serie de televisión. Se me aguan los ojos. Entre 1976 y 1978 la dictadura argentina desapareció y asesinó a Oesterheld, a sus cuatro hijas (dos de ellas embarazadas) y a sus yernos. Después de esa época tenebrosa la sociedad civil decidió que lo que había sucedido no se podía olvidar jamás, que lxs miles de desaparecidxs y muertxs no podrían tener mejor cobijo que la memoria. Así empezaron a aparecer sitios de memoria (y de reunión, porque lo mejor que hace la memoria es reunir) en lo que antes fueron centros clandestinos de detención y tortura, los centros del terror que la dictadura mantuvo en muchas ciudades. El centro principal, en el que se produjeron los mayores atropellos contra la vida de miles de argentinxs, fue la ESMA, la Escuela de Mecánica de la Armada, en el norte de Buenos Aires. El año pasado estuve allí, temeroso de que se cumpliera lo que el nuevo gobierno estaba anunciando: la clausura, física y narrativa, de un relato de memoria que quiere extirpar porque contraviene el suyo. Ante esa memoria desolada que se exhibe, discute y comparte el señor Milei y sus cómplices dicen que lo sucedido en su país fue la respuesta legítima del Estado ante la insurrección comunista. ¿Muertes? ¿Desapariciones? ¿Torturas? Sólo efectos colaterales de la necesidad imperiosa de reorganizar el país. La historia oficial pisotea, con saña cobarde, la dignidad de la memoria. La insulta. El poder no tiene miramientos. El resultado es un proceso generalizado de desfinanciación pública de las políticas de memoria y una embestida brutal contra los relatos no oficiales.

Las horas que pasé en la ESMA fueron tremendas. Recorrí con paso cansino, dolido de tanto dolerme, los edificios y las calles donde se cuenta qué pasó, a quiénes, en qué momento. En una callecita lateral a un costado del Casino de Oficiales, el lugar más prominente en esa topografía de la barbarie, hay carteles con historias particulares de varias personas que fueron tragadas por el vórtice de la maldad. Relatan la cotidianidad de vidas plenas que terminan con la misma frase durísima: desaparecida tal día en tal lugar y vista por última vez con vida en la ESMA. El peso del horror. El sitio de memoria resignifica la ESMA: ya no es más el centro clandestino usado para silenciar, sino el sitio que concentra

las palabras que nombran lo que parecía innombrable. Es abundancia de lenguaje. El relato oficial, en cambio, silencia una violencia no dicha: no una violencia indecible (porque se puede decir, se debe decir), sino una violencia que no se dice. Por eso Milei quiere cerrarlo, porque su relato criminal está en evidencia. Ese es el poder de las memorias disidentes, el poder por el que luchamos: decir lo que la historia no dice, lo que soslaya, lo que oculta, lo que devalúa, lo que minimiza, lo que quiere hacernos creer que nunca sucedió.

Milei no está solo. En 2019 el recién nombrado director del Centro Nacional de la Memoria Histórica afirmó que en Colombia no había habido ni guerra ni conflicto, sino la legítima represión estatal a las bandas criminales. También buscan actos simbólicos. Esa historia oficial que anda en guerra con las memorias disidentes busca acallarlas en sus lugares más visibles, más visitados, más sensibles. Esto no es anecdótico ni circunstancial y ya se va convirtiendo en un fenómeno global que asusta. El 27 de marzo de este año el presidente de Estados Unidos emitió una orden ejecutiva, *“Restoring truth and sanity to American history”* (The White House, 2025), que busca una limpieza ideológica de los museos del Instituto Smithsonian “y una “restauración” de la historia de Estados Unidos. Los museos administrados por el Smithsonian en el Mall de Washington cumplen el papel de museos nacionales. Por décadas fueron los lugares en los que se puso en escena la historia nacional: la del relato blanco, la de los peregrinos fundadores, la del viaje al oeste —no un viaje espacial, sino ideológico: el triunfo de la civilización sobre la barbarie—, la de la contención calvinista. Pero desde hace unos años, como resultado de la lucha por los derechos civiles, empezaron a acoger otros relatos del pasado y a entender que ocultar lo que sucedió es la mejor forma de continuar haciéndolo. Ahora Trump busca “restaurarlos” con el argumento de que son lugares de “adoctrinamiento ideológico o narrativas divisivas que distorsionan nuestra historia compartida”. A esas memorias disidentes que no han hecho nada distinto de mostrar la infamia del racismo y del patriarcado las llama “reconstrucción falsa de la historia estadounidense” y las responsabiliza de “minimizar de manera inapropiada el valor de ciertos eventos o figuras históricas” y de menospreciar “de manera inapropiada a los estadounidenses del pasado o del presente (incluidas las personas que vivieron en la época colonial)”. El propósito de esa orden es que “todos los monumentos, memoriales, estatuas se centren en la grandeza de los logros y el progreso del pueblo estadounidense” ya que:

durante la última década los estadounidenses han presenciado un esfuerzo concertado y generalizado por reescribir la historia de nuestra nación, reemplazando los hechos objetivos con una narrativa distorsionada, impulsada por la ideología en lugar de la verdad. Este movimiento revisionista busca socavar los logros notables de Estados Unidos al presentar sus principios fundadores e hitos históricos de forma negativa. Bajo esta revisión histórica el legado incomparable de nuestra nación, que promovió la libertad, los derechos individuales y la felicidad humana, se reconstruye como inherentemente racista, sexista, opresivo o, de otro modo, irremediamente defectuoso. En lugar de fomentar la unidad

y una comprensión más profunda de nuestro pasado común el esfuerzo generalizado por reescribir la historia profundiza las divisiones sociales y fomenta un sentimiento de vergüenza nacional, ignorando el progreso que Estados Unidos ha logrado y los ideales que siguen inspirando a millones de personas en todo el mundo. (The White House, 2025, s/p. Traducción del autor)

¡Vaya! Las memorias que buscan la no repetición de los horrores del pasado —que, en buena medida, siguen siendo los horrores del presente— están “impulsadas por la ideología en lugar de la verdad”. Sólo la historia oficial es verdadera. Pero por más verdadera que pretenda ser, por más silencio que busque imponer, jamás podrá ocultar que ese “legado incomparable” del pueblo norteamericano es un legado “racista, sexista, opresivo”. Ese legado es una violencia que las memorias disidentes han buscado exponer, discutir y, sobre todo, contener. Y sí, ese legado debería producir “un sentimiento de vergüenza nacional”.

Milei, Duque o Trump son instancias particulares de un peligroso acontecimiento global: la reacción de la derecha contra el progresismo. Ya ha sucedido antes, sólo que esta vez toca en nuestra puerta. Ya no estamos en la década trágica de 1930, sino casi cien años después. Estoy leyendo el libro de Robert Paxton (2019) sobre el fascismo. El libro está dedicado a explorar el funcionamiento de los primeros regímenes fascistas, esos regímenes que inventaron los procedimientos del horror: cómo llegaron al poder, cómo se sostuvieron, cuáles fueron sus relaciones con las sociedades de sus países, qué efectos devastadores terminaron produciendo. Las semejanzas con lo que está ocurriendo ahora con los gobiernos de derecha en muchos países son espeluznantes. Esos ciclos de la historia. Hace cien años las burguesías de Occidente se preparaban, con prolijidad y saña, para lanzar sus campañas contra el avance de reclamos sociales que identificaron con el comodín del comunismo internacional. En Italia el triunfo del socialismo en las elecciones de 1919 precipitó la reacción de la derecha violenta y asesina. En tres años, en solo tres años, la máquina fascista creada por un periodista de Predappio había tomado el poder. Poco después vendrían Alemania, España, el Pacto Antikomintern de 1936 y un largo etcétera teñido de sangre que se extendió a los otros continentes. Esos regímenes siniestros compartían varias cosas, como esta:

El fascismo en el poder es un compuesto, una poderosa amalgama de ingredientes conservadores, nacionalsocialistas y de la derecha radical, diferentes, pero casables, unidos por enemigos comunes y por la pasión común por una nación regenerada, dinamizada y purificada, aunque para ello sea necesario prescindir de las instituciones libres y de la soberanía de la ley. (Paxton 2019, p. 346)

Después de un siglo el ciclo empieza a repetirse. La guerra cultural que la derecha global está empeñada en desatar también enfrenta “enemigos comunes”— esta vez se trata de las diferencias y diversidades protegidas y acompañadas por leyes y políticas públicas ganadas en la lucha con paciencia y dificultad y que ahora busca echar para atrás — y

comparte “la pasión común por una nación regenerada, dinamizada y purificada, aunque para ello sea necesario prescindir de las instituciones libres y de la soberanía de la ley”. El fundamentalismo religioso que hace tabla rasa del Estado de derecho. Hay dos blancos favoritos de esa guerra cultural: lo que se llama ideología de género y uno que la cobija, lo que llama ideología *woke*. La primera es una ceguera intencionada porque soslaya la ideologización patriarcal del género y la atribuye, exclusivamente, a la reacción contra ella. La ideología *woke* tiene un acento claro en lo que ya ha sucedido, en lo que se ha ganado. Por eso usa el verbo inglés *wake* en pasado. La derecha no admite que la discriminación y las insultantes desigualdades de género, sexuales y raciales hayan sido puestas a raya. La justicia social le parece una aberración.

El siglo XIX fue rico en guerras culturales —en Latinoamérica conocemos bien las que tuvieron lugar en México y Colombia— en las que la historia jugó un papel destacado —fue la época de los manuales, de las academias, de las celebraciones, de las estatuas—. Pero durante varios siglos la narrativa del tiempo no fue contenciosa: el relato oficial —el del triunfo de la civilización sobre la barbarie, el de la blancura, el del desarrollo— fue impuesto, no sin dosis de violencia, y los demás relatos fueron silenciados. A las disciplinas históricas se las hizo jugar el papel desolado de legitimadoras de los proyectos nacionales-racistas —el *lebensraum* alemán fue el más infame, pero no el único—. El asunto empezó a cambiar hace ya varias décadas de la mano de la insurrección protagonizada por los feminismos, por los movimientos indígenas, por las víctimas de las violencias del Estado y de los grupos armados, por los sectores situados en el afuera de la modernidad. La narrativa oficial fue enfrentada por relatos contados desde la herida colonial y que encontraron cobijo en muchos espacios: sitios de memoria, paredes, museos comunitarios, cartillas, marchas, performances, instalaciones. Al mismo tiempo, pero no por azar, sucedieron dos eventos concurrentes: el primero fue una aparente desatención de la narrativa oficial —reemplazada por lo que Beatriz Sarlo (1994) llamó “tiempo sin cualidades”, un tiempo plano, mercadeable, sin historicidad—. Pasado el período violento de los regímenes totalitarios, y vuelta la democracia a muchos de los países que la habían perdido, la historia fue relativamente desatendida. Fue la época de proyectos que tenían que ver, más bien, con el presente. Uno de los cambios más prominentes en la descripción de eso que empezó a llamarse posmodernidad hace ya varias décadas fue el que había acontecido con la historia. Además de las transformaciones en los relatos maestros de la modernidad —la muerte de la emancipación y la humanización en favor de lo performativo— se identificaron cambios en la forma de relatar el tiempo. El acontecimiento más notable fue lo que Frederic Jameson (1991, p. 6) llamó simulacro, “un consecuente debilitamiento de la historicidad, tanto en nuestra relación con la historia pública como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada”. El segundo evento fue el endurecimiento simultáneo de otra narrativa, el panoptismo patrimonial. La invención del patrimonio cultural inmaterial hace un par de décadas garantizó que, ahora sí, el relato

patrimonial estuviera en todas partes. No fue sólo que el patrimonio terminó de caer en manos de eso que se llama, increíblemente sin ironía, industrias culturales, sino que pasó a cumplir labores para las que no había sido diseñado: lavar la cara de los proyectos de desarrollo, acompañar la ampliación de la frontera ontológica (pos)moderna y lograr la docilidad de las poblaciones afectadas.

La coexistencia de estos dos eventos no es una aporía; es el resultado de la obsesión posmoderna con el presente, sin dejar de controlar el pasado —en el que bien sabe que acechan relatos contestatarios—. Pero algo ocurre ahora, desde hace unos pocos años. Ese “tiempo sin cualidades”, más o menos abandonado a los designios funcionales del mercado, ha vuelto a importar. Ahora se busca dotar de nuevas cualidades a la historia, convertida en obsesión de la derecha global que se siente amenazada. La furia sagrada de la religión ha sido continuada por la furia histórica. Es la furia de los dueños del mundo, las élites económicas y políticas que crearon y sostuvieron los Estados-nación y ahora dirigen el mundo corporativo. Les enfurece que la gente se haya mentido con sus símbolos históricos; les enfurece que las voluminosas huellas de su concepción de la historia (las estatuas, monumentos, himnos, banderas, fechas que erigieron por doquier) hayan sido enfrentadas; les enfurece que el patrimonio que inventaron (e impusieron) haya sido despojado de su pomposidad y reducido a la nada engañosa de donde surgió; les enfurece que otros relatos del tiempo hayan ganado visibilidad y se hayan convertido en espacios de convocatoria, fuerza y esperanza. Esa furia tiene una consecuencia de peso a la que debemos prestar mucha atención para que no nos tome por sorpresa: la concepción posmoderna de la historia, que dominó el mundo por más de cuatro décadas, está dando paso a una nueva politización de la historia, esta vez no sólo al servicio de la idea nacional-racial, sino de una guerra cultural más amplia en la que los objetivos centrales son las diversidades que tanto les molestan.

Las guerras culturales no son simples envites retóricos; tienen consecuencias de largo alcance, algunas incluso sobre la vida —de las culturas, de las personas, del planeta, de las relaciones entre las especies—. Si perdemos esta guerra que ahora está en ebullición perderemos lo que hemos ganado y lo que aún necesitamos ganar, que todavía es mucho, estaría seriamente comprometido. Eso, lo que hemos ganado, es lo que produce su ira: las políticas de cuotas son “discriminación racial”; la afirmación de diferencia es “racismo invertido”. Dan Hicks (2023) definió como “anti-anti-colonialismo” lo que está pasando en esta guerra histórica desatada por la derecha. Paul Gilroy, recuerda Hicks, mostró que era necesaria una conciencia contra “las narrativas maestras del colonialismo europeo... [que ayude] a apreciar las brutalidades del dominio colonial, impuesto en su nombre y para su beneficio” antes de que los británicos “puedan adaptarse a los horrores de su propia historia moderna y empezar a construir una nueva identidad nacional a partir de los restos de su narcisismo roto”. Sin embargo,



en algunos sectores la melancolía latente resurge ahora en forma de represalia y “se está produciendo una reacción violenta” que se “opone a la retirada de estatuas racistas de las calles, se opone a la restitución de artefactos culturales saqueados durante el colonialismo e intenta descarrilar el proceso mediante el cual la investigación que destaca los legados perdurables del racismo imperialista se está incorporando al discurso público general”. (Hicks, 2023, s/p., comillas propias del original. Traducción del autor)

La derecha está en pie de lucha, no sólo en el Reino Unido y no sólo donde ya tiene el poder. La guerra cultural ya está en todas partes. Pocas veces, como ahora, ha sido tan evidente la relación de la historia con la política. Las derechas mundiales no sienten amenazado su poder económico —amenaza que sí sintieron con la revolución soviética y que disparó la violencia del fascismo—, sino su poder cultural. Les aterra la memoria que contesta su relato; les aterra la memoria que ha hecho de la política un lugar y un proyecto.

Los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX —los fascismos originales, esos que desencadenaron la Segunda Guerra Mundial y carnicerías más locales, pero no menos sangrientas, como la guerra civil española— no sólo se sostuvieron por las mazmorras y los asesinatos; también lo hicieron por una hegemonía cultural que forjaron por medios agresivos —las leyes, la educación controlada, las puestas en escena (desfiles, exposiciones, eventos deportivos) y un voraz aparato de propaganda—. Esa hegemonía empezó a hacer agua hace décadas. Ahora quieren recuperarla, pero ya es tarde. Ya hemos ganado, aunque aún no todo lo que deberíamos. El “nunca más es ahora”, el “nunca más es siempre”, que resuena en Alemania como corolario de su culpa histórica por el Holocausto, también resuena en la resistencia de las memorias disidentes en la guerra cultural que se está incubando. Esas memorias no olvidan la invocación de Benjamin (1968, p. 255): “Solo aquel historiador que esté firmemente convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa tendrá el don de avivar la esperanza en el pasado”.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter (1968). *Illuminations*. Schocken.
- Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Editorial Verso.
- Paxton, Robert (2019). *Anatomía del fascismo*. Capitán Swing.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Ariel.

Sitios web consultados

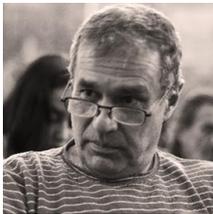
- Hicks, Dan (24 de abril de 2023). Beware the rise of anti-anti-colonialism. *Hyperallergic*. <https://hyperallergic.com/817528/beware-the-rise-of-anti-anti-colonialism/>

- The White House (27 de marzo de 2025). Restoring truth and sanity to american history. Executive Orders. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/03/restoring-truth-and-sanity-to-american-history/>

Cristóbal Gnecco

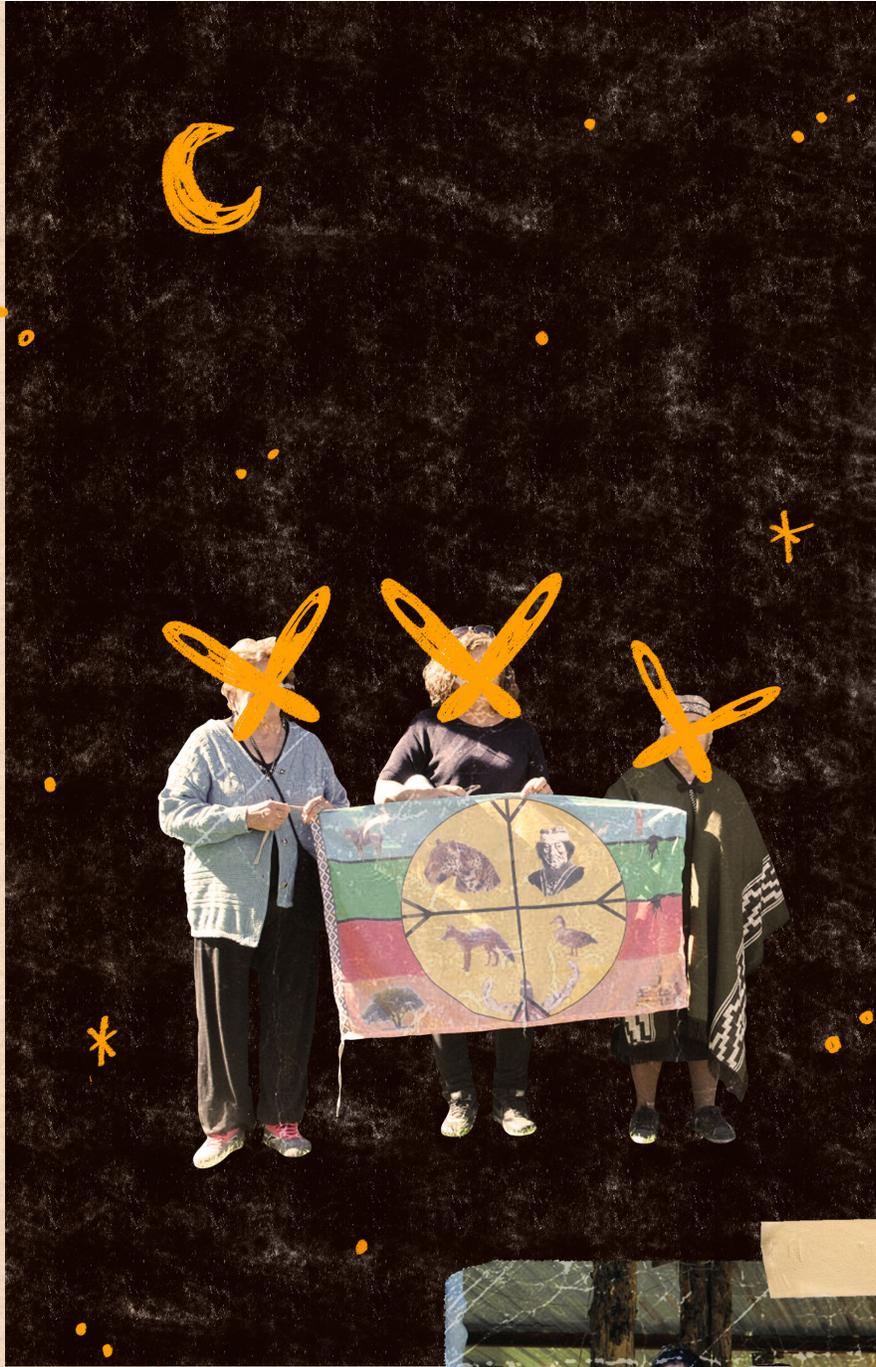
<https://orcid.org/0000-0002-2405-5888>

cgnecco@unicauca.edu.co



Es Profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, donde trabaja sobre economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio. Dirige actualmente el Doctorado en Antropología de la misma universidad y fue editor de la Revista Arqueología Sudamericana, además de traductor de numerosos títulos de renombre en la antropología. Recientemente editó *Los indios del Cauca. Una construcción etnográfica (1890-1956)* (Universidad del Cauca, Popayán, 2023); junto a Carina Jofré, *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2022) y con Mario Rufer el libro *El tiempo de las ruinas* (Editorial de la Universidad de los Andes, Bogotá, 2023). Actualmente tiene en curso dos proyectos de investigación, ambos relacionados con los efectos de los procesos de patrimonialización: *Qhapaq Ñan, una etnografía postarqueológica* y *Sentidos patrimoniales y luchas semióticas alrededor de las misiones jesuíticas-guaraníes*. Es miembro fundador de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.





SECCIÓN
ACADÉMICA



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-Territorios 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, Victor Obregón y Dante Solis); “*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 ajuares 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 metarelato 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 esqueletizados— 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 reajustes 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 nosotres, 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 reentierro, 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, reapropiarlos 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 relacionales: 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 Línea), 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 Carolline 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/unpfi/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.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*.



UN TRÍPTICO COLOMBIANO SOBRE REPATRIACIÓN Y OBJETOS DESTERRADOS. RAZÓN COLONIAL Y SUEÑOS POSCOLONIALES

LUIS GERARDO FRANCO ARCE

Programa de Antropología, Universidad Surcolombiana (USCO),
Colombia

Aceptado para publicación 30 de mayo 2025

Resumen

Este artículo reflexiona sobre objetos que fueron desterrados de sus territorios en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX en Filandia (Quindío), la Sierra Nevada de Santa Marta (Magdalena) y San Agustín (Huila), todos departamentos de Colombia. Estos objetos componen el llamado Tesoro Quimbaya que se encuentran en el Museo de las Américas en Madrid (España), las estatuas del pueblo escultor de San Agustín que se encuentran en el Museo Etnológico de Berlín (Alemania) y dos máscaras *kogui* que ya fueron devueltas. Aunque los tres conjuntos hacen parte de un tríptico articulado por la idea de la repatriación, cada uno de ellos vive su propio proceso. A través de la revisión documental se presentan sus particularidades y se plantean consideraciones sobre la (im)posibilidad de su regreso a territorio colombiano. Estos casos están enmarcados dentro de la razón colonial que establece concesiones con los pueblos que aún siguen siendo considerados subordinados; por lo tanto, su resolución, o no, se articula al sueño poscolonial de renovar las relaciones coloniales con los pueblos en el sur global.

Palabras clave: repatriación, Quimbaya, San Agustín, *kogui*.



A COLOMBIAN TRIPTYCH ON REPATRIATION AND BANISHED OBJECTS: COLONIAL REASON AND POST-COLONIAL DREAMS

Abstract

This paper reflects on objects that were exiled from their territories in the last decades of the 19th century and the first decades of the 20th century in Filandia (Quindío), the Sierra Nevada de Santa Marta (Magdalena), and San Agustín (Huila), all departments of Colombia. These objects comprise the so-called Quimbaya Treasure exhibited in the Museum of the Americas in Madrid (Spain), the statues of the sculpting people of San Agustín housed in the Ethnological Museum of Berlin (Germany), and two *kogui* masks that have already been returned. Although the three groups are part of a triptych articulated by the idea of repatriation each of them experiences its own process. Through a documentary review their particularities are presented and considerations are raised regarding the (im)possibility of their return to Colombian territory. These cases are framed within the colonial rationale that establishes concessions with peoples who are still considered subordinate. Therefore, its resolution, or not, is articulated with the postcolonial dream of renewing colonial relations with the peoples in the global south.

Keywords: repatriation, Quimbaya, San Agustín, *kogui*.

UM TRÍPTICO COLOMBIANO SOBRE REPATRIAÇÃO E OBJETOS BANIDOS: RAZÃO COLONIAL E SONHOS PÓS-COLONIAIS

Resumo

Este artigo reflete sobre objetos que foram exilados de seus territórios nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras décadas do século XX em Filandia (Quindío), na Serra Nevada de Santa Marta (Magdalena) e em San Agustín (Huila), todos departamentos da Colômbia. Esses objetos compreendem o chamado Tesouro Quimbaya exibido no Museu das Américas em Madri (Espanha), as estátuas do povo escultor de San Agustín conservadas no Museu Etnológico de Berlim (Alemanha), e duas máscaras *kogui* que já foram devolvidas. Embora os três grupos façam parte de um tríptico articulado pela ideia de repatriação, cada um deles vivencia seu próprio processo. Por meio de uma revisão documental, suas particularidades são apresentadas e são levantadas considerações sobre a (im)possibilidade de seu retorno ao território colombiano. Esses casos são enquadrados dentro da lógica colonial que estabelece concessões com povos que ainda são considerados subordinados. Portanto, sua resolução, ou não, se articula com o sonho pós-colonial de renovar as relações coloniais com os povos do sul global.

Palavras-chave: repatriação, Quimbaya, San Agustín, *kogui*.



Introducción

Desterrar tiene una acepción que señala una acción de sacar lo que está debajo de la tierra. A su vez, otra acepción señala que la acción de desterrar se vincularía con quien tiene poder o autoridad para ello: expulsar a alguien de un territorio. En estas acepciones se encuentra tanto el sujeto de la acción como el objeto sobre el cual recae. El destierro como castigo, en personas, ha sido una práctica común en diversas sociedades. En la decisión de desterrar hay un orden que señala una falta y aplica la norma que se deberá cumplir. Hay también, en pocos casos, algo de autonomía, pero en su mayoría, el destierro ha sido impuesto a sujetos por fuera de la norma.

Pensar que objetos pueden ser desterrados, en el sentido que se está mencionando, podría resultar descabellado. No tanto así, en la primera acepción mencionada, sacar lo que está debajo de la tierra; más si de objetos arqueológicos se trata. Pero ¿podemos pensar a los objetos como sujetos de la acción de sacarlos de debajo de la tierra (desterrarlos) y como sujetos por fuera de la norma que deben ser desterrados, alejados de su tierra? Los objetos también son sujetos, ya sea porque les concedamos una posición gramatical como sujetos o porque les concedamos una agencia autónoma en un mundo relacional. Los objetos desterrados de los que versa este texto seguramente hacían parte de un mundo relacional distinto del de aquellos que los desterraron. Así, en este texto analizo tres casos de destierro de objetos originarios de contextos geográficos colombianos. Ninguno de ellos corrió con la misma suerte. Planteo que esas diferencias se deben a factores políticos, no solo asociados a las condiciones en que esos objetos salieron del país, ni tampoco a las labores diplomáticas que dichos procesos implican, sino a que estas situaciones interpelan de diferentes modos, tanto el legado colonial como la negativa a reconocerlo, aceptarlo y asumirlo.

Los tres casos tienen condiciones diferentes, más allá que dos de ellos hayan sido propiciados por la misma persona y en la misma época. Pero tienen en común la participación de países con legados coloniales e imperiales significativos. Esta situación genera, a mi modo de ver, que la “razón colonial”, amparada en la colonialidad del poder (Quijano, 2003) y del saber (Lander, 2003), encuentre más problemas que soluciones a la hora de asumir un hecho que en teoría sería bastante fácil de asumir, como el de que evidentemente se extrajeron objetos de un lugar y que, en respeto a la autonomía de dicho lugar, éstos deberían ser regresados una vez se haya manifestado la intención de recuperarlos.

La suerte del destierro, y de volver a su tierra, de estos objetos quizá también esté marcada por el material del cual están hechos. Tim Ingold ha señalado que los seres humanos “nadamos en un océano de materiales...Mientras nadan en este océano de materiales, los seres humanos, por cierto, juegan un papel en su transformación. Lo mismo hacen las demás criaturas. Muchas veces, los humanos retoman desde donde los no-humanos han dejado” (2013, p. 27). Agentes no humanos han hecho la tarea para que los humanos en-



tren en relación con materiales como el oro, la madera, las fibras vegetales y las piedras. Sobre estos materiales van estas reflexiones. Las relaciones son divergentes de acuerdo con qué humanos se relacionan con esos materiales provistos por los no humanos. Ingold aboga por devolverle el lugar a los materiales en unos estudios de cultura material que los han dejado de lado por poner su énfasis en la materialidad. Para sintetizar una discusión en la que no voy a entrar podría decirse que la materialidad es histórica, ya que es lo inmaterial lo que le agregan las personas, mientras que los materiales no (Ingold, 2013). El autor dice entonces que en “el largo plazo, los materiales siempre, e inevitablemente, le ganan a la materialidad” (p. 31). El oro, la madera y la roca podrán seguir siendo oro, madera y roca mucho después de ser tesoro, máscara y estatua. Porque tesoro, máscara y estatua son solo uno de esos “caminos de crecimiento y transformación que convergen” en la puesta en relación entre materiales, agentes no humanos y humanos. Porque, a su vez, los materiales son “los componentes activos de un mundo-en-formación” (p. 31) que se anima y se reanima en medio de los ciclos vitales de las personas, de las cosas y de los materiales. Por eso, quizá, la madera, de los tres el más susceptible de volver a la tierra dado su carácter orgánico, es el único que ha empezado a superar el destierro. Las voces por el oro y las piedras resuenan, pero aún les faltan fuerzas; están contenidas. Sí, sobre tesoros, máscaras, fibras tejidas y estatuas también van estas reflexiones.

Los objetos desterrados, y los materiales que los componen son: el oro/tesoro Quimbaya, las máscaras *kogis*, y las piedras/estatuas de San Agustín. Cada uno en medio de un proceso diplomático cuyo objetivo, resuelto o por resolver, es que vuelvan a ocupar un lugar en el territorio donde estaban hace más de 100 años. A este proceso lo llamo simplemente “volver a la tierra”. Otras denominaciones han sido: repatriación, retorno, restitución. Cada una con sus connotaciones jurídicas y legales (Losson, 2023). Pero volver a la tierra tiene sentido porque el destierro los arrancó de sus lugares y hoy sus gentes los reclaman, y en tiempo de descolonización, como diría Franz Fanon (2016, p. 40), se apela a la razón de los colonizados. También porque en este contexto diplomático, decir repatriación así como decir restitución es un acto fallido, controlado y convenientemente político, ya que mantiene la configuración de la realidad colonial que permite el intercambio simbólico, diplomático, y mantiene la ilusión de una identidad nacional basada en los objetos de los *otros*. Marca, a su vez, a través de un lapsus de memoria, que nos debemos mantener en el lenguaje colonial de las buenas costumbres y, por tanto, no debemos exigir el fin del expolio ni dejar de llamar saqueo al saqueo. Pero mantengámonos lejos de las buenas costumbres y pasemos a los componentes de este tríptico.



El oro y/o el tesoro Quimbaya



Figura 1. Seis piezas del “tesoro Quimbaya” (captura de pantalla).
Fuente: Sebastián Forero. *El País* (13 de diciembre de 2024)

Deslumbrado y fascinado por el oro, decido iniciar con él. En el 2025, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (en adelante ICANH), destinó 100 millones de pesos para investigaciones alrededor del “tesoro” Quimbaya (Figura 1). Las becas ofrecidas en su Programa de Estímulos se dividen así: dos becas, de treinta y cuarenta millones cada una, para “*Investigación en Arqueología en la cuenca media del Cauca*”. Entre las razones que sustentan este estímulo se encuentran temas de poblamiento temprano, complejización social, relaciones humanas y ambiente, procesos de poblamiento posteriores al siglo XVI (ICANH, 2025). Entre las razones mencionadas resalta la siguiente:

De igual manera, la orfebrería Quimbaya temprana (500 a.C. - 600 d.C.) es reconocida mundialmente, en parte, debido a las piezas que conforman la reconocida Colección Quimbaya, 433 objetos prehispánicos en oro y tumbaga, hallados en la zona rural del municipio de Filandia, Quindío a finales del siglo XIX”. (ICANH, 2025, p. 68)

Se evidencia en este planteamiento que no hay una intención de centrarse en el estudio de la orfebrería, pero se sospecha que tal destinación de recursos es agenciada por el oro desterrado. Una tercera beca, o estímulo, de 30 millones de pesos, se dirige a “*Reinvenciones sobre la Colección Quimbaya*”. Este estímulo despeja la sospecha. Sus razones se exponen así:

A propósito de la solicitud que el Estado Colombiano le ha hecho a España de devolución de las 122 piezas arqueológicas que conforman la Colección Quimbaya, este estímulo busca apoyar iniciativas comunitarias que desarrollen nuevas narrativas sobre la Colección Quimbaya, más conocida como “EL Tesoro Quimbaya” como parte de patrimonio cultural del país, a través de propuestas de creación en múltiples formatos. (ICANH, 2025, p. 134)

El Programa Nacional de Estímulos, otro programa del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, destinó dos estímulos por un total de 70 millones de pesos bajo el nombre: “*Descolonización de la mirada: creación y reflexión sobre la Colección Quimbaya*”. Estos

estímulos hacen parte de la inversión que el Ministerio, en cabeza del (ex)ministro Juan David Correa, se comprometió a realizar. El 31 de mayo del 2024 se llevó a cabo el simposio “Rescatando nuestro origen Quimbaya” en el museo Quimbaya de la ciudad de Armenia. En este evento, el ministro Correa señaló que:

La carta enviada a España significa abrir una conversación y hacernos preguntas en ese sentido. La primera medida será destinar un fondo de \$1.200 millones al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) para la investigación de la Colección Quimbaya y su contexto en la cuenca media del Cauca. (ICANH, 2024)

La carta que menciona el ministro reiteró la solicitud del Estado colombiano sobre la devolución del tesoro/colección Quimbaya a España. La solicitud de devolución del tesoro Quimbaya ha oscilado entre una serie de acciones gestadas entre la sociedad civil y los gobiernos departamentales del Quindío y el Gobierno nacional desde al menos la década de 1970, cuando por medio del embajador colombiano en España, Belisario Betancur, se inició una gestión tendiente a recuperar el tesoro, sin que hasta el momento haya respuesta favorable (Gamboa, 1998). Pero serían las acciones de miembros de la sociedad civil quienes contribuyeron a sentar las bases sobre las cuales hoy el Estado colombiano se encuentra en la obligación de adelantar las gestiones para el regreso del “tesoro”. Este proceso inició en el año 2006, cuando el abogado Felipe Rincón Salgado interpuso una acción popular¹, basada en la vulneración de derechos constitucionales, para que el “tesoro” regresara al país. Tres años después, en el 2009, esta acción popular fue sancionada positivamente cuando el Juzgado 23 administrativo de Bogotá reconoció que el regalo del tesoro había sido inconstitucional y que, por ende, el Estado colombiano, quien dictaminó el fallo, debía adelantar acciones diplomáticas y administrativas ante España para el regreso del “tesoro”. Así mismo determinaba conformar una comisión de verificación del fallo, constituida por una diversidad de actores e instituciones.

Este fallo fue impugnado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, el Ministerio de Cultura y el Departamento Administrativo de la Presidencia de la República y en el 2011, la Subsección A de la Sección Primera del Tribunal Contencioso Administrativo de Cundinamarca, revocó en su totalidad el fallo proferido por el Juzgado 23 Administrativo del Circuito Bogotá al considerar que la acción del regalo del “tesoro” no vulneraba derechos colectivos en virtud de la legislación vigente para la época. Ante esta declaratoria de improcedencia de la acción popular, el abogado Rincón Salgado presentó solicitud de revisión – en abril del mismo año, proceso ante el cual el Consejo de Estado se abstuvo en acción de tutela “contra las providencias judiciales emitidas por el Tribunal Administrativo de Cundinamarca y el Consejo de Estado, alegando la vulneración del derecho

1 De acuerdo con la ley 472 de 1998, en Colombia la acción popular es un mecanismo constitucional de carácter preventivo que permite a cualquier persona acudir ante un juez de la república y solicitar la protección de derechos e intereses colectivos, vulnerados o amenazados por las acciones de una autoridad pública o por un particular.



fundamental al debido proceso” (Sentencia SU649/17). En enero de 2012, la Subsección A de la Sección Segunda del Consejo de Estado, rechazó por improcedente la acción de tutela. Según la reseña del proceso, dado que el accionante, el abogado Rincón Salgado, no impugnó la decisión sobre la acción de tutela, esta fue enviada a la Corte Constitucional para su eventual revisión. En marzo 22 del año 2012, la Sala de Selección Número Tres escogió para revisión el expediente de la tutela y el 18 de abril se decidió la revisión por el pleno de la sala de la Corte Constitucional alegando la importancia jurídica del tema. En dicho proceso de revisión se convocaron audiencias públicas con la participación de académicos e instituciones nacionales e internacionales en donde se compartieron diferentes posiciones frente al patrimonio cultural, la identidad, los mecanismos jurídicos para la restitución de bienes culturales y sobre el “tesoro Quimbaya” en específico. Resalta la variedad de posiciones presentadas, el relativo acuerdo académico y de instituciones como la Defensoría del Pueblo para el regreso del “tesoro” y la defensa de las instituciones del Gobierno colombiano como el Ministerio de Cultura y el de Relaciones Exteriores para el mantenimiento del *status quo* manteniendo el “tesoro” donde está. Finalmente, después de todo el proceso de revisión, la Corte Constitucional, mediante la sentencia SU649/17, resolvió:

Amparar los derechos colectivos a la moralidad pública y defensa del patrimonio público por las razones que vienen expuestas y, en consecuencia, se ordena al Ministerio de Relaciones Exteriores y al Ministerio de Cultura que a partir de la ejecutoria de la presente sentencia y hasta su culminación, bajo la dirección del Presidente de la República, como Jefe de Estado, en el ámbito de su discrecionalidad y competencias constitucionales, conforme al cronograma que para el efecto establezcan, lleven a cabo todas las gestiones diplomáticas, administrativas, jurídicas y económicas, necesarias ante el Estado español, con la finalidad de lograr la repatriación del patrimonio cultural conformado por ciento veintidós piezas (122) de la Colección Quimbaya, catalogadas por el Museo de América de Madrid como “136 números de inventario”, que actualmente se encuentran ubicadas en dicho museo o donde se hallen en el momento de su restitución. (Corte Constitucional de Colombia, 2017)

De acuerdo con esta sentencia, los objetos que fueron extraídos de dos tumbas por parte de *guaqueros*² en La Soledad, en el municipio de Filandia (Quindío), en noviembre de 1890, debían volver a la tierra, al Quindío (Colombia). Esos objetos que fueron exhumados de los sepulcros y que, de acuerdo con el historiador Pablo Gamboa (1998), fueron divididos desde casi el mismo momento en que fueron desterrados, ya que

sus propietarios, se reservaron algunas piezas de orfebrería, y vendieron a un coleccionista de Cartago, Rafael Balcázar Castrillón, las cerámicas. A finales de 1890, lo que se conocerá como el tesoro Quimbaya, llegó a Bogotá y permaneció ahí hasta 1892 como uno de los grandes secretos de la sociedad capitalina. (Gamboa, 2002, p. 127)

2 Según la RAE la *guaquería* es la actividad consistente en buscar tesoros en las guacas. Para el caso señalado las guacas hacen referencia a entierros prehispánicos.



Gamboa señala que el “tesoro” llegó dividido y a través de distintas manos. Durante los casi dos años que permaneció en Bogotá fue puesto en venta, referenciado como colección o tesoro sacerdotal, con una oferta de 24 mil libras esterlinas. Quien estuvo a cargo de dicho proceso fue el geógrafo italiano Carlo Vedovelli (Gamboa, 2002) y quien finalmente lo adquirió fue el gobierno colombiano de la época. Así, el “tesoro Quimbaya”, después de ser adquirido por el presidente Carlos Holguín, se dividió en tres partes con el objetivo de poder participar en las exposiciones de Madrid en 1892 y en Chicago en 1893 a razón de la celebración de los 400 años del descubrimiento de América. La colección, “la más espectacular” en palabras de Gamboa, fue aquella donada al Gobierno español y que actualmente se encuentra en el Museo de América, en Madrid. La otra parte de la colección, quizá un tanto menos ostentosa, ya que las piezas de oro son más pequeñas y se complementan con piezas cerámicas, se encuentra en el Field Museum de Chicago. Esta última colección—dicho sea de paso—no es parte de la exigencia de repatriación. Finalmente, la última parte, reposa en el Museo Nacional de Bogotá.

El tesoro Quimbaya fue un regalo del presidente Carlos Holguín —7 de agosto de 1888 a 7 de agosto de 1892— a María Cristina de Habsburgo, la Reina Regente de España. De acuerdo con Gamboa (2002), Holguín estuvo influido por la participación de la reina en el diferendo limítrofe con Venezuela. El agradecimiento fue la principal razón aducida para el acto dadivoso de Holguín. Agradecer, generalmente, es reconocer que una acción que otra persona llevó a cabo por nosotros resulta, en alguna u otra forma, en algo beneficioso. Dicho beneficio puede ser pensado como un regalo. En este caso, Colombia habría recibido un regalo de España, al mantenerle o ampliarle sus territorios ante Venezuela, quien se consideró afectada por la decisión del mencionado laudo. La economía de los regalos (Mauss, 2009) señala que cuando alguien recibe un regalo, este acto implica una deuda, la cual debe ser pagada en algún momento con algo similar. El intercambio de regalos en condiciones de relativa igualdad es algo potencialmente simple de resolver, en tanto los regalos se piensan equivalentes. Responder a un regalo requiere una infinita maestría, dice Graeber comentando la obra de Bourdieu sobre los bereberes cabileños (Graeber, 2021). Imaginemos a Holguín pensando en cómo saldar su deuda con la reina. Graeber (2021, p. 140) señala que: “Hacer regalos a reyes suele ser un asunto complicado y arriesgado. El problema aquí es que nadie puede ofrecer un regalo adecuado a un rey (excepto, quizá, otro rey) dado que los reyes, por definición, ya lo tienen todo”.

En este caso, si se piensa el caso que nos ocupa como un intercambio de regalos, pensaríamos que dichos regalos involucrados recurrieron a una economía de los deseos: Colombia deseando tierras y España deseando oro. Al final, el “tesoro Quimbaya” completaría el deseo colonial de España sobre el oro en un momento poscolonial. A través de regalos se crean sentimientos de deuda. Graeber (2021) ha señalado que la deuda no solo es un asunto económico, es también un compromiso moral. Por tanto, en la economía de regalos, un regalo es una manera de sujeción, con la cual se mantiene la relación de



poder colonial. El oro que viene de la tierra sería el equivalente del territorio ganado/ conservado por Colombia. Hay algo claro aquí y es que: el “tesoro Quimbaya” se regaló en su momento porque no constituía esa serie de cosas que no hay que vender, ni dar, ni guardar. Así que, ¿qué mejor manera que tratar de pagar una deuda con aquello que ha constituido el deseo colonial de un país como España?

Pero cuando las partes no se encuentran en condiciones de igualdad, sino en unas relaciones de jerarquía, dicha deuda se puede tornar impagable y la deuda se puede considerar no saldada y, por tanto, quien recibió el regalo, podrá nunca encontrarse en deuda. De ahí que, en la actualidad, la devolución del “tesoro” por iniciativa unilateral de España, dicese por las vías diplomáticas, es impensable. Pero si sucediese, estaría por fuera de esta lógica de regalos, ya que la deuda no puede ser saldada y entraría en la lógica de la caridad, lo cual mantendría las jerarquías. Por tanto, una salida diplomática apela a no alterar las jerarquías del orden colonial. Finalmente, hoy en día, el reclamo sobre el “tesoro Quimbaya” se sustenta sobre su materialidad, pero queda la sensación de que en el fondo dicho reclamo sigue operando bajo la misma lógica que cuando se regaló; es decir, sobre la lógica del oro como material. ¿O acaso, vemos los esfuerzos por repatriar, restituir, objetos de otros tipos de material como barro o roca? Es cierto- por lo menos entre las fechas que van desde el 7 de agosto de 2022 y el 27 de agosto de 2024- se han repatriado 776 piezas arqueológicas, pero “la mayoría de estas piezas han sido entregadas voluntariamente por ciudadanos nacionales o extranjeros a las embajadas o Consulados de Colombia” (ICANH, 2024, p. 2) o han sido incautadas por las autoridades en el extranjero. Así, el oro, ese material que “identifica a los colombianos con su nacionalidad y su historia” sigue deslumbrando a lo lejos, sigue siendo el fetiche colonial por excelencia.

Las piedras o las pobremente recordadas estatuas agustinianas



Figura 2. Figura Femenina con las Manos Entrelazadas (captura de pantalla).
Fuente: Puebloscultor.org (s/f)



Procedo a continuación con la roca (Figura 2). Material que pesa más que el oro pero que no se paga por gramos. Un material menos vistoso que el oro y que se cotiza a menos precio en el mercado de los bienes simbólicos colombianos. El Estado colombiano también ha elevado una solicitud a Alemania para la devolución de las estatuas de piedra de San Agustín, pero no ha destinado dinero para estímulos de investigación vinculados a ellas. Dicha solicitud, otra vez, obedece más a una voluntad civil que a una voluntad estatal. San Agustín, el pueblo, se ubica al sur del departamento del Huila, el cual, a su vez, se ubica al sur de Colombia. Su nombre se debe al Obispo de Hipona.

San Agustín, el pueblo, es popularmente conocido como la capital arqueológica de Colombia. Para el siglo XVIII nos ubicamos en la provincia de Neiva (el departamento del Huila no existía aún). Y al paso por esta provincia, en el trayecto entre Caquetá hasta Almaguer, Fray Juan de Santa Gertrudis ([1970] 1994) nos deja las primeras impresiones sobre su ingreso al conocido actualmente como el Valle de los Laboyos:

Cerca de las cuatro de la tarde llegamos a salir del monte a la sabana. Era una culata de pajonal arrodada de monte, y tendrá un cuarto de lengua de ancho, y es término de una hacienda que llaman Laboyos, que era del doctor Valderrama, y tiene siete leguas de larga, y a ratos más de dos de ancha, toda de pajonal y manchones de monte, y de la mano derecha confina con el andaquí. (p. 414)

Santa Gertrudis continúa su relato diciendo que:

A la mano izquierda de este pajonal, desviado del monte unos doscientos pasos, y de nosotros por donde salimos del monte de la sabana, unos mil y quinientos pasos, están unos monumentos de los antiguos que luego hablaré de ellos. Nosotros proseguimos nuestro camino, y a cosa de tres mil pasos llegamos a San Agustín. El pueblo no tenía más de cinco casas de indios. (1994, p. 414)

Mientras señala que “Esta noche en casa del principal indio del pueblo hubo danzas con mucha bebezón de chicha y guarapo”, Santa Gertrudis se va para donde el Clérigo a cenar. Señala que:

Este clérigo había venido con seis mestizos popayanejos, con instrumentos a cavar guacas; pero no fue su suerte tan infeliz, que llevando ya diez y nueve de cavadas no encontró oro ninguno, solo un zarcillo muy chico, y lo demás tiestecitos, muñecos y chucherías de indios antiguos”. (Santa Gertrudis, 1994, p. 415)

El mencionado clérigo habría sido quien le habló sobre los monumentos. Y fue así, que, con compañía de un mestizo, a la mañana del día siguiente fue a verlos (de Santa Gertrudis, 1994). Posteriormente a Santa Gertrudis, Francisco José de Caldas (1966) señalaba lo siguiente a principios del siglo XIX:

San Agustín, el primer pueblo que baña el Magdalena, está habitado por pocas familias de indios, y en sus cercanías se hallan vestigios de una nación artista y laboriosa que ya no



existe. Estatuas, columnas, adoratorios, mesas, animales, y una imagen del sol desmesurada, todo de piedra, en número prodigioso, nos indican el carácter y las fuerzas del gran pueblo que habitó las cabeceras del Magdalena. (1966, p. 202)

El autor llamaba la atención sobre una acción que aún hoy continúa siendo pertinente y que uno que otro arqueólogo está llevando a cabo. Caldas decía: “Sería bien interesante recoger y diseñar todas las piezas que se hallan esparcidas en los alrededores de San Agustín” (1966, p. 202).

Tanto las menciones de Santa Gertrudis como la de Caldas son registros de la existencia de esos vestigios y algo así como un llamado de atención a dirigir la mirada a este territorio. A mediados del siglo XIX dicho llamado sería en parte atendido por el corógrafo Agustín Codazzi, quien nos legaría importantes descripciones sobre aspectos arqueológicos, etnográficos y de la geografía física de San Agustín. Codazzi señalaba que:

No era aquello las ruinas de una ciudad, como algunos lo creyeron: era tan solo un lugar sagrado o grande adoratorio en que únicamente los sacerdotes i su séquito pudieron habitar, puesto que en él se descubren, además de los caracteres de adoratorio, fuertes indicios de haber sido también un lugar de iniciación misteriosa. (1959, p. 414)

La caracterización de su geografía queda dentro de las categorías actuales del paisaje de montaña. El general Carlos Cuervo Márquez (1956) es prolífico en la descripción de los paisajes del Alto Magdalena y también de los vestigios agustinianos. El municipio de San Agustín hacía parte del recién formado departamento del Huila cuando Theodor Konrad Preuss, a finales de 1913, llegó a recorrer su geografía, para hacer las primeras excavaciones arqueológicas, y de paso constituirse como uno de los antecedentes principales para la formación de la arqueología como disciplina en Colombia. Aprovechó su estancia para estudiar/describir sus estatuas y llevarse hacia Alemania 21 de ellas para depositarlas en el Museo Etnológico de Berlín, entidad para la cual trabajaba y donde permanecen hasta hoy en día, a pesar de que una sentencia del tribunal de Cundinamarca del año 2009, en respuesta a una acción de la Veeduría para la repatriación del patrimonio arqueológico del Macizo Colombiano, que obliga al estado colombiano a repatriarlas (Veeduría por la repatriación, 2024).

En 1986, el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe señalaba que el nombre de Konrad Theodor Preuss no era familiar para la mayoría de los colombianos e indicaba que había sido un importante antropólogo alemán que se había ocupado de la investigación arqueológica y de varios grupos indígenas en el país. Sobre su trabajo resaltó la “admirable rigurosidad y meticulosidad de los trabajos de Preuss” (Uribe, 1986, p. 4). No es de extrañar esta aseveración pues normalmente se reconoce que Preuss representó el primer intento para hacer de la arqueología una disciplina científica, sea lo que esto significara a principios del siglo XX, en Colombia (Langebaek, 2003). Hoy el nombre de Konrad Theodor Preuss no es tan desconocido como en 1986. Desde hace casi dos décadas, en



contextos no académicos, se ha vuelto moneda corriente asociar su nombre a la palabra “saqueador”. Esta imagen se sintetiza en una reciente publicación de la Veeduría por la Repatriación, donde dicen: “se quedó en la región tres meses, colectando y empacando todo lo posible del patrimonio antiguo de la tierra de los escultores. Luego se fue con el botín, y nunca regresó” (2024, p. 10).

Los esfuerzos que implicó la partida con “el botín”, metáfora para nada exagerada si tenemos en cuenta que Preuss trabajaba para un museo “interesado en tener una colección de objetos a la altura de un naciente imperio que procuraba ocupar un lugar digno, al lado de otras potencias europeas” (Langebaek, 2003, p.146). Él mismo los registró en su libro “*Arte monumental prehistórico*” (2013) al señalar los esfuerzos gigantescos para poder desplazar, desterrar, las 21 esculturas de piedra:

No menos grandes fueron las dificultades que hallamos cuando se trató del transporte, pues los cajones excedían en peso al que se acostumbra en estos casos y, para colmo de males, nos faltó el material del molde para no pocos moldes, por lo cual hubimos de suplirlo con hojas de árboles. A pesar de que no faltó madera, era imposible pensar en transportar las cargas a lomo de mula, y así fue necesario apelar a los peones que las llevaron hasta Pitalito y luego otros hasta Neiva. Algo semejante acaeció con las catorce estatuas pequeñas, cuyo transporte desde el Alto de las Piedras hasta San Agustín y de aquí a Pitalito me ocasionó dificultades sin cuento. Tuve entonces ocasión de admirar la fuerza hercúlea de los cargueros que llevaron, por muchas leguas, moldes y figuras que pesaban varios quintales. (Preuss, 2013, p. 67)

Los traductores de la edición conmemorativa del libro de Preuss, publicado por el ICANH al cumplirse 100 años del inicio de las investigaciones arqueológicas en San Agustín, escribieron en un pie de página que:

Es inexplicable que el Gobierno hubiera permitido la salida de estos objetos de arte. En cualquier otra parte del mundo, no solo se habría impedido la exportación de los originales, sino que además se habría exigido algo para nuestro museo en cambio de la copia en moldes. (Preuss, 2013, p. 63)

Pero muchos años antes, en 1915, al corregidor de San Agustín, José María Burbano, ya le había parecido inexplicable, pues levantó la voz ante el gobierno en una carta y requirió acciones por parte de éste para evitar nuevos saqueos. Al corregidor anterior a Burbano, pareció no importarle aquella situación puesto que, señala Preuss (2013, p. 68):

El corregidor del pueblo, señor Gustavo Muñoz, en asocio de otro amigo, me acompañó hasta Uyumbe, donde me despidió con el acostumbrado: perdone...Y al salir de las regiones de San Agustín...llevé conmigo los imborrables contornos del paisaje, los recuerdos de aquel clima suave, de aquellos trabajadores, siempre alegres, y de aquella aldea, presta siempre a secundar mis propósitos.



Quizá estas acciones de Preuss hayan apurado el desarrollo de la legislación sobre la protección de lo que hoy conocemos como patrimonio arqueológico en este país. Aunque no debemos olvidar enunciaciones como la del corregidor José María Burbano ya mencionado. Esto, debido a que, en 1931 se expidió la Ley 103:

Por la cual se fomenta la conservación de los monumentos arqueológicos de San Agustín”, [en la cual] “Decláranse de utilidad pública los monumentos y objetos arqueológicos de las regiones de San Agustín, Pitalito, del Alto Magdalena y los de cualquier otro sitio de la Nación... y... Queda prohibida la venta y exportación de los objetos mencionados en el artículo 2 [es decir]: templetas, sepulcros y su contenido, estatuas, lajas, estelas y piedras labradas, así como los objetos de oro, alfarería, y demás utensilios indígenas que puedan ser utilizados para estudios arqueológicos y etnológicos. (Congreso de la República de Colombia, 1931)

Esta ley, fuera de fomentar la investigación arqueológica, inauguró lo que sería el desarrollo de un fuerte corpus jurídico sobre la protección del patrimonio arqueológico en Colombia. San Agustín se constituía, como dijo el mismo Pérez de Barradas (1943), como el sitio arqueológico más importante del país. En adelante sería visitado por Luis Duque Gómez (1946, 1963, 1964), arqueólogo colombiano formado en el Instituto Etnológico de Colombia. Vendrían después Julio Cesar Cubillos (1980, 1986), Héctor Llanos (1988, 1990, 1995), entre muchos otros (Duque y Cubillos, 1979, 1983; González, 2006, 2007; Sánchez, 2000; Velandia, 1994). La importancia de San Agustín dio un salto cuando en 1994 fue nominado a la lista de Patrimonio Mundial. Y, en 1995, entre el 4 y el 9 de diciembre, cuando se llevó a cabo la sesión número 90 del Comité de Patrimonio Mundial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante UNESCO, por sus siglas en inglés), se informaba la respuesta positiva a dicha candidatura y que por tanto el Parque Arqueológico de San Agustín ingresaba a la Lista de Patrimonio Mundial bajo el criterio III – “Aportar un testimonio único o al menos excepcional de una tradición cultural o de una civilización viva o desaparecida”- (UNESCO, 1995, p. 44). Este acto no fue sólo la consagración del reconocimiento de su importancia arqueológica e histórica, sino parte del proceso en los esfuerzos de protección del patrimonio arqueológico iniciados con la Ley de 1931. Pero, algo quizá irónico, es que dicha reunión se llevó a cabo en Berlín, Alemania; la misma ciudad donde, en el Museo Etnológico de Berlín, se encontraban (y se encuentran) almacenadas las 21 estatuas que habían sido desterradas por Preuss. Hasta donde sé, después de salir de Colombia el primer interesado en esas estatuas ubicadas en Berlín fue otro extranjero.

David Dellenback, es un ciudadano estadounidense radicado en San Agustín desde 1974, y que desde entonces se ha familiarizado con su historia, con las estatuas, con su simbolismo y los sentidos que representan para el territorio y para la gente (Polanco, 2024). Dellenback visitó por primera vez el Museo Etnológico de Berlín en 1992 (Comunicación Personal, 27 de junio de 2024) descubriendo, no solo las tres estatuas en exhi-



bición, sino las demás esculturas que se hallaban guardadas en las bodegas del museo. Razón tenía Uribe (1986) al señalar que Preuss, y por ende su trabajo, era poco conocido entre la mayoría de los colombianos. La primera visita de Dellenback al museo de Berlín produjo lo que, al parecer, sería la primera catalogación de las estatuas agustinianas desde que Preuss se las llevó a Alemania en 1922. Sí, en 1922, las estatuas que fueron destruidas a principios de 1914 recién pudieron emprender el viaje transatlántico en 1922. Permanecieron alrededor de seis años en Barranquilla hasta que los vientos de la Primera Guerra Mundial dejaron de soplar. Es curioso que, tanto el oro del tesoro Quimbaya, como las estatuas, cumplieran un tiempo de reposo antes de abandonar el país -esperemos que no para siempre-. Es curioso también, que Reyes (2016) en su juicioso trabajo doctoral para la Universidad de Berlín, no menciona el trabajo de Dellenback (2012) en donde ya se daba cuenta del estudio y la catalogación de las estatuas presentes en las bodegas del Museo Etnológico. Pero lo curioso puede tener una explicación, Dellenback no es arqueólogo, y en el plano de la geopolítica del conocimiento no era un “igual”. En este sentido, Reyes menciona que:

la conmemoración de los 100 años de las investigaciones arqueológicas en San Agustín por parte del Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, dio lugar no sólo a una reedición del libro [de Preuss] sino también, a la revisión de la colección de piezas líticas y estatuas que se encuentra en el EMB por parte de Fajardo. (2016, p. 46)

El trabajo de Fajardo (2014) es un catálogo que según la nota preliminar “fue elaborado con la intención de darle voz e imagen a las esculturas de San Agustín que han estado en el Museo Etnológico de Berlín por cerca de noventa años”. Aquí se advierte una segunda negación; sabemos que bajo la geopolítica del conocimiento lo que es considerado como conocimiento no científico, no académico, es excluido, invisibilizado, negado. La discusión sobre las repercusiones que suscitó el intento de la conmemoración de los 100 años de las investigaciones arqueológicas en San Agustín excede mis intenciones en este texto³, pero me permito señalar que dicha conmemoración generó el fortalecimiento de un movimiento civil como pocas veces ha sido presenciado en Colombia por la defensa por parte de las comunidades locales del patrimonio arqueológico. Con este movimiento, el cual se ha ido endureciendo como la roca de las estatuas, quiero terminar esta sección dedicada a las pobremente recordadas estatuas agustinianas en Berlín.

La Veeduría para la repatriación del patrimonio arqueológico del Macizo Colombiano es una organización civil que lleva más de 20 años luchando por la repatriación de las estatuas que reposan en Berlín. Sin temor a dudas, se puede afirmar que sin su trabajo no estaríamos con la esperanza del posible regreso de estas esculturas a su tierra. Fueron las mujeres y los hombres integrantes de la Veeduría quienes a través de acciones populares

3 Para consultar sobre el tema ver, por ejemplo, Martínez (2013) y Rodríguez (2016).



lograron que el Tribunal Administrativo de Cundinamarca formulara un pacto de cumplimiento en el año 2017 para que

el Ministerio de Relaciones Exteriores se compromete a adelantar, en el marco de sus competencias constitucionales, legales y reglamentarias, todas las gestiones necesarias tendientes a lograr la repatriación de las estatuas de las culturas de San Agustín y de Nariño que se encuentran ubicadas en el Museo Etnológico de Berlín, ubicado en la República Federal de Alemania”. Seguidamente se agrega que: “El acuerdo establecido en este ordinal constituye una obligación de medios y no de resultado. (Tribunal Administrativo de Cundinamarca, 2017, p. 8)

Del 2017 al presente año, han pasado tres gobiernos. Este año en curso, es pensado como el año de la repatriación por los integrantes de la veeduría; hay un optimismo en el retorno de las “abuelas” al territorio. Desde el 2022 se han sucedido reuniones entre el ICANH, la cancillería, la embajada alemana, el Museo Etnológico de Berlín -su director estuvo en San Agustín- y la Veeduría -no siempre presentes o invitados-. La discusión se ha orientado hacia un modelo de “cooperación científica y cultural en torno a la estatuaria de la Cultura San Agustín” (Cancillería del Gobierno de Colombia, 2023), en donde el Museo Etnológico se enuncia como custodio de las estatuas. Sin duda, un proceso que atiende a las buenas maneras y que no subraya el carácter colonial que significa mantener un patrimonio cultural de otro país, desterrado por uno de sus investigadores, en sus vitrinas y bodegas. Dicho carácter colonial queda acentuado, en mi perspectiva, con el tono que posiciona al Museo como una institución abierta y colaborativa. Cito las palabras del director Koch: “El museo a mi cargo es un museo colaborativo, así lo hemos hecho con Nigeria y Venezuela, financiamos y estimulamos la investigación, el intercambio de conocimiento y el trabajo activo con las comunidades locales” (Cancillería del Gobierno de Colombia, 2023). El trabajo con las comunidades por parte del Museo Etnológico de Berlín ha sido ver, de primera mano, cómo éstas despliegan sus esfuerzos -no reconocidos hasta el momento- para mostrar sus vínculos con las estatuas. Es una suerte de reconocimiento sobre la legitimidad del vínculo de la comunidad de San Agustín, incluida la Veeduría y el resguardo de la Comunidad Indígena Yanakuna. En estos procesos, es difícil que se acepten responsabilidades coloniales, y es difícil que se evite la acción supervisora sobre la idoneidad (mayoría de edad) de las comunidades que reclaman su patrimonio. Pero si se quiere concretar el proceso de retorno, es algo que debería aceptarse, porque si no, todo el proceso aparece como una nueva forma de mantener la hegemonía, imponiendo por consenso, el cómo deben regresar las estatuas, si estas regresan. Por su parte, la comunidad mantiene su posición de ser ellas quienes dispongan qué hacer con el retorno. Se quieren asegurar de que su capacidad de contestación emerja y se mantenga aun en su histórica condición de subordinación, “aun cuando esté todavía sometido al régimen colonial” (De Oto, 2003, p. 203).



La madera y el plusvalor de los objetos Kogi



Figura 3. Máscaras Kogi (captura de pantalla).
Fuente: Cancillería del Gobierno de Colombia (16 de junio de 2023).

El 16 de junio de 2023 se publicó la noticia en la página de la cancillería de Colombia que Alemania había restituido a Colombia dos máscaras sagradas del Pueblo Kogi (Figura 3). Se trataba de la “Máscara del sol” y la “Gran máscara solar”. La nota publicada señala: “Las máscaras fueron adquiridas para el museo por Konrad Theodor Preuss en 1915 en el marco de un viaje de investigación”. Más adelante dice: “Dado que estos objetos tienen un trasfondo ritual y siguen teniendo un gran significado sagrado para los kogui en la actualidad, la SPK decide restituirlos”⁴. Igualmente, el 29 de octubre de 2024, el Pueblo Kogi, recibió otra restitución de tres objetos que, igualmente habían sido extraídos por Preuss: un bastón de mando, una mochila de bejuco y un cesto. Me detendré inicialmente en las máscaras y en su proceso de adquisición para después considerar el éxito de este caso de repatriación, el cual desvela los contornos de nuestro mundo poscolonial.

Como ya es evidente, en su viaje de investigación arqueológico y etnológico, Preuss no sólo desterró estatuas de piedra, sino también objetos de diversos materiales y de diversos usos culturales. En su relato etnográfico, Preuss nos dejó sus reflexiones al paso por la Sierra Nevada de Santa Marta. Mencionaba que

⁴ La SPK (Stiftung Preußischer Kulturbesitz) es la Fundación del Patrimonio Cultural Prusiano.

el estudioso necesita una larga estadía dentro del grupo y es esto, precisamente, lo que ellos (los indígenas de la Sierra) desearían evitar, ya que la insistencia en escudriñar en su religión y el ansia de poseer sus instrumentos culturales les despierta gran inquietud, pues temen que su salud y sus condiciones de vida se vean alteradas y lastimadas. (1993, p. 21)

Es importante resaltar la honestidad del etnógrafo al declarar sus intenciones de “poseer los instrumentos culturales” a pesar de la posibilidad de causar daños a la población. Para poseer, el etnógrafo necesitó de “gran cantidad de artículos para pagar salarios y obtener por trueque objetivos para colecciones y provisiones” (Preuss, 1993, p. 24). El interés por el conocimiento y por coleccionar objetos, le permitió al etnógrafo lamentarse por la ausencia de estudios, dado que “las descripciones de los que se ve no son suficientes, como no lo es tampoco la adquisición de sus instrumentos” (p. 27). La empresa del etnógrafo no estuvo desprovista de sensaciones de fracaso:

Nunca veía sacerdotes (mamas) ...doce días después de mi llegada había perdido toda esperanza de poder trabajar aquí...lo único que quería hacer, antes de partir hacia palomino, era visitar los templos (*cansamaria* de Takina) y (Makotama). (Preuss, 1993, p. 36)

Ante la desconfianza con el etnógrafo, los indígenas “trataron deliberadamente de acelerar mi partida anunciándome que en seis días se celebraría una fiesta en Palomino, razón por la cual iban a enviar allí adornos de fiesta” (p. 37). Dice Preuss que lo de la fiesta era mentira, pero lo del envío si era verdad, y “se trataba de la herencia de Danemaco Vacuna, hijo del fallecido Fermín Vacuna y sobrino de Juan Vacuna, el mamo de Takina” Y añade sobre el envío: “La enviaron precisamente en este tiempo porque tenían miedo de que yo intentara quitarles los bienes que eran ilegales” (p. 37). En el camino, el etnógrafo decidió, a causa de varias situaciones, trasladarse temporalmente a Pueblo Viejo. Allí, el inspector Fernando Flórez le dio a conocer una carta que Trinidad Novita, de Palomino, le había remitido a él. En dicha carta se menciona la presencia del etnógrafo:

cuando el mensajero regresó de San Miguel supimos que ese señor alemán había venido a investigar todos los templos, además los implementos para la danza, las joyas y el oro, las antigüedades y que Arregocé debería decirle dónde estaba la madre de las minas y sobre todo la madre del oro. También exigía que los mamas se vistieran de la misma manera en que lo hacen para las fiestas y miles de cosas más contó el mensajero sobre este señor. Los habitantes de San Miguel están decididos a irse. Van a huir, eso lo sabemos seguro, para que él vea que no hay ninguno allí. (Preuss, 1993, p. 38)

Otro apartado de la carta transcrito por el etnógrafo señala:

Fernando, pregúntele a Antonio (Vladeblanquez) si es cierto que él ha elaborado algún documento para Fermín Vacuna sobre ciertos implementos para danza del templo y sobre la posesión de la tierra. Ahora Juan Vacuna no quiere entregar estos determinados objetos y el documento preparado por el señor Antonio como secretario fue destruido por orden de Arregocé de manera que ahora los hijos no tienen el poder para exigir los implementos de su padre. (Preuss, 1993, pp. 39-40)



En la carta de Trinidad Noivita se evidencia una suerte de conflicto entre algunos personajes de San Miguel y de Palomino (Noivita). En este conflicto se ve envuelta la herencia que iba a ser de Danemaco Vacuna, pues ésta habría sido cancelada por el mamo Juan Vacuna, su tío. Este conflicto sería el que permitiría la ruptura de una ruta de circulación/posesión de objetos sagrados entre mamas del grupo *Kágaba*. Volvamos al relato del etnógrafo:

el 26 de diciembre por la mañana yo escribí una nota de entrega a Danemaco referente a cuatro collares de cuentas de piedra, dos pulseras y dos ajorcas de oro, un adorno para la cabeza de plumas de flamingo y dos máscaras, sin haber visto los objetos. Esto no fue probablemente todo lo que le llegó, además, como lo supe más tarde, las dos máscaras fueron retenidas. ... Las dos máscaras llegaron después a mi poder, gracias a la favorable oportunidad de haberme enterado de este asunto y del hecho de que Danemaco no era un mamo, de lo contrario, es casi imposible obtener estos antiguos objetos de culto. (Preuss, 1993, p. 40)

En este relato no queda claro si la “nota de entrega” era más bien una solicitud, o si los objetos mencionados en esta nota eran los que Danemaco trasladaba de San Miguel a Palomino y hacían parte de lo que podía haber sido su herencia, tampoco se sabe, qué otros objetos llegaron o llevaba Danemaco. Pero se intuye que la retención de las máscaras fue hecha por Danemaco; sin autorización, ya que la circulación o posesión de las máscaras solo era potestad de los manos y éste no lo era. Quiero subrayar que lo que se operó acá fue la ruptura de un circuito de objetos sagrados. Las máscaras no hacían parte del sistema de intercambios. Por eso nunca las habría podido obtener a través de un trueque ni de una compra. Se pudieron obtener debido a qué se rompió el sistema, cayeron en manos de alguien que quiso romper la lógica de aquello que no se intercambia, sino que se guarda. Las máscaras que quedaron en poder de Preuss (la “Máscara del sol” y la “Gran máscara solar”) mediaban entre el Pueblo *Kágaba* y los demonios naturales, como él mismo lo describió.

Entre los demonios naturales el sol (mama, mama nui) ejerce el efecto más amplio. Fue creado por la Madre Universal Mameumáñ y trasladado al cielo por Sintana, quien se muestra superior también en la tierra. Está obligado a servir al hombre y se puede actuar sobre él. Lo que más se espera de él es la sequía para rozar los campos, después que el calor no sea muy fuerte y en un sentido más amplio lluvia. El ejecuta todo esto, inducido por las máscaras que lo representan o que están en relación con él. Pero también es apto para otros servicios porque hay otras cosas que le pertenecen o que salen de él. En su recorrido por el cielo puede evitar que las enfermedades no se salgan de los cuatro puntos cardinales y que las direcciones, quiere decir el mundo, no se desplome. Las enfermedades, en especial las que se pueden resumir en la palabra fiebre, provienen directamente de la esencia del calor solar (...) La máscara del sol (mama uákai) cantó durante la estación seca(...), para que todos los *Kágaba* pudieran preparar los campos y no tuvieran hambre. Después había que ponerse la máscara del sol (mama uákai) (...) La gran máscara del sol (mama nuikuikui uákai) reunía todo el polvo de piedras (piedras mágicas o de ofrenda) del pueblo entero a



causa de las infracciones sexuales cometidas y lo llevaba a todas las direcciones celestiales principales, las intermedias y las restantes (ocho) direcciones para que las enfermedades no vinieran (...) El demonio de la máscara hace entonces lo que hace el mama o el aprendiz que se pone la máscara. (Preuss, 1993, p. 108)

No deja de parecerme temerario frente al mundo *kágaba* la ruptura del circuito/ posesión que ejerció Preuss al quedarse con las máscaras. Temerario en tanto conocedor de los peligros que esas máscaras contribuían a mediar. La extracción de las máscaras de su mundo fue, sin dudas, un acto violento e indolente. Un acto de una violencia epistémica soportado en nombre del conocimiento etnográfico y del proyecto del museo para el que trabajaba. Al extraer las máscaras no le importó desequilibrar toda una cultura para aumentar su colección de objetos. Este gesto subraya el carácter colonial y violento de la ruptura que Preuss ejerció sobre las relaciones de inmediatez de las máscaras sagradas del Pueblo Kágaba. Como buen etnógrafo debió ver que, romper el circuito en el que se movían las máscaras, podría ser catastrófico para el mundo indígena. Circuito que, dicho sea de paso, llevaba al menos seis siglos de continuidad⁵. Pero esas posibles consecuencias no importaron, actitud normal de la ciencia instrumental o colonial.

Casi 100 años después que Preuss se llevara de la Sierra las máscaras del sol y del sol grande, el cabildo gobernador *kogui* José de Los Santos Sauna y el mamo Pedro Novita visitaron el Museo Etnológico de Berlín. Enterados de la existencia de las máscaras en el museo, lo visitaron en 2013 en compañía de la arquitecta Juana Camacho. A pesar de querer regresarlas a su tierra, no pudieron. Las tuvieron en sus manos y anhelaron su regreso al palpar su existencia. Al contrario de Preuss, no pudieron arrancarlas a la fuerza, o con sigilo, de ese lugar extraño en que se encontraban. Iniciaron un reclamo para que las máscaras les fueran entregadas. Reclamo que tardó diez años en ver sus resultados. La eficacia de su reclamo se puede leer en el marco del protagonismo que los Pueblos y las Comunidades Indígenas tienen en la actualidad.

Conclusiones

Los tres objetos, los tres elementos de los que he hablado en este texto se encuentran, o encontraban, en museos. La madera, más liviana, ha mostrado políticamente tener una materialidad más pesada que la piedra o el oro: genera menos resistencia y añade puntos al mundo poscolonial multicultural. Por lo pronto, los museos (el de Berlín, el de las Américas y otros tantos) arruinan la conversación en la que están inmersas las cosas, rompen con su materialidad local y la reemplazan con un sentido colonial que determina la exhibición, exotización de lo cotidiano. Los museos, se refería Michael Taussig (2013), privan de cualquier signo de uso humano a los objetos, le ponen fin al habla. Si en el mu-

⁵ Según dataciones hechas a las máscaras, la máscara de "Mama Uákai" es de aprox. el 1470 A.D y la máscara de Mama "Nuikukui Uákai" o "Malkutse" es aprox. del 1440 A.D. (Oyuela-Caicedo y Fischer en Reyes, 2016, p. 276).



seo, se le pone fin al habla, la palabra en la tierra, sobre o debajo de ella, resuena entre quienes están aquí y quienes dejaron su existencia corpórea, pero legaron sus materiales para que, en alguna suerte de continuidad histórica, amplifiquen la voz de las apuestas de comunidades y sociedad civil. Pero ¡cuidado! Una de las fuerzas que Nick Shepherd (2013, p. 166) reconoce en el Museo del Oro de Colombia es la de los sueños febriles, a lo que agregó, que estos sueños son los del colonizador y que se resumen en: “órdenes de riqueza, futuros brillantes y lazos míticos entre las élites históricas y las contemporáneas”, en nuevas formas de intervención, de tutela, para las poblaciones “menores de edad” ¡que no saben qué hacer con su patrimonio! Sueños febriles que se expresan en la imposibilidad de mancillar el legado de quienes mancillaron la historia de pueblos enteros.

Los tres objetos, los tres elementos de los que he hablado en este texto provenían de conversaciones en contextos cotidianos de sus territorios, ya sea que dichas conversaciones se dieran debajo de la tierra, como las estatuas y el “tesoro” antes de ser desenterradas. A pesar de que cada tanto ingresan al país cientos de piezas del patrimonio arqueológico repatriadas, estos tres casos se volvieron famosos por sus repercusiones mediáticas y su amplia significación para las comunidades de los lugares donde fueron desterrados. La vuelta de estos objetos ya sea bajo la figura de repatriación, restitución o retorno -al final meros eufemismos para encubrir lo que realmente debería nombrarse-, intenta enmarcarse en la reconfiguración de las relaciones entre naciones coloniales/imperiales y naciones colonizadas. La academia celebra las bondades coloniales, bajos las buenas maneras, de devolver lo que fue robado, lo que nunca debió salir de su tierra. Estas devoluciones, nómbrese como se nombren, parecen ser, como señaló Cristóbal Gnecco (2012, p. 99) “el sitio ideal para expiar la culpa colonial”. Pero para ser expiada, la culpa colonial debería ser aceptada, confrontada y nombrada y señalar el saqueo cultural que realmente ocurrió con los investigadores europeos que vinieron a América para aumentar las colecciones de sus museos y los manuales de su ciencia.

Vivimos en un mundo colonial/patriarcal reproducido a través de “saberes expertos”. Alejandro Haber (2011, p. 20) señala que este mundo “está creado mediante lenguajes impuestos, represiones y negaciones, y normalidades y regulaciones (régimen de cuidado)”. Los lenguajes impuestos son aquellos que obligan a los Pueblos indígenas y sus comunidades a hablar de manera tal que no rompan las buenas maneras coloniales y patriarcales. Por eso se imponen represiones, negaciones, normalizaciones y regulaciones para no despertar del sueño colonial al aparato del Estado. El director del Museo Etnológico de Berlín, Hermann Parzinger, señalaba recientemente acerca de las estatuas que “los objetos solicitados en la demanda de restitución no provienen de un contexto colonial. Además, no hay indicios de actos específicos de violencia u otros actos ilícitos en relación directa o indirecta con su excavación y transporte a Alemania.” (en Veeduría por la Repatriación, 2025). Acá no ha pasado nada.



Finalmente, quisiera citar al filósofo e historiador Alejandro de Oto (2003). En su análisis sobre el trabajo de Franz Fanon, nos señala una de las tantas ambivalencias que se generan a partir de los sueños poscoloniales de superar la formas de colonialidad tomando parte en el teatro de la representación. Y es que, como sostiene el autor, siempre existe la posibilidad de que el colonizado no pueda hablar, y que hay cierta ingenuidad en considerar que el/la subalterno/a tiene voz en todo tiempo y lugar. Dicha ingenuidad se apoya en una creencia de que existe una agencia casi ontológica en los sujetos (p. 204). A esto le agrego otra ingenuidad que cometemos, y es pensar que todos los subalternos ocupan el mismo lugar; hay personas y actores más subalternos que otros, y esa condición, lejos de ser esencial, es contextual y se mide de acuerdo con el lugar que van ganando respecto a la institucionalidad que mantiene las buenas maneras de la diplomacia traducida coloquialmente en: *no molestar al patrón*. Se generan concesiones, pero la voz del subalterno sigue siendo modulada. Cambiamos el lenguaje (es un gesto bienvenido), pero las comunidades siguen, en su mayoría, sin poder decidir sobre sus territorios, su pasado, su presente y su futuro. Cambiamos el lenguaje, pero mantenemos la narrativa colonial asimétrica.

Agradecimientos

Agradezco especialmente a David Dellenback y a Marta Gil por su generosidad y dedicación para que las estatuas vuelvan a la tierra. A toda la Veeduría por la repatriación por su lucha constante, sin la cual este tema no estaría sobre la mesa en la actualidad. Reconozco y agradezco la lucha de comunidades indígenas por contrarrestar con gestos liberadores el legado colonial que se petrifica en nuestras sociedades. Agradezco, a su vez, a los evaluadores de este texto, que con sus comentarios lograron que se leyera más organizado y con más claridad. A Ricardo Cuastumal, por la foto allá, en las montañas de Rivera (Huila).

Referencias Bibliográficas

- Caldas, Francisco José de (1966) *Obras completas*. Universidad Nacional de Colombia, Imprenta Nacional.
- Codazzi, Agustín (1959). *Geografía Física I Política de las Provincias de la Nueva Granada. Por la Comisión Corográfica bajo la dirección de Agustín Codazzi. Provincias de Córdoba, Cauca, Popayán, Pasto y Tuquerres. Segunda Parte. Informes*. Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la Economía Nacional. Imprenta Banco de la República.
- Cubillos, Julio César (1980). *Arqueología de San Agustín. El Estrecho, El Parador y Mesita C*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Cubillos, Julio César (1986). *Arqueología de San Agustín: Alto de El Purutal*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.



- Cuervo Márquez, Carlos. (1956) *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Kelly.
- Dellenback, David (2012). *Las estatuas del pueblo escultor. San Agustín y el macizo colombiano*. Grafiplast del Huila.
- De Oto, Alejandro (2003). *Franz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. Colegio de México.
- De Santa Gertrudis, Juan ([1970] 1994). *Maravillas de la naturaleza*. Biblioteca V Centenario Colcultura. Viajes por Colombia, Tomo 1.
- Duque, Luis (1946). Los últimos hallazgos de San Agustín, *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, II (II), 197-253. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/view/247/271/1633>
- Duque, Luis (1963). *San Agustín, Reseña arqueológica*. Imprenta Nacional.
- Duque, Luis (1964). Exploraciones arqueológicas en San Agustín. *Revista Colombiana de Antropología*, Suplemento No. 1, 1-510.
- Duque, Luis y Cubillos, Julio César (1979). *Arqueología de San Agustín. Alto de los ídolos, Montículos y Tumbas*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Duque, Luis y Cubillos, Julio Cesar (1983). *Arqueología de San Agustín. Exploraciones y trabajos de reconstrucción en las Mesitas A y B*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Fanon, Franz (2016). *Los condenados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. Fajardo, David (2014). San Agustín como botín de guerra. *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol. CI, 859, 397-420.
- Gamboa Hinestrosa, Pablo (1998). *El tesoro de los Quimbayas, un siglo después*. Universidad Nacional de Colombia.
- Gamboa, Pablo (2002). *El tesoro de los Quimbayas. Historia, identidad y patrimonio*. Planeta.
- Gnecco, Cristóbal (2012). Arqueología multicultural. Notas intempestivas. *Complutum*, 23 (2), 93-102.
- González, Víctor (2006). Evaluación de un modelo de localización geográfica de asentamientos en el Alto Magdalena. En Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek (Eds.), *Contra la tiranía tipológica en arqueología: Una visión desde Suramérica* (pp. 151-174). Universidad de Los Andes.
- González, Víctor (2007). *Cambio Prehispánico en la Comunidad de Mesitas: Documentando el Desarrollo de la Comunidad Central en un Cacicazgo de San Agustín, Huila, Colombia*. University of Pittsburgh memoirs in Latin American archaeology.
- Graeber, David (2021). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Ariel.
- Haber, Alejandro (2011). Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología*, 23, 9-49.
- Ingold, Tim (2013). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7, (11), 19-39.
- Lander, Edgardo (2003) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-40). CLACSO.
- Langebaek, Carl (2003). *Arqueología en Colombia. Ciencia, pasado y exclusión*. Colciencias.
- Llanos, Héctor (1988). *Arqueología de San Agustín: Pautas de asentamiento en el cañón del río Granates-Saladoblanco*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Llanos, Héctor (1990). *Proceso histórico prehispánico de San Agustín en el Valle de Laboyos*

(Pitalito-Huila). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

- Llanos, Héctor (1995). *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoeico*. Cuatro y Cía.
- Losson, Piere (2023). *El retorno del patrimonio cultural a América Latina. Nacionalismo, normas y política en Colombia, México y Perú*. Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don* (fragmentos). Katz editores.
- Martínez, Diego (2013). ¿«El silencio de los ídolos» o el silenciamiento de las comunidades? La apropiación social del patrimonio como convidada de piedra en la gestión del patrimonio arqueológico. *Errata*, 2. <https://revistaerrata.gov.co/contenido/el-silencio-de-los-idolos-o-el-silenciamiento-de-las-comunidades>
- Oyuela-Caicedo, Augusto y Fischer Manuela (2017). Ritual Paraphernalia and the Foundation of Religious Temples: The Case of the Tairona-Kágaba/Kogi, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Baessler-Archiv*, 54, 145-162.
- Pérez de Barradas, José (1943). *Arqueología agustiniana: excavaciones arqueológicas realizadas de marzo a diciembre de 1937*. Ministerio de Educación Nacional.
- Preuss, Konrad (1993). *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.
- Preuss, Konrad (2013). *Arte monumental prehistórico. Excavaciones hechas en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Quijano, Aníbal (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (Compilador), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Reyes, Aura (2016). *Ensamblando una colección. Trayectos biográficos de sujetos, objetos y conocimientos antropológicos en Konrad Theodor Preuss a partir de su expedición a Colombia (1913-1919)*. [Tesis doctoral no publicada]. Freien Universität Berlin.
- Rodríguez, Jenny (2016). De “San Agustín, piedra viva hoy” a “El silencio de los ídolos”. *Baukara*, 5, 73-85.
- Sánchez, Carlos (2000). Agricultura intensiva, dinámica de población y acceso diferencial a la tierra en el Alto Magdalena. *Arqueología del Área Intermedia*, 2, 69-98.
- Shepherd, Nick (2013). La ausencia de los dioses. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 49 (2), 165-206.
- Taussig, Michael (2013). *Mi museo de la cocaína*. Editorial Universidad del Cauca.
- Uribe, Carlos Alberto (1986). Pioneros de la investigación arqueológica en Colombia. *Boletín Museo Del Oro*, (15), 3-11. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7282>
- Veeduría para la repatriación del patrimonio arqueológico del Macizo Colombiano (2024). *Bitácora de la Repatriación. Voces y visiones de las estatuas del pueblo escultor en Berlín*.
- Velandia, Cesar (1994). *San Agustín: Arte, estructura y arqueología*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Sitios, páginas web y leyes consultados

- Cancillería del Gobierno de Colombia (16 de junio de 2023). Alemania restituye a Colombia dos máscaras sagradas del pueblo kogui. *Cancillería* <https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/alemania-restituye-colombia-dos-mascaras-sagradas-pueblo-kogui>
- Cancillería del Gobierno de Colombia (20 de diciembre de 2023). Colombia y Alemania acuerdan modelo innovador en el ámbito de la cooperación científica y cultural en torno a la estatuaría de la Cultura San Agustín. *Cancillería*. <https://alemania.embajada.gov.co/newsroom/news/colombia-y-alemania-acuerdan-modelo-innovador-en-el-ambito-de-la-cooperacion>
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SIU 649 (2017). Instancias: Bogotá, consejo de estado sección 2 subsección a (primera). Número: T-3402625 - (Acciones de Tutela) Magistrado ponente: Alberto Rojas Ríos. 19 de octubre de 2017.
- Forero, Sebastián (13 de diciembre de 2024). *El País*. <https://elpais.com/cultura/2024-12-14/espana-trata-de-evitar-un-conflicto-diplomatico-con-colombia-por-el-tesoro-quimbaya.html>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (2025). Estímulos ICANH 2025. Documento de condiciones generales y términos de participación. ICANH. <https://estimulos.icanh.gov.co/programate-estimulos-icanh-2025/>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (27 de agosto de 2024). Respuesta a la cámara de representantes. Comisión Segunda. Asunto: Envío cuestionario proposición N. 004 Procesos de repatriación del patrimonio arqueológico nacional. <https://www.camara.gov.co/sites/default/files/2024-08/RESPUESTA%20ICANH.pdf>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) (31 de mayo de 2024). El Minculturas destinará 1.200 millones para la investigación arqueológica sobre la colección Quimbaya y su contexto en la cuenca media del Cauca. <https://www.icanh.gov.co/prensa/actualidad-icanh/el-minculturas-destinara-1-200-millones>
- La Veintitrés (4 de junio de 2024). Destinarán \$1.200 millones para investigación de colección Quimbaya. *La Veintitrés*. <https://laveintitres.com/destinaran-1-200-millones-para-investigacion-de-coleccion-quimbaya/>
- Ley 103 (1931). Por la cual se fomenta la conservación de los monumentos arqueológicos de San Agustín (Huila). Publicada en el Diario Oficial No. 21.586, Congreso de la República de Colombia, el 9 de enero de 1931. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1557562>
- Ley 472 (1998). Por la cual se regulan las acciones populares, protección de los derechos e intereses colectivos, derecho al goce de un ambiente sano, derecho a la existencia del equilibrio ecológico y manejo racional de los recursos naturales. Publicada en el Diario Oficial No. 43.357, Congreso de la República de Colombia, el 6 de agosto de 1998. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=188>
- Polanco, Olmedo (31 de agosto de 2024). El ‘palabreo’ y el retorno de la ‘Gente de Piedra’. *La Nación- La noticia Independiente*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1995). Convention concerning the protection of the world cultural



and natural heritage. <https://whc.unesco.org/document/799>

- Puebloscultor.org (s/f) Figura Femenina con las Manos Entrelazadas. *Puebloscultor.org* https://puebloscultor.org/estatuasenberlin/ap10_berlin
- Tribunal Administrativo de Cundinamarca. Fórmula de pacto de cumplimiento, Sección primera, subsección “A”. Magistrado Ponente: Dr. Luis Manuel Lasso Lozano. Medio de control de protección de los derechos e intereses colectivos. 14 de septiembre de 2017. <https://tac.gov.co/consulta-de-jurisprudencia-tribunal-administrativo/>
- Veeduría para la repatriación del patrimonio arqueológico del Macizo Colombiano (2025). Boletín informativo. <https://www.puebloscultor.org/noticias/documentos/boletin32025.pdf>

Luis Gerardo Franco Arce

<https://orcid.org/0000-0003-2447-7519>

luis.franco@usco.edu.co



Es Antropólogo egresado de la Universidad del Cauca (Colombia) y Doctor en Ciencias Humanas con mención en Estudios Sociales y Culturales por la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina). Sus intereses de investigación abarcan temas en antropología, la arqueología, el patrimonio y la gestión cultural. Actualmente, es parte del Programa de Antropología de la Universidad Surcolombiana, en Neiva (Huila-Colombia). Es integrante de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP).



POLÍTICAS DE RETORNO Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA. REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO ATACAMEÑO LICKANANTAY¹

ULISES CÁRDENAS.

Comunidad Atacameña de San Pedro de Atacama. International Scientific Committee on Archaeological Heritage Management, International Council on Monuments and Sites (ICHAM-ICOMOS).
Chile

PATRICIA AYALA

Departamento de Antropología, Universidad de Chile (UCh).
Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).
Chile

CLAUDIA OGALDE

Programa de Doctorado en Antropología, Universidad de Tarapacá-
Universidad Católica del Norte (UTA-UCN); Núcleo Milenio AndesPeat.
Chile

BENJAMÍN CANDIA

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC)-
Programa de Magíster en Estudios Históricos y Arqueológicos,
Universidad de Buenos Aires (UBA).
Chile-Argentina

LEONEL SALINAS.

Universidad de la Serena (ULS). Comunidad Atacameña de Lasana.
Chile

1 Este artículo resulta del Proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”, cuyos investigadores recientemente constituimos la Corporación Cultural “Ckunza Kconics: Por la memoria de nuestros ancestros”. Además de los autores de este escrito, integran este equipo: Wilson Segovia (Comunidad Atacameña de Ayquina), Cristian Varela (Comunidad Atacameña de Toconao), Juan Corante (Fundación Ayni), Claudia Perez (Fundación Ayni) y Carolina Barboza (Programa de pregrado, Universidad de Tarapacá).

ROMINA YERE.
Universidad Andres Bello (UNAB). Comunidad Atacameña de Toconce.
Chile

CARLOS AGUILAR,
Comunidad Atacameña de San Pedro de Atacama.
Chile

CHRISTIAN ESPÍNDOLA.
Comunidad Atacameña Lickanantay de Toconao.
Chile

SUYAY CRUZ.
Universidad de Chile (UCh).
Chile

Aceptado para publicación 21 de marzo 2025

Resumen

Este artículo busca contribuir al debate sobre las políticas de retorno y repatriación, destacando el rol protagónico de los Pueblos Indígenas en estos contextos. Para ello se propone una reflexión sobre cómo se comprenden y definen esas políticas a partir de un proyecto colaborativo orientado a estudiar el coleccionismo y la patrimonialización de cuerpos indígenas en el territorio Atacameño Lickanantay, al norte de Chile. También se ofrece una mirada histórica sobre la organización comunitaria del Pueblo Atacameño Lickanantay, con énfasis en la acción colectiva para la defensa de los lugares y cuerpos/cuerpas de los ancestros/as, y se describe el trabajo comunitario desarrollado en el marco de este proyecto, poniendo atención en sus dinámicas de socialización y sensibilización. Además, se plantea una reflexión sobre las complejidades y disputas asociadas al saber local y el discurso autorizado del patrimonio y se aborda la apropiación estatal de los procesos de repatriación, subrayando la necesidad de visibilizar la agencia indígena. El artículo concluye con una recapitulación de las ideas principales y algunas reflexiones finales.

Palabras clave: repatriación, restitución, reentierro, Pueblo Atacameño Lickanantay.



RETURN POLICIES AND COMMUNITY ORGANIZATION: REFLECTIONS FROM THE ATACAMEÑO LICKANANTAY CASE

Abstract

This paper seeks to contribute to the debate on return and repatriation policies, highlighting the central role of Indigenous Peoples in these contexts. To this end, it proposes a reflection on how these policies are understood and defined based on a collaborative project aimed at studying the collecting and patrimonialization of Indigenous bodies in the Atacameño Lickanantay territory, in northern Chile. It also offers a historical overview of the community organization of the Atacameño Lickanantay people, with an emphasis on collective action for the defense of ancestral places and bodies. It also describes the community work carried out within this project, focusing on its dynamics of socialization and awareness-raising. It also reflects on the complexities and disputes associated with local knowledge and the authorized discourse on heritage and addresses state appropriation of repatriation processes, underscoring the need to make Indigenous agency visible. The paper concludes with a recap of the main ideas and some final reflections.

Key words: repatriation, restitution, reburial, Atacameño Lickanantay People.

POLÍTICAS DE DEVOLUÇÃO E ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA: REFLEXÕES DO ESTUDO DE CASO ATACAMEÑO LICKANANTAY

Resumo

Este artigo busca contribuir para o debate sobre políticas de retorno e repatriação, destacando o papel central dos povos indígenas nesses contextos. Para tanto, propõe uma reflexão sobre como essas políticas são entendidas e definidas a partir de um projeto colaborativo que visa estudar a coleta e a patrimonialização de corpos indígenas no território Atacameño Lickanantay, no norte do Chile. Também oferece um panorama histórico da organização comunitária do povo Atacameño Lickanantay, com ênfase na ação coletiva em defesa de lugares e corpos ancestrais. Descreve também o trabalho comunitário desenvolvido no âmbito deste projeto, com foco em suas dinâmicas de socialização e conscientização. Reflete ainda sobre as complexidades e disputas associadas ao conhecimento local e ao discurso autorizado do patrimônio e aborda a apropriação estatal dos processos de repatriação, ressaltando a necessidade de visibilizar a agência indígena. O artigo conclui com uma recapitulação das principais ideias e algumas reflexões finais.

Palavras-chave: repatriação, restituição, reenterro, povo Atacameño Lickanantay.

Los abuelos aún esperan... Aquí un primer intento de escucharlos, sentirlos, amarlos. En un primer momento, la forma que encontramos para acercarnos en una acción en conjunto fue el retiro de la exhibición pública y que luego vendrá, como así lo sentimos los pueblos, al lugar que les corresponde y que de donde nunca debieron de salir por la mano del humano: En la Patta Hoiri, la que nos acoge y acuna, nuestra madre tierra. Ahí es y desde ahí su habitar en los cerros, campos, aguadas, caminos, fiestas, ceremonias, mingas, astros y que siempre están presentes donde tú vayas. En aquellos viajes internos, externos, sueños. Siempre presentes, contigo, en mí. Así siempre esperan en cada lugar.

(Carlos Aguilar en Sepúlveda *et al.*, 2008, p.10).

Introducción

En la actualidad, uno de los principales ejes de reivindicación política y cultural de los Pueblos Indígenas a nivel mundial son las demandas de repatriación, restitución y reentierro de sus ancestros/as (Hubert y Fforde, 2002), así como la crítica a su exhibición en museos y otras instituciones. Pese a algunos casos previos (Véase Maciel, 2022), desde mediados del siglo XX, movimientos indígenas a nivel global cuestionan el tratamiento científico de sus ancestros/as, incluso refiriéndose a ellos como “prisioneros de la ciencia”². Este activismo ha posicionado estas demandas en el escenario internacional, reflejándose en iniciativas como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), leyes nacionales como NAGPRA en Estados Unidos (1990), además de programas de repatriación en Canadá, Australia y Nueva Zelanda (Ayala y Arthur, 2020; Fforde *et al.*, 2020).

En Latinoamérica estos procesos han tomado fuerza en las últimas décadas, especialmente en comunidades y Pueblos Indígenas de países como Argentina y Chile, dando cuenta de las particularidades que adquieren a nivel local y nacional. En Argentina, la promulgación de la Ley Federal de Restitución N° 25.517 (2001) ha permitido avances significativos en este sentido (Endere, 2022), aunque también deja en evidencia complejas dinámicas de restricción de la agencia indígena en ciertos contextos (Curtoni, 2022). En el caso de Chile, no se cuenta con una política nacional de repatriación, pese a los intentos por consagrar esta temática en las propuestas de una nueva Constitución en 2022 y 2023. Si bien las primeras iniciativas evidencian un rol preponderante de instituciones museales y universitarias (Arthur y Ayala, 2020), en la actualidad las repatriaciones y reentierros surgen de demandas y gestiones comunitarias que han puesto esta temática en la agenda política local, nacional e internacional (Ayala *et al.*, 2024; Tuki Haoa y Arthur,

2 El término “prisioneros de la ciencia” es utilizado por el Colectivo GUIAS (Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social) para referirse a los antepasados que han estado en exhibición o en las bodegas del Museo de La Plata, Argentina.

2020). A pesar de que el país ha suscrito diversos instrumentos y tratados internacionales, la falta de un marco normativo ha llevado a las comunidades indígenas a dialogar de manera independiente y establecer acuerdos específicos con museos e instituciones, tanto a nivel nacional como internacional, y, en menor medida, con el Estado, dificultando el acceso y la restitución de los cuerpos de sus ancestros (Arthur, 2015).

El presente artículo busca contribuir al debate respecto de las políticas de retorno y repatriación y el rol de la organización comunitaria en estos contextos, abordando esta relación a partir de un enfoque metodológico que integra el análisis de estas categorías considerando la observación empírica en diferentes instancias asociadas, así como los resultados obtenidos en el Proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*” (Ayala *et al.*, 2022, 2023, 2024). Para ello, se presenta una discusión sobre las políticas de retorno y repatriación de los/as ancestros/as, profundizando en cómo se comprenden y se definen estos aspectos a partir del trabajo investigativo realizado. Posteriormente, se da cuenta de la organización comunitaria en territorio Atacameño Lickanantay³, contexto en el cual se desarrolla el mencionado proyecto, para luego ahondar en aspectos relevantes de esta iniciativa en términos del trabajo con las comunidades locales y las dinámicas de socialización y sensibilización. Junto con lo anterior, se presenta una reflexión acerca de las complejidades y disputas entre el saber local y el discurso autorizado del patrimonio, además de la apropiación e instrumentalización de estos procesos de parte del Estado, argumentando posibilidades futuras para repatriaciones y/o reentierros liderados por la agencia indígena. Finalmente, se comentan algunos tópicos relacionados con el trabajo colaborativo asociado con este tipo de temáticas tan sensibles.

Sobre las políticas de retorno y la repatriación de los ancestros/as

Los movimientos indígenas y el trabajo de profesionales, instituciones y organizaciones comprometidas con la repatriación, entre otros agentes, dan cuenta de un fenómeno heterogéneo que involucra dimensiones ontológicas, culturales, políticas y legales particulares a los contextos en que se desarrollan (Arthur, 2015; Endere y Ayala, 2012; Fine Dare, 2002; Fforde, 2004; Fforde *et al.*, 2020). En este sentido, no solo se trata de la restitución de cuerpos/cuerpas de los ancestros/as, ofrendas u otras materialidades, sino de un proceso mayor que puede implicar el retorno de conocimientos, prácticas y memorias asociadas a los territorios de origen (Collison y Krmpotich, 2020; Krmpotich, 2020), la recomposición del vínculo cuerpo/territorio (Jofré, 2020), la reconstrucción y reivindicación territorial

³ Cabe señalar que existen varias denominaciones para referirse a este pueblo indígena, no obstante, esta es una discusión todavía presente y no existe alguna determinación exclusiva sobre cuál es más aceptada. Las referencias más utilizadas son Atacameño, Lickanantay, Lickan Antay como también Atacameño Lickanantay. En este artículo se utilizará este último para referirse a este pueblo.



(Acuto y Flores, 2019) y/o la reparación de traumas y despojos provocados por la colonización y el extractivismo (Jofré y Gnecco, 2022). A esto se suma la relevancia de la comprensión del contexto histórico de las demandas de repatriación y/o reentierro de los/as ancestros/as y objetos culturales, así como la consecución de estas solicitudes.

La repatriación ha sido definida y practicada desde diferentes perspectivas y enfoques, en particular, para el activismo indígena se ha relacionado con procesos de descolonización, reparación, negociación, sanación y de derechos humanos (Fforde et al., 2020; Riding In, 2005). Para los Estados y sus expertos, en cambio, es principalmente una problemática administrativa, legal y de procedimientos en el marco de leyes nacionales y la normativa patrimonial internacional (Endere, 2022). Desde la academia y los museos, la repatriación ha sido fuertemente cuestionada y confrontada (Thomas, 2000; Zimmerman, 1994), sin embargo, se ha logrado avanzar mediante códigos de ética profesional y protocolos institucionales para el estudio, conservación y/o exhibición de restos y cuerpos humanos provenientes de territorios indígenas (Abarca-Labra et al., 2020; Endere y Ayala, 2012).

El potencial descolonizador de la repatriación y de confrontación del discurso autorizado del patrimonio, ha conllevado extensos debates vinculados con los orígenes coloniales de las ciencias sociales y los museos (Lonetree, 2012; Rivera Cusicanqui, 1980), y sus aportes a la construcción de los Estados nación y políticas de relacionamiento y/o genocidio de los Pueblos Indígenas (Curtoni, 2022), cuyos territorios se encuentran dentro de sus fronteras nacionales. En Chile, un ejemplo del carácter descolonizador de los procesos de repatriación podría ser el caso del Pueblo Rapa Nui y su Programa de Repatriación (PRRN), al señalar que la devolución de sus ancestros (*tupuna*) es una forma de remediar el expolio colonial de los mismos (Tuki Haoa y Arthur, 2020). A esto se suma que sus argumentos y reflexiones se desarrollan desde su propia ontología, al igual que el proceso y los conceptos utilizados tienen como eje central la cultura Rapa Nui, señalando que los ancestros (*tupuna*) “no representan el territorio, son el territorio; por eso, buscar a los ancestros es buscarse a sí mismo/a” (Tuki Haoa y Arthur, 2020, p. 152).

Diferentes significados y connotaciones se emplean al hablar de repatriación y restitución, además de añadirse nuevos conceptos para referir estos procesos, tales como retorno, redignificación y despatrimonialización (Cruz et al., 2020; Jofré y Gómez, 2022). En particular, la discusión académica ha enfatizado la importancia de identificar quién plantea las demandas de devolución -comunidades indígenas, el Estado u otros actores- y de comprender las razones que subyacen a estos procesos y cómo estos se desarrollan (Arthur y Ayala, 2020; Endere, 2022; Simpson, 1997). Lo cual se vincula con lo planteado por Cara Krmpotich (2020), respecto de que no solamente el retorno en sí mismo es importante, también lo es la forma en que se lleva a cabo y cómo se relaciona con el conocimiento, los protocolos, la territorialidad y espiritualidad indígena. El protagonismo de los Pueblos Indígenas es relevante al concretar una repatriación, ya que marca la diferen-



cia de aquellos casos en los que el Estado y/o una entidad privada lidera estos procesos.

A lo anterior, se suman las crecientes críticas a los procesos de patrimonialización en Sudamérica por parte de los Pueblos Indígenas afectados por estas dinámicas sociales, pero también dentro del propio campo de la arqueología (Gnecco, 2021; Jofré y Gnecco 2022). Así, se argumenta que la patrimonialización elimina o neutraliza las referencias de la memoria local, despojando a las comunidades indígenas del significado social y cultural de las/os ancestros/as, con las ofrendas asociadas (Huircapán *et al.*, 2017; Jofré y Gnecco, 2022). Estos han sido relegados como mero patrimonio arqueológico, albergados y/o gestionados por instituciones museales o universidades con fines que no guardan relación con los significados que tienen para sus comunidades de origen, dando lugar a una profunda desconexión entre las comunidades vivas y sus ancestros.

Las iniciativas de repatriación se pueden entender entonces como un proceso de descolonización y despatrimonialización, el cual puede conllevar además la cooperación y unión al interior de la comunidad y/o entre diferentes comunidades y Pueblos Indígenas, junto a la recuperación y revitalización de sus conocimientos, prácticas y memorias vinculadas con sus ancestros/as. Los procesos de repatriación surgidos desde territorios indígenas cuestionan la historia oficial, el discurso patrimonial autorizado y el poder de decisión sobre la excavación de cementerios, catalogación, estudio y exhibición de cuerpos/cuerpas indígenas. Asimismo, ha implicado objetar y contestar a los conceptos que tradicionalmente se han utilizado para referirse a los antepasados de los Pueblos Indígenas, tales como patrimonio, bienes culturales, objetos, momias, hallazgos arqueológicos y restos bioantropológicos, nociones “lejanas” a los significados culturales locales⁴.

Organización comunitaria en territorio Atacameño Lickanantay

El presente trabajo se enfoca en la discusión de los procesos de repatriación en el territorio Atacameño Lickanantay, para lo cual es fundamental comprender las particularidades y complejidades de su organización comunitaria. En este contexto se desarrolla el proyecto mencionado en páginas previas, correspondiente a una investigación colaborativa entre investigadores/as atacameños/as y no indígenas, enfocada en el coleccionismo y la patrimonialización de cuerpos indígenas en este territorio, el cual ha dado lugar a la conformación reciente de la Corporación Cultural “*Ckunza Ckonics: Por la memoria de nuestros ancestros*”.

Históricamente, la vida comunitaria en Atacama se ha estructurado en torno a dos principales cuencas geográficas que forman parte de la actual Región de Antofagasta, en el norte de Chile, la cuenca del Salar de Atacama y la cuenca del Loa, las cuales constituyen lo que hoy se denomina como Lickana. Estos espacios conforman una unidad sociote-

4 Por ejemplo, el Pueblo Rapa Nui se refiere a sus antepasados como “Tupuna” (Tuki Haoa y Arthur, 2020), mientras que el pueblo Atacameño Lickanantay utiliza conceptos como abuelos y/o gentiles (Ayala *et al.*, 2023).



ritorial que integra una serie de *ayllus*⁵ y oasis que desde tiempos remotos han formado parte de los frágiles ecosistemas del desierto de Atacama, con particularidades socio-identitarias influenciadas por dinámicas culturales desde épocas precolombinas y que generaron efectos diferenciadores en ambas cuencas. Además, desde una mirada local, el territorio también incluye partes de Bolivia y Argentina, confrontando los límites de los estados naciones antes mencionados. Sin embargo, actualmente forman parte de una unidad identitaria, que en el plano legal se traduce en el reconocimiento de este grupo indígena como etnia Atacameña en la Ley N° 19.253 o Ley Indígena (1993). No obstante, a nivel comunitario y entre las organizaciones locales se utiliza también la auto adscripción de “Atacameño Lickanantay” e incluso más recientemente “Lickanantay”.

La historia organizacional de las comunidades atacameñas está fuertemente marcada por el relacionamiento y colaboración a nivel intercomunitario con el fin de gestionar y defender sus intereses frente al poder colonial y estatal. Ejemplo de esto es que, durante el proceso de independencia, las comunidades se organizaron para reducir el impacto negativo de las actividades bélicas en el territorio. En 1821, los habitantes de Atacama la Baja⁶ solicitaron al gobierno salteño que se les exima del ejército, ya que no tenían provisiones, estaban en época de siembra y, además, se veía obstaculizada la arriería. La interconexión organizativa también quedó patente cuando el Departamento de Arequipa nombró a un subdelegado originario de Conchi en Chiu-Chiu, quien no quiso ejercer el cargo para evitar conflictos con Atacama la Alta, que se reconocía como parte de la Intendencia de Potosí y que fue ratificada al crearse la República de Bolivia en 1825, cuando el General Sucre solicitó que los atacameños enviaran a un representante a la Asamblea General. A pesar de que en 1833 Atacama la Baja gozaba de una bonanza fomentada por el Estado, en 1840 la sede de la prefectura se cambió a Calama y el tráfico comercial pasó a concentrarse en San Pedro de Atacama (Salinas, 2022a).

A partir de 1866, comenzó un proceso de decaimiento político y económico cuando el presidente Melgarejo disolvió la propiedad comunal de la tierra, convirtiéndola en fiscal y ofreciéndola al mejor postor, mermando los territorios. Sumado a ello, pasada la Guerra del Pacífico de 1879, que anexó esta zona a Chile, se trasladó el centro administrativo hacia Antofagasta que se encuentra más alejada de los pueblos atacameños, al mismo tiempo que se instauró la chilenización en escuelas e iglesias (Zapata, 2004). Estas acciones tendieron a invisibilizar las necesidades indígenas por varias décadas (Salinas,

5 El *Ayllu* se ha entendido como una unidad de organización social, comunitaria y económica tradicional de las distintas culturas andinas, con énfasis en la reciprocidad que unía grupos de familias locales mediante el parentesco a través de obligaciones rituales (Pease, 2007).

6 Según registros etnohistóricos, durante la época colonial el territorio atacameño se dividía en Atacama la Alta y Atacama la Baja; el primero, consideraba distintas comunidades y *ayllus*, entre ellos, San Pedro de Atacama, los Conde-duque, Sequitor, Solcor, Solor, Coyo y Beter, Soncor, Toconao, Socaire, Peine, Susque, Incahuasi y Pastos Grandes; mientras que Atacama la Baja, comprendía también diversos *ayllus* y pueblos como Chiu Chiu, Ayquina, Caspana, Calama, Conchi, y diversas estancias de pastoreo (Castro, 2009).

2022b), negando el modo de vida tradicional de la zona (Morales, 2013; Morales y Quiroz, 2017). No obstante, tempranamente en el siglo XX se identifican ejemplos locales de organización institucional, cuando en 1912 Ayquina y Toconce ya tenían un presidente o alcalde respaldado por la Municipalidad de Calama (Yere *et al.*, 2023). Posteriormente, en Lasana se llevó a cabo la primera reunión del Centro de Padres y Apoderados para discutir la construcción de la Escuela (Pérez y Torrejón, 2012).

En términos intercomunitarios, en 1961, las dirigencias atacameñas lograron organizar a los pueblos del Loa, incluyendo a Machuca y Río Grande, bajo el convencimiento de que su desarrollo solo se lograría con la colaboración frente a las autoridades provinciales, dando origen a la Central de Pueblos Cordilleranos del Sector Norte⁷. En 1962, reunieron en Chiu-Chiu a los regidores de Calama y Chuquicamata, e incluso a representantes de la Chile *Exploration Company*, para discutir problemas de agua, servicios higiénicos, deporte y comunicación telefónica. Ese mismo año, las comunidades se reunieron en Calama para marchar hacia la plaza y hacer patentes sus necesidades como territorio, siendo escuchadas por un senador y el regidor municipal. Posteriormente, incluso se llegó hasta Antofagasta. Estas demandas tuvieron sus resultados cuando se ordenó a Calama que se mejoren los caminos, junto con la llegada de un delegado del Supremo Gobierno para diagnosticar las necesidades de la población (Salinas, 2022b).

Toda esta experiencia organizacional facilitó que las comunidades pudieran formar de manera exitosa las Juntas de Vecinos, cuyas concesiones de personalidad jurídica iniciaron en el año 1990 tanto en Calama (Ilustre Municipalidad de Calama, 2024) como en San Pedro de Atacama (Ilustre Municipalidad de San Pedro de Atacama, 2024). Las dirigencias de aquellos años utilizaron esta misma base e identidad territorial para constituir las Comunidades Indígenas que fueron creadas legalmente con la promulgación de la Ley Indígena 19.253. En este marco, la primera Comunidad en constituirse en la cuenca del Salar de Atacama fue Machuca (1994) y en el Alto Loa Caspana (1994). En torno a la organización intercomunitaria, en 1998 se constituyó el Área de Desarrollo Indígena (ADI) de Atacama la Grande para hacer operable la Ley Indígena 19.253. Debido a las dificultades de participación de los pueblos del sector Alto Loa, a raíz de las barreras geográficas que separan a ambas cuencas, el 2001 se presentaron los “*Antecedentes para la Declaración del ADI Alto El Loa*”, cuyo Consejo Directivo se constituyó finalmente el año 2004, incluyendo a las comunidades quechuas de Ollagüe y San Pedro Estación.

A esto se suma que en 1992 surge el Consejo de Pueblos Atacameños, cuando aún no existía Ley Indígena ni se reconocían legalmente comunidades de este tipo en el país. Esta agrupación se formó como una organización de hecho a partir de la unión tácita de los

7 De acuerdo a Morales (2014) esta central estaba compuesta por localidades y comunidades de la cuenca de El Loa como “Ayquina, Toconce, Chiu-Chiu, Cupo, Lasana, Río Grande y Caspana, quienes levantaron una plataforma reivindicativa referida a demandas de educación, salud, saneamiento de títulos de propiedad y desarrollo de infraestructura pública” (p. 113).



presidentes de las juntas vecinales de ambas cuencas, para constituirse posteriormente en una asociación indígena en 1994. Si bien inicialmente abarcaba tanto a comunidades del Salar de Atacama y de la cuenca del río Loa, actualmente está integrada por dieciocho comunidades del Salar de Atacama. Esta organización legitima su acción social como representante de las comunidades ante organismos públicos y privados y, progresivamente, se ha vinculado con empresas mineras y turísticas, además de una gran cantidad de agencias gubernamentales y no gubernamentales (Morales, 2014). Su propósito es velar por la integridad y preservación territorial de las comunidades Atacameñas y el bienestar de los habitantes de Atacama La Grande, previendo además el cumplimiento de los principales instrumentos legales en materia de derechos humanos, ya sean sociales, económicos, culturales y políticos, entre otros (Consejo de Pueblos Atacameños, 2020).

En la cuenca del río Loa, se reconoció en algún momento un consejo que agrupaba las comunidades indígenas en el Alto Loa, como Ollagüe, Toconce, Cupo, Chiu-Chiu y Lasana, entre otras. No obstante, hoy no es una organización activa. En el caso del oasis de Calama, la mayoría de las comunidades indígenas se articulan al alero del Consejo de Pueblos del Oasis de Calama desde el 2012, cuyo objetivo principal es “confrontar la problemática social, cultural y medioambiental (...) en Calama” (Consejo de Pueblos del Oasis de Calama, 2021, p.1). Esta institucionalidad indígena está integrada por la Comunidad de La Banda, la Comunidad de Indios Atacameños en el Sector de Chunchuri, la Comunidad Atacameña Agrícola Cultural, Kamak Mayu, Hijos de Yalquincha y por la Comunidad de Sumac-Llajta. Particularmente, este Consejo agrupa tanto a comunidades Atacameñas como una comunidad Quechua.

Lo expuesto en este apartado evidencia que las formas de organización indígena del territorio Atacameño Lickanantay tienen una profundidad histórica de larga data, la cual hace patente la presencia de un sentido de territorialidad y colaboración intercomunitaria. Las diferentes experiencias reunidas a lo largo del tiempo se cristalizaron en la formación de las comunidades indígenas, institución desde la cual los habitantes del territorio, por un lado, autogestionan sus recursos naturales y culturales y, por otro, demandan y confrontan al Estado y las empresas extractivistas.

Hacia la repatriación en territorio Atacameño Lickanantay

La historia del movimiento Atacameño Lickanantay contemporáneo da cuenta de las diversas dinámicas de organización y movilización colectiva, vinculadas con su consolidación identitaria como con su rol político frente al Estado y/o la empresa privada en defensa de sus derechos culturales, medioambientales, territoriales y acuíferos (Aldunate, 1997; Bolados García, 2014; Morales, 2014; Rivera, 1997). Si bien, desde mediados del siglo



XX, estos procesos han estado marcados por el liderazgo de personas y organizaciones indígenas, destacando demandas y luchas en torno a problemáticas locales de reivindicación (Morales y Quiroz, 2017), a finales de este siglo y comienzos del XXI se vinculan más visiblemente con agentes regionales, nacionales y transnacionales, tal como lo ejemplifican los conflictos etno-ambientales de Pampa Colorada y El Tatio en el Salar de Atacama (Bolados García, 2014).

Las comunidades Atacameñas Lickanantay han articulado un discurso político centrado en la protección de sus recursos naturales (Bengoa, 2000) y en la defensa de su cultura y ancestros/as, destacando en este último caso sus críticas a los efectos del coleccionismo, la arqueología y museología en su territorio (Ayala *et al.*, 2023; Candia 2022; Morales y Quiroz, 2017), así como su denuncia por la destrucción de sitios arqueológicos en el marco de proyectos de inversión e infraestructura (Ayala, 2008). Dependiendo de la temática que los convoca, se han organizado de diversas maneras a lo largo del tiempo, ya sea a partir de juntas vecinales, comités, comunidades o a través de agrupaciones mayores como el Consejo de Pueblos Atacameños o el Consejo de Pueblos del Oasis de Calama. En reiteradas instancias, el pueblo Atacameño Lickanantay ha trabajado con agentes locales, nacionales o internacionales, que no son parte de las organizaciones indígenas, para apoyar sus reivindicaciones con la asesoría e involucramiento de profesionales de diferentes áreas. De igual manera, los Congresos Atacameños realizados periódicamente desde 1998 y que reúnen a las comunidades del Salar de Atacama, del Alto Loa y del oasis de Calama, se configuran como espacios donde se han sistematizado sus demandas y en los cuales han participado agentes relevantes de la política indígena local, regional y nacional (Morales, 2014).

En lo que respecta a la defensa de sus derechos culturales, el pueblo Atacameño Lickanantay se han constituido en un referente nacional e internacional por sus reclamos y demandas vinculadas a los lugares, cuerpos/cuerpas y ofrendas de sus ancestros/as, denominados localmente como *abuelos/las o gentiles*⁸. Sus iniciativas de retorno y reentierro de los ancestros, surgen como respuestas comunitarias a complejas dinámicas históricas y sociopolíticas enfrentadas en su territorio, debido a intensas prácticas de coleccionismo desde el siglo XIX, el temprano desarrollo de la arqueología funeraria y la instalación de museos a partir del siglo XX (Ballester, 2021a; Ballester, 2021b; Morales y Quiroz, 2017). Estos procesos han recibido fuertes cuestionamientos indígenas, sobre todo a partir de la década de los noventa, cuando amparados en la política multicultural y la promulgación de la Ley Indígena, dirigencias Atacameñas plantearon una serie de críticas y reclamos en seminarios, mesas de trabajo, talleres y diferentes encuentros promovidos por el Estado, museos e instituciones académicas, así como en instancias impulsadas por agrupacio-

8 Los atacameños lickanantay se refieren a sus ancestros como abuelos y/o gentiles, los cuales se remontan a tiempos prehispánicos (Martínez, 2010; Villanueva *et al.*, 2019), siendo venerados y respetados como los antiguos pobladores de las comunidades. En algunas ocasiones, también son temidos debido a que pueden “enfermar” a quienes los molesten.



nes, intelectuales y autoridades indígenas (Ayala, 2008, 2014; Ayala *et al.*, 2023; Cárdenas, 2001).

Algunos antecedentes en este sentido son la devolución desde Santiago de la colección de ofrendas funerarias de oro de Larrache y el re-entierro autogestionado en Chiu Chiu, ambos acaecidos en la década de los ochenta y caracterizados por la acción colectiva de miembros de las comunidades locales, quienes, en el caso de la colección de Larrache, trabajaron en conjunto con profesionales de la arqueología en el Comité de Defensa del Patrimonio Cultural de San Pedro de Atacama. Durante la década de los noventa, una vez promulgada la Ley Indígena, la radicalización de los discursos se centró en demandas y críticas al museo Arqueológico de San Pedro de Atacama y disputas por la propiedad o administración de sitios arqueológicos para su uso turístico (Ayala y Cárdenas, 2020), a partir del siglo XXI las movilizaciones indígenas incluyen también la afectación de petroglifos durante la instalación de infraestructura de Gas Atacama en la Cordillera de La Sal y destrucción de cementerios precolombinos durante la obra del *By Pass* San Pedro de Atacama - Paso Jama. El año 2007, suceden dos importantes hitos del movimiento atacameño por el tratamiento respetuoso de sus antepasados, ya que se retiraron los cuerpos humanos de la exhibición permanente del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama y se concretó una repatriación a la Comunidad de Chiu Chiu desde el Museo Nacional del Indígena Americano en Estados Unidos. Asimismo, el 2014 se re-enterró en la Comunidad de Taira un cuerpo que había sido descubierto durante las obras de un proyecto de inversión minera que involucró a una consultora arqueológica y a la Corporación Nacional del Cobre de Chile o CODELCO (Maciel y Ayala, 2025).

A esto se suma que especialistas en conservación provenientes de las comunidades Atacameñas Lickanantay desarrollaron protocolos culturales para el manejo de las colecciones de cuerpos humanos que se conservan en el Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama (Cruz *et al.*, 2020). Asimismo, arqueólogos/as Atacameños/as Lickanantay desarrollan metodologías participativas en sus investigaciones, como alternativa a aquellos proyectos que reafirman voces expertas y reproducen una comunicación vertical (Cárdenas, 2022; Cruz *et al.*, 2020; Ogalde, 2020).

En este contexto surge el proyecto “*Patrimonialización y Coleccionismo de Cuerpos Indígenas en Territorio Atacameño*”, sobre la base de la cooperación de interesados provenientes de diversas comunidades del territorio y de profesionales indígenas y no indígenas. Esta iniciativa se desarrolla desde el 2021 y busca cuestionar los procesos de patrimonialización y el discurso patrimonial autorizado, instalados en el territorio desde su integración al Estado chileno a finales del siglo XIX y reforzados con los inicios de la arqueología durante el siglo XX (Ayala *et al.*, 2022). Este trabajo se ha focalizado en los siguientes lineamientos, en primer lugar, la localización de cuerpos humanos y ofrendas que fueron removidos de la Lickanna en distintas épocas, con el objetivo de conocer su estado actual, generar información sobre la colección, la institución depositaria y sus protocolos, y los/



las coleccionistas o arqueólogos vinculados y estrategias para su eventual retorno. En segundo lugar, este proyecto ha generado un trabajo de sensibilización y socialización comunitaria, a partir del cual se presentan y discuten los resultados obtenidos de manera presencial o virtual. En tercer lugar, esta investigación busca recopilar, validar y visibilizar las percepciones, conocimientos y prácticas del Pueblo Atacameño Lickanantay sobre los cementerios antiguos, los cuerpos de los/las *abuelos/as* o *gentiles* y sus ofrendas, ya que actualmente se observa una brecha entre la gente adulta y jóvenes, pues estos últimos tienden a estar poco familiarizados con estos conocimientos.

Además, se han realizado visitas a diversos museos y depósitos nacionales e internacionales para identificar colecciones y generar estrategias de repatriación. En Chile, se han visitado el Museo de Historia Natural, el Museo Chileno de Arte Precolombino y los depósitos patrimoniales de la Universidad de Chile. A nivel internacional, un investigador Atacameño Lickanantay del equipo tuvo la oportunidad de viajar a Bélgica para visitar las colecciones del Museo Real de Arte e Historia y analizar en terreno las condiciones en que se encuentran los restos y objetos pertenecientes al Pueblo Atacameño Lickanantay, estableciendo un diálogo con las instituciones que los resguardan. Asimismo, se ha desarrollado un trabajo colaborativo sistemático con dos instituciones internacionales, el Centro de Devolución, Reconciliación y Renovación de la Universidad Nacional de Australia y el Museo Nacional de Antropología de España. Finalmente, cabe mencionar la construcción de redes de colaboración a nivel nacional e internacional con otros Pueblos Indígenas involucrados o interesados en desarrollar procesos de repatriación.

De acuerdo a lo anterior, en este proyecto se entiende la repatriación como un proceso en el cual es fundamental que las demandas y solicitudes surjan desde los propios contextos comunitarios, razón por la cual esta iniciativa está enfocada en recopilar la información necesaria y entregarla a las organizaciones Atacameñas Lickanantay, respetando la autonomía de las distintas comunidades y conociendo que las decisiones sobre la repatriación y/o re-entierro de ancestros y sus ofrendas radica en sus líderes y comunidades. En este sentido, es relevante la forma en que se lleva a cabo y cómo se relaciona la repatriación con el conocimiento, la memoria, los protocolos, el territorio y la espiritualidad indígena. Este posicionamiento permite comprender las políticas de retorno Atacameño Lickanantay como dispositivos de descolonización y despatrimonialización, toda vez que cuestionan la historia oficial y el discurso autorizado del patrimonio, los cuales histórica y oficialmente han desplazado el conocimiento y la memoria indígena local.

Asimismo, la repatriación se concibe desde una combinación de emociones y reflexiones. Se recibe con respeto y con la responsabilidad de devolver a los/as ancestros/as a su tierra de origen, pero también con pesar por el despojo que sufrieron al ser arrancados de sus cerros sagrados, espacios que eran venerados como parte fundamental de su espiritualidad. Además, existe una sensación de incertidumbre, no solo por las pocas experiencias previas en el territorio, sino también por el reto de integrar dicho retorno



dentro de la vida y espiritualidad contemporánea de las comunidades Atacameñas Lickanantay, ya que atraviesan una serie de cambios y desafíos propios de un territorio fuertemente impactado por el extractivismo de recursos, especialmente mineros, acuíferos, científicos y turísticos. No obstante, estas vivencias también sirven como referencia, tal como es el caso de la repatriación, del año 2007, desde el Museo Nacional del Indígena Americano a la comunidad Atacameña de Chiu Chiu en la cuenca del Loa. A lo que se suma, en la misma época, la experiencia del retiro de los cuerpos humanos de la exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, en la cual participaron líderes del Consejo de Pueblos Atacameños y de diferentes comunidades del Salar de Atacama. En ambas experiencias, uno de los aprendizajes ha sido la relevancia de generar mejores canales de articulación comunitaria para enfrentar estos procesos ante el Estado, los museos y la arqueología, pues la tendencia ha sido que las decisiones más relevantes recaigan en estos últimos y no en la voz indígena. Lo que también se repitió en el caso del re-entierro en la comunidad Atacameña de Taira, ya que las negociaciones con el Consejo de Monumentos Nacionales, CODELCO y la consultora arqueológica involucrada, si bien aportaron en la integración parcial de las necesidades y protocolos locales, fueron finalmente zanjadas por los requisitos del Estado (Maciel y Ayala, 2025). No obstante, también se cuenta con experiencias distintas, ya que la Comunidad Atacameña de Toconao, al sur del Salar de Atacama, creó un protocolo de tratamiento respetuoso de los/as ancestros/as, que incluye procedimientos para el reentierro, diseñado por y para la comunidad local.

En este contexto, desde los inicios de este proyecto se han generado instancias de socialización y sensibilización con organizaciones indígenas, instituciones y un público más amplio, tanto de manera presencial como virtual. Se considera como un pilar fundamental de esta iniciativa que el Pueblo Atacameño Lickanantay conozca y discuta esta información y, si lo desean, se involucren activamente en esta iniciativa de diferentes maneras. Desde el 2022, se ha participado en 31 instancias de socialización y sensibilización, entre las cuales destacan en particular, las reuniones con el Consejo de Pueblos Atacameños, entidad que, como se vio anteriormente, reúne a la mayoría de las comunidades presentes en la cuenca del Salar de Atacama. Asimismo, se realizaron reuniones con miembros del Consejo de Pueblos del Oasis de Calama, que agrupa a comunidades de esta ciudad-oasis. También se desarrollaron charlas y talleres de trabajo con miembros de las comunidades de San Pedro de Atacama, Toconao, Machuca, Calama, Chiu Chiu, Caspana, Camar y Peine. En las reuniones comunitarias, se ha promovido la discusión y elaboración de un protocolo cultural para el tratamiento respetuoso de los/as abuelos/as y el retorno de las colecciones identificadas. Cabe señalar que la metodología utilizada en este trabajo ha sido previamente descrita y analizada en otras publicaciones, junto con los resultados obtenidos hasta la fecha (Ayala *et al.*, 2022; Ayala *et al.*, 2023; Ayala *et al.*, 2024). También se ha difundido esta iniciativa en programas de radios locales y se considera la continua participación en seminarios, charlas y encuentros nacionales e interna-



cionales, además de utilizar *instagram* y *facebook* como herramientas de difusión mayor de esta investigación.

Si bien como proyecto se trabaja en una temática sensible y que suma gran interés en la zona debido a la importancia dada a los/as abuelos/as o antepasados/as, se ha enfrentado dificultades para acceder a un mayor número de comunidades debido a su ubicación geográfica, por no contar con los recursos económicos necesarios o con medios propios de movilización. Paralelamente, los ritmos de la política indígena local, así como las múltiples ocupaciones de sus líderes y autoridades, han complejizado el relacionamiento comunitario. No obstante, como equipo se reflexiona constantemente sobre cómo subsanar estos problemas, los cuales, hasta el momento, se han abordado a través de las redes sociales en espera de que la información sea compartida en plataformas del proyecto. En todo caso, se busca redoblar los esfuerzos para llegar a las comunidades más lejanas con el objetivo de conversar, informar e invitar a participar en esta iniciativa tan sensible para el Pueblo Atacameño Lickanantay (Ayala *et al.*, 2024). Al respecto, cabe mencionar que las distintas comunidades, por lo menos desde el 2024, están centrando sus esfuerzos en la defensa del territorio a raíz de la “Estrategia Nacional del Litio”⁹ que busca aumentar la cantidad de proyectos de exploración y extracción de Litio, afectando el territorio y las costumbres Atacameñas Lickanantay. De igual forma, es necesario tener presente que las comunidades indígenas son autónomas entre sí y deliberan de manera independiente, a la par de su participación en asociaciones políticas mayores como el Consejo de Pueblos Atacameños y el Consejo de Pueblos del Oasis de Calama.

La articulación con estas organizaciones ha variado a lo largo del tiempo, dependiendo de las autoridades, intereses políticos y problemáticas que enfrentan, tanto las agrupaciones como el proyecto. Si bien desde un inicio esta iniciativa se presentó y discutió con el Presidente del Consejo de Pueblos Atacameños y su directiva (compuesta por representantes de las comunidades que lo componen), además de entregar el informe anual correspondiente, actualmente su participación activa en el proyecto se ha distanciado, así como tampoco contamos con su financiamiento como ocurrió en 2022 y 2023. Entre los cambios producidos en los últimos años, se destaca la creación de la Unidad de Patrimonio en el Consejo y su homónimo en varias comunidades, por lo que se podría decir que se ha reforzado un discurso patrimonialista en estas agrupaciones. Paralelamente, el Consejo de Pueblos Atacameños aborda los conflictos socioambientales y territoriales como dos de los ejes principales en sus acciones reivindicatorias visualizando las industrias extractivistas, de corte minero, como una de las grandes amenazas en la conservación y preservación de los ecosistemas andinos. Sin embargo, a su vez este organis-

9 Desde el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (2024) señalan que La Estrategia Nacional del Litio (ENL) es un modelo para que Chile se convierta en el mayor productor de litio del mundo, para ello propone una serie de medidas extractivistas y colaboraciones entre el sector privado y público. Además afirman que desde un principio esta no incluyó procesos de diálogos con las comunidades.



mo se ha constituido en el agente encargado de negociar, gestionar y manejar los aportes que entrega la minería a las comunidades a través de proyectos. A lo que se suma su rol en el desarrollo turístico en el territorio, aportando con infraestructura y capital humano.

En términos organizacionales, en el año 2025 se formalizó el trabajo que se ha venido realizando con este proyecto desde el año 2021 con la constitución de la Corporación Cultural “*Ckunza Ckonics: Por la memoria de nuestros ancestros*”, cuyo propósito es gestionar recursos logísticos y financieros para apoyar sistemáticamente los procesos de repatriación para el Pueblo Atacameño Lickanantay. Para ello, la Corporación podrá:

crear, estudiar, estimular, promover, coordinar, investigar, difundir, diseñar, manejar y ejecutar iniciativas destinadas al fomento de la cultura, relativas a la restitución, repatriación y manejo de objetos arqueológicos, antropológicos, bienes funerarios y objetos del patrimonio cultural de comunidades indígenas pudiendo manifestar, practicar, desarrollar, y enseñar sus tradiciones, costumbres, ceremonias espirituales y religiosas en sus diferentes manifestaciones, tales como la música, el baile, el teatro, las artes plásticas, artesanía u otras manifestaciones del espíritu. (Estatuto Corporación, 2025, Artículo Cuarto, p. 2)

De esta manera, se espera aportar a casos de repatriación originados y gestionados desde las propias comunidades indígenas, colaborando con la experticia del grupo de trabajo en esta temática, además de la información acumulada hasta la fecha y la que se obtendrá en futuras investigaciones. Lo cual se verá reforzado por la revisión y validación comunitaria del borrador del protocolo sobre procedimientos para el tratamiento, exhumación, exhibición, retorno, repatriación y reentierro de los/las *abuelos/as* del Pueblo Atacameño Lickanantay, el cual fue elaborado en base a lo conversado en las reuniones ejecutadas en diferentes comunidades del territorio.

Entre el saber local y el discurso autorizado del patrimonio en la Lickana

Una de las realidades a las que se enfrentan las políticas de retorno y repatriación Atacameña Lickanantay es la diversidad de miradas, procesos políticos y sociales dentro del territorio, donde habitan comunidades heterogéneas e intereses múltiples y, a veces, contrapuestos. En este contexto, el equipo del proyecto se ha visto demandado por sectores con agendas distintas, por lo que desenvolverse en un escenario de alta complejidad sociopolítica se ha convertido en un desafío, además de estar atravesado por las disputas en torno al extractivismo minero y turístico y sus repercusiones ambientales, políticas y económicas en el desierto de Atacama (Ayala *et al.*, 2024) En efecto, el trabajo realizado evidencia la existencia de diferentes visiones al interior del Pueblo Atacameño Lickanantay frente al proceso de patrimonialización impulsado por el Estado chileno y sus especialistas, ya que a nivel local se tienen concepciones distintas de lo que las/os arqueólogos definen como sitios arqueológicos, momias, registro arqueológico y patrimonio. A pesar de los cambios históricos y del continuo impacto de la minería, el turismo y



la industria del patrimonio, sobre todo la gente adulta, sigue manteniendo sus creencias ancestrales sobre los/las *abuelos/as* o *gentiles*, incluso cuando su conocimiento al respecto enfrenta una merma importante entre la gente más joven.

La presencia sostenida del coleccionismo y la arqueología desde finales del siglo XIX (Ballester, 2021a; Gänger, 2014) ha repercutido directamente en la transformación de los lugares de los/las *abuelos/as* o *gentiles* ya que, a pesar de ser espacios históricamente respetados e incluso restringidos para la población local, han sido excavados por coleccionistas y arqueólogos/as con el fin de conformar colecciones, realizar diferentes tipos de estudio o aportar a exhibiciones museográficas. El turismo ha provocado otro profundo cambio en este sentido, debido a que estos lugares no sólo se visitan en la actualidad, sino que también se han reconfigurado como mercancías en el mercado cultural. Además, la industria turística y patrimonial explota la representación del Pueblo Atacameño Lickanantay como una cultura musealizada, tildando incluso San Pedro de Atacama como la capital arqueológica del país y difundiendo imágenes de los/as ancestros/as momificados, tanto a nivel nacional como internacional. Como resultado del proceso de patrimonialización y difusión del discurso autorizado del patrimonio y de la arqueología, algunos miembros de las comunidades Atacameñas Lickanantay han dejado de lado las concepciones locales de los/las *abuelos/as* o *gentiles*. En consecuencia, términos como momias, sitios arqueológicos o patrimonio han sido adoptados y adaptados para referirse a estos lugares ancestrales, al menos desde mediados del siglo XX (Ayala, 2008).

Siguiendo a Benavides y colaboradores (2024), se puede decir que el caso del Pueblo Atacameño Lickanantay ilumina cómo las dinámicas de poder y la desigualdad son componentes esenciales de la categorización de cuerpos y cementerios como patrimonio pero, sobre todo, de su producción y contestación. Algunas facciones del Pueblo Atacameño Lickanantay luchan por validar, preservar y rescatar sus conocimientos respecto a sus ancestros/as, así como sus propias definiciones de patrimonio. De esta manera, confrontan el discurso patrimonial autorizado, cuestionando los métodos arqueológicos y museológicos, considerando que los/las *abuelos/as* o *gentiles* no deben ser perturbados, mucho menos exhumados y removidos de la tierra donde fueron enterrados. Otros sectores Atacameño Lickanantay han llegado a cuestionar la noción de patrimonio hasta el punto de que, en caso de futuras repatriaciones, se oponen a llevar los cuerpos de los/las *abuelos/as* a los museos, prefiriendo reenterrarlos para que continúen cumpliendo un papel fundamental en la tierra y el territorio, de donde nunca deberían haber salido (Sepúlveda *et al.*, 2008). Por otro lado, ciertas facciones contestan el discurso museológico dominante proponiendo la creación de museos comunitarios, mientras que otros cuestionan la necesidad de museos o proponen cambios radicales en estas instituciones, criticando incluso el uso de la palabra “museo”. No obstante, también existen visiones que han interiorizado el discurso patrimonial, defendiendo la reconstrucción del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama, así como el trabajo realizado por el sacerdote



Gustavo Le Paige y esta institución, además del progreso que trajeron la arqueología y la musealización de “lo indio” en términos de su utilidad identitaria y turística.

Las disputas por los significados culturales, la apropiación del pasado indígena y los derechos sobre determinados lugares, cuerpos/cuerpas y ofrendas forman parte del proceso de patrimonialización del territorio Atacameño Lickanantay. En este contexto, el proyecto de repatriación que se presenta en esta ocasión sirve como dispositivo para confrontar la patrimonialización y el discurso patrimonial autorizado, una de cuyas consecuencias es precisamente el retiro, estudio y exhibición de los cuerpos de los/as ancestros/as de su territorio de origen. En estos términos, este proyecto busca estudiar y aportar a cuestionar los efectos del proceso de patrimonialización en el territorio Atacameño Lickanantay. Para ello los lineamientos y metodologías utilizadas son: 1) el estudio de los conocimientos y prácticas Atacameñas Lickanantay vinculadas a los/las *abuelos/as* y *gentiles* a través de la etnografía; 2) la reconstrucción biográfica de las colecciones sacadas del territorio a partir de los estudios de procedencia; 3) el trabajo comunitario de sensibilización y socialización en talleres, charlas y entrevistas enfocadas a entregar los resultados de manera permanente; 4) la colaboración con instituciones y programas nacionales e internacionales y 5) la construcción de redes de apoyo con otras organizaciones indígenas a nivel nacional e internacional.

Apropiación Estatal de las políticas de retorno y repatriación

Si bien las demandas de repatriación han sido originadas desde los movimientos indígenas, quienes siguiendo su propia autonomía y ontología han definido los pasos a seguir y el por qué repatriar a sus ancestros y objetos culturales asociados (Véase Arthur, 2015), en algunos países sudamericanos, las políticas de retorno están siendo lideradas por el Estado nación. Esto se debe a que desde sus inicios, la arqueología, la antropología y los procesos de patrimonialización concibieron el pasado prehispánico en términos de la monumentalidad de las culturas precolombinas. De esta manera, el patrimonio arqueológico fue integrado en los discursos nacionalistas, aportando y fortaleciendo las identidades nacionales del siglo XX (Dillehay, 2008), junto con reproducir una lógica colonialista que buscó separar el pasado indígena de los descendientes de aquellas culturas, lo que para Gnecco (2009) remite a la “arqueología de la violencia epistémica”. Lo cual se ve reforzado por políticas de retorno como las de México, Bolivia y Perú, ya que consideran los cuerpos humanos y colecciones arqueológicas como patrimonio de la nación y es desde la lógica de su aporte a la identidad y propiedad nacional que se realizan las solicitudes. En Chile, en cambio, la grandeza de las culturas y los sitios arqueológicos no fue un referente del discurso nacionalista, aunque sí lo fueron los cuerpos humanos y cementerios aborígenes, considerados como Monumentos Nacionales y, por lo tanto, propiedad del Estado nación (Ley N° 17.288, Artículo 1, 1970). Esta concepción monumentalista de los



cuerpos indígenas ha significado su apropiación y control por parte del Estado chileno en desmedro de los Pueblos Indígenas.

En algunos casos de repatriación, la instrumentalización estatal de estos procesos se ha traducido en disputas por la propiedad y tenencia de los/las ancestros/as y materiales asociados, puesto que no hay un desplazamiento de los valores científicos en favor de la perspectiva indígena, lo que crea una serie de problemas para las comunidades involucradas (Arthur, 2015; Arthur y Ayala, 2020; Riding In, 2005). En estos contextos, las repatriaciones y reentierros se llevan a cabo siguiendo protocolos impuestos por el Estado sin considerar o, incluyendo mínimamente, las perspectivas, protocolos culturales, requisitos y necesidades de los Pueblos Indígenas. De esta manera, se reproducen dispositivos coloniales y normas que regulan, nombran e imponen criterios a procesos que, por el contrario, deberían ser impulsados por las comunidades indígenas en pro de su descolonización y despatrimonialización, entendiendo este último según los postulados de Jofré (2023), al afirmar que se trata de un proceso de lucha, criticando la patrimonialización tanto del estado como de las ciencias.

Al respecto, Patricia Ayala (2020) sostiene que un dispositivo de control del Estado chileno sobre los Pueblos Indígenas es precisamente la reconstrucción y re-imaginación de su pasado, ya que para legitimar sus demandas de repatriación y/o re-entierro deben demostrar una continuidad cultural de larga data que los conecte con la época prehispánica. En este sentido, la autenticidad indígena exigida por la normativa nacional depende de comprobar su conexión con la época prehispánica. De esta manera, la gobernanza multicultural de los Pueblos Indígenas se expresa en la regulación del acceso y el derecho a los cuerpos/cuerpas de los antepasados, así como en los protocolos a seguir a la hora de realizar repatriaciones y reentierros (Maciel y Ayala, 2025). Para el contexto argentino, Rafael Curtoni (2022) plantea argumentos similares inspirados en el concepto de “colonialidad del poder”¹⁰ acuñado por Quijano (2014) al considerar ciertos procesos de restitución como dispositivos partícipes de la “colonialidad de la ancestralidad”. Para Curtoni, se trata de un mecanismo que limita la autonomía indígena a través del control y manejo de sus ancestros a partir de regulaciones, normalizaciones, requisitos y especificaciones de lo que puede ser repatriado o no y cómo desarrollar este proceso. Esto se vincula con la imposición de los valores científicos y estatales sobre las percepciones y protocolos culturales de los Pueblos Indígenas. En este sentido, su protagonismo en la toma de decisiones es fundamental para prevenir la instrumentalización de los procesos de repatriación por parte del Estado e incluso de las empresas privadas. Por ello, es relevante considerar cómo se desarrollan y quienes son los y las demandantes de solicitudes de este tipo, ya que no sólo el retorno es lo que importa sino su articulación con el activismo indígena y su potencial descolonizador.

10 Quijano (1992, 2014) señala que existen estructuras de poder de carácter colonial que siguen estando presentes en el sistema global moderno imperante, las cuales condicionan las distintas esferas de la sociedad; así como las políticas, culturales y económicas.



Un caso emblemático en este sentido es el del “Hombre de Cobre”, el cual constituye uno de los ejemplos más actuales y mediáticos. El cuerpo de este ancestro, hallado en 1899 en un yacimiento minero de Chuquicamata, fue llevado a diferentes exhibiciones en Estados Unidos y posteriormente donado al Museo Americano de Historia Natural de Nueva York (Garrido, 2016). Hasta la fecha, se han realizado dos solicitudes de repatriación previas a la más reciente, la cual es liderada por instituciones públicas y privadas. A las críticas referidas al manejo y utilización de este caso con el fin de articular una política de Responsabilidad Social Empresarial¹¹ por parte de la minera CODELCO, se suman las acciones que diversos organismos estatales están llevando a cabo para concretar la repatriación de este cuerpo indígena, bajo la promesa de que volverá a su territorio. La demanda ha sido apropiada por el mismo Estado chileno, en conjunto con el Museo de Historia Natural y Cultural del Desierto de Atacama y la empresa minera, excluyendo de las discusiones a las comunidades Atacameñas Lickananatay, tanto de las mesas técnicas de trabajo, como de las deliberaciones y determinaciones sobre el manejo y la administración de este proceso. Este caso es sumamente complejo, debido a que las acciones de CODELCO para participar de esta restitución justifican su extractivismo en el territorio, en circunstancias que han denominado al “Hombre de Cobre” como el embajador de la minería y símbolo de esta actividad en Chile (CODELCO, s.f.).

Este análisis no puede ser entendido sin poner en relieve la modernización, el extractivismo y el neoliberalismo de nuestro tiempo, fenómenos que han ido configurando un escenario sociológico, no sólo en el territorio Atacameño Lickananatay, desde donde surge esta reflexión, sino también, a nivel panandino y Sudamericano, manifestándose fenómenos similares en mayor o menor medida. El neoliberalismo como doctrina económica ha tenido repercusiones muy negativas en diversas esferas de la vida social y es, desde la década de 1930, cuando comienza a manifestarse en América Latina, apoyándose en algunas máximas del darwinismo social que establece la superioridad racial, la inferioridad de los grupos étnicos y la supremacía de los grupos gobernantes. Si bien fue paradójica la expansión de esta ideología, actualmente pregonada en muchos Estados nación, ha tenido consecuencias catastróficas sobre la existencia y perduración de los Pueblos Indígenas. En efecto, el genocidio y etnocidio que han sufrido estas sociedades ha estado de la mano del extractivismo, muchas veces minero, que no sólo aniquiló a comunidades indígenas, sino que transformó sus medios de subsistencia y su cultura debido a la imposición de nuevos patrones de asentamientos (sedentarismo, reducciones, pueblos de indios) y elementos propios de la cultura dominante exógena (enfermedades, alcohol, etc.).

11 La Responsabilidad Social Empresarial (RSE) es un programa que forma parte de las políticas de relación de las empresas con las comunidades. Julieta Godfrid (2024) señala que en el sector minero las RSE surgen como resultado del endurecimiento de normativas ambientales, conflictos socioambientales y la mala opinión pública que estaban teniendo las empresas a raíz de los constantes accidentes ambientales.



Palabras finales

Este trabajo ha buscado evidenciar la estrecha relación entre las políticas de retorno y la organización comunitaria, destacando cómo emergen como respuesta y confrontación a los procesos de despojo y patrimonialización. En el caso del Pueblo Atacameño Lickanantay, la repatriación implica por una parte el retorno físico de los ancestros/as, y por otra, un conjunto de acciones previas como el trabajo de investigación, socialización, sensibilización y construcción de redes anterior al regreso a sus territorios de origen. A la vez que conlleva complejas dinámicas de reconexión -antes, durante y después de su llegada- con aquellos conocimientos y memorias vinculadas con los/las ancestros/as, que fueron erradicados, tanto por la acción colonizadora y evangelizadora como por el proceso de patrimonialización e instalación del discurso arqueológico, desarrollados de la mano y en articulación con el extractivismo minero, acuífero y científico en el territorio y, más recientemente, turístico.

Las demandas de repatriación, restitución, reentierro y no exhibición de cuerpos de ancestros indígenas, se han constituido en un campo de disputas y luchas del movimiento Atacameño Lickanantay, el cual no solamente es generado a partir de la organización comunitaria, sino que es productor de acciones colectivas en las cuales participan diversos agentes de la política indígena y patrimonial, es decir, miembros y líderes de organizaciones indígenas, profesionales, funcionarios y autoridades de instituciones estatales y privadas, además de agentes del ámbito global.

A lo largo del proyecto de *“Coleccionismo y patrimonialización de cuerpos indígenas en territorio Atacameño Lickanantay”*, se ha constatado que la repatriación implica tanto desafíos políticos a nivel local, nacional e internacional, como dimensiones emocionales, espirituales y de sanación, personales y/o comunitarias que aún quedan por reflexionar y explorar. Asimismo, ha evidenciado la persistencia de asimetrías y relaciones coloniales entre las comunidades indígenas y el Estado chileno, debido a la falta de integración de derechos fundamentales de los Pueblos indígenas, vigentes en la normativa internacional ratificada por Chile.

En este sentido, creemos fundamental que las repatriaciones se realicen con el liderazgo de las comunidades Atacameñas Lickanantay, revirtiendo la lógica colonial en la que los Pueblos Indígenas han sido meros objetos de estudio y exhibición. Más allá del acto de devolución, este proceso exige un reconocimiento de los derechos indígenas, así como un cuestionamiento a las estructuras que perpetúan la subordinación de sus saberes y visiones del mundo. En este camino, la consolidación reciente de la *“Corporación Cultural Ckunza Ckonics: Por la memoria de nuestros ancestros”* ha sido clave para fortalecer estos procesos, articulando esfuerzos en los últimos años con instituciones como el Centro de Estudios Interculturales Indígenas-CIIR, el Consejo de Pueblos Atacameños, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y la Universidad de Chile, como instituciones



financiadoras de este proyecto en distintos momentos de su historia. Al mismo tiempo, se están desarrollando procesos colaborativos en favor de las políticas de retorno con instituciones internacionales como la Universidad Nacional de Australia y el Museo Nacional de Antropología de España, sin mencionar el importante trabajo de construcción de redes de apoyo con otras organizaciones indígenas a nivel nacional e internacional.

No obstante, aún quedan reflexiones que realizar acerca del carácter colaborativo de este proyecto, ya que al igual que al interior de las colectividades indígenas en Atacama, comienzan a hacerse más latentes dentro del equipo ciertas diferencias entre una perspectiva más tradicional acerca del tratamiento de los ancestros y otra que valora el conocimiento ganado por el discurso patrimonial y arqueológico. Si bien el compromiso e interés en apoyar las demandas de repatriación sirven como eje de unión y articulación para aportar a las problemáticas sociopolíticas e identitarias de este pueblo, queda por verse cómo se resolverán estas tensiones en el futuro. Como discutimos en un trabajo previo (Ayala *et al.*, 2024), a esto se suma que, por un lado, las y los arqueólogos y antropólogos no atacameños de esta iniciativa cargan con la historia disciplinaria y no siempre es fácil construir relaciones de cercanía y confianza con nuevos actores de este proceso. A su vez, los investigadores e investigadoras atacameñas con estudios universitarios en estas disciplinas se enfrentan a una doble militancia, en la cual deben responder, tanto a las exigencias de la academia, como a las demandas de sus comunidades u organizaciones de pertenencia. Por otra parte, para las investigadoras e investigadores atacameños que no están familiarizados con el mundo de la academia, ha sido complejo ajustarse a algunas de las normas y tiempos que demandan los congresos, las presentaciones, las publicaciones o las postulaciones a proyectos. Paralelamente, para quienes no viven en el territorio ha sido difícil funcionar con los tiempos y ritmos de las organizaciones locales a la hora de coordinar las reuniones, la labor comunitaria o rendir informes. Pese a estas diversidades y complejidades, en conjunto se ha desarrollado un trabajo investigativo y comunitario en favor de futuros procesos de repatriación y la validación de un protocolo cultural que pueda servir de referencia al abordar el regreso de los/as ancestros/as al territorio.

Para finalizar, creemos que las repatriaciones deben ser realizadas por miembros de las comunidades bajo sus propias metodologías y ontologías locales, respetando siempre la autonomía indígena de cada pueblo y/o comunidad, entendiendo esta demanda como un proceso de fortalecimiento de las identidades y conocimientos locales, junto con la descolonización de ciertas prácticas. No obstante, como hemos señalado anteriormente, se debe poner especial atención a cómo se desarrollan y quiénes son los demandantes de los procesos de repatriación y/o reentierro, así como evaluar su protocolización mediante instructivos, como por ejemplo el instructivo de reentierro del CMN, que sigue priorizando intereses estatales y científicos. En esta línea, si bien la ausencia de una ley de repatriación en Chile ha dificultado la concretización de ciertos casos, cabe preguntarse si no desplazará el protagonismo de las organizaciones indígenas. Sin duda, son reflexiones que se deben continuar pensando.



Agradecimientos

Las y los autores agradecen a la organización del Encuentro de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS) celebrado en Huaraz, Perú, y a la coordinación (Patricia Ayala y Rafael Curtoni) del Simposio “Ancestros, cuerpos-territorios y memorias. Debates, reflexiones y experiencias acerca de procesos de patrimonialización, restitución, repatriación y regreso de ancestros/as a los territorios”, por brindar un espacio de reflexión necesario y crítico. Asimismo, agradecemos a los/las evaluadores anónimos por la revisión y los comentarios realizados. También agradecemos al Pueblo Atacameño Lickanantay por su constante lucha en contra de la excavación de cementerios, la exhibición de sus ancestros y por demandas de repatriación y/o reentierro.

El presente artículo es el resultado del proyecto de investigación “Coleccionismo y patrimonialización de cuerpos indígenas en territorio atacameño”, el cual fue financiado en 2021 por el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR); en 2022 y parte del 2023 por el Consejo de Pueblos Atacameños (CPA) y en 2023 por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

Referencias bibliográficas

- Abarca-Labra, Violeta; Maturana, Pamela; Montt, Indira; Millahueique, Héctor; Chiguay, Flor; Mellico, Adela; López, Pedro; Aróstica, Mónica; Cancino, Cristián y Carmona, Carlos (2020). Guía de procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos de índole arqueológica (Quillota, Valparaíso). En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 189-214). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Acuto, Félix y Flores, Carlos (2019). Patrimonio y pueblos originarios, patrimonio de los pueblos originarios: Una introducción. En Félix Acuto y Carlos Flores (Comp.) *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (pp. 1-34). Imago Mundi.
- Aldunate, Carlos (1997). El abuelo Sacramento Panire. Relato de la defensa de las aguas de Turi. En *El Altiplano. Ciencia y conciencia en los Andes*. Actas del Simposio Internacional de Estudios Altiplánicos (pp. 287-292). Universidad de Chile.
- 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 y Ayala, Patricia (2020). La apropiación y el tratamiento de los cuerpos de los ancestros indígenas en Chile. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 215-240). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.



<https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>

- Ayala, Patricia (2008). Políticas del pasado: *indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Línea Editorial IIAM, Universidad Católica del Norte.
- 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 (2020). The control of ancestors in the era of neoliberal multiculturalism in Chile. En Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (Eds.), *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew* (pp. 208-219). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203730966>
- 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. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Ayala, Patricia y Cárdenas, Ulises (2020). Arqueología y Turismo en territorio atacameño (Norte de Chile): entre la autenticidad y el etnodesarrollo. *Revista de Arqueología Americana*, 38, 61-86. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i38.881>
- Ayala, Patricia (2022). La patrimonialización de los ancestros. Relocalización por reentierro en San Pedro de Atacama. En Carina Jofré y Cristobal Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 23-44). Editorial UNICEN
- Ayala, Patricia; Espíndola, Christian; Aguilar, Carlos y Cárdenas, Ulises (2022). ¿Dónde están los abuelos o ancestros?, ¿cuándo y por qué salieron de la tierra y del territorio atacameño?, ¿quién los sacó?, ¿cómo están ahora? *Revista de Arqueología Americana*, 40, 197-213. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i40.1376>
- 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; Aguilar, Carlos; Ogalde, Claudia y Candia, Benjamín (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>
- Ballester, Benjamín (2021a). Ópera heroica de dos momias de Chiuchiu, por Aquinas Ried/ Reid. *Sophia Austral*, 27(3), 1-23. <https://doi.org/10.22352/SAUSTRAL202127003>
- Ballester, Benjamín (2021b). Así cargaron a los que aquí vivieron: excavación, embalaje y transporte de cuerpos y objetos precolombinos en la desembocadura del Loa (1962). En Benjamín Ballester y Nicolás Richard (Coord.), *Cargar y Descargar en el Desierto de Atacama* (pp. 93-108). Ediciones del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. [Memorias Disidentes. V. 2, Nº 4. Julio 2025. ISSN: 3008-7716. Sección Académica](https://www.inves-</div><div data-bbox=)



estigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/cargar-y-descargar-en-el-desierto-de-atacama

- Benavides, Hugo, Ayala, Patricia, y Ugalde, María, Fernanda (2024). Archaeology, Heritage and Globalization. In Thilo Rehren and Efthymia Nikita (Eds.), *Encyclopedia of Archaeology, 2nd Edition*, vol. 1, 486–493, Academic Press <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-90799-6.00103-8>
- Bengoa, José (2000). *La emergencia Indígena*. Fondo de Cultura Económica.
- Bolados García, Paola (2014). Los Conflictos etnoambientales de “Pampa colorada” y “El Tatio” en el Salar de Atacama, Norte de Chile: procesos étnicos en un contexto minero turístico transnacional. *Estudios atacameños*, 48, 228–248. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000200015>
- Candia, Benjamín (2022). *Las demandas por la repatriación de los cuerpos de ancestros indígenas. El caso de la comunidad Atacameña Lickanantay*. [Tesis de Licenciatura. Universidad Academia de Humanismo Cristiano]. Repositorio Institucional - Universidad Academia de Humanismo Cristiano <https://bibliotecadigital.academia.cl/items/014839b0-9400-40c7-8bb0-1273040c6dfd>
- Cárdenas, Ulises (2001). Percepciones de las comunidades Atacameñas sobre el Tratamiento del patrimonio cultural de la zona. [Ms. Inédito]. <https://es.scribd.com/document/55457137/Percepciones-de-las-Comunidades-Atacamenas-sobre-el-Patrimonio-Cultural>
- Cárdenas, Ulises (2022). *Pastores Trashumánticos de Chela (Comuna de Calama): Una mirada desde la Etnoarqueología*. [Tesis de grado Universidad de Chile]. Repositorio Institucional - Universidad de Chile <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/202060>
- Castro, Victoria (2009). *De Ídolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Collison, Jisgang Nica y Krmpotich, Cara (2020). Saahlinda Naay – saving things house: The Haida Gwaii Museum past, present and future. En Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (Eds.), *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew* (pp. 44–62). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203730966>
- 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. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Curtoni, Rafael (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>
- Dillehay, Tom (2008). Latin American Archaeology in History and Practice. En R. Alexander Bentley, Herbert D. G. Maschner y Christopher Chippindale (Eds.), *Handbook of Archaeological Theories* (pp. 165–186). Altamira Press.
- 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>



- Endere, María Luz y Ayala, Patricia (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44(1), 39-57. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000100004>
- Fforde, Cressida (2004). *Collecting the dead: Archaeology and the reburial issue*. Duckworth Publishers.
- Fforde, Cressida; McKeown, Timothy y Keeler, Honor (Eds.) (2020). *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203730966>
- Fine-Dare, Kathleen (2002). *Grave Injustice. The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. University of Nebraska Press.
- Gänger, Stefanie (2014). *Relics of the Past: the collecting and study of pre-columbian antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford University Press.
- Garrido, Francisco (2016). *De Calama a Nueva York: las desventuras del hombre de cobre*. Museo Nacional de Historia Natural de Chile. https://www.mnhn.gob.cl/613/w3-article-64385.html?_noredirect=1
- Gnecco, Cristóbal (2009). Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relationalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1), 15-26. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100003>
- Gnecco, Cristóbal (2021). Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 51(2), 319-324.
- Godfrid, Julieta (2024). Corporate Social Responsibility and Environmental Governance in Chile. *Studies in Comparative International Development*, 59, 238-261.
- Hubert, Jane y Fforde, Cressida (2002). Introduction: The reburial issue in the twenty-first century. En Cressida Fforde, Jane Hubert y Paul Turnbull (Eds.), *The dead and their possessions: Repatriation in principle, policy and practice* (pp. 1-16). Routledge.
- Huircapán, Daniel; Jaramillo, Angela y Acuto, Félix (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1003>
- Jofré, Ivana Carina (2020). Reflexiones para recuperar la sensibilidad. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.) *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 13-22). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Jofré, Ivana Carina y Gnecco, Cristóbal (2022). Sobre patrimonio, despojo y violencia. En Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.) *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 9-19). Editorial UNICEN.
- Jofré, Ivana Carina y Gómez, Nadia Celia (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 del Cuyum* (pp. 451- 506). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan



- Jofré, Ivana Carina (2023). La crítica feminista antiextractivista del Qhapaq Ñan y la propuesta despatrimonializadora», *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 52 (2), 217-243. <https://doi.org/10.4000/135p6>
- Krmpotich, Cara (2020). "Repatriation." *Oxford Bibliographies*. Accessed April 25, 2025. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199766567-0234>
- Lonetree, Amy (2012). *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museums*. University of North Carolina Press.
- Maciel, Lucas da Costa (2022). *Vidas Em Cativoiro: Histórias Do Mogen Mapuche e Coleções Em Museu*. [Tesis de Doctorado. Universidade de São Paulo]. Repositorio Institucional - Universidade de São Paulo <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28022023-191515/pt-br.php>
- 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>
- Martínez, José Luis (2010). Somos resto de gentiles: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños*, 39, 57-70. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432010000100005>
- Morales, Héctor (2013). Construcción social de la etnicidad: ego y alter en Atacama. *Estudios Atacameños*, 46, 145-164. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432013000200009>
- Morales, Héctor (2014). Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 111-128.
- Morales, Héctor y Quiroz, Loreto (2017). Indígenas desencajados y museo de San Pedro de Atacama. *Revista Chilena de Antropología*, <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/47499>
- Ogalde, Claudia (2020). Arqueología, patrimonio y planificación territorial. El caso del oasis de Calama en el extremo norte de Chile. [Tesis de Maestría no publicada]. Universidad de Tarapacá.
- Pease, Franklin (2007). *Los incas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pérez, Cristián y Torrejón, Karina (2012). *Memorias lasaneñas*. Fundación Escuela N° 18. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Quijano, Anibal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-30.
- Quijano, Anibal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-802). CLACSO.
- Riding In, James (2005). Decolonizing NAGPRA. En Waziyatawin Angela Wilson y Michael Yellow Bird (Eds.), *For Indigenous Eyes Only. A Decolonization Handbook* (pp. 53-66). School of American Research.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1980). La antropología y arqueología en Bolivia: límites y perspectivas. *Revista América Indígena*, XL(2), 217-224.
- Rivera, Franciso (1997). Procesos de articulaciones socio-identitarias y reformulaciones



étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños*, 13, 61-73.

- Salinas, Leonel (2022a). Lasana: Lugar de Descanso. En Pereira, Magdalena (Dir.), *Alto El Loa. Territorio de Conservación* (pp. 115-125). Gobierno Regional de Antofagasta. https://www.fundacionaltiplano.cl/_files/ugd/ba0c51_c871c7ebca7146dea817ed3ae121570a.pdf
- Salinas, Leonel (2022b). Caspana: Hijo de la Hondonada. En Pereira, Magdalena (Dir.), *Alto El Loa. Territorio de Conservación* (pp. 203-216). Gobierno Regional de Antofagasta. https://www.fundacionaltiplano.cl/_files/ugd/ba0c51_c871c7ebca7146dea817ed3ae121570a.pdf
- Sepúlveda, Tomas; Ayala, Patricia y Aguilar, Carlos (2008). *Retiro de cuerpos humanos de exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama*. DIBAM.
- 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.
- Thomas, David (2000). *Skull wars: Kennewick man, archaeology, and the battle for Native American identity*. 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. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Villanueva, Juan; Alonso, Pablo y Ayala, Patricia (2019). Arqueología de la ruptura colonial: mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños*, 60, 9-30. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432018005001402>
- Yere, Romina; Salinas, Leonel y Jaramillo, Pablo (2023). *Salud para el Cuerpo y el Espíritu: Uso de las Hierbas Medicinales en Toconce*. Fondo Medioambiental Minera El Abra.
- Zapata, Claudia (2004). Atacameños y aymaras: El desafío de la “verdad histórica”. *Estudios atacameños*, (27), 169-187. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432004002700008>
- Zimmerman, Larry (1994). Made radical by my own: An archaeologist learns to accept reburial. En Robert Layton (Ed.), *Conflict in the archaeology of living traditions* (pp. 60-67). 2ªed., Unwin Hyman.

Sitios, páginas web, archivos y legislación consultados

- Consejo de Pueblos Atacameños (2020). [Escrito inédito presentado al Superintendente del Medio Ambiente en Chile]. <https://snifa.sma.gob.cl/General/Descargar/20612038428>.
- Consejo de Pueblos del Oasis de Calama (2021). [Escrito inédito presentado y leído para la Comisión 5. Medio Ambiente, Derechos de la Naturaleza, Bienes Naturales Comunes y Modelo Económico de la Convención Constitucional].
- Corporación Cultural Lickanantay Ckunza Kconics (2025). Estatutos de la Corporación.
- Corporación Nacional del Cobre de Chile (s.f.). *El Hombre de Cobre: Un embajador del legado minero*. <https://www.codelco.com/nosotros/el-hombre-de-cobre-un-embajador-del-legado-minero>
- Ilustre Municipalidad de Calama (2024). Registro de Juntas de Vecinos. Transparencia Muni-

cipal. <http://calamatransparencia.insico.cl/paginas/Registrospublicos.aspx?id=1>

- Ilustre Municipalidad de San Pedro de Atacama (2024). Registro Público Organizaciones Ley 19.419. <https://munispa.cl/registro-publico-jjvv/>
- Ley de Monumentos Nacionales (1970). Legisla sobre los Monumentos Nacionales en Chile. Publicada en el Diario Oficial de la República de Chile, 04 de febrero de 1970. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=28892>
- Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de Nativos Americanos (NAGPRA) (1990). 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, vol. 55, n.º 228, 27 de noviembre de 1990. <https://www.nps.gov/nagpra/>
- Ley Indígena (1993). Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Publicada en el Diario Oficial de la República de Chile, 05 de octubre de 1993. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30620>
- 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>
- Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA). (2024). Salares en riesgo: La tramposa estrategia nacional del litio. OLCA. https://olca.cl/oca/informes/Salares-en-riesgo_La-tramposa-estrategia-nacional-del-litio.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

Ulises Cárdena



<https://orcid.org/0000-0003-0934-5016>
ulises.cardenas@gmail.com



Ulises Cárdenas Hidalgo es arqueólogo, Licenciado en Antropología Universidad de Chile y Magíster (c) en Antropología por la Universidad Católica del Norte. Miembro asesor de ICOMOS Chile y miembro experto de ICAHM–International Scientific Committee on Archaeological Heritage Management. Es especialista en materias patrimoniales y ambientales, con especial interés en temáticas de la arqueología histórica, etnoarqueología, trabajo de campo y participación en estudios sobre medio humano indígena en el Norte Grande de Chile. Colabora en procesos de consulta indígena, con las directrices del Convenio N.º169 de OIT, convenciones y tratados internacionales en materia de derechos humanos, especialmente de poblaciones, Pueblos Indígenas y discapacidad. Coordina el equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.

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*.



Claudia Ogalde Herrera

<https://orcid.org/0000-0002-4851-7696>

c.ogaldeherrera@gmail.com



Es arqueóloga y Magíster en Antropología (UTA-UCN). Sus líneas de investigación son diversas y se focalizan principalmente en el desierto de Atacama. Ha participado en variadas publicaciones, así como en diferentes proyectos académicos y de investigación; a su vez, mantiene una continua colaboración con diferentes instituciones, comunidades indígenas y organizaciones sociales, además de participar y asesorar en diversas iniciativas sociales y comunitarias. Actualmente, es candidata a Doctora en Antropología y su investigación busca comprender los procesos de patrimonialización en contextos de extractivistas, ahondando especialmente en la agencia del patrimonio arqueológico y las respuestas locales. Desde enfoques como la ecología política y a partir del caso del extractivismo minero en el desierto de Atacama, estudia diversos aspectos vinculados con la presencia de evidencias arqueológicas y su patrimonialización, además del desarrollo de la arqueología en estos espacios, con especial atención a su relación con el extractivismo científico y el desarrollo de la gran minería en Chile. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.

Benjamín Candia

<https://orcid.org/0009-0005-7230-0963>

benjamin.candia@uacademia.cl



Es antropólogo egresado de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile, donde desarrolló la tesis “Las demandas por la repatriación de los cuerpos de ancestros indígenas. El caso de la comunidad Atacameña Lickanantay” (2022). Actualmente cursa el programa de Maestría en Estudios Histórico-Arqueológicos de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Ha centrado sus investigaciones en las demandas de repatriación, restitución y re-entierro de restos humanos indígenas junto con sus objetos culturales, específicamente los del Pueblo Atacameño Lickanantay. Su investigación también analiza las concepciones y creencias andinas sobre los ancestros y la muerte, con el fin de comprender el porqué de las demandas de repatriación de ancestros indígenas. Ha publicado como coautor en revistas de arqueología y antropología. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.



Leonel Antonio Salinas Márquez

<https://orcid.org/0009-0002-7523-2239>

leoantoniosalinas1@gmail.com



Es Licenciado en Educación y Profesor de Historia y Geografía, Universidad de La Serena, y pertenece a la Comunidad Atacameña de Lasana. Historiador con publicaciones en temáticas de historia de Chile y de historia y usos de medicina ancestral en el Alto Loa. Ha sido docente en diplomados tendientes al fortalecimiento comunitario y en escuelas del territorio. Ha participado activamente en procesos de dirigencia comunitaria en el Alto Loa. Socio fundador de la Corporación Ckunza Kconics. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.

Romina Yere

ryerean@gmail.com



Originaria de las comunidades de Toconce y Caspana, a lo largo de su vida ha trabajado en la preservación de la cultura y el conocimiento ancestral de su pueblo. Fue parte de la directiva de la Comunidad de Toconce, donde participó en la gestión de proyectos enfocados en educación, salud y recuperación de sus tradiciones. Realizó una investigación sobre medicina ancestral, entrevistando a mayores de la comunidad para rescatar su conocimiento y comprender el contexto en el que estas prácticas fueron parte de su historia. Actualmente, forma parte de una fundación municipal que impulsa programas en beneficio de las comunidades atacameñas. También ha trabajado en la repatriación de cuerpos y objetos exhumados, una causa esencial para la memoria y dignidad del pueblo atacameño. Su compromiso es la protección de la identidad de las comunidades indígenas de Atacama, la transmisión del conocimiento ancestral y la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.



Carlos Aguilar

caguilarcruz@gmail.com



Es originario del pueblo Lickan Antay (pueblo /gente en lengua propia). Gran parte de su vida la ha dedicado a trabajos agrícolas, de artesanía local, construcción, guía cultural y dirigencia. Se capacitó en gestión cultural, administración de parques nacionales con enfoque turístico, historia del arte, dibujo botánico, transmisión e intercambio de saberes tradicionales, comunicación y repatriación. Ha ejercido como integrante y dirigente de organizaciones locales con enfoque cultural, de medicina tradicional, de educación ambiental para niños, además de ser asesor en técnicas constructivas a estudiantes universitarios y participar en talleres sobre derechos de agua y tierra indígena. Ha sido co-creador de eventos culturales, destacando la coordinación de los encuentros de intercambio y trueque entre pueblos nativos Lickan antay de Argentina, Bolivia y Chile, así como el festival del espíritu ancestral coplas, canto y poesía. Fue integrante del grupo de trabajo (compuesto por dirigentes locales, funcionarios y académicos del Museo en San Pedro de Atacama), para el retiro de la exhibición de cuerpos de sus ancestros. También fue parte del equipo para el embalaje de ofrendas y cuerpos de sus ancestros desde ex museo local a un recinto transitorio, donde estarán hasta la decisión del Pueblo Atacameño sobre su destino final. Actualmente. Es miembro del equipo de investigación del proyecto *“Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño”*. Participa y expone en congresos nacionales e internacionales sobre nuestros ancestros, es co-autor de publicaciones en revistas nacionales e internacionales de arqueología.

Christian Espíndola

cespindola2304@gmail.com



Es agricultor, topógrafo e investigador Lickanantay, vive en el Pueblo Lickanantay de Toconao. Desde el año 2017 comenzó a realizar trabajos vinculados con la lucha e investigación referida al paradero de los cuerpos de sus ancestros, ya que es una demanda presente hace muchos años del Pueblo Lickanantay. Es miembro del equipo de investigación del proyecto *“Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño”*. Esta investigación estudia los procesos de coleccionismo y patrimonialización de cuerpos humanos y materiales arqueológicos provenientes de territorio Atacameño, localizado entre el Salar de Atacama y la cuenca del Loa. Actualmente trabaja en la Comunidad Lickanantay de Toconao donde ha realizado trabajos de recopilación de información sobre los cuerpos antiguos provenientes del Pueblo de Toconao, los cuales son sacados y llevados a museos y universidades de Chile y el mundo. Junto con esto, se encuentra realizando trabajos de investigación sobre los primeros poblamientos humanos en los salares altoandinos del territorio de Toconao, además de estudiar los procesos de afectación de cambios climáticos en las comunidades indígenas del territorio Lickanantay. Es miembro del equipo de investigación del proyecto *“Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño”*.



Suyay Cruz

suy.cruz200@gmail.com



Suyay Cruz Navea, actual estudiante en la mención de Arqueología en la Universidad de Chile, Chile. Además, de ser originario del pueblo Atacameño Lickanantay y miembro de la Comunidad de Socaire. Es parte del equipo de investigación del proyecto *“Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño”*.



LAS CREENCIAS ANDINAS SOBRE LOS/ LAS ANCESTROS/AS, LOS CONCEPTOS ASOCIADOS A ELLOS Y EL PORQUÉ DE SU REPATRIACIÓN. EL CASO DEL PUEBLO ATACAMEÑO LICKANANTAY

BENJAMÍN CANDIA

Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC),
Programa de Maestría en Estudios Históricos y Arqueológicos,
Universidad De Buenos Aires (UBA).
Chile

Aceptado para publicación 6 de junio 2025

Resumen

Este artículo explora las creencias andinas y atacameñas Lickanantay sobre sus antepasados, ancestros y la muerte con el fin de comprender las razones que tienen las comunidades atacameñas para buscar la repatriación de sus objetos y/o ancestros junto con su reentierro. Para ello se presenta una discusión de los conceptos y las maneras empleadas para referirse a los ancestros o antepasados en distintos pueblos andinos, presentes en registros etnohistóricos, arqueológicos y etnográficos. También interesan a este trabajo las creencias, ritos y ceremonias andinas relacionadas con los ancestros y el rol que ellos cumplen en sus territorios, sosteniendo y dando continuidad a concepciones sobre la muerte de los ancestros, denominados como *abuelos/as* o *gentiles* en esos pueblos.

Palabras clave: creencias andinas, ancestros, repatriación, restitución.



ANDEAN BELIEFS ABOUT ANCESTORS, THE CONCEPTS ASSOCIATED WITH THEM, AND THE REASONS FOR THEIR REPATRIATION. THE CASE OF THE ATACAMEÑO LICKANANTAY PEOPLE

Abstract

This paper explores Andean and Atacameño Lickanantay beliefs about their ancestors and death in order to understand the reasons why Atacameño communities seek the repatriation of their artifacts and/or ancestors along with their reburial. To this end, it presents a discussion of the concepts and ways of referring to ancestors among different Andean communities, present in ethnohistorical, archaeological, and ethnographic records. The paper also focuses on Andean beliefs, rites, and ceremonies related to ancestors and the role they play in their territories, sustaining and giving continuity to concepts about the death of ancestors, referred to as grandparents or gentiles among these communities.

Keywords: andean beliefs, ancestors, repatriation, restitution.

AS CRENÇAS ANDINAS SOBRE OS ANCESTRAIS, OS CONCEITOS A ELES ASSOCIADOS E OS MOTIVOS DE SUA REPATRIAÇÃO. O CASO DO POVO ATACAMEÑO LICKANANTAY

Resumo

Este artigo explora as crenças andinas e atacameñas lickanantay sobre seus ancestrais, e a morte a fim de compreender as razões pelas quais as comunidades atacameñas buscam a repatriação de seus artefatos e/ou ancestrais juntamente com seu enterro. Para tanto, apresenta uma discussão sobre os conceitos e as formas de se referir aos ancestrais entre diferentes comunidades andinas, presentes em registros etnohistóricos, arqueológicos e etnográficos. Este artigo também se concentra nas crenças, ritos e cerimônias andinas relacionadas aos ancestrais e ao papel que desempenham em seus territórios, sustentando e dando continuidade aos conceitos sobre a morte dos ancestrais, chamados de avós ou gentios entre essas comunidades.

Palavras-chave: crenças andinas, ancestrais, repatriação, restituição.



Introducción

En muchas ocasiones las demandas de repatriación han ocurrido en respuesta a situaciones coloniales y etnocéntricas vinculadas al hecho de excavar y sacar de la tierra a seres humanos de distintos pueblos indígenas, ignorando las tradiciones y complejas creencias relacionadas con la muerte y los ancestros. Estas demandas critican lo sucedido y están profundamente arraigadas en las costumbres que todavía se mantienen en las distintas comunidades y pueblos andinos, cuyos ancestros cumplen un papel clave.

Desde mediados del siglo XIX hasta el presente, distintos pueblos indígenas han tenido contacto con métodos coloniales, extractivistas y tradicionales de diversas disciplinas científicas, tanto de profesionales, como de aficionados. Destaca en este sentido, lo realizado por trabajadores de la minería, y profesionales vinculados al coleccionismo, la arqueología (Ballester, 2021), la antropología (Arthur, 2015; Asad, 1973; Bengoa en Espinoza *et al.*, 2019) y la museología, quienes se centraron en el hecho de “rescatar” y preservar los elementos culturales. En parte, esto ha sido debido a las influencias coloniales y evolucionistas, a partir de lo cual se pensaban a los pueblos indígenas como culturas en proceso de extinción (Bengoa, 2016), pasando de ser “primitivos” a ser “civilizados” y “modernos” (Bengoa en Espinoza *et al.*, 2019), siendo relegados como “objetos de museos” (Candia, 2022).

Asimismo, las excavaciones de restos humanos en comunidades indígenas son un tema de preocupación y disputa para los distintos pueblos, sobre todo por el hecho de que para la mayoría, los muertos siguen cumpliendo roles, tienen agencia y presencia en el territorio (Rodríguez, 2022). Además, tanto los objetos como los/las ancestros/as son acumuladores de la memoria social, y al estar en contacto con ellos/as, las comunidades pueden dar continuidad a sus creencias asociadas a la veneración de los/las antepasados/as. De esta forma se producen activaciones claves de la memoria para perpetuar sus propias culturas¹, tal y como ha señalado también Roberto Cardoso de Oliveira (1990).

En este sentido, las demandas de repatriación no deben comprenderse fuera de las manifestaciones culturales de las distintas comunidades indígenas, y mucho menos de la relación que puedan tener con los/las antepasados/as y/o ancestros/as, debido a que implican profundos procesos de revitalización cultural.

1 Cabe destacar que en este trabajo se utiliza el término de “cultura” para referirse a las distintas prácticas de diferentes pueblos. No obstante, también se reconoce que este ha sido objeto de múltiples críticas (Restrepo, 2012), sobre todo por la manera estática de percibir lo que es cultura y por la separación de esta última con la naturaleza (Latour, 2007).



Coleccionismo, arqueología, museos y repatriación

El mundo andino cuenta con creencias profundas y complejas asociadas tanto a sus ancestros, ciertos objetos, pero también al territorio y su paisaje (Arnold, 2017), las cuales han tenido una larga continuidad histórica, que en algunas ocasiones, han logrado resistir el embate colonial y etnocéntrico de los últimos siglos. Para estos pueblos, y según la propia ontología andina, la concepción del mundo es diferente a lo que habitualmente estamos acostumbrados/as, puesto que existe una relación de reciprocidad entre la Pachamama², los vivos y los muertos.

Para los pueblos andinos³, al momento de morir una persona se le deben hacer rituales para “activar” estas redes de reciprocidad (Mamani, 2001), en las cuales los vivos se relacionan con sus ancestros, ya sea en cuerpos físicos o siendo personificados y/o animados en distintos objetos, incluso en lugares de su propio territorio, como cerros, cuevas, rocas, entre otros (Nielsen, 2006). La presencia de los ancestros es algo clave en las sociedades del mundo andino y está estrechamente relacionada con el mismo paisaje del territorio, siendo incluso representados por cerros y rocas (Vaquer, 2013).

Sumado a esto, hay diferentes maneras para referirse a los/as antepasados/as en el mundo andino, siendo los conceptos más utilizados los de *chullpas*, *gentiles* y *abuelos/as*, junto con ciertas continuidades en las creencias asociadas a los mismos. Asimismo, las demandas de repatriación de los cuerpos de los/las ancestros/as, nos llevan a cuestionarnos si coleccionistas, aficionados o profesionales ligados a nuestras disciplinas, eran conscientes al omitir dichas creencias y la importancia que los/las ancestros/as tenían en su territorio.

Un ejemplo de esta omisión es lo ocurrido con el Pueblo Atacameño Lickanantay, siendo uno de los principales grupos indígenas en Chile afectados por las prácticas extractivistas de las diferentes disciplinas. El caso de Gustavo Le Paige, sacerdote de la capilla de San Pedro de Atacama y arqueólogo aficionado, es ejemplificador en este sentido pues a mediados del siglo XX realizó una gran cantidad de excavaciones en el Salar de Atacama. Desde los puntos de vista atacameños, las exhumaciones practicadas por Le Paige fueron consideradas como una “falta de respeto” a las creencias locales, sobre todo teniendo en cuenta que este sacerdote llegaba con “la camioneta” cargada todos los días después de excavar” (Ayala, 2007, p. 137). Jimena Cruz *et al.* (2020), en su trabajo acerca de la redignificación de los/las ancestros/as presentes en el Instituto de Investigaciones Arqueológicas

2 Pachamama es un concepto ampliamente utilizado por los distintos pueblos andinos para referirse a la madre tierra, ya sea de tiempos precolombinos, como en la actualidad. Lucila Bugallo (2020) afirma que: “Como matriz generativa es una mama, es entonces semilla y origen; es a la vez quien devora y traga todo lo criado, tiene sus bocas, sus pacheros, sus putuncos. Los seres, todos, somos criados y comidos. La pacha nos cría y nos come, es uno de los preceptos centrales de esta cosmología” (p. 118).

3 En el presente trabajo se utilizan los conceptos de pueblos andinos, comunidades andinas y mundo andino para referirse a los pueblos que habitan el territorio de Los Andes.



y Museo (IIAM)– los cuales en su mayoría fueron extraídos y coleccionados por Le Paige – aseguran que: “Para los pueblos indígenas, los restos de sus antepasados/as son seres vivos y especialmente sagrados, lo cual pone en juicio la exclusividad del valor científico que hasta ahora se les ha dado a los ancestros” (p. 83).

Conceptos para referirse a los/las antepasados/as o ancestros/as

El conocimiento de los conceptos o términos empleados tanto por la población local como los utilizados en los diversos registros, son fundamentales para lograr comprender las creencias relacionadas con los/las antepasados/as, debido a que ayuda a revelar cómo los distintos pueblos de la región los concebían y así entender su relación con ellos.

Si bien los trabajos en que se estudian las ideas asociadas a la muerte y los/las antepasados/as en el mundo andino, son de una excelente calidad teórica (Mamani, 2001; Parra, 2019), son escasos los que se detienen, abordan y discuten en profundidad los conceptos vinculados a estos temas, destacando los trabajos de Eyzaguirre (2017) y de Villanueva *et al.*, (2018), que sí los integran de manera rigurosa. Si bien los términos para referirse a los/las ancestros/as pueden variar, *abuelos/as*, *gentiles*, *ancestros/as*, *antepasados/as* y *chullpas* son las palabras más utilizadas para designarlos. Sin embargo, la colonización, junto con el proceso de evangelización y de extirpación de idolatrías en distintas regiones andinas, provocaron transformaciones en el uso del lenguaje local, ya que palabras como *chullpa* fueron progresivamente reemplazadas por términos occidentales como *abuelos/as* o *gentiles*.

De manera temprana, Joseph Acosta, en la crónica de *Historia Natural y Moral de las Indias* [1589], utiliza el concepto de *gentil* otorgándole un sentido católico, justamente aplicando lo mencionado anteriormente y empleándolo, incluso, para referirse a los griegos y romanos, señalando que ellos también tenían costumbres gentilicas.

“Otro género de idolatría, muy diverso de los referidos, es el que los gentiles han usado por ocasión de sus defuntos a quien querían bien y estimaban” (Acosta, 1962 [1589], p. 159), si bien no describe con exactitud los rituales o ceremonias asociados, si lo hace de manera general, señalando que los reyes *ingas* tenían a sus antepasados/as conservados, sin olor, con tesoros y su propio adoratorio. Además señala que en distintos pueblos andinos, cuentan con cuerpos de sus antepasados/as que adoran y veneran, evidenciando que estas prácticas no surgen con el Inka, tal como lo demuestran también las complejas costumbres mortuorias de períodos previos descritas por la arqueología.

Unos años más tarde, Garcilaso de La Vega [1609] en el periodo colonial ya describía algunas ceremonias de los inkas, e incluso utilizaba las palabras *gentil*, *gentiles* o *gentilidad* para señalar a las personas antes del Imperio Inka. Además, se refería a los/las antepasados/as de los inkas de manera despectiva, resaltando el hecho de que las creencias preinkaicas, eran tema de idolatrías bárbaras. Sumado a esto, Cieza de León (2021) [1880]



también utiliza estos términos, pero para referirse tanto a antepasados/as inkas, como a las propias personas de Los Andes que seguían sus tradiciones antiguas, denominándolas como creencias gentílicas.

Por otra parte, Bertonio (1993) [1612] al estudiar la lengua aymara señala que la palabra gentil es sinónimo de infiel o pagano y se le denominaba *sutiwisa*, o la palabra *wak'a* asociada a los cerros que los indígenas adoraban en su gentilidad. Además, reconoce la presencia de rituales gentilicios, como lo es el pedido de lluvia (*waqhaliña*). Por lo tanto, se puede reafirmar la concepción de que lo asociado a los gentiles, es un tema de creencia andina antigua.

Otro de los conceptos utilizados para referirse a los/las ancestros/as, es el de *wakas* o *huacas*. Estas dos palabras significan lo mismo y hacen referencia a lugares como montañas, lagunas, objetos de piedra o rocas (Nielsen, 2010), los que pueden tener la forma de un ancestro importante o la de animales. La característica en común, es que se trata de uno de los niveles más sagrados y relevantes para el mundo andino.

El ampliamente conocido “culto a las *wakas*” era una de las características principales de los pueblos andinos, siendo sumamente veneradas y consultadas por los Inkas *Atahualpa*, *Huayna Capac* o *Huascar*⁴ (Topic et al., 2002). Si se realiza un análisis superficial y breve, podríamos señalar que las *wakas*, que eran veneradas por los mismos inkas, ocupaban la cúspide en cuanto a jerarquía de cultos, siendo *Inti* y *Quilla* las principales deidades.

Sumado a esto, Juan Chacama (2003), al analizar los escritos del siglo XVII del sacerdote jesuita Joseph de Arriaga, asegura que las *conopas*⁵ son adoradas como si fueran *wakas* pero de manera familiar, por lo que podríamos asegurar que existían *wakas* personales como las más conocidas y utilizadas por el grueso de la población y *wakas* locales y/o regionales, como las que eran consultadas por los Inkas. Así mismo, al referirse a ellas señala:

Esta deidad puede ser visualizada como un dios propiamente tal, como un héroe cultural o como un accidente geográfico (un cerro, una laguna, una isla, etc.), en el cual se ha convertido esta divinidad o que la representa. Arriaga, a principios del siglo XVII, observa que todos los nombres antiguos de los pueblos son los de la huaca principal. (Chacama, 2003, p. 147-148)

Siguiendo con palabras para referirse a los/las ancestros/as, nos encontramos con el término *mallkus*, el cual se utiliza para nombrar a los cerros o lugares de origen del ancestro fundacional de cada comunidad o *ayllu*. Según el Padre Arriaga (citado en Nielsen, 2010), estos eran los/las antepasados/as de los *malquis*. En cuanto a los *malquis* o *mallquis*,

4 Es importante señalar que, si bien se trata de una de las prácticas más sagradas, también existían diferencias entre las mismas *wakas*, siendo algunas más importantes que otras.

5 Las *conopas* son objetos pequeños, transportables y que pueden tener distintas formas. Estas eran veneradas por el grupo familiar como si fueran su propia *waka* (Chacama, 2003).



cabe mencionar que son muy similares a los anteriores y hacen referencia al ancestro o los/las ancestros/as físicos y principales de cada lugar de origen y/o *ayllu*, siendo el antepasado de “mayor categoría”. Axel Nielsen (2010) señala que en algún momento incluso pudieron haber sido de tal relevancia que determinaban el orden social. La ceremonia hacia los/las ancestros/as *malquis* es la clásica descrita por Guaman Poma de Ayala:

Los dioses locales, que residían en las altas cumbres de los cerros, aquellos que se hallaban personificados en las estatuas de las “paqarinas”, los mallkos o momias de los antecesores gentiles, y los mismos gentiles se hallaban subordinados a esta divinidad superior. (citado en Tello y Miranda, 1923, p. 510)

Otro de los conceptos claves utilizados para referirse a los/las ancestros/as es el de los *chullpas*. Existe un mito que es ampliamente conocido y difundido en distintos pueblos de los Andes (Wachtel, 2001), en el cual se hace referencia a seres que habitaban en un momento donde no existía el sol (Sendón y Manríquez, 2016), pero que cuando éste salió, los *chullpas* murieron por culpa suya. Incluso también se menciona que desde la época incaica se consideraba a los *urus* como *chullpa-puchu*, afirmando que son “restos de la humanidad primordial” (Wachtel, 2001, p. 544), considerándolos descendientes de estas sobras de los *chullpas* que sobrevivieron al cataclismo.

Según Verónica Cereceda (1990), los *chullpas* son personajes de un mundo más antiguo. En la comunidad de Chuani, se tiene la creencia de que los *chullpas* o *gentiles*, también conocidos como *awky*, *ñawpa machu*, son seres de una humanidad anterior en la cual vivían en un mundo sin sol. Existen interminables relatos sobre ellos relacionados con temas de enfermedades, lugares peligrosos y malas horas, además describe este mito “poderes mágicos superiores a los actuales. Esta humanidad se quema con la brusca salida del sol. Permanece, sin embargo, en un estado de letargo (podría despertarse de nuevo)” (p. 72).

La oscuridad asociada a las interpretaciones de seres que vivían antes de que existiera el sol, es muy interesante debido a que Juan de Betanzos en su crónica llamada “*Suma y narración de los incas*” [1551], explica su mito de origen y señala:

En los tiempos antiguos dicen ser la tierra e provincias de piru oscura y que en ella no había lumbre ni día y que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto señor que la mandaba y a quien ella era sujeta. Del nombre desta gente y del señor que la mandaba no se acuerdan; y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú, en la provincia que dicen de Collasuyo un señor que trata del Contiti Viracocha. (Betanzos 2014 [1551], p. 35)

Por lo tanto, es posible interpretar que los *chullpas* eran, quizás, los antiguos habitantes previos a la llegada del sol. Esta idea se relaciona con lo postulado por Thomas Abercrombie (1991), al mencionar un mito de los *k’ulta* sobre la llegada de Cristo, el autor señala que los autóctonos andinos se convirtieron al catolicismo y que estos ancestros/as, eran pre-cristianos, llamados *chullpas*:



viven en la oscuridad, sin rebaños ni cultígenos, en una condición atemporal y presocial. El cristo solar arriba como un hombre y después que los chullpas fracasan en el proyecto de sepultarlo, asciende al cielo secando y quemando a los chullpas, relegándolos al submundo recién creado (*manxapacha*). (pp. 205)

El mundo andino cuenta con creencias complejas y de larga data, asociadas tanto a sus ancestros/as, ciertos objetos, pero también al territorio y su paisaje. Existe evidencia arqueológica (Bachir y Llanos, 2006; Berenguer, 2000; Chacama, 2003; Janusek, 2005; Nielsen, 2010), etnohistórica (Castro, 2009, 2016) y trabajos etnográficos (Eyzaguirre, 2017) en los que se demuestra la importancia y continuidad de algunas ceremonias en honor a los/las ancestros/as.

Siguiendo la ontología andina, la concepción del mundo es diferente a lo que habitualmente estamos acostumbrados desde una perspectiva occidental, ya que existe una relación de reciprocidad entre la Pachamama, los vivos y los muertos. Esta relación y respeto se manifiesta incluso en ceremonias cotidianas como el tradicional pago a la *Pacha*, presente en diferentes pueblos andinos.

Si bien durante la época inkaica se tiene mayor registro documental sobre una marcada tradición de culto a los/las antepasados/as, a lo largo de los Andes se observan diversas ritualidades y cosmovisiones mortuorias propias de poblaciones previas y contemporáneas a los inkas. Sin embargo, estos últimos le otorgaron gran relevancia, construyendo incluso un templo específico y destinado a rendirle pagos a los/las ancestros/as (Manríquez, 1999), siendo el cuerpo, o partes de él, el principal referente para dicho culto (Nielsen, 2010). Bill Sillar y Emily Dean (2002) mencionan que tanto Guaman Poma como Cieza de León identificaron diferencias en las tradiciones funerarias en las distintas áreas del Imperio Inka, existiendo diversos modos de realizar ceremonias y rituales a los/las antepasados/as, por lo cual, es evidente que cada pueblo —bajo este imperio—, tenía diferencias en este culto.

Julio Tello y Próspero Miranda (1923) al referirse al culto hacia los/las ancestros/as señalan:

por lo general, en el peñón más saliente, estaba el adoratorio del ídolo progenitor, y la momia o mias, cabezas del ayllu. Allí residía el espíritu protector, el símbolo de solidaridad gentil, el dueño de las tierras de las acequias, y el oráculo o el personaje a través del cual hablaban los dioses. (p. 505)

En el presente fragmento queda en evidencia la relación entre territorio y ancestros/as, especificando que estos últimos eran considerados como protectores, demostrando su importancia. Tello y Miranda (1923) también describieron las ceremonias gentilicias en la Región Cisandina del Perú Central, afirmando que en *Porpito*, *Laksa*, *Pichuishm Wila Kachina*, *Kasha*, entre otros sectores, se depositaban a los muertos en las cuevas de las peñas junto a ofrendas mortuorias y que, en algunos lugares, existía presencia de petroglifos. Reafirmando así, la importancia del territorio y el paisaje para el culto de los/las ancestros/as.



Las creencias Atacameñas Lickanantay sobre los/las antepasados/as, abuelos/as o gentiles

Los/as Atacameños/as Lickanantay son los descendientes de diferentes sociedades que habitaron el desierto de Atacama y el altiplano (Castro, 2016). Es un pueblo de raigambre andina que, a lo largo de su desarrollo tuvo contacto, incluso, con poblaciones de carácter estatal como tiwanaku, inka, español y más recientemente con los estados nación boliviano y chileno. Asimismo, este territorio ha sido objeto de numerosos y acelerados cambios culturales, desde la colonización, la evangelización y el proceso de extirpación de idolatrías (Castro, 2009), hasta lo sucedido con el turismo y la megaminería.

Dentro de la cosmovisión Atacameña Lickanantay, los/las ancestros/as, *abuelos/as*⁶ o *gentiles* son reconocidos como los/as antiguos/as pobladores del territorio, siendo los primeros en habitar el espacio, construyendo caminos, terrazas de cultivo, domesticando animales, edificando viviendas y realizando el arte rupestre que aún se conserva en determinados lugares. Las creencias en torno a los/las antepasados/as tienen un origen precolonial e incluso preincaico, comparten elementos propios del mundo andino, como su veneración y temor si no se le hacen los pagos correspondientes (Castro, 2009; Martínez, 2010).

Los términos para referirse a ellos varían según cada comunidad, por ejemplo, de acuerdo a José Luis Martínez (2010), los habitantes de Caspana se reconocen como “resto de gentiles” remontándose a tiempos prehispánicos, refiriéndose a personas de otra época. Los/las *abuelos/as* o *gentiles* al ser seres de carácter mítico y precolonial, poseen una mayor conexión con *la Pacha* y los dioses antiguos, a los cuales se les debe hacer ceremonias o pagos (Castro, 2016), ofreciéndoles alcohol y hojas de coca para que les garanticen buenas cosechas y buena salud. Incluso los lugares donde están enterrados, son conocidos como *abuelares* o *gentilares*, debiendo evitar caminar por ahí, pero si por alguna razón se debe pasar, se hacen los pagos correspondientes (Aldunate *et al.*, 2016).

En otros estudios más recientes (Villanueva *et al.*, 2018) también se aborda el tema de los gentiles y los *chullpas*, señalando los atributos o poderes que poseen, los cuales justamente están asociados a los sitios arqueológicos, afirmando que el término *gentil* tiene un origen cristiano y era utilizado para referirse a personas que no fueron bautizadas. Además, agregan que la palabra gentil es usada comúnmente en comunidades de la Cuenca del Loa, dentro de ellas, Caspana, mientras que para las comunidades del Salar de Atacama se utiliza mayormente el término de *abuelos/as*.

En el caso de los habitantes de la comunidad de Caspana, también se ha identificado el mito de los *chullpas*, pero con algunos cambios. Por ejemplo, el respetado líder atacameño, Don Julián Colamar mencionaba cómo los/las *abuelos/as* trabajaban con la luna y,

6 Esta otra palabra abuelos, es similar al concepto *awilu* del quechua y del aymara, que, justamente, significa antepasados que tienen un rol de protector en la comunidad (Ibarra, 2006).



a la llegada de los españoles para profesar la religión católica y bendecir, se escondieron y murieron por no salir (Miranda, 2013). En este caso, se ha señalado explícitamente que eran personas prehispánicas, pero también se indica solamente la existencia de la luna, evitando nombrar la palabra sol.

Siguiendo esto, el Pueblo Atacameño Lickanantay también reconoce que sus ancestros/as (*abuelos/as y/o gentiles*) tienen roles que cumplir, “lo que estamos hablando trata de los/las *abuelos/as* en el territorio Lickana, los que no deben ser hurgados, sino dejarlos que realicen su labor de siempre, como son los de guardianes, guías y habitantes parte de la sociedad local” (Sepúlveda *et al.*, 2007). Es por esta razón que, al interrumpir el descanso de los/las ancestros/as, desde las comunidades se ha cuestionado a quienes realizan excavaciones y desentierran cuerpos/cuerpas indígenas.

Victoria Castro, Carlos Aldunate y José Berenguer (Aldunate *et al.*, 2016), en una entrevista al Yatiri Juan Ayaviri, mencionan que les comentó lo siguiente:

tenemos la creencia en los gentiles... entonces ustedes tienen que enterrar en esa hojita de coca, en fin, ahí delante y enterrar también... ahí en sus chullpas como dicen, en sus casas... perdóname dices, que ando molestando sobre ustedes, aquí no me hallo nada que me moleste, dices... para que no le toque enfermedades... unas hojas, coquita no más pues, diciendo perdóname, ande tatita, dice no más y ahí se lo entierras, antiguos diciendo, nombres antiguos eran. (Aldunate, *et al.*, 2016, p. 170)

En este sentido, se evidencia la estrecha relación que poseen con sus ancestros/as, *abuelos/as y/o gentiles*, reflejándose incluso en el diario vivir. Por ejemplo, al momento de celebrar y/o destapar alguna bebida alcohólica, se le paga a la Pachamama, aprovechando de darle de beber de manera simbólica a los/las antepasados/as que están bajo ella. Generalmente este ritual se hace con la mano derecha a la *Pacha* o *patta hoiri* y con la mano izquierda a los/las *abuelos/as* o *gentiles* (Candia, 2022).

Un claro ejemplo de las costumbres asociadas a los/las antepasados/as, es La Fiesta de Todos los Santos, en ella se refleja el fuerte lazo que tiene el Pueblo Atacameño Lickanantay con sus antepasados/as (Mercado *et al.*, 1997; Miranda, 2013, Mostny *et al.*, 1954). Así mismo, tradicionalmente se tiene la idea de que los muertos vuelven a sus respectivas casas a compartir con sus familiares. En estudios más contemporáneos, Miranda (2013) afirma que para los Atacameños Lickanantay la vida de los vivos está en manos de los muertos y que su futuro depende del pasado.

Las creencias andinas y del Pueblo Atacameño Lickanantay sobre sus antepasados/as, permiten entender por qué la repatriación no debe ser vista como una demanda puramente política, sino también, debe ser abordada desde una mirada ontológica crítica; comprendiendo las prácticas sociales y aquellas relacionadas con la muerte y la relación de los/las antepasados/as con el territorio. No obstante, el movimiento de la devolución de ancestros/as y objetos indígenas, no es exclusivo de los pueblos y comunidades que habitan a lo largo de la cordillera andina. Otros pueblos indígenas en diferentes lugares



en el sur y norte global han manifestado el descontento sobre la excavación de tumbas y extracción de los/las ancestros/as de sus territorios de origen iniciado desde el proceso de colonización.

Las demandas indígenas de retorno y los conceptos utilizados: repatriación, restitución o ¿rematriación?

La repatriación, restitución, re-entierro de ancestros/as y sus objetos, se ha convertido en una de las grandes demandas indígenas del último tiempo. Desde mediados del siglo XX, han surgido con fuerza movimientos indígenas en países como Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia (Ayala *et al.*, 2023), criticando la excavación de cementerios indígenas y los tratos hacia los/las ancestros/as extraídos de distintos territorios, los cuales han sido y siguen siendo mantenidos y/o exhibidos en distintas instituciones universitarias o museales (Ayala y Arthur, 2020). Asimismo, estos cuestionamientos han generado un amplio activismo indígena, llegando a posicionar estas demandas a nivel mundial, influenciando en nuevas legislaciones internacionales y nacionales, destacando la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas (2007), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y a la conocida Ley Federal NAGPRA en Estados Unidos (1990), la cual fue pionera en abordar la devolución de cuerpos humanos y los objetos de nativos americanos.

Estos reclamos han estado acompañados por distintas reflexiones y aportes académicos sobre el contexto colonial y el rol que han cumplido la arqueología y la antropología, siendo este tema tempranamente discutido en el *World Archaeological Congress*, (WAC) en 1986 (Ayala *et al.*, 2022; Endere y Ayala, 2012). Además, distintos profesionales, antropólogos/as y arqueólogos/as han comprendido estos cuestionamientos (Gnecco y Ayala, 2010) y se han sumado a trabajar de la mano con pueblos y comunidades indígenas (Flores y Acuto, 2015; Huircapán *et al.*, 2017; Ayala, 2024; Jofré y Gómez, 2022), respetando sus creencias y sin excluirlos de las investigaciones. A esto se añade el importante rol de arqueólogos/as indígenas, quienes han realizado fuertes críticas al ejercicio disciplinar, contribuyendo enormemente al movimiento de repatriación, realizando reflexiones y/o proyectos posicionados y conscientes (Jofré y Gómez, 2022; Smith, 2016).

Algunos casos de los procesos de repatriación y restitución en Latinoamérica han tenido como protagonistas al Pueblo Atacameño Lickanantay (Ayala *et al.*, 2022), al Pueblo Rapa Nui (Tuki Haoa y Arthur, 2020), al Pueblo Mapuche (Obrequé y Muñoz, 2020), al Pueblo Warpe (Jofré y Gómez, 2022), al Pueblo Rankülche (Curtoni, 2022), al Pueblo Tehuelche (Rodríguez, 2019) y al Pueblo Mapuche-Tehuelche (Colectivo GUIAS, s/f). En Oceanía existen varias demandas de pueblos nativos de Australia y Nueva Zelanda (Fforde *et al.*, 2004; Turnbull, 2007). Mientras que en Norteamérica destacan casos de varios pueblos nativos en Estados Unidos y de primeras naciones en Canadá, en particular del Pueblo



Haida (Collison y Krmpotich, 2020), entre otros casos.

Sin embargo, no existe una sola manera de nombrar y categorizar estas acciones, en algunos casos se habla de repatriación, restitución, devolución, rematriación o retorno, entre otros. Esto demuestra la complejidad de las demandas y las diferentes discusiones dentro de cada pueblo, comunidad y estado, reflejando distintas trayectorias históricas y perspectivas. A continuación, se discutirán brevemente las nociones mencionadas, así como sus implicancias políticas y legislativas.

Los términos de repatriación y restitución han sido ampliamente utilizados en los distintos contextos y países en que se discute el retorno de ancestros/as y objetos a sus lugares de origen, siendo usados incluso como si fueran sinónimos. Si bien teóricamente no ha habido un consenso claro (Candia, 2022), distintos autores/as se han posicionado y explicitado sus importantes diferencias legales y culturales.

En el contexto latinoamericano, Pierre Losson (visto en Ortíz, 2024) reflexiona sobre estos conceptos, señalando que la restitución se utiliza cuando se pide la devolución de elementos extraídos en tiempos recientes, mientras que la repatriación se utiliza cuando la comunidad demandante solicita la devolución de sus ancestros/as y/o elementos culturales sin la participación del estado en el proceso.

En Chile el concepto de repatriación es utilizado para referirse al retorno de cuerpos de ancestros/as y/o sus objetos a las comunidades y territorios de origen, específicamente, cuando la misma comunidad será la encargada de recibirlos de vuelta (Arthur y Ayala, 2020; Candia, 2022). Mientras que la restitución, suele utilizarse cuando el Estado solicita la devolución de ciertos restos humanos y objetos culturales, y que serán depositados en diversas instituciones estatales.

En países como Argentina, el término de restitución surge a raíz de acciones y normativas reparatorias y siguiendo conceptos de la democracia transicional argentina (Jofré y Gómez, 2022). En el contexto de devolución de ancestros/as y objetos, es ampliamente utilizado (Endere, 2022), siendo el indicado para referirse a los casos de devolución, ya sea cuando se trate de un retorno a la comunidad o a un museo. No obstante, este término es más bien empleado por cuestiones legales basadas en la ley, no exento de discusiones sobre su uso (Magallanes y Stella, 2022) y críticas sobre su significado y utilización (Curtoni, 2022).

Por otra parte, en el contexto estadounidense e inglés, Simpson (1997), establece una clara diferencia, en la cual restitución se utiliza para referirse a la devolución de objetos culturales obtenidos de manera ilícita, evadiendo las normativas nacionales e internacionales, mientras que el concepto de repatriación sería utilizado cuando los/las ancestros/as y objetos fueron extraídos cumpliendo las normativas locales.

No obstante, estos conceptos internacionales se entrelazan con discusiones y cuestionamientos de carácter local, llegando a reflexionar sobre la utilización de conceptos más posicionados y apropiados según cada contexto. En América, desde un activismo in-



dígena de carácter feminista, se ha logrado posicionar el término de rematriación como un concepto clave en las demandas de retorno (Gray, 2022), el cual tiene distintos significados. Si lo aplicamos al contexto latinoamericano, la “matria”, tiene relación con la madre tierra, siendo ampliamente reconocida por los distintos pueblos que habitan este territorio.

Las demandas Atacameñas Lickanantay de repatriación

En territorio Atacameño Lickanantay, desde el siglo XIX, el coleccionismo, la arqueología aficionada y profesional se esmeraron en “rescatar” un gran número de objetos, poniendo énfasis en el estudio de los cráneos y los cuerpos de ancestros/as indígenas y en su exhibición en museos e instituciones tanto a nivel nacional como internacional. El pueblo Atacameño Lickanantay también reconoce que sus ancestros/as son sagrados, respetados, venerados e incluso temidos si no se les hacen los pagos correspondientes o si se les llega a molestar. Según la tradición local, los muertos son considerados como antepasados/as que siguen habitando el territorio conocido como la *Lickana* y, por lo tanto, siguen teniendo injerencia en los asuntos de las comunidades vivas (Sepúlveda *et al.*, 2008). Asimismo, de manera tradicional se reconoce el vínculo de los muertos con los vivos, siendo los primeros seres que deben ser venerados y respetados, a lo cual, responderán con protección y abundancia. Ceremonias como la *Fiesta de Todos los Santos* son un ejemplo de estas creencias y de los vínculos que se tienen con los/las antepasados/as (Miranda, 2013).

Un ejemplo de esto fue lo realizado entre los años 1950 y 1970 por el sacerdote belga Gustavo Le Paige, el cual, en una entrevista afirmó que había excavado “4.485 tumbas” (1978, p.3). Estos actos provocaron que distintos integrantes del Pueblo Lickanantay manifestaran su descontento ante la constante excavación y extracción de sus ancestros/as (Ayala, 2008; Pavéz, 2012).

Le Paige es acusado de faltar el respeto a las tradiciones fúnebres, específicamente, de romper con la prohibición social (tabú) de entrar en contacto con los cuerpos de “abuelos”, “antiguos” o “gentiles”, y peor aún, de desenterrar estos cuerpos de los cementerios llamados gentilares o chullperios (en quechua). (Pavéz, 2012, p. 12)

Siendo sacerdote de San Pedro de Atacama, era muy probable que Le Paige conociera las creencias locales en torno a sus ancestros/as. Sin embargo, en pos de los descubrimientos de la ciencia e desde una perspectiva colonial, optó por ignorarlas y excavó una gran cantidad de tumbas, despertando el malestar en parte de la población Atacameña Lickanantay por no respetar a sus antepasados/as (Sepúlveda, 2008). Se cuenta incluso con relatos orales, en los que se menciona que fueron los/las ancestros/as quienes se “llevaron” o “comieron” al sacerdote, haciendo referencia a su muerte y lo delgado que estaba.

En este contexto, el pueblo Atacameño Lickanantay desde hace varios años lucha por la no exhibición, repatriación y/o re-entierro de sus ancestros/as (Ayala *et al.*, 2022, 2023; Candia, 2022; Sepúlveda *et al.*, 2008), lo cual deja en evidencia que sus demandas están vinculadas con la cosmovisión y la relación que tienen con sus antepasados/as. Se podría decir que uno de los hitos más relevantes de este proceso ocurrió en el año 2007, cuando el Pueblo Atacameño Lickanantay logró que el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige retirara de exhibición una gran muestra de sus ancestros/as siguiendo los protocolos y costumbres locales (Ayala, 2014; Candia, 2022; Cruz *et al.*, 2020; Sepúlveda *et al.*, 2008). Además, en el mismo año se logró concretar con éxito una repatriación de cuerpos humanos desde el Museo Nacional del Indígena Americano (NMAI) hacia la Comunidad Atacameña de Chiu Chiu, realizada bajo acuerdos del Consejo de Monumentos Nacionales y la institución estadounidense (Ayala *et al.*, 2023).

Las demandas de repatriación se mueven dentro de distintos campos políticos y culturales, debido a que se sustentan en prácticas sociales y creencias asociadas a los/las ancestros/as, ya que se reconoce su importancia y los roles que cumplen en sus comunidades y territorios, estableciendo una relación de reciprocidad en su cotidianidad. Esto es un factor central para comprender por qué los atacameños lickanantay buscan que sus antepasados/as vuelvan a su territorio, demostrando la continuidad cultural de ciertas costumbres a pasar de las transformaciones históricas.

Reflexiones finales. La relación entre las creencias acerca de los/las ancestros/as y su repatriación

El culto hacia los/las ancestros/as ha sido un factor en común tempranamente manifestado en varios pueblos indígenas y comunidades de la zona andina (Chacama, 2003), incluso, ha resistido a los embates colonialistas y etnocéntricos manteniéndose —con cambios y adaptaciones— hasta el día de hoy, ya que los/las ancestros/as siguen presentes en una gran cantidad de ceremonias y rituales, incluyendo algunos de la vida cotidiana como lo son los pagos a la Pacha. En este sentido, las demandas de repatriación expresadas por los distintos pueblos son válidas y se basan en cosmovisiones y prácticas propias.

Claramente, estos procesos no finalizan con la devolución de los cuerpos y/o de los objetos, son dinámicas largas y complejas (Ayala *et al.*, 2023) y con mucha carga emocional. Además, buscan reconstruir y recuperar el territorio (Acuto y Flores, 2019), reparar las heridas provocadas hacia los distintos pueblos, junto con un sensible proceso de revitalización de las costumbres asociadas a los/las ancestros/as y de supervivencia cultural (Collison y Krmpotich, 2020). Sin embargo, la devolución física de cuerpos/cuerpas y objetos no implica la reparación o sanación del daño colonial provocado al ignorar las creencias de los/las antepasados/as atacameños al momento de haberlos sacado de sus lugares de descanso. A pesar de esto, todo el proceso de repatriación en sí mismo, enri-



quece a la comunidad y puede contribuir a que en su momento ocurra esta sanación tan esperada (Jofré y Gómez, 2022), debido a que también se van revitalizando los saberes asociados a los/las ancestros/as y su importancia para fortalecer vínculos y relaciones con los territorios.

Como reflexión final, me gustaría agregar que las demandas indígenas de repatriación, también contribuyen a una mayor especialización de la antropología y la arqueología, aportando a la valoración del conocimiento indígena. Para cerrar, este trabajo constituye un primer acercamiento a la compleja relación entre las creencias asociadas a los/las ancestros/as, el territorio y las demandas de repatriación. Comprender esta relación permitirá contribuir a estos procesos.

Agradecimientos

El presente artículo forma parte de una investigación de carácter inicial, todavía en curso, dentro de la Maestría en Estudios Histórico-Arqueológicos de la Universidad de Buenos Aires y se desarrolla en el marco de mi tesis en proceso titulada *Los ancestros en las creencias andinas: transmisión y continuidad en el pueblo atacameño Lickanantay*.

Agradezco a los/as organizadores/as, a los/as participantes del Encuentro de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS) celebrado en Huaraz, Perú, y a los/as coordinadores/as (Patricia Ayala y Rafael Curtoni) del Simposio *Ancestros, cuerpos-territorios y memorias. Debates, reflexiones y experiencias acerca de procesos de patrimonialización, restitución, repatriación y regreso de ancestros/as a los territorios* por otorgarme la posibilidad de publicar este trabajo. Así mismo, agradezco a los/las evaluadores anónimos/as por la revisión y las idóneas sugerencias. Además de los comentarios de Patricia Ayala y Carina Jofré. Sin duda, han sido de gran aporte para el presente artículo. También aprovecho de agradecer al equipo editorial de la Revista *Memorias Disidentes*, por su paciencia y ayuda. Finalmente, agradezco al Pueblo Atacameño Lickanantay y al equipo del Proyecto: “*Coleccionismo y patrimonialización de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*” por enseñarme la importancia de sus ancestros.



Referencias Bibliográficas

- Abercrombie, Thomas (1991). Articulación doble y etnogénesis. En Segundo Moreno Yáñez y Frank Salomón (Eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX* (pp. 195-212). Abya Yala.
- Acosta, Joseph de (1962) [1589]. *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica.
- Aldunate, Carlos; Berenguer, José y Castro, Victoria (2016). La función de las chullpas en Likán. En Victoria Castro (Ed.), *Etnoarqueologías Andinas* (pp. 75-123). Ediciones Alberto Hurtado.
- Arnold, Dennis (2017). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En Heydi Tatiana Galarza Mendoza (Ed.), *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmopraxis* (pp. 11-34). Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).
- Arriaga, Pablo José (1962) [1621]. *La extirpación de idolatrías en el Pirú*. Imprenta y Librería San Martí y Ca.
- 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 y Ayala, Patricia (2020). La apropiación y el tratamiento de los cuerpos de los ancestros indígenas en Chile. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 215-240). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Asad, Talal (1973). *Anthropology & the colonial Encounter*. Ithaca 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; Espíndola, Rudecindo; Aguilar, Carlos y Cárdenas Ulises (2022). ¿Dónde están los abuelos o ancestros?, ¿cuándo y por qué salieron de la tierra y del territorio atacameño?, ¿quién los sacó?, ¿cómo están ahora? *Revista de Arqueología Americana*, 40, 197-213 <https://doi.org/10.56575/BSCHA.05500230806>
- 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; Aguilar, Carlos; Ogalde, Claudia y Candia, Benjamín (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>.
- Bachir, Aicha y Llanos, Oscar (2006). El gran templo del centro ceremonial de Cahuachi (Nazca, Perú). *Dimensión Antropológica*, 13(38), 49-86.
 - Ballester, Benjamín (2021). Ópera heroica de dos momias de Chiuchiu, por Aquinas Ried/ Reid. *Sophia Austral*, 27(3), 1-23. <https://doi.org/10.22352/SAUSTRAL202127003>
 - Bengoa, José (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. 3ª edición, Fondo de Cultura Económico.
 - Berenguer, José (2000). Tiwanaku. *Señores del lago sagrado*. Museo Chileno de Arte Precolombino.
 - Bertonio, Ludovico (1993) [1612]. *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. Edición Radio San Gabriel de La Paz.
 - Betanzos, Juan de (2014) [1551]. *Suma y narración de los Incas* (Fietta Jarque, Ed.). P Libros.
 - Bugallo, Lucila (2020). Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del sur. En Óscar Muñoz Morán (Coord.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 115-162). NOLA Editores.
 - Candia, Benjamín (2022). *Las demandas por la repatriación de los cuerpos de ancestros indígenas. El caso de la comunidad Atacameña Lickanantay*. [Tesis de Licenciatura. Universidad Academia de Humanismo Cristiano]. Repositorio Institucional - Universidad Academia de Humanismo Cristiano <https://bibliotecadigital.academia.cl/items/014839b0-9400-40c7-8bb0-1273040c6dfd>
 - Cardoso de Oliveira, Roberto (1990). Prácticas interétnicas y moralidad: por un indigenismo (auto) crítico. *América Indígena*, 50, 4, 9-26.
 - 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, Victoria (2016). *Etnoarqueologías Andinas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
 - Cereceda, Verónica (1990). A partir de los colores de un pajarito. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* N°. 4, 57-104.
 - Chacama, Juan (2003). Identidad espiritual y organización social en los Andes Centrales. *Revista de Historia Indígena*, 7, 139-158. <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40162>
 - Cieza de León, Pedro (2021) [1880]. *El señorío de los Incas*. Edición de Marcos Jiménez. Red ediciones S.L.
 - Collison, Jisgang Nica y Krmpotich, Cara (2020). Saahlinda Naay – saving things house: The Haida Gwaii Museum past, present and future. En Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (Eds.), *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew* (pp. 44-62). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203730966>
 - 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. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199766567-0234>
 - Curtioni, Rafael (2022). La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ances-



tralidad. *Revista TEFROS* 20(1), 59-78. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275>

- De la Vega, Garcilaso [1609]. *Comentarios reales de los incas*. Casa de Pedro Crasbeeck.
- Endere, María Luz y Ayala, Patricia (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44(1), 39-57. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000100004>
- 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>
- Espinoza, Claudio; Campos, Luis y Contreras, Paula (2019). Ciclo de conversaciones Antropologías del Sur: José Bengoa. *Antropologías del Sur*, 6(11), 225-248. <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1192>
- Eyzaguirre, Milton (2017). *Los rostros andinos de la muerte. Las Ñátitas de mi vida*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales.
- Fernández, Gerardo (2006). Apxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana*, 36, 163-180.
- Fforde, Cressida; Hubert, Jane y Turnbull, Paul (2004). *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice*. Routledge.
- Flores, Carlos y Acuto, Félix (2015). Pueblos originarios y arqueología argentina: Construyendo un diálogo intercultural y reconstruyendo la arqueología. *Intersecciones en Antropología*, 16, 179-194.
- Gnecco, Cristóbal y Ayala, Patricia (2010). *Arqueología y pueblos indígenas en América Latina*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), Banco de la República; Universidad de los Andes.
- 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>
- Huircapán, Daniel; Jaramillo, Angela y Félix, Acuto (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1003>
- Ibarra, Babel (2006). Ancestros y muertes durante la época prehispánica en la Sierra de Ancash: Buscando a nuestros antepasados. En Alexander Herrera, Carolina Orsini y Kevin Lane (Eds.), *La complejidad social en la Sierra de Ancash: Ensayos sobre paisaje, economía y continuidades culturales* (pp. 85-102). Civiche Raccolte d'Arte Aplicada del Castello Sforzesco.
- Janusek, John (2005). Patios hundidos, encuentros rituales y el auge de Tiwanaku como centro religioso panregional. *Boletín de arqueología UCP* (9), 161-184.
- Jofré, Ivana Carina y Gnecco, Cristóbal (2022). Sobre patrimonio, despojo y violencia. En Ivana Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* 1ª ed. (p. 9-19). Editorial UNICEN.
- 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 del Cuyum* (pp. 451-506). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI editores.
 - 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), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7348575>
 - Mamani, Luperio David Onofre (2001). Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú). *Chungará*, 33(2), 235-244. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200007>
 - Manríquez, Viviana (1999). El término Ylla y su potencial simbólico en el Tawantinsuyu. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños*, 18, 107-118. <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/543/519>
 - Martínez, José Luis (2010). Somos resto de gentiles: El manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas. *Estudios Atacameños*, 39, 57-70. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432010000100005>
 - Mercado, Claudio; Rodríguez, Patricia y Miranda, Pablo (1997). *(Pa) que coman las almas. La muerte en el Alto Loa*. Chimuchina Records, LOM Ediciones.
 - Miranda, Pablo (2013). Crónicas de lo sagrado (apuntes para una etnografía futura). *Allpanchis*, 44(81-82), 387-404.
 - Mostny, Grete; Jeldes, Fidel; González, Raúl y Oberhauser, Fernando (1954). *Peine, un pueblo atacameño*. Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía, Universidad de Chile.
 - Nielsen, Axel (2006). Plazas para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* N°31, 93-89.
 - Nielsen, Axel (2010). *Celebrando con los antepasados: Arqueología del espacio público en Los Amarillos (Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina)*. Mallku Ediciones.
 - 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 Bio Bío. En Jacinta Arthur y Patricia Ayala (Eds.), *El regreso de los ancestros: movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 77-98). Línea Editorial del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
 - Ortíz, Maai (2025). Reseña de *El retorno del patrimonio cultural a América Latina, de Pierre Losson*. *Memorias Disidentes*, 2(3), 279-283. <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s30087716/agi7ntxrs>
 - Parra Robledo, Richar (2019). Abrazar la tierra... el rito de los muertos en los Andes. *Anuario de Antropología Iberoamericana* (20), 1-16. <https://aries.aibr.org/articulo/2019/20/1778/abrazar-la-tierra-el-rito-de-los-muertos-en-los-andes>
 - Pavéz, Jorge (2012). Fetiches Kongo, momias atacameñas y soberanía colonial. Trayectoria de Gustavo Le Paige S.J. (1903-1980). *Estudios Atacameños* (44), 35-72. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432012000200003>

- Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, Mariela Eva (2019). Los tehuelches ante el deseo patrimonializador. En Diana Mabel Arellano y Laura Ebenau (Comps.), *Antropología y procesos de patrimonialización en el Mercosur* (pp. 45-62). DAS- Universidad Nacional de Misiones (UNaM).
- Rodríguez, Mariela Eva (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. En Ivana Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (Eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* 1ª ed. (pp. 75-92). Editorial UNICEN.
- Sendón, Pablo y Manríquez, Viviana (2016). Altares para los muertos en los Andes. *Anthropos* 415-431. <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2016-2-415>
- Sepúlveda, Tomás; Ayala, Patricia y Aguilar, Carlos (2008). Retiro de cuerpos humanos de exhibición del Museo Arqueológico de San Pedro de Atacama. En Grace Dunlop (Ed.), *IX Seminario sobre Patrimonio Cultural. Museos en Obra* (pp. 114-132). DIBAM. <https://www.museoschile.gob.cl/mesa-redonda-de-santiago/publicaciones/ix-seminario-sobre-patrimonio-cultural-museos-en-obra>
- Sillar, Bill y Dean, Emily (2002). Identidad étnica bajo el dominio inka: Una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del estado inka en el grupo étnico canas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 205-264.
- 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 Tuhiwai, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- Tello, Julio y Miranda, Próspero (1923). Wallallo: Ceremonias gentilicias realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito arqueológico de Casta). *Inca*, 1(2), 475-549.
- Topic, John; Lange Topic, Theresa y Melly Cava, Alfredo (2002). Catequil. The archaeology, ethnohistory, and ethnography of a major provincial huaca. En William Isbell & Heleine Silverman (Eds.), *Andean archaeology I. Variations in sociopolitical organization* (pp. 303-338). Kluwer Academic/Plenum Press.
- 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. 147-162). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional de Patrimonio Cultural. <https://www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl/publicaciones/el-regreso-de-los-ancestros-movimientos-indigenas-de-repatriacion-y-redignificacion>
- Turnbull, Paul (2007). *Science, Museums and Collecting the Indigenous Dead in Colonial Australia*. Palgrave Studies in Pacific History.
- Vaquer, José María (2013). El tiempo de los ancestros: Temporalidad, ideología semiótica y poder en Cruz Vinto (norte de Lípez, Bolivia) durante el período de desarrollos regionales tardío (1200-1450 d.C.). *Arqueología Sudamericana*, 6(1-2), 57-86.
- Villanueva, Juan; Alonso González, Pablo y Ayala, Patricia (2018). Arqueología de la ruptura colonial: Mouros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños*, 60, 9-30. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001402>
- Wachtel, Nathan (2001). *El regreso de los antepasados: Los indios uros de Bolivia, del siglo XX al*



XVI. *Ensayo de Historia regresiva*. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.

Sitios web, leyes y archivos consultados

- Colectivo Guías. (s.f.). *Blog del Colectivo Guías*. <https://colectivoguias.blogspot.com/>
- Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de Nativos Americanos (NAGPRA) (1990). 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, vol. 55, n.º 228, 27 de noviembre de 1990. <https://www.nps.gov/nagpra/>
- 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
- Organización Internacional del Trabajo (1989). Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (OIT) (núm. 169). https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Benjamín Candia

<https://orcid.org/0009-0005-7230-0963>

benjamin.candia@uacademia.cl



Es antropólogo egresado de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile, donde desarrolló la tesis: *Las demandas por la repatriación de los cuerpos de ancestros indígenas. El caso de la comunidad Atacameña Lickanantay* (2022). Actualmente cursa el programa de Maestría en Estudios Histórico-Arqueológicos de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Ha centrado sus investigaciones en las demandas de repatriación, restitución y re-entierro de restos humanos indígenas junto con sus objetos culturales, específicamente los del Pueblo Atacameño Lickanantay. Su investigación también analiza las concepciones y creencias andinas sobre los ancestros y la muerte, con el fin de comprender el porqué de las demandas de repatriación de ancestros indígenas. Ha publicado como coautor en revistas de arqueología y antropología. Es miembro del equipo de investigación del proyecto “*Patrimonialización y coleccionismo de cuerpos indígenas en territorio Atacameño*”.



MEMORIAS Y NARRATIVAS DECOLONIALES EN LA “VUELTA A LA TIERRA” DE ANCESTRXS RANKÜLCHE DEL CENTRO DE ARGENTINA

MARÍA INÉS CANUHÉ

Comunidad rankülche Willi Antü, Toay, La Pampa,
Argentina

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 16 de mayo 2025

Resumen

En la ceremonia de “vuelta a la tierra” o re-entierro de ancestrxs rankülche milenarios del centro de Argentina surgieron memorias, significaciones y narrativas en las cuales se desvanecen las diferencias entre pasado y presente. Además, se densifican sentidos, valoraciones y prácticas del lugar enmarcadas en clave de la cosmovivencia indígena y de lo que denominamos “cosmografías actuantes”. El lugar del re-entierro, llamado Loma de Chapalcó, fue caracterizado como un cementerio sagrado. Las decisiones sobre cómo considerar y nominar los cuerpos/cuerpas, la modalidad del re-entierro, la narrativa en idioma propio y la caracterización del lugar fueron propuestas por lxs *rankülche*. Estas experiencias de autogestión señalan que las agencias indígenas, a través de sus posturas y prácticas en territorio, activan interpelaciones epistémicas, ontológicas y políticas al desafiar formas anteriores de apropiación estatal de reclamos de restitución y las maneras académicas de considerar y tratar estos procesos. Todo ello constituye acciones decoloniales concretas que cuestionan las formas disciplinarias de nominación de los cuerpos/cuerpas, ponen en escena modos propios de ser y estar en y con el territorio e interpelan las maneras institucionales de gestionar devoluciones



y re-entierros de ancestros. Además, significan todo el proceso en función de coordenadas del idioma originario que, como eje vertebrador de la autodeterminación, es clave en la promoción de ámbitos concretos para la descolonización del conocimiento.

Palabras clave: cuerpos/cuerpas-territorio, cosmografías, idioma, decolonialidad.

DECOLONIAL MEMORIES AND NARRATIVES IN THE ‘RETURN TO THE LAND’ OF RANKÜLCHE ANCESTORS FROM CENTRAL ARGENTINA

Abstract In the “return to the land” ceremony or reburial of ancient rankülche ancestors from central Argentina memories, meanings, and narratives emerged in which the distinctions between past and present faded. In addition, meanings, assessments, and practices of the place were intensified within the framework of Indigenous worldviews and what we call “acting cosmographies.” The reburial site, called Chapalcó Hill, was characterized as a sacred cemetery. Decisions about how to consider and name the bodies, the method of reburial, the narrative in their own language, and the characterization of the place were proposed by the *rankülche*. These experiences of self-management indicate that Indigenous agencies, through their positions and practices on the ground, activate epistemic, ontological, and political interpellations by challenging previous forms of state appropriation of restitution claims and academic ways of considering and addressing these processes. All of this constitutes concrete decolonial actions that question disciplinary forms of naming bodies, stage specific ways of being and existing in and with the territory, and challenge institutional ways of managing returns and reburials of ancestors. Furthermore, they signify the entire process in terms of the coordinates of the Indigenous language which, as the backbone of self-determination, is key to promoting specific areas for the decolonization of knowledge.

Keywords: bodies-territory, cosmographies, language, decoloniality.



MEMÓRIAS E NARRATIVAS DECOLONIAIS NO ‘RETORNO À TERRA’ DOS ANCESTRAIS RANKÜLCHE DO CENTRO DA ARGENTINA

Resumo Na cerimônia de “retorno à terra” ou reenterro dos ancestrais rankülche da Argentina Central emergiram memórias, significados e narrativas nas quais as distinções entre passado e presente se esvaíram. Além disso, significados, avaliações e práticas do lugar foram intensificados, enquadrados no contexto das visões de mundo indígenas e do que chamamos de “cosmografias ativas”. O local do reenterro, chamado Cerro Chapalcó, foi caracterizado como um cemitério sagrado. Decisões sobre como considerar e nomear os corpos, o método de reenterro, a narrativa em sua própria língua e a caracterização do lugar foram propostas pelos *rankülche*. Essas experiências de autogestão indicam que as agências indígenas, por meio de suas posições e práticas no terreno, são as que ativam interpelações epistêmicas, ontológicas e políticas desafiando formas anteriores de apropriação estatal das reivindicações de restituição e as formas acadêmicas de considerar e abordar esses processos. Tudo isso constitui ações decoloniais concretas que questionam formas disciplinares de nomear corpos, encenam modos específicos de ser e existir no e com o território e desafiam formas institucionais de gerir retornos e enterros de ancestrais. Além disso, significam todo o processo em termos das coordenadas da língua indígena que, como espinha dorsal da autodeterminação, é fundamental para promover áreas específicas de descolonização do conhecimento.

Palavras-chave: corpos-território, cosmografias, linguagem, decolonialidade.

Introducción

En este trabajo vamos a referirnos, entre otros aspectos, a las memorias y narrativas que emergen en el contexto del re-entierro o “vuelta a la tierra” de ancestrxs *rankülche* milenarios realizado en Loma de Chapalcó, actual Provincia de La Pampa, en la región central de Argentina. En 2004, en ocasión de la limpieza de un camino vecinal en la parte más alta del Valle de Chapalcó (Departamento de Toay), las motoniveladoras removieron un sector de entierros humanos de edad antigua. Producto de esa acción quedaron expuestas diferentes partes de al menos seis cuerpos/cuerpas. La Secretaría de Cultura del gobierno provincial solicitó una inmediata intervención y rescate arqueológico, dado que los mismos se encontraban en la actual superficie. En las tareas de campo, realizadas en distintos momentos, participamos uno de nosotros (Rafael Curtoni), representantes del área de cultura de la provincia, el *lonko* (jefe, líder) Germán Canuhé y Marcelo Casto, ambos integrantes de la Asociación Indígena *Willy Kalkin* de la localidad de Toay. En el lugar acordamos recuperar de manera exhaustiva los fragmentos debido a la dispersión, deterioro y estado de fragilidad que presentaban las distintas partes. Allí mismo, el *lonko* Germán Canuhé manifestó que los cuerpos tenían que volver a la tierra y que se trataba de “nuestros ancestros” por estar en territorio considerado ancestral por el Pueblo Nación Rankülche (Curtoni *et al.*, 2022). También se decidió que, hasta tanto se defina dónde, cuándo y cómo realizar el re-entierro, los cuerpos/cuerpas permanecieran en guarda en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. A los pocos días de haberse realizado la recuperación de lxs ancestrxs, trascendió en la prensa local (Página/12, 2007) que los mismos podrían pertenecer a detenidxs desaparecidxs de la última dictadura cívico militar de Argentina (1976-1983). Esto generó cierta preocupación y para despejar las dudas solicitamos realizar estudios para conocer la antigüedad. De esa forma, después de algunos años, se realizó un fechado radiocarbónico que arrojó una edad de 3.040 ± 30 AP (UGAMS 02008, Berón *et al.*, 2009), lo cual reafirmó la profundidad temporal y despejó la incertidumbre. Este fechado convalidó, más que nada para la prensa y el público, la antigüedad ancestral de los cuerpos/cuerpas, algo que ya era sostenido por referentes y autoridades *rankülche*. En ese sentido, también quedó de manifiesto la persistencia de miradas colonialistas en la construcción del conocimiento que otorgan preeminencia y validez a las técnicas y resultados científicos, como los del fechado, en detrimento de las narrativas locales.

Consideramos que las acciones relacionadas al re-entierro, conjuntamente con las memorias y narrativas situadas, expresan parte de la ontología *rankülche* y de las “cosmografías actuantes”¹ del mundo indígena. Con este concepto buscamos dar cuen-

1 Utilizamos este concepto-metáfora en varios sentidos, por un lado, para interpelar la mirada cartesiana moderna que prioriza, en la representación cartográfica, al espacio de manera bidimensional, pudiendo ser éste controlado, explotado, registrado y medido con precisión absoluta (e.g. matematización de la naturaleza). La cartografía moderna representa un cartopoder que ontologiza y universaliza una única manera de ver y representar el mundo de acuerdo



ta, en general, de las diferentes entidades, energías, pensamientos, representaciones y prácticas que, ante un evento específico, surgen, se actualizan y resignifican en su acontecer. “Cosmografías actuantes” sintetizaría la idea de totalidad (cosmo) con todos sus componentes (entidades, objetos, personas humanas y no humanas, lugares) en potencia interactuantes y las posibles relaciones, acciones y formas materiales e inmateriales derivadas (grafías) de los seres actuantes en un tiempo-espacio concreto. Sean estas formas inscripciones espaciales (e.g. disposiciones circulares), materiales (e.g. *kultrun* – tambor ceremonial –, diseños, pinturas, carteles), como también intangibles (e.g. performances, narrativas), entre otras, y que están más allá del entendimiento del plano cartesiano, actuando y operando bajo otras lógicas. Conforman manifestaciones dinámicas, variantes y contingentes, dependientes de las situaciones y actuantes que las promueven (Curtoni, 2024). Sostenemos que involucrarnos y aprender la lengua indígena no es sólo abrirse a otras formas de habitar el mundo sino también una de las mejores maneras de poder percibir, entender, aprehender y dejarse afectar por el accionar de otras lógicas y dimensiones como las involucradas en las ontologías y cosmografías *rankülche*. Para nosotros, el idioma originario constituye el ámbito concreto para la descolonización del conocimiento.

Todas las acciones y decisiones relacionadas al re-entierro de Loma de Chapalcó fueron pensadas y propuestas, en distintos momentos, por integrantes de la Comunidad *Willi Antü* de Toay y por el Consejo de Lonkos² *rankülche* de la Provincia de La Pampa. Estas experiencias de autogestión del proceso de re-entierro se enmarcan, en general, en las políticas de autodeterminación que promueve el Pueblo Nación Rankülche, sobre todo al anteponerse a situaciones previas donde se produjo la apropiación y gestión estatal de los reclamos de devolución de restos. Por ejemplo, en 2001, el gobierno provincial tuvo un rol central durante el pedido de restitución del cráneo del lonko *Pangüitruz Gneer* (conocido como Mariano Rosas), así como en la organización del traslado y en la ceremonia

a la lógica de la ciencia occidental (Winther, 2021). Por otra parte, proponemos este concepto de manera holística para referir a la concepción indígena de región pampeana, la cual considera el accionar de otras espacialidades donde opera un flujo dinámico de temporalidades y movimientos de entidades, energías y personas humanas y no humanas, entre planos y dimensiones múltiples, concebidas como una totalidad en interacción donde no hay separación entre cielo, universo y tierra ni de los seres que lo componen. Podemos vincular la idea de “cosmografías actuantes” con el concepto de “cosmopraxis” propuesto en el mundo andino-aymara para trascender la idea de cosmovisión (De Munter, 2016), aunque creemos que el primero es más abarcativo e integrador. En *rankülche dungun* (el habla del pueblo *rankülche*), sin pretender una traducción literal, podríamos pensar en algunas aproximaciones semánticas del concepto “cosmografías actuantes”, como *itrofel mogen* (todas las formas de vida, de *itrofel*, todo, totalidad, *mogen*, vida, vivir); también podría referirse como *kimun wungen* (todo lo que nos llega del cosmos, de *kimun*, conocimiento, sabiduría y *wungen*, existencia, ser).

2 El Consejo de Lonkos de La Pampa es una organización indígena de consulta, gestión y acción que representa a las distintas comunidades *rankülche* de la provincia, está integrado por lxs *lonkos* o líderes de cada comunidad y tiene por función promover la defensa de derechos territoriales, sociales, culturales y políticos. Si bien de manera formal el Consejo fue creado para la representación provincial, de hecho funciona con la participación de *lonkos* o líderes de comunidades de otras provincias, en atención al territorio considerado ancestral por el Pueblo Nación Rankülche.



realizada. Asimismo, posteriormente también desde la agencia estatal se realizaron distintos homenajes de monumentalización y patrimonialización del mundo *rankülche* sin considerar las opiniones de los actores involucrados (Para una discusión del tema ver: Curtoni, 2004; Endere y Curtoni, 2007; Lazzari, 2007, 2008; Mendoza, 2007).

La idea de realizar este texto surge en oportunidad del Vuta Travún³ llevado a cabo en noviembre de 2015 en la Comunidad *Willi Antü* de Toay, un año antes del re-entierro y a partir de varias visitas que realizamos a Loma de Chapalcó con distintos representantes *rankülche* y con lxs *lonkos* Fermín Acuña, Nazareno Serraino y Mercedes Soria. Desde ese momento, y en diferentes encuentros realizados en varios años, fuimos intercambiando y compartiendo, entre nosotrxs y con otrxs *lonkos*, opiniones, lecturas y narraciones de lo ocurrido. Hemos comentado nuestras ideas en distintos *Vuta Travún*, en el *We Tripan tu*—regreso del sol, o nuevo ciclo solar—, en jornadas académicas regionales y nacionales y en actividades de divulgación de la cosmovivencia *rankülche*. Desde lo metodológico, este trabajo emerge teniendo como horizonte la coproducción de ideas, de reflexiones y puntos de vista que contribuyan a generar conocimientos y saberes desde otras coordenadas epistemológicas/políticas. En particular, desde la propia “cosmografía actuante” *rankülche* y como maduración de trayectorias de interrelación en las cuales se expresan de manera plena y activa distintas decisiones y propuestas por parte de las comunidades. En términos generales, este trabajo y otros anteriores que hemos realizado en coautoría pueden ser vistos como condensación de un proceso de largo aliento de encuentro/colaboración/articulación que venimos sosteniendo desde mediados de la década de 1990. Como parte de ese proceso hemos decidido, desde la academia, estar, acompañar, escuchar, aprender, sentir, afectarnos y, cuando es requerido, hablar y opinar en esos contextos intermediados por las interrelaciones simétricas. De manera amplia, esa postura podría relacionarse con el planteo de un activismo político comprometido, enmarcado en la descolonización del pensamiento a través del lenguaje, las prácticas, el saber local, el estar, las ontologías, el territorio y las memorias (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; De la Cadena, 2009; Gnecco, 2016; Haber, 2016; Laguens y Alberti, 2019; Palermo, 2010; Rivera Cusicanqui, 2018).

3 Vuta Travún (*vuta*, gran y *travún*, encuentro, “gran encuentro”), son reuniones anuales que organiza la Comunidad Rankülche *Willi Antü* (sol del sur) de Toay para discutir agendas etnopolíticas y realizar actividades sociales y culturales. También se puede mencionar como *Vuta Travún-che* (gran encuentro de gente). En general, asisten representantes y autoridades de distintas comunidades de las actuales provincias de La Pampa, San Luis, Mendoza, Córdoba y Buenos Aires.



Rankülche-mamülche, “gente del carrizal, gente del monte”

Lxs *rankülche* somos un Pueblo-Nación originario de la región central de Argentina, dominábamos un amplio territorio distribuido en las actuales provincias de La Pampa, Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. En esa gran región habitamos tanto los espacios abiertos como las grandes llanuras, de allí la identificación de *rankülche* (gente del carrizal, de *rankül* cortadera o carrizo y *che*, gente), como también el área del bosque de caldén o *Mamüll Mapu* (tierra o país del monte, *Mamüll* madera, leña y *mapu*, tierra), lo cual genera el etnónimo de *mamülche* o gente del monte (Correa, 2016; Dos Santos, 2014; Lazzari *et al.*, 2016; Smith, 2023). Durante el siglo XIX se generaron distintas tentativas de ocupación y conquista de esos territorios por parte del ejército argentino, siendo la denominada “Conquista del Desierto”, llevada a cabo entre 1878 y 1885, la culminación cruenta de ese proceso. En la actualidad, existen diferentes comunidades y organizaciones políticas como el Consejo de Lonkos de La Pampa y la Confederación de la Nación Rankülche, distribuidas en distintas localidades de ese amplio espacio. El origen de nuestro pueblo ha generado cierto debate, más que nada en relación a la cronología y el lugar de procedencia. Algunxs investigadorxs plantean que ingresamos a La Pampa central hacia el último tercio del siglo XVIII debido a un proceso de mezcla y reemplazo de grupos locales anteriores y otros provenientes de las zonas cordilleranas (Fernández, 1998; Hux, 2003; Villar y Jiménez, 2013). Esta interpretación es disputada por lxs dirigentes indígenas actuales quienes basados en la propia tradición oral y en fuentes históricas sostienen que habitan el centro del país “desde tiempos inmemoriales”. Tal como lo expresó el lonko Germán Canuhé en su manuscrito de historia *rankülche*:

Los escritos contemporáneos, influidos tal vez por la prédica roquista⁴, de que conquistaron un desierto, para justificar el genocidio perpetrado contra los habitantes del Mamüll Mapu, (País del Monte), intentan minimizar la presencia de habitantes originarios en el Centro de Argentina, adjudicándonos diversos orígenes menos el único y verdadero: Siempre estuvimos aquí”. (Canuhé, 2003, p. 3)

Al respecto, el viajero Luis de la Cruz, quien en 1806 atravesó territorio *rankülche*, relató el diálogo que mantuvo con el cacique Manquel cuando le preguntó: “¿Qué cómo tiene en estas tierras tantos parientes, y desde qué tiempo?”, la respuesta fue “Que en estos terrenos habitan indios desde tiempos inmemoriales, que así le oyó a sus antepasados” (De la Cruz, 1969, p. 243). El hecho que Luis de la Cruz haya registrado esa versión en 1806, retrotrae algunas generaciones la visión de lxs historiadores. Por lo menos, se pone en tensión la idea de que lxs *rankülche* surgieron hacia finales del siglo XVIII (Smith, 2023). En la actualidad, algunas familias y dirigentes del oeste pampeano, ante amenazas

4 «Roquista» refiere a Julio Argentino Roca, general del Ejército Argentino que comandó la “Conquista del desierto”, proceso que significó la usurpación del territorio de los pueblos indígenas de la región pampeana y norpatagónica, la expulsión y genocidio de miles de personas (Delrio, 2023).



y conflictos de usurpación y apropiación de sus territorios, también expresan la narrativa de “haber estado siempre” en el lugar (Roca y Abonna, 2013; Salomón Tarquini, 2010; Salomón Tarquini y Roca, 2015). La referencia a “tiempos inmemoriales” o al “siempre estuvimos aquí”, denota no sólo una interpelación a la versión historiográfica que propone fechas precisas sobre el origen *rankülche*, sino también expresa un posicionamiento contra-hegemónico al manifestar otras conceptualizaciones temporales referidas a la propia emergencia y resaltar la estéril pretensión de cronologizar la misma.

Por otra parte, algunos aspectos relacionados con los entierros humanos han sido descritos por Santiago Avendaño (2012), quien estuvo varios años como cautivo en la década de 1840 entre lxs *rankülche*. En su libro *Usos y Costumbres de los indios de La Pampa* relata que, tanto los objetos ofrendados en un enterratorio (vasijas, alimentos, el caballo preferido del difunto, entre otros), como también la posición del cuerpo, responde a la idea de resurrección en el alhué mapu, que podría traducirse como tierra o lugar de las almas (*alhué* o *alwe*, alma y *mapu*, tierra, país). Asimismo, Avendaño describe la importancia de los lugares altos del paisaje al relatar el entierro de *Güichal*, mencionando que condujeron el cadáver a un lugar llamado Gaudá, “Allí hay una gran loma, de mucha altura y plana, donde estaban enterrados los fallecidos. En ese mismo lugar, tienen lugar las festividades de las brujas del diablo” (Avendaño, 2012, p. 72). Este aspecto es de particular relevancia, dado que otrxs viajeros también destacan que algunos lugares altos y otros retirados de las actividades cotidianas eran seleccionados para la realización de ceremonias, prácticas curativas y entierros. Por ejemplo, resulta interesante la mención que hace Luis de la Cruz de uno de esos espacios en su viaje de 1806:

A eso de medianoche oí una gritería, cantos y tambor a las inmediaciones de nuestro alojamiento, y averiguada la causa, era un machitum que estaban haciendo con una enferma en un toldo que distará como cosa de dos cuadras de este sitio. (De la Cruz, 1969, p. 323)

Este relato menciona distintos aspectos notables, en primer lugar, la medianoche, momento propicio y recurrente para llevar adelante la práctica de sanación que representa un *machitum* o *machitún* – acto o acción propia del o la *machi*, *machi* sabedora, curandera, líder espiritual; *tun*, sufijo utilizado para formar un verbo – . En segundo lugar, los gritos, cantos y tambor, lo cual refiere al uso del *kultrun* (tambor ceremonial) y las invocaciones de conexión con lxs antepasados (García Insausti, 2020; Grebe, 1973). El *machitún* representa la ceremonia, en este caso de sanación, realizada por el/la *machi* quien invoca a los pillan o espíritus de poder de lxs ancestros mediante la entrada en trance por medio de la quema de hojas de canelo, el sonido del *kultrun* y la subida al *rehue* (altar sagrado). Por último, se menciona una enferma y un toldo que se encuentra distanciado del lugar de alojamiento principal donde estaba De la Cruz. Esta narrativa nos pinta una escena sugerente, en la que concurren diferentes componentes en acción que conforman la biografía del lugar, y en la cual las significaciones crecen a partir de múltiples relacio-



nes entre las cosas, el toldo, las personas, los gritos, el tambor, las sombras de la noche, las invocaciones, etc. Por otro lado, también Charles Darwin menciona la sacralización que los pueblos originarios de la región pampeana hacían de árboles ubicados en lugares altos, “nos vimos frente a un famoso árbol que los indios veneran como el altar del Gualicho. Se halla en un lugar elevado de la llanura, por lo cual constituye un punto destacado visible a gran distancia” (1968, p. 36). Todo ello remarca la relevancia de los espacios altos y panorámicos para el encuentro y realización de prácticas específicas diferentes a las consuetudinarias.

Chapal-Ko Loo (Loma de Chapalcó)

Hace aproximadamente dos décadas, al recorrer los valles transversales del departamento Toay en el área central de la provincia de La Pampa, identificamos distintos lugares ancestrales del Pueblo Nación Rankülche. Pudimos reconocer rastrilladas o caminos indígenas, sectores de lagunas, médanos y monte de caldén donde se asentaron importantes tolderías en el siglo XIX (Curtoni, 2007). Esa información, conjuntamente con mapas y observaciones históricas, nos permitieron delinear y entender las formas ancestrales de habitar el territorio. Planteamos que en los sectores bajos y en menor medida en las pendientes intermedias del paisaje, como las colinas y lomadas, estarían los asentamientos principales. En contraposición, en las partes más altas y con buena visibilidad – mesetas y cumbres planas de médanos – podrían estar relacionadas con lugares especiales dedicados a la realización de ceremonias, entierros y curaciones (Curtoni, 2007). De esa forma, los hallazgos de Loma de Chapalcó estuvieron en sintonía con la idea de uso y conceptualización del paisaje que se había propuesto para los espacios altos. El enterratorio se encuentra en el sector de mesetas y donde la misma intersecta con el talud de arena que desciende hacia el Valle de Chapalcó. Estas mesetas son de piedra tosca y circundan de manera paralela al valle, el cual presenta una dirección noreste-suroeste y se extiende por más de 100 km. Se trata del sector más alto del paisaje teniendo una vista panorámica de gran amplitud. Considerando estos rasgos, en nuestra primera visita al lugar propusimos nombrarlo como Loma de Chapalcó, dado que este sector del paisaje y el enterratorio en particular eran previamente desconocidos (Figura 1).



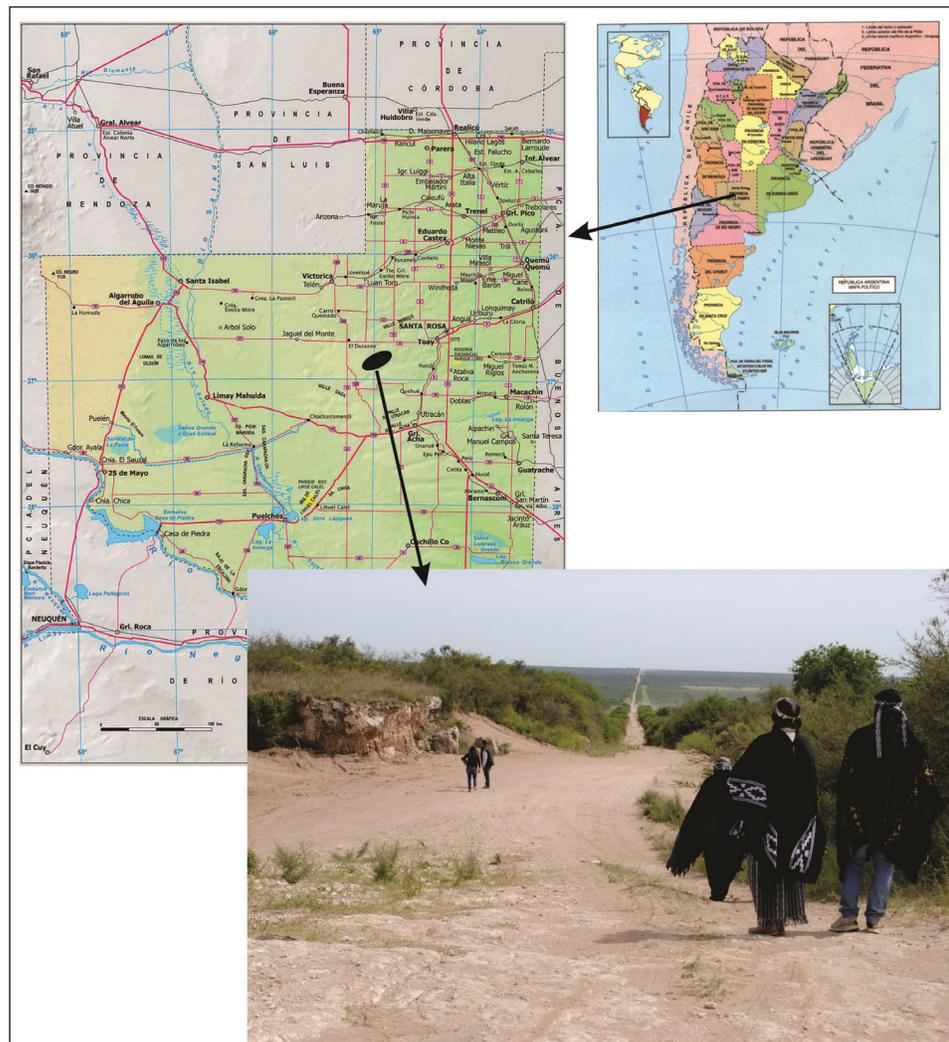


Figura 1. Ubicación relativa de Loma de Chapalcó (La Pampa) y vista panorámica del lugar. Foto de Rafael Curtoni, diciembre 2017.

Asimismo, lxs *rankülche* presentes caracterizaron al sitio como un cementerio sa-grado y plantearon que los cuerpos/cuerpas tenían que ser re-enterrados para que retornen al ciclo vital con la tierra. Para ello sería necesario discutir, en el ámbito del Consejo de Lonkos de la provincia, la modalidad del re-entierro y la selección del lugar. Después de diferentes reuniones se decidió realizar el re-entierro en el mismo lugar del hallazgo (Curtoni *et al.*, 2022). Este ejemplo representó una forma novedosa para el Pueblo Nación Rankülche y para el gobierno provincial dado que constituyó el primer re-entierro de cuerpos/cuerpas ancestrales milenarios realizados en la Provincia de La Pampa. Otro as-

pecto distintivo fue que no se aplicaron los procedimientos y protocolos de devolución de “restos mortales” que prevén tanto la Ley Nacional N° 25.517 y su decreto reglamentario N° 701/10, como también el “Área de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas y Protección de Sitios Sagrados” del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de Argentina (Resolución N° 70/21, INAI⁵). Ello en función de que no se trató de un reclamo de restitución o repatriación por parte de una comunidad de pertenencia, dado que los cuerpos/cuerpas no formaban parte de ningún repositorio, colección pública o privada producto de excavaciones arqueológicas planificadas. Al tratarse, desde el inicio, de un acuerdo de re-entierro planteado por lxs líderes *rankülche*, no fue necesaria la intervención del INAI como organismo nacional encargado de aplicar la Ley 25.517, normativa que estipula la restitución de “Los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen”. Otra particularidad es que desde una primera instancia nosotros como Pueblo Nación Rankülche, a través de lxs autoridades de la comunidad local donde aparecieron los cuerpos/cuerpas, decidimos todos los pasos a seguir y qué hacer en cada situación. Como mencionamos al inicio, esta postura se anticipó, de manera preventiva, a cualquier posible intención del Estado Provincial de apropiarse del proceso.

Por otra parte, en lo últimos años se han realizado, tanto en Sudamérica como en nuestro país, diferentes acciones de restituciones, repatriaciones y re-entierros de cuerpos/cuerpas humanos en las cuales las participaciones y decisiones de las comunidades locales, en particular de autoridades indígenas, han atravesado diversas instancias. En algunos ejemplos, el estado y la academia, en función de normativas legales y protocolos preestablecidos, han privilegiado un manejo unidireccional de los procesos de restitución, limitando o inhibiendo el involucramiento y poder de decisión de las comunidades reclamantes. En otras situaciones, han sido las comunidades indígenas quienes han decidido y definido, a partir de sus propias ideas y agendas etnopolíticas, los tiempos, modalidades y formas para llevar adelante las acciones de devolución de sus ancestros (Ayala y Arthur, 2020; Ayala *et al.*, 2022; Curtoni, 2022; Endere, 2022; Huircapán *et al.*, 2017; Jofré, 2020a; Jofré y Gómez, 2021; Lazzari, 2011; Magallanes y Stella, 2022; Rodríguez, 2013; Stella, 2016; Verdesio, 2011, entre otros/as). Nuestras miradas sobre el proceso de re-entierro en Loma de Chapalcó y las características del mismo fueron analizadas en trabajos previos (Curtoni y Canuhé, 2023; Curtoni *et al.*, 2022). En esta oportunidad, como indicamos al principio, vamos a referirnos a otros aspectos centrados en las vivencias que experimentamos en la ceremonia de vuelta a la tierra y en las memorias, prácticas y narrativas que surgen, crecen y se resignifican en su desarrollo.

5 A través del decreto 438/2025, el Poder Ejecutivo eliminó la autonomía del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Se argumentó la necesidad de tener mayor eficiencia, transparencia y control del gasto público. Por lo tanto, actualmente toda el área se encuentra inactiva y en un proceso de transformación.



La “vuelta a la tierra”

Para nosotrxs, como Pueblo Nación Rankülche, lxs ancestrxs forman parte de nuestro mundo de vida, no están “muertos” ni son “restos” arqueológicos del pasado. Por el contrario, están en otras dimensiones, inciden en el presente, nos hablan a través de los sueños, residen en el territorio y mandan diferentes señales en distintos momentos. Todos los lugares tienen sus equilibrios, sus *ngen-mapu*, dueños o cuidadores (*ngen* cuidador, *mapu*, tierra), y *nehuen* (energías), sobre todo aquellos donde descansan los *kuivikeche* (ancestrxs, antepasadx, gente antigua). De ahí que no estamos de acuerdo con las excavaciones de entierros porque ello perturba el descanso de los mismos, rompe el equilibrio del lugar y disecciona sus historias. Moviendo o alterando un cuerpo/cuerpa, se mueve, altera o deteriora un territorio, porque todo conforma una unidad y totalidad de ancestros-cuerpos-territorios-memorias. Por eso decidimos que los cuerpos/cuerpas de Loma de Chapalcó tenían que ser re-enterrados en el mismo lugar para restablecer el equilibrio y el descanso. Desde el momento del hallazgo (2004) hasta la ceremonia del re-entierro (2016) transcurrieron 12 años, durante los cuales el Consejo de Lonkos no siempre trataba el tema en sus reuniones. Ante una consulta de por qué a veces no se discutía el re-entierro en esos encuentros de los jefes del Pueblo Nación Rankülche, una de las líderes locales nos dijo que “en algún momento ‘ellos’ van a decidir la vuelta a la tierra”. De esa forma nos señalaba que lxs ancestros (‘ellos’) indicarían la ocasión propicia y adecuada para realizar la ceremonia de re-entierro. En ese contexto, destacamos la idea de “vuelta” y no de “volver”, dado que como sustantivo refiere tanto a la acción en sí de retornar como a lxs ancestrxs que la agencian, siendo un todo (entidad-acción) inherente a los movimientos de los ciclos de vida. En oportunidad de un *Vuta Travun-che* realizado en la Comunidad *Willi Antü* de Toay en noviembre de 2015, se llegó a un acuerdo para realizar el re-entierro al año siguiente y marcar el lugar con carteles en *rankülche dungun* y en español que refieran a la presencia de un cementerio indígena. En toda esta trayectoria hay que destacar que las decisiones sobre cómo considerar y nominar los cuerpos/cuerpas, la caracterización del lugar, el acuerdo para conocer la antigüedad, la decisión y modalidad del re-entierro, la narrativa en idioma propio y la marcación, fueron promovidas en su totalidad por lxs rankülche. Asimismo, el traslado de lxs ancestrxs desde el predio de la Comunidad *Willi Antü* hasta Loma de Chapalcó, distante aproximadamente unos 50 km, fue organizado por las autoridades del Consejo de Lonkos y contó con apoyo logístico de la Provincia de La Pampa (disposición de vehículos). De esa forma, una caravana de camionetas, autos y un colectivo, con integrantes y líderes de las comunidades locales y de la región, autoridades provinciales y público en general, marcharon en una larga procesión atravesando lomadas y valles hasta llegar al destino final. Una vez en Loma de Chapalcó, el *lonko* Pedro Coria, presidente del Consejo de Lonkos, conjuntamente con otros representantes de diferentes comunidades, seleccionaron un sector en la parte superior de la meseta, alejado del actual camino, donde realizar el pozo para el re-entierro (Figura 2).



Figura 2. Selección del lugar del re-entierro por parte del *lonko* Pedro Coria.
Foto de Rafael Curtoni, noviembre de 2016.

En el devenir mismo del inicio de los preparativos de la ceremonia se fueron dando acciones que son propias de esos momentos, tanto a nivel individual como grupal. Por ejemplo, algunxs jóvenes, mientras comenzaban a ordenar y disponer de sus vestimentas, realizaban pruebas musicales aisladas de sus *trutucas* (instrumento de viento) y *pifilkas* (instrumento tipo flauta). También las mujeres, con sus ornamentos de plata y *cascahuillas* (cascabeles metálicos), agregaban sonidos particulares al entorno, mientras probaban sus *kultrunes*. Lentamente se fue generando un ambiente cargado de energía y especificidad, en el cual confluyeron sonidos, personas, atuendos, colores, aromas, en un todo articulado con el suelo arenoso, las jarillas, los olivillos, el piquillín, algunos renuevos de caldenes, la suave brisa del viento, diálogos y murmullos de *lonkos*, invitados y visitantes. Iniciada la ceremonia, se desdibujaba de a poco esa miscelánea de aparente desarticulación y comenzaron determinadas acciones concatenadas que otorgaron otros sentidos al evento, quizás más formales. En primer lugar, se comenzó con la disposición en semicírculo de los *lonkos*, representantes de las comunidades, la líder espiritual e integrantes del Consejo de Lonkos, quienes explicaron sobre la importancia del re-entierro, la idea de considerar la sacralidad del lugar y la crítica a la falta de devolución de territorios comunes al Pueblo Nación Rankülche. En particular, se destacó la falta de espacios comunitarios para realizar prácticas sagradas y ceremoniales. Luego comenzó una lenta procesión en fila de jefes de distintas comunidades llevando las cajas con lxs ancestrxs

hacia el sector del re-entierro. Todos los participantes nos ubicamos en círculo alrededor del hueco abierto en la tierra (Figuras 3 y 4).



Figura 3. Traslado de lxs ancestrxs hacia el sector de re-entierro.
Foto de Rafael Curtoni, noviembre de 2016.



Figura 4. Disposición en círculo alrededor del pozo de re-entierro.
Foto de Rafael Curtoni, noviembre de 2016.

De a poco, se fueron abriendo las cajas y disponiendo las partes de los cuerpos/cuerpas dentro de una bolsa de cuero la cual sería colocada en el pozo. Esta tarea la llevaron a cabo Pedro como presidente del Consejo de Lonkos y Ana María como líder espiritual de la ceremonia. En ese proceso de “vuelta a la tierra” de lxs ancestrxs emergieron y crecieron memorias, significaciones y narrativas que se expresaron en prácticas, performances y relatos. Al momento de disponer la bolsa en el fondo del pozo, el lonko Nazareno Serraino, hablante de la lengua indígena, comenzó a narrar en *rankülche dungun*, traduciendo en simultáneo. Mencionó que el re-entierro permitiría equilibrar el lugar y el descanso de lxs ancestros y ancestras, asimismo agradeció a los dueños del territorio (*ngen-mapu*) por conceder que todos estemos en comunión realizando esa ceremonia. Después de cada oración se manifestaba, entre todxs lxs presentes y en voz alta, el tradicional saludo “we we we we” (grito de aprobación, repetido cuatro veces), levantando los brazos y, en ese ademán, abriendo las manos al cielo. También se efectuaron cuatro vueltas alrededor del entierro al ritmo de *kultrunes* y *trutruacas*, representando la idea de cuaternidad y totalidad. Para nosotros, todas las cosas, las personas y los seres vivos son vistos como una unidad en constante interrelación y formando parte de totalidades. El principio de totalidad puede expresarse de diferentes formas según los pueblos de que se trate. En algunos casos, las concepciones de dualidad y opuestos manifestadas como complementarias se encuentran como características comunes de las cosmogonías indígenas

(Martínez Sarasola, 2004). La perspectiva totalizadora se representa también por la idea de “ternidad” (representación de tres componentes) y cuaternidad (Asdrúbal Collado, comunicación personal, 14 de marzo de 2025). Los planos que componen el universo son diferentes mundos interrelacionados, el mundo de arriba (o cielo), la tierra (donde se vive) y el inframundo (mundo de abajo), todos están unidos por un cuarto componente del universo (plano vertical), que no sólo unifica a todos sino que en conjunto conforma el principio de cuaternidad. De esta manera, considerando los principios de totalidad y cuaternidad, el territorio está compuesto de esas cuatro partes complementarias unidas por un centro. Algunas expresiones de estas concepciones se encuentran tanto en las formas de organizar el espacio como en los símbolos de la cultura material. Por ejemplo, el *kultrún* o tambor sagrado utilizado en la ceremonia es de forma circular y se encuentra además dividido en cuatro sectores con sus respectivas figuras y colores que representan las cuatro regiones del universo (Báez Allende, 2001; Martínez Sarasola, 2004). Esa forma de inscripción de lo espacial, lo simbólico y sagrado, en este caso en la materialidad del instrumento, la referimos como parte de las “cosmografías actuantes” del mundo de vida *rankülche*.

Luego la líder espiritual, Ana María Domínguez, comenzó a sahumar el lugar y a colocar distintas ofrendas dentro del pozo al lado de la bolsa de cuero. En ese instante, ella identificó mariposas amarillas que salían del pozo, diciendo que las mismas representaban niños. La particularidad de ello fue que, en ese momento, Ana María no había sido informada de que en este re-entierro, al menos dos cuerpos/cuerpas habían sido identificados como infancias. Asimismo, observamos una bandada de pájaros pasando por encima del sector de entierro y una brisa repentina de viento que generó una especie de remolino. Todo ello en un contexto de un día soleado y calmo. Estos “fenómenos”, en apariencia extraños o extraordinarios, se consideraron parte de las señales específicas o mensajes de lxs ancestros y ancestros por su retorno. Le siguieron los *lonkos* e integrantes de cada comunidad que depositaban pequeñas vasijas cerámicas, arreglos de hierbas, *tr-rilonkos* (vinchas) y puñados de tierra. Lxs asistentes al evento también fueron invitados a colocar puñados de tierra, como señal de agradecimiento por el acompañamiento, procediéndose de a poco a rellenar el pozo. Completada esa tarea, todxs lxs que estábamos en círculo realizando la ceremonia, permanecemos en un silencio introspectivo, atravesados por una mezcla de sentimientos de alegría y nostalgia. Después de ello, se procedió a colocar las placas en la parte más alta de la meseta para señalar la significación del lugar (Figura 5).





Figura 5. Señalización del lugar en *rankülche dungun* y en español.
Foto de Rafael Curtoni, noviembre de 2016.

Las placas colocadas en el lugar fueron realizadas por una artesana *rankülche* con arcillas del área y textos en idioma propio y en español. El primero de los carteles en *rankülche dungun* expresa: “*Chapalkó Loo. Keitum kuivikeche 3090 AP ± 70 tripantu (wema vachantu). Kuivi we re we, monkomapuleli mamülche mu ulmén chem puñetu uema chem ulmén rankülche*”; y en español indica: “Loma de Chapalcó. Cementerio indígena de 3090 AP ± 70 (Antes del presente). Lugar ancestral y sagrado de la cosmovisión *mamülche*, nación que diera origen a la nación *rankülche*”. La marcación física del lugar a través del *rankülche dungun*, así como las prácticas y performances allí desplegadas, buscan inscribir o sembrar narrativas propias en el paisaje. Los carteles como los monumentos no sólo generan texturas en el espacio sino también inscriben y fijan sentidos que buscan trascender. Esa acción de sembrar historias en territorio, por medio del idioma escrito, detenta en sí la potencialidad de interpelar futuros lectores y hacer crecer otras interpretaciones distintas a la textual. Ello reafirma la idea que las percepciones, sentidos y calificación de un lugar no preceden o pre-existen al mismo, sino que son dependientes de la conjunción de prácticas, actores y entidades en un espacio-tiempo definido (Alberti y Marshall, 2009; Ingold, 2000).

Comentarios finales

En el re-entierro o “vuelta a la tierra” de lxs ancestrxs milenarios al paisaje de Loma de Chapalcó, pudimos observar y sentir cómo se activaron memorias y narrativas en, con y del territorio, historias y relatos que fueron pensadas y practicadas, denotando una continuidad temporal y situada (Curtoni *et al.*, 2022). La idea de continuidad remite a lo topológico –estar y resignificar el mismo lugar como hace miles de años–, es decir no refiere a que las prácticas y narrativas actuales sean equivalentes en contenidos y formas a las prehispánicas. Por el contrario, notamos la emergencia de múltiples ontologías, entidades y energías que confluyen en un tiempo-espacio específico (pasado o actual) generando la puesta en obra de un evento dinámico y con potenciales variaciones. Este carácter variante de entender y actuar cotidianamente la espiritualidad ha sido relacionado, para el oeste pampeano, con las diversas trayectorias personales y familiares de quienes llevamos adelante la revitalización del mundo *rankülche* (Dos Santos, 2020). La manifestación de “vuelta a la tierra” constituye una expresión-acción de un derrotero en el que transcurrieron doce años desde el rescate hasta el re-entierro. En dicho periodo ocurrieron diferentes situaciones, como cambios en la presidencia del Consejo de Lonkos de la Provincia de La Pampa, la designación de nuevos *lonkos* en algunas comunidades, cambios de autoridades en Cultura de la provincia y la partida del *lonko* Germán Canuhé, autoridad del Pueblo Nación Rankülche. Asimismo, la ceremonia del re-entierro marcó un punto de inflexión en la reactualización de la biografía del lugar, permitiendo resignificar un espacio hasta ese momento desconocido y promover su carácter de cementerio sagrado, ancestral y milenario. Igualmente, las acciones y prácticas implicadas en la ceremonia, interrumpidas por los procesos violentos de conquista y despojo, parecen desafiar o interpelar la discontinuidad pasado-presente. Sobre todo, de aquellas narrativas y dispositivos que sostenían la extinción de lxs *rankülche* y también el origen trasandino de los mismos (Fernández, 1998; Lazzari, 2007; Villar y Jiménez, 2013). La idea de sacralidad de Loma de Chapalcó, planteada desde el inicio por Germán Canuhé en su primera visita al sitio, emerge y también se actualiza en el devenir mismo de las acciones y relaciones que concurren en ese espacio-tiempo específico para densificar y dotar de sentidos al evento/lugar. Por lo tanto, las significaciones no están predefinidas a la ceremonia, sino que surgen en la medida que nos encontremos diferentes personas, cada una con sus conocimientos y experiencias, interactuemos con las entidades, energías y generemos algunas acciones. Es decir, las relaciones y sus significancias son dinámicas, cambiantes y en permanente discurrir y elaboración, lo que expresa la “transformabilidad” continua de las mismas (Viveiros de Castro, 2013). Esta consideración y valoración del lugar como espacio de re-entierro quedó de manifiesto al año siguiente (diciembre de 2017), dado que nuevamente en Loma de Chapalcó se realizó el re-entierro del *lonko* Indio Brujo (del siglo XIX), que fuera restituido por el Museo de Ciencias Naturales de La Plata conjuntamente



con otros líderes indígenas. Ello implicó el traslado de parte del cuerpo, la realización de una ceremonia particular y su disposición final con ofrendas en un pozo cercano al del re-entierro del año anterior (Curtoni y Canuhé, 2023).

Estas experiencias, decoloniales según nuestra opinión, están atravesadas por la autodeterminación *rankülche* y señalan que las agencias indígenas, a través de sus posturas y prácticas en, con y del territorio, son las que activan en sí interpelaciones epistémicas, ontológicas y políticas. Por ejemplo, no sólo cuestionando, al no replicar, las formas académicas de nominación de lxs ancestros como “restos”, “mortales”, “individuos”, “colecciones”, sino también poniendo en escena modos diferentes de considerar el ser y estar en territorio. Ello activa la puesta en práctica de la cosmovivencia *rankülche*, impregnando de contenidos, sea a través del lenguaje como de las acciones y performances, las situaciones específicas. Asimismo, también al plantear modalidades propias de llevar adelante las devoluciones y re-entierros de cuerpos/cuerpas, que se distancian de los protocolos institucionales, normativos y preestablecidos. Además, la significación de estos procesos en función de pensar y hablar en *rankülche dungun* constituye una actitud decolonial por excelencia (Veronelli, 2016). No sólo porque se revitalizan sentidos de pertenencia e identidad, sino también porque la lengua *rankülche* es expresión de una forma particular y ancestral de ser, sentir, pensar, interpretar y relacionarse en y con el mundo. La lengua pone en acción la historia oral de un pueblo, su cultura, tradiciones y reconfiguraciones, y podríamos sostener que, en las acciones comunicativas, sea a través del habla, la escritura, los símbolos, las gestualidades, materialidades y espacialidades, podemos ver diferentes ontologías en acción. Se ha planteado que esas múltiples ontologías, en situaciones de revitalización de la espiritualidad *rankülche*, pueden entrar en fricciones o conflictos debido a la variabilidad interpersonal en las formas de entender y hacer determinadas prácticas (Dos Santos, 2020). No obstante, pensamos que esas contradicciones forman parte inherente a un pueblo-nación que, a través del tiempo, transita distintos procesos de recuperación y consolidación de lo propio en diferentes comunidades, resultando difícil encontrar o esperar unidad de pensamiento y acciones homogéneas.

Por último, es común que en la academia y en las instituciones poseedoras de cuerpos/cuerpas a ser devueltos, prevalezca la idea de separación entre los vivos y los muertos, o entre sujetos y objetos, derivando ello en procesos de cosificación y patrimonialización (Boccaro y Ayala, 2011; Crespo, 2018; Jofré, 2014, 2020b; Rodríguez, 2013). Como hemos expresado al inicio, para nosotros los cuerpos-ancestros-territorios-memorias forman parte activa del mundo de vida actual, por lo tanto, no son inertes ni extemporáneos y tienen capacidad de agenciamiento (Alberti y Marshall, 2009; Curtoni *et al.*, 2022). Por otra parte, como señalamos antes, la devolución de los cuerpos/cuerpas y el re-entierro de Loma de Chapalcó activaron la emergencia de valoraciones milenarias que, re-actualizadas en el presente, re-significan y consideran a los lugares altos como espacios



sagrados o cementerios. Ello señala que los re-entierros no implican la culminación o cierre del proceso, sino más bien representan los inicios de nuevas situaciones, contextos y proyecciones.

De esa manera, Loma de Chapalcó y las prácticas asociadas al lugar se constituyen en una especie de entidad que viene a ampliar el mapa de las “cosmografías actuantes” del Pueblo Nación Rankülche. Con esta idea buscamos referir al universo o cosmos que forma parte, incide e interactúa en y con el ciclo vital *rankülche* así como las interconexiones de todos los seres vivos, la espiritualidad y energías que forman parte integral de la existencia. En el transcurso de conformación de esas cosmografías se van generando nuevas gramáticas de comunicación de códigos de territorialización, en diversos formatos, tanto materiales como inmateriales, que inscriben memorias y relatos a través de prácticas, monumentos, cantos, narrativas, instrumentos o textos, en los cuales se intersectan múltiples temporalidades, dimensiones e historias. Los principios de totalidad, circularidad y cuaternidad atraviesan, componen y caracterizan en diversidad de formas algunas de esas realizaciones. La noción de cosmografías actuantes, como recurso conceptual, implica la idea de algo trascendente en realización y actualización, siendo dinámicas y en transformación. Estas cosmografías con sus improntas, fluctuaciones e inscripciones en el territorio y en las memorias sociales forman parte de las cosmovivencias indígenas.

La “vuelta a la tierra” de lxs ancestrxs milenarios agrega un componente más para reafirmar la preexistencia étnica del Pueblo Nación Rankülche al Estado argentino, también habilita los reclamos por devolución de los territorios ancestrales de los cuales fuimos despojados. De esta manera, en su devenir histórico, Loma de Chapalcó va adquiriendo múltiples densidades y texturas vinculadas a las memorias ancestrales, las prácticas en territorio, las actualizaciones identitarias y las reivindicaciones políticas. Se constituye así en una referencia espacial relevante que en cualquier momento puede ser considerado, pensado y practicado dentro del campo de acción etnopolítico del mundo de vida *rankülche*.

Agradecimientos

Al Consejo de Lonkos *rankülche* de la Provincia de La Pampa; a los participantes del *Vuta Travún-che* realizado en la Comunidad *Willi Antü* de Toay; al Departamento de Investigaciones Culturales de la Provincia de La Pampa; a la Unidad Ejecutora INCUAPA-CONICET, Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA. Una versión preliminar de este trabajo se presentó en agosto de 2024 en el XI TAAS de Huaraz, Perú, en 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*”, coordinada por Patricia Ayala y Rafael Curtoni. Agradecemos a la organización del XI TAAS y a los participantes de la



mesa. A Víctor Vargas Inostroza, con quien intercambiamos ideas y pensamientos que amplían las miradas, así como “traducciones” de significados. La idea de “cosmografías actuantes” se ha visto enriquecida por sus opiniones así como por las de Asdrúbal Itamar Collado (Comunidad Rankülche *Vuta Cochiqingán*). A Sergio Smith, del Pueblo-Nación *Querandí Meguay Caguane*, con quien realizamos interesantes intercambios y discusiones que contribuyen a expandir nuestras visiones. A Germán Sorrente del INCUAPA por su apoyo técnico. A Carina Jofre por sus valiosos comentarios y aportes que han enriquecido este texto. Este trabajo se realizó en el marco del PICT 03515 de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de la Nación.

Referencias bibliográficas

- Alberti, Benjamin y Marshall, Yvonne (2009). Animating archaeology: Local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>
- Avendaño, Santiago (2012). *Usos y costumbres de los indios de la pampa*. El Elefante Blanco.
- 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; Espíndola, Christian; Aguilar, Carlos y Cárdenas, Ulises (2022) ¿Dónde están los abuelos o ancestros?, ¿cuándo y por qué salieron de la tierra y del territorio atacameño?, ¿quién los sacó?, ¿cómo están ahora? *Revista de Arqueología Americana*, 40, 197-213. <https://doi.org/10.35424/rearam.v0i40.1376>
- Báez Allende, Christian (2001). De la evidencia al indicio: El kultrun y su carácter icónico. *IV Congreso Chileno de Antropología, Tomo I*, 520-526.
- Berón, Mónica; Luna, Leandro y Barberena, Ramiro (2009). Isotopic archaeology in the western pampas. *International Journal of Osteoarchaeology*, 19, 250-265. <https://doi.org/10.1002/oa.1049>
- Boccara, Guillaume y Ayala, Patricia (2011). Patrimonializar al indígena: Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. *Les Cahiers des Ameriques Latines*, 67, (2), 111-202. <https://doi.org/10.4000/cal.361>
- Canuhé, Germán (2003). Reseña histórica de la nación Mamülche, pueblo rankül (Ranquel), habitante desde siempre del centro de la actual Argentina. [Manuscrito no publicado].
- 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.
- Correa, Carlos (2016). *Una mirada ranquel: la cultura del olvido, olvidado*. Editorial de la Cooperativa de Trabajo Gráfica Visión 7.
- Crespo, Carolina (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argenti-



- na. *Estudios Atacameños*, 60, 257-273. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>
- Curtoni, Rafael Pedro (2004). La dimensión política de la Arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado. En Gustavo Martínez, María Gutiérrez, Rafael Curtoni, Mónica Berón y Patricia Madrid (Eds.), *Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología Pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio* (pp. 437-449). Facultad de Ciencias Sociales.
 - Curtoni, Rafael Pedro (2007). Arqueología y paisaje en el área centro-este de La Pampa [Tesis de doctorado no publicada]. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
 - 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 relationalidades: reentierro de ancestros milenarios en Loma de Chapalcó (La Pampa, Argentina). En Carina Ivana 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, 76-90. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/tarea/article/view/1372>
 - Curtoni, Rafael Pedro (2024, 03 de octubre). De Cartografías a Cosmografías Vivas [conferencia]. *Panel Cartografías y Etnohistoria: un camino posible*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto. <https://www.youtube.com/watch?v=tpHVpd7Uz-k>
 - Darwin, Charles (1968). *Un naturalista en el Plata*. Centro Editor de América Latina.
 - De la Cadena, Marisol (2009). Política indígena: Un análisis más allá de 'la política'. *World Anthropologies Network (WAN)*. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. *Electronic Journal*, 4, 139-171.
 - De la Cruz, Luis ([1806] 1969). Viaje a su costa del alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de la Concepción de Chile, don Luis de la Cruz, desde Fuerte Ballenar, frontera de dicha Concepción hasta Melincué. En Pedro De Angelis (Ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias de Río de la Plata*, II (pp. 45-385). Editorial Plus Ultra.
 - De Munter, Koen (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 629-644. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
 - Delrío, Walter (2023). Guerra, genocidio y negacionismo. Los pueblos originarios y el estado en Argentina. *Estudios Sociales* 64, 1-30. <https://doi.org/10.14409/es.2023.64.e0041>
 - Dos Santos, Antonela (2014). "Ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta y, sin embargo, mi abuela me lo contaba...". Narrativas históricas de los ranqueles de La Pampa. *Runa*, 35(2), 89-104. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180832863006>
 - Dos Santos, Antonela (2020). "La espiritualidad como colador": fricciones ontológicas entre los ranqueles. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 24, 485-

501. <https://doi.org/10.4000/etnografica.9098>

- 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>
- Endere, María Luz y Curtoni, Rafael (2007). El patrimonio cultural del área centro-este de La Pampa: la conmemoración de dos pasados antagónicos. En Cristina Bayón, Alejandra Pupio, María Isabel González, Nora Flegenheimer y Magdalena Freire (Eds.), *Arqueología en Las Pampas* (pp. 799-812). Sociedad Argentina de Antropología.
- Fernández, Jorge (1998). *Historia de los Indios Ranqueles. Origen, Elevación y Caída del cacicazgo ranquel en la Pampa Central (siglos XVIII y XIX)*. Secretaría de Cultura de la Nación, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- García Insausti, Joaquín (2020). “Para descubrir al autor del maleficio, toman un regalo, o paga y van a consultar al adivino”. Análisis de las funciones de los adivinos en relación con el *kalkutun* o agresión mágica entre las sociedades indígenas del área arauco-pampeana entre mediados del siglo XVI y fines del siglo XIX. *Revista TEFROS*, 18(2), 69-100. <https://www.aacademica.org/garciainsausti.j/17>
- 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.
- Grebe, María Ester (1973). El kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. *Revista Musical Chilena*, 27(123-1), 3-42.
- Haber, Alejandro (2016). Arqueología indisciplina y descolonización del conocimiento. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (Eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 123-166). Ediciones Del Signo.
- Huircapán, Daniel; Jaramillo, Ángela y Acuto, Félix (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1003>
- Hux, Meinrado (2003). *Caciques pampa-ranqueles*. Editorial Elefante Blanco.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Jofré, Ivana Carina (2014). “The mark of the indian still inhabits our body”. On Ethics and Disciplining in South American Archaeology. En Alejandro Haber y Nick Shepherd (Eds.), *After Ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology* (pp. 55-78). Springer.
- 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 de la Maza y Patricia Ayala Rocabado (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 y Gómez, Nadia (2021). El regreso de nuestros ancestros a su morada: re-



- flexiones 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.
- Laguens, Andrés y Alberti, Benjamin (2019). Habitando espacios vacíos: Cuerpos, paisajes y ontologías en el poblamiento inicial del centro de Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 55-66. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n2.18254>
 - Lazzari, Axel (2007). Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto Sol*, 11, 91-122. <https://doi.org/10.19137/qs.v11i0.721>
 - Lazzari, Axel (2008). La repatriación de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en las políticas de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios en Antropología Social*, 1(1), 35-64.
 - Lazzari, Axel (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: Cuerpos muertos, identidades, cosmologías, política y justicia. *Corpus archivos virtuales de la alteridad Americana*, 1(1), 1-5. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.962>
 - Lazzari, Axel; Roca, Ignacio y Vacca, Celina (2016). *Volver al futuro, Rankülches en el centro de la Argentina, Pueblos Indígenas de la Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación*. Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe.
 - 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), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7348575>
 - Martínez Sarasola, Carlos (2004). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En Ana Llamazares y Carlos Martínez Sarasola (Eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (pp. 21-65). Editorial Biblos.
 - Mendoza, Mario (2007). Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios. *Quinto Sol*, 11, 123-142. https://www.redalyc.org/pdf/231/Resumenes/Resumen_23133480006_1.pdf
 - Palermo, Zulma (2010). *Pensamiento argentino y opción descolonial*. Ediciones del Signo.
 - Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
 - Roca, Ignacio y Abbona, Anabela (2013). El 'Operativo Mitre': desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía. *Atekna*, 3, 167-206. <http://www.atekna.com.ar/2013/12/atek-na-3.html>
 - 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.
 - Salomón Tarquini, Claudia (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencia de la población indígena (1878-1976)*. Prometeo.
 - Salomón Tarquini, Claudia y Roca, Ignacio (Eds.). (2015). *Investigaciones acerca de y con el pueblo Ranquel: pasado, presente y perspectivas: Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé*.



Universidad Nacional de La Pampa.

- Smith, Sergio (2023). *Cultura y lengua Querandí según contaron los Meguay*. Editorial Dunken.
- Stella, Valentina (2016). “¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?”: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa*, 37(2), 61-78. <https://doi.org/10.34096/runa.v37i2.2297>
- 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>
- Veronelli, Gabriela (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81(81), 33-58. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl>
- Villar, Daniel y Jiménez, Juan Francisco (2013). Los indígenas del País de los Médanos, Pampa centro-oriental (1780-1806). *Quinto Sol*, 17(2), 1-26. <https://doi.org/10.19137/qs.v17i2.770>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Winther, Rasmus (2021). ¿El ombligo del mundo?. Mapas y Contramapas. *Revista de la Universidad de México*, 43, 60-67. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/8e73f2e6-da48-4740-a272-4008c9593ce0/el-ombligo-del-mundo>

Sitios web, legislación y archivos consultados

- Decreto Reglamentario 701 (2010). Comunidades indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Publicado en el Boletín Oficial el 21 de mayo de 2010. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-701-2010-167618>
- Decreto 438 (2025). Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Dispónese transformación. Publicado en Boletín Oficial de la República Argentina el 27 de junio de 2025, Nro. 44925. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/327553/20250627>
- 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>
- Página/12 (8 de febrero de 2007). Restos óseos hallados en La Pampa serían habitantes de hace 3 mil años. <https://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-80143-2007-02-08.html>
- Resolución N° 70 (2021). Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Área Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas y Protección de Sitios Sagrados. Publicada en Boletín Oficial el 07 de julio de 2021. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-70-2021-351774>

María Inés Canuhé

mariaicanuhe@yahoo.com.ar



Es dirigente *rankülche* del centro de la Provincia de La Pampa. *Lonko* de la Lof Comunidad Willi Antü (sol del sur) de Toay, La Pampa. Representante ante el Consejo de Lonkos del Pueblo Rankülche y miembro del Consejo Provincial Aborigin. Representante a nivel nacional del Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas por la provincia de La Pampa. Actualmente dirige la Confederación Ranquel de Argentina. También conduce el programa televisivo documental *Rankülche Rüpü*, sobre la cosmovisión, historia, cultura y presente del Pueblo Rankülche (Declarado de interés Legislativo, Resolución 168/22, por la Cámara de Diputados de la provincia de La Pampa). Estudió en la Escuela Superior de Turismo y Comunicación, de la Universidad Nacional de Morón. Participó en la creación del CICOR (Centro de interpretación de la Cultura Originaria Ranquel), espacio destinado a brindar capacitaciones en prácticas y tecnologías tradicionales y difundir la cultura *rankülche*. Ha participado como expositora en diferentes congresos, jornadas y reuniones internacionales, nacionales y regionales. Forma parte del proyecto de investigación en Antropología del paisaje desarrollado en la provincia de La Pampa (INCUAPA-UNCPBA).

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*.





SECCIÓN

ARTICULOS LIBRES

¿DEMOCRACIA PARA QUIÉN? VOCES Y EXPERIENCIAS TRAVESTIS Y TRANS QUE DISPUTAN LA TRAMA SOCIOPOLÍTICA DE LA HISTORIA OFICIAL

MARTÍN BOY

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto de Investigación Gino Germani (IIGG)-
Facultad De Ciencias Sociales - Universidad De Buenos Aires (FSOC-UBA)/
Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (IESCODE)-
Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ)
Argentina

MARIANA ÁLVAREZ BROZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Escuela Interdisciplinaria de Altos estudios Sociales (IDAES)-
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)
Argentina

Aceptado para publicación 9 de mayo 2025

Resumen

Este artículo analiza la emergencia de narrativas construidas por travestis y trans sobre el reinicio de la democracia en la Argentina. La historia oficial cuenta que esto sucedió en 1983 y que el gobierno prometía saldar deudas históricas con respecto a derechos sociales, económicos y políticos vulnerados sistemáticamente durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Las voces y las experiencias de travestis y trans recuperadas en este trabajo dan cuenta de que la reapertura democrática no significó un cambio significativo en la vida cotidiana de esta comunidad ya que la relación de ellas con el Estado continuaba estando atravesada por la persecución policial, las razzias, los arrestos, la violencia institucional y todo tipo de vejaciones. Sus testimonios relatan que fueron otros los



hitos sociohistóricos que les permitieron circular por el espacio público sin restricciones y acceder a ciertos derechos básicos. La derogación progresiva de los edictos policiales provinciales desde 1996 hasta 2012 y la aprobación de la Ley N° 26.743 de identidad de género en 2012 inauguraron la ciudadanía sexual de esta comunidad. Este artículo muestra las lagunas del relato oficial e intenta dar cuenta de las historias no contadas y que aún no están en el imaginario social argentino. Estas nuevas narrativas fueron sistematizadas a partir de los discursos públicos esgrimidos por la comunidad travesti y trans de Argentina.

Palabras clave: comunidad travesti y trans, democracia, memoria histórica.

DEMOCRACY FOR WHOM? TRANSGENDER PEOPLE VOICES AND EXPERIENCES THAT DISPUTE THE SOCIOPOLITICAL PLOT OF OFFICIAL HISTORY

Abstract

This paper analyzes the emergence of narratives constructed by transvestites and trans people regarding the resumption of democracy in Argentina. The official narrative tells us that this happened in 1983 and that the government promised to settle historical debts regarding social, economic, and political rights systematically violated during the last civil-military dictatorship (1976-1983). The voices and experiences of transvestites and trans people recovered in this paper show that the democratic reopening did not represent a significant change in the daily lives of this community, as their relationship with the State continued to be marked by police persecution, raids, arrests, institutional violence, and all kinds of harassment. Their testimonies reveal that other sociohistorical milestones allowed them to circulate in public spaces without restrictions and to access certain basic rights. The progressive repeal of provincial police edicts from 1996 to 2012 and the approval of Law No. 26,743 on gender identity in 2012 inaugurated the sexual citizenship of this community. This paper shows the gaps in the official narrative and attempts to account for the untold stories that are not yet part of the Argentine social imaginary. These new narratives were systematized based on the public discourses wielded by the transvestite and trans community in Argentina.

Key-words: transvestite and trans community, democracy, historical memory.



DEMOCRACIA PARA QUEM? VOZES E EXPERIÊNCIAS DE TRAVESTIS E TRANS QUE DISPUTAM A TRAMA SOCIOPOLÍTICA DA HISTÓRIA OFICIAL

Resumo

Este artigo analisa a emergência de narrativas construídas por travestis e pessoas trans sobre a retomada da democracia na Argentina. A narrativa oficial nos conta que isso ocorreu em 1983 e que o governo prometia quitar dívidas históricas relativas a direitos sociais, econômicos e políticos sistematicamente violados durante a última ditadura civil-militar (1976-1983). As vozes e experiências de travestis e pessoas trans recuperadas neste artigo demonstram que a reabertura democrática não representou uma mudança significativa no cotidiano dessa comunidade, pois sua relação com o Estado continuou sendo marcada por perseguições policiais, batidas policiais, prisões, violência institucional e todo tipo de assédio. Seus depoimentos revelam que outros marcos sociohistóricos lhes permitiram circular em espaços públicos sem restrições e acessar certos direitos básicos. A revogação progressiva dos decretos policiais provinciais de 1996 a 2012 e a aprovação da Lei nº 26.743 sobre identidade de gênero em 2012 inauguraram a cidadania sexual dessa comunidade. Este artigo mostra as lacunas construídas pela narrativa oficial e busca dar conta das histórias não contadas que ainda não fazem parte do imaginário social argentino. Essas novas narrativas foram sistematizadas com base nos discursos públicos da comunidade travesti e trans na Argentina.

Palavras-chave: comunidade travesti e trans, democracia, memória histórica.

Introducción

La historia oficial instalada en el imaginario social argentino da cuenta que en 1983 se retoma la senda de la democracia luego de los años más tortuosos. Estos años tuvieron como epicentro la desaparición forzada, la tortura física y psicológica, el fusilamiento, el exilio, el robo de bienes, la apropiación de la identidad de bebés y niñas y el acallamiento de los movimientos sociales.

Sin embargo, María Belén Correa, referente histórico de la comunidad travesti y trans y fundadora de la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros Argentinas (ATTTA), sostiene que la Ley de Identidad de Género aprobada en 2012 es el comienzo de la democracia para las personas trans y travestis. El proceso [democrático] comienza después de la Ley de Identidad de Género, el punto que marca la democracia para las personas trans, porque hasta ese momento, el mecanismo del Estado era el de persecución y el arresto (Sosa Alfonso y Chauvín, 2023).

Cuando se habla de democracia en la Argentina, desde el imaginario social, usualmente se la asocia con el modelo de democracia representativa, es decir, con la posibilidad que tiene el pueblo de elegir a sus representantes. Este régimen de gobierno suele quedar reducido al sufragio sin contemplar el acceso a derechos y la ampliación efectiva de la ciudadanía política, económica y social. Además, muy pocas veces se suele contemplar a la ciudadanía sexual (Pecheny y Petracci, 2006; Pecheny, 2014), entendida como aquella que refiere a la garantía de derechos básicos de los grupos integrantes de la diversidad sexo-genérica, tales como el acceso a la educación, la salud, el trabajo, la vivienda; o de derechos específicos, como el matrimonio igualitario, la Ley de Identidad de Género, el cupo laboral travesti-trans y/o el reconocimiento legal a las identidades no binarias, entre otros.

En este texto vamos a trabajar sobre cómo la historia de uno de los grupos que integra la diversidad sexo-genérica no puede ser explicada sólo a partir de la narrativa de la historia oficial relativa a la recuperación de la democracia. Por ejemplo, recién en 2012, la comunidad travesti y trans logró tener acceso al derecho de libre circulación por las calles de todo el país, a partir de la derogación de todos los edictos policiales provinciales que impedían el tránsito a las personas que vistieran “ropas del sexo opuesto”, y de la aprobación de la Ley de Identidad de Género en ese mismo año. Tal como sostuvo María Belén Correa, 29 años después del regreso a la democracia en la Argentina:

teníamos edictos policiales, códigos contravencionales, artículos policiales, y todas eran de arresto por “vestimenta contraria al sexo”. Por eso es que decimos que la democracia para las personas trans aparece a partir de 2012 con la Ley de Identidad de Género, cuando el Estado nos da una identidad. Una Argentina donde la búsqueda de la identidad es tan fuerte, nosotras la logramos recién a partir del 2012 cuando el Estado dejó de tener políticas de persecución para tener políticas de integración. Con la Ley de Identidad de Género ya no pudieron echarnos del colegio, ni del trabajo, no me podrían negar la salud pública y hasta podían enterrarme con el nombre con el cual yo estaba registrada. (Sosa Alfonso y Chauvin, 2023)

Esto puede leerse a la luz de lo sostenido por Claudia Feld y Marina Franco (2015) sobre la relación entre la dictadura y la transición democrática, en tanto proceso incierto, no cerrado y con continuidades respecto al período anterior. Es decir, las violencias perpetradas por las fuerzas de seguridad durante el Terrorismo de Estado en la Argentina no cesaron inmediatamente en 1983, sino que se tornaron persistentes aún en los años subsiguientes, durante los gobiernos democráticos, para algunos grupos sociales como la comunidad travesti y trans.

En relación con estos hechos mencionados, muchas de las principales referentes de la comunidad travesti y trans se autoperciben como las sobrevivientes y olvidadas de la democracia. Este escenario es el que da lugar a los siguientes interrogantes, los cuales guiarán los intereses de este artículo: ¿Qué entiende por democracia la comunidad



travesti y trans? ¿Qué tipo de democracia existe cuando hay grupos poblacionales que quedan por fuera de los derechos básicos que atraviesan a la ciudadanía? ¿Qué olvidos, silencios y deudas tiene la historia oficial?

En línea con los interrogantes planteados, este artículo tiene como objetivo problematizar el concepto de democracia a la luz de los testimonios y las experiencias vividas por la población travesti y trans desde 1983. Esta problematización inicial permitirá abonar a la construcción de una contrahistoria social, cultural y política que dé cuenta de voces ausentes y nuevos puntos de enunciación y de cómo la democracia, por un lado, no implicó la erradicación de prácticas represivas y, por otro lado, no garantizó el acceso a una ciudadanía plena para grupos poblacionales específicos. La comunidad travesti y trans es uno de estos. Estas preguntas serán retomadas luego de la presentación de la metodología de trabajo que seguirá este artículo.

Breves aclaraciones metodológicas

Este artículo tiene una aproximación metodológica de corte cualitativa. Se nutrió, principalmente, de fuentes secundarias seleccionadas y organizadas para analizar cómo desde la población travesti y trans se problematiza la historia oficial de la recuperación de la democracia en 1983 en Argentina.

Desde 1999, se han desarrollado diferentes estudios cuantitativos que permitieron construir un diagnóstico sobre las condiciones de vida de la población travesti y trans en diferentes centros urbanos de Argentina (Berkins, 2007; Berkins y Fernández, 2005; Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual, 1999; Indec e INADI, 2012; Ministerio Público de la Defensa, 2017; Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires, 2019, por mencionar algunos). Estos estudios fueron utilizados como documentos para denunciar las desigualdades que atraviesan la vida cotidiana de la población travesti y trans en el acceso a la educación, a la vivienda, a la salud y al trabajo, así como también dieron cuenta de la convivencia constante con la violencia de las fuerzas de seguridad. Otros documentos utilizados fueron las notas periodísticas realizadas a travestis y trans, provenientes del campo del arte, de la cultura y del activismo. Algunas de estas fueron publicadas en medios de prensa gráfica y otras se encuentran en formato audiovisual en el canal YouTube. Todas estas fuentes fueron sumamente útiles para recuperar la voz de ellas en primera persona, siempre teniendo en cuenta el tiempo histórico en el que esos discursos fueron producidos, cómo circularon en los medios masivos y crearon sentidos y representaciones sociales en la sociedad argentina. En particular, nos interesa destacar el valor documental vehiculizado por los testimonios de las travestis y las trans como forma privilegiada de acceso a una contra-historia o a un relato no oficial.



Según Soledad Cutuli y Joaquín Insausti (2014), el testimonio, como forma de materialización de la memoria, se tornó una herramienta para visibilizar y poner en valor a las historias contrahegemónicas que implican experiencias subalternas. Al decir de Michael Pollak, citado en Cutuli e Insausti (2014), nos interesa recuperar la “memoria subterránea” acallada y amordazada por la memoria oficial. En ese sentido, nos proponemos recuperar aquellos testimonios y aquellas imágenes que circularon de manera imperceptible y fueron configurando una memoria otra. La memoria, tal como sostienen Cutuli e Insausti (2014), resulta un complejo discurso donde se articulan recuerdos, olvidos, silencios y represiones, tanto conscientes como inconscientes, sobre lo que se asume del pasado, como así también sobre aquello otro que se niega.

Este artículo apunta a reconstruir una historia del pasado reciente de un grupo poblacional específico. Tiene como propósito problematizar cómo sus experiencias particulares quedaron invisibilizadas en el marco de una historia oficial construida desde la mirada y el relato de la cis-heteronormatividad.

Por otro lado, este trabajo retoma la premisa de Patricio Simonetto y Marce Butierrez (2023). Lxs autorxs sostienen que la generación de documentos (informes cuantitativos, publicaciones académicas o de divulgación y entrevistas en medios gráficos o televisión, entre otros formatos), devienen en un archivo de la memoria que opera como una estrategia fundamental de la comunidad travesti y trans en pos de lograr la existencia de políticas de reparación y la incidencia en la opinión pública.

Por último, para la elaboración de este artículo, también se retomaron los textos producidos en el campo académico y escritos por travestis y trans en tiempos recientes. Este nuevo suceso da cuenta de dos situaciones para resaltar: a) cómo las travestis y trans lograron entablar alianzas con la academia y, así, producir los primeros artículos o capítulos de libro en primera persona; y, b) la progresiva, y aún postergada, llegada de las travestis y trans a la universidad pública donde las primeras que lo lograron ya pudieron culminar sus estudios de grado y de posgrado.

La historia oficial argentina: sus silencios y sus olvidos

En 1983, el primer presidente del retorno de la democracia fue Raúl Alfonsín. Uno de los discursos más recordados de su presidencia señalaba que con “la democracia se come, con la democracia se educa, con la democracia se cura, no necesitamos nada más”. Esta frase daba cuenta de la potencia de este sistema de gobierno y también intentaba soterrar los intentos de ponerla en jaque. En este mismo discurso, Alfonsín planteaba “es necesario entonces que comprendamos: la bandera de la libertad sola no sirve, es mentira. No existe la libertad sin justicia” (González, s/f).

La denominada “primavera alfonsinista” permitió la reaparición de movimientos sociales que habían pasado a la clandestinidad y se incorporó en la retórica política la



necesidad de defender los derechos humanos (Merklen, 1991; Simonetto y Butiérrez, 2023) como temática central para la agenda de la clase política y de los movimientos sociales, comenzando por Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Ellas reclamaban la aparición con vida de sus familiares detenidos y desaparecidos durante la última dictadura cívico-militar.

Hasta aquí, con mayores o menores diferencias, se presentó el relato histórico sobre el retorno de la democracia más escuchado en la Argentina, el cual impregnó fuertemente en el imaginario social. Algunas preguntas emergentes son: ¿Qué olvidos tuvo esta democracia que comenzaba a forjarse? ¿Qué grupos sociales fueron alcanzados por el proceso de ciudadanía y cuáles otros quedaron por fuera? ¿Qué historias quedaron sin contarse y qué relatos comenzaron a surgir desde la necesidad de visibilizar otras voces y experiencias en contextos de hostigamiento y persecución por parte de las fuerzas de seguridad? ¿Qué consumos culturales se propiciaron con la reapertura democrática? ¿Qué representaciones de la diversidad sexogenérica circularon en la industria cultural en el contexto de la recuperación de la democracia?

Apertura: la diversidad sexo-genérica en la cultura

De acuerdo con lo sostenido por Claudia Feld, con el destape resurgió todo lo que la dictadura cívico militar había considerado como “amoral”: los desnudos, el sexo y las “malas palabras” (2015, p. 291).

En lo concerniente al ambiente teatral argentino, Ana Álvarez (2017) sostiene que, influido por la escena francesa y brasileña de los años 70s, aparecen artistas que, habiendo sido reconocidos como varones al nacer por portar cierta genitalidad, comenzaron a protagonizar roles femeninos y a intervenir sus cuerpos con parafina en un primer momento y, luego, silicona. Se acompañó a estas figuras con la categoría “travesti”. En Argentina, Vanesa Show fue una de las artistas que realizó espectáculos en el Conurbano Bonaerense y en algunas provincias del país. En la pantalla del cine, en 1975 se estrenó la película picaresca titulada “*Mi novia él...*” (Cahen Salaberry, 1975), en la cual su protagonista se hacía pasar por travesti y despertaba el deseo del protagonista criticado por su entorno, pero en realidad era una mujer cis. Según Álvarez, durante la última dictadura cívico militar argentina se produjo una combinación de “represión en el espacio público con incitación de modelos subjetivos y sexuales en el cine que, si bien siempre heteronormativos, su motor central es el deseo sexual” (Álvarez, 2017, p. 67).

A medida que fueron avanzando los años luego de la reapertura democrática, la industria cultural argentina inició una producción de largometrajes vasta, la cual dio cuenta de lo sucedido en el período de la última dictadura cívico militar. También emergieron otras producciones, las cuales comenzaron a poner en el centro de la escena a corporalidades y a afectos usualmente destratados por el cine: “*Adiós Roberto*” (Dawi, 1985)

y “*De eso no se habla*” (Bemberg, 1993) son algunos ejemplos de esto. El deseo erótico y clandestino entre varones, por un lado, y las ansias de libertad de una mujer enana en contextos adversos, por el otro, fueron los motores centrales de estas dos producciones. Las temáticas vinculadas a la sexualidad y al género también llegaron a la pantalla chica durante el *prime time*¹ y, así, se instalaban en la cotidianeidad de las familias argentinas. Entre 1992 y 1993, se emitió la serie “Zona de riesgo” (Maestro y Vainman, 1992) en la televisión abierta y, en 1996, la productora Polka de Adrián Suar emitió durante tres años la serie “Verdad consecuencia” (Belatti y Segade, 1996). Estos dos unitarios tuvieron como protagonistas a varones quienes mantenían relaciones sexo afectivas entre ellos, en una trama donde todavía a los personajes les era dificultoso afrontarlo y hacerse cargo de su deseo homoerótico.

Si bien todas las producciones audiovisuales mencionadas dan cuenta de una apertura a nuevas historias vinculadas a la sexualidad, la industria cultural también tuvo sus olvidos. Hubo que esperar diez años más para ver a travestis y trans como protagonistas de historias en el cine: “*El último verano de la boyita*” (Solomonoff, 2009) y “*Mia*” (van de Couter, 2011).

Por otro lado, tal como señalan algunos trabajos, en los primeros años de la década de 1990, comenzaron a producirse cambios en las representaciones que circulaban en los medios de comunicación masiva sobre las sexualidades no heteronormativas (Meccia, 2006). Esos cambios estuvieron influenciados, especialmente, con la participación de activistas gays y lesbianas en programas televisivos periodísticos o de interés general, y en la cobertura de noticias sobre su activismo. Sin embargo, la comunidad travesti y trans no formaba parte del repertorio de representaciones mediáticas en clave de demandas políticas, sino más bien las travestis y mujeres trans— principalmente— aparecían como “personajes pintorescos de la masculinidad” (Berkins, 2003), “haciendo escándalos” en los programas de la tarde conducidos por Mauro Viale y Marcelo Polino, dejando de lado la sinergia de vulnerabilidades múltiples atravesadas por este colectivo, y omitiendo sus problemáticas concretas (Boy, 2017).

Hasta aquí hemos recuperado brevemente el contexto sociopolítico y sociocultural que acompañó el retorno de la democracia argentina. En el próximo apartado presentaremos cómo las voces travestis y trans fueron tomando cada vez más protagonismo en el escenario mediático para comunicar cómo eran sus condiciones de vida.

El avance de las travestis en la vía pública y en los medios de comunicación

En 1987 se realizó la primera manifestación de travestis en la Plaza de Mayo, ubicada en la Ciudad de Buenos Aires, espacio emblemático para las manifestaciones políticas de Argentina. En tiempos donde no podían circular en la vía pública, se animaron a realizar

¹ En Argentina se conoce como *prime time* u horario central a la franja horaria que concentra la mayor audiencia en la televisión.



una protesta colectiva en la histórica plaza. Ellas protestaban porque las estaban asesinando en las banquetas de la Panamericana: los automovilistas, los clientes y la policía (Butierrez y Simonetto, 2020). Estos hechos, conocidos como “La Masacre de La Panamericana”, constituyen un hito en los testimonios de las sobrevivientes, al tiempo que develaron, por un lado, la permanencia de la violencia policial– incluso en tiempos del retorno democrático– y, por otro, la falta de los derechos de ciudadanía del colectivo travesti (Nuñez Lodwick, 2025).

Por su parte, Luisa Lucía Paz cuenta cómo fue su experiencia en otra de las autopistas que atraviesan el Área Metropolitana de Buenos Aires, la Richieri:

Había llegado la democracia en el año 83; muchas de nosotras, por no decir todas, no sabíamos qué carajo era, qué significaba este hecho, no entendíamos nada (...) nos decían “Libertad”. Pero para nosotras comenzaba una época muy difícil, de mucha violencia policial; incluso hasta la muerte (...) Con el tiempo pareciera que nos volvimos más duras, o nuestra necesidad hacía que corriéramos riesgos extremos. Sin dejar de estar atentas a la policía, nos subíamos a la autopista Richieri y cuando veíamos que venía la policía, nuestra única alternativa era cruzar al guardarraíl del medio (...) teniendo a nuestras espaldas a los policías a los tiros para amedrentarnos y que no crucemos porque ellos no lo hacían. Ése era su límite. (Archivo de la Memoria Trans Argentina, 2020, s/p. Comillas propias del original)

Luisa Paz, reconocida militante travesti de Santiago del Estero, contó cómo una de sus amigas fue atropellada en la autopista y luego pisada por otros automóviles, los cuales no pudieron frenar a tiempo. Este hecho tuvo cobertura mediática de la prensa gráfica, pero con titulares burlescos. Paz señaló en la nota periodística que nunca se contó por qué su amiga había cruzado la autopista y cierra con la siguiente afirmación: “Y esa era nuestra ‘Demosgracia’” (Archivo de la Memoria Trans Argentina, 2020, p. s/p).

En cuanto a los medios de comunicación, a principios de 1990, se produce un hecho señalado por Berkins (2003) como un hito: la aparición de una travesti, Kenny de Micheli, en diferentes programas televisivos denunciando la persecución policial, los abusos y los malos tratos sufridos por las travestis y transexuales, tal como se mencionó en el apartado anterior. Dentro del hostigamiento policial señalado por las propias travestis y transexuales en los medios de comunicación, se encuentran las detenciones arbitrarias e ilegales y otras formas de maltrato como insultos, golpes, abuso sexual, tortura y pedido recurrente de coima² para poder trabajar en determinada zona ejerciendo la prostitución (Berkins, 2007).

Un dato ilustrativo de cómo las fuerzas de seguridad hostigaban y actuaban con impunidad frente a este colectivo, es cuando a la salida del programa televisivo de Susana Giménez, las tres integrantes de la agrupación “Travestis Unidas” – una de ellas Kenny

2 Coima en la jerga argentina significa soborno económico. En este caso, refiere a cómo la fuerza policial exigía un monto de dinero a travestis y trans a cambio de no arrestarlas en la vía pública.



de Michelis- fueron detenidas por la policía en el marco de los edictos policiales. Fueron liberadas varias horas después, gracias a la intervención de la organización Gays por los Derechos Civiles (GaysDC) (Álvarez Broz, 2017). Paradójicamente, al mismo tiempo en el que eran invitadas al programa de mayor rating de la televisión argentina, la Policía Federal las esperaba a la salida de los canales para arrestarlas.

Los edictos policiales fueron creados en la década de 1930, cada provincia y la ciudad capital contaban con uno. Entre sus funciones estaba regular los comportamientos cotidianos de la sociedad cuando no llegaban a ser delitos. Es decir, lograr un efecto de control y disciplinamiento en la vida diaria de la población (Álvarez Broz, 2017; Boy, 2017).

Así, “mendigar sin razones suficientes”, las “prácticas viciosas de los homosexuales” y transitar con “ropas del sexo opuesto” devinieron en figuras que habilitaban el accionar de las fuerzas de seguridad en la vía pública, e incidieron contra las travestis y trans, quienes usualmente pasaron más días en los calabozos que “en libertad”.

En 1993 se creó la Asociación de Travestis Argentinas (ATA), ahora devenida en ATTTA). La creciente organización colectiva de la comunidad travesti y trans, en alianza con otros grupos de la sociedad civil, implicó la emergencia de una voz que le reclamaría a la democracia sus deudas y sus olvidos. Tal como se viene planteando, para las travestis y transexuales, la reapertura democrática no significó un cambio inmediato y efectivo en sus vidas cotidianas, ya que no contaban ni con la libertad ni con la justicia prometida por Alfonsín. La persecución policial, las torturas en los calabozos, las vejaciones y violaciones del personal policial y de los clientes, la muerte temprana, el hacinamiento y la pobreza fueron realidades que la incipiente democracia no transformó, ni se lo propuso. No eran obreras, no eran militantes de agrupaciones proscritas, no eran dirigentes sindicales, no integraban centros de estudiantes. Eran sobrevivientes de las familias expulsoras, de las escuelas disciplinadoras y discriminatorias, del vivir de la oferta de sexo, de las fuerzas de seguridad y de los clientes y, también, de la epidemia del VIH/sida, el cual comenzaba a tender víctimas. La democracia no pensó en el sujeto travesti ni transexual como una población merecedora de derechos: la olvidó, la negó, la solapó. Por acción y por omisión.

Hubo pocas excepciones, protagonizadas por Cris Miró y Florencia de la V, quienes al ser personajes mediáticos y ser reconocidas en el mundo del espectáculo – *vedette* y *vedette/actriz* mediante respectivamente-, no padecían en igual grado el hostigamiento policial, pero aun así tenían que enfrentar comentarios travesti-odiantes. Esto puede notarse en un extracto audiovisual del magazine “*Mediodía con Mauro*” (Viale, 1997). En ese marco, el periodista y conductor Mauro Viale (M) le hizo una entrevista a Florencia de la V (F), de la cual recuperamos un pasaje a modo ilustrativo:

- M: ¿sos un varón?
- F: nací hombre... Pero ahora ...
- M: por eso... lo sos... ¿O estás operado?



- F: no...
- M: ok, sos un varón entonces... ¿Cuál es tu nombre?
- F: Florencia...
- M: ¿Y el de varón?
- F: no me acuerdo...
- M: Ah querés olvidar esa parte... ¿Y tenés pito? ¿Tenés pene?
- F: no me operé te dije (...)
- M: ¿salís con hombres?
- F: sí
- M: ¿sos prostituta?
- F: no, soy vedette y actriz
- M: ¿pero tenés novio? ¿Con qué clase de hombres salís vos?
- F: depende...
- M: ¿pero son normales?
- F: sí, claro
- M: ¿y qué dicen cuando se encuentran con 'la pelusa' [en referencia al dicho "si te gusta el durazno bancate la pelusa"]? ¿Se dan cuenta antes que sos travesti? ¿Se lo advertís?
- F: y en este tiempo se me acercaron distintos tipos de hombre... no son todos iguales... Pero nunca tuve problemas por mi condición... me eligen así.
- M: qué raro todo esto... qué raro la verdad.

Tácticas de sobrevivencia

Como se mencionó anteriormente, las voces de las travestis y transexuales comenzaron a hacerse oír en diferentes medios de comunicación. Mientras ocupaban cada vez más espacios en los programas de la televisión de la tarde y del *prime time* para denunciar las condiciones en las que vivían, ciertas lideresas de la comunidad comenzaron a tejer alianzas con activistas *gays*, con organismos de derechos humanos y con referentes de la gestión pública, primero, y sectores de la academia de universidades públicas, después (Bellucci, 2010; Simonetto y Butierrez, 2023). Estas nuevas alianzas resultaron fundamentales porque produjeron aportes significativos para el estudio de las condiciones de vida de la población integrante de la diversidad sexo-genérica, en general, y de la comunidad travesti y transexual, en particular.

Las indagaciones y relevamientos fueron en su mayoría de índole cuantitativa y se volcaron en informes que dieron cuenta de las implicancias de ser travesti y transexual en la vida cotidiana en el Área Metropolitana de Buenos Aires en un primer momento y, luego, en otras regiones de la Argentina. Estos relevamientos (Berkins, 2007; Berkins y Fernández, 2005; Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual, 1999; Indec e INADI, 2012; Ministerio Público

de la Defensa, 2017; Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires, 2019, entre otros) se propusieron dar cuenta de las condiciones educacionales, habitacionales, sanitarias y laborales en las que vivían, como así también de las situaciones de estigmatización, discriminación, persecución y violencia policial que atravesaban a las travestis y transexuales cada vez que transitaban por el espacio urbano de uso público (Vazquez y Berardo, 2023).

Aquellos condicionamientos socioeconómicos, culturales y políticos nos permiten problematizar la idea, arraigada en el sentido común, de que la democracia implica un goce de ciudadanía universal, la cual alcanza a todos los grupos sociales de la sociedad argentina. Sabemos que, en particular, las personas travestis y trans no gozaron, durante décadas, del estatus de ciudadanas argentinas, y los valores y derechos democráticos vinculados al reconocimiento y el respeto por las diferencias y su consecuente trato digno, la libertad, la inclusión social, la justicia y la igualdad le fueron negados de manera sistemática a lo largo de esos años. Por ese motivo, entendemos a la ciudadanía sexual, es decir, la reinterpretación de las sexualidades a través del lenguaje de la ciudadanía y los derechos (Sabsay, 2018), como un tema recientemente incluido en la agenda pública y política a través de la Ley de Identidad de Género, sancionada en 2012. Sin embargo, el proceso de ciudadanización de los grupos disidentes, en tanto su tratamiento en pie de igualdad (Sabsay, 2018), y la traducción en sus condiciones de vida, aún sigue siendo una deuda de la democracia.

Esa deuda pendiente puede verse en los datos arrojados por los distintos relevamientos, donde se observa que los datos que dan cuenta de las condiciones de vida, lejos de cumplir con los estándares mínimos de la democracia.. Según indican algunos de los resultados más recientes, sólo el 9% de las travestis y mujeres trans encuestadas dijo estar inserta en el mercado formal de trabajo, el 15% manifestó que desempeñaba tareas informales de carácter precario, y el 3,6% sostuvo que vivía de beneficios provenientes de diversas políticas públicas. Para el resto, más del 70%, la prostitución seguía siendo la principal fuente de ingresos (Ministerio Público de la Defensa, 2017).

Si bien el derecho a la educación está consagrado en la Constitución Nacional desde 1853, en convenciones y tratados internacionales suscritos por la Argentina e incorporados en su Carta Magna en 1994, la mayoría de las personas travestis y transexuales han estado históricamente relegadas del pleno acceso a la educación. Esto se debe, por un lado, a situaciones de estigmatización y discriminación y, por otro, a la falta de formación del personal educativo y sus consecuentes prácticas expulsivas hacia la comunidad travesti y trans, muchas veces producto de la ausencia y/o discontinuidad de capacitaciones sobre género y sexualidad en las instituciones educativas en todos sus niveles.

Los estudios disponibles desarrollados en los últimos 25 años (Berkins, 2007; Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual, 1999; Indec e INADI, 2012; Ministerio Público de la Defensa, 2017;



Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires, 2019, por mencionar algunos), indican la existencia de dificultades específicas para la comunidad travesti y trans en el sentido de mantener la inserción educativa y culminar los diferentes niveles de estudio. Estas especificidades se vinculan con sus trayectorias de vida: el 24.78% abandonó sus estudios debido a la necesidad de generar ingresos³ para la subsistencia, y el 14.35% debido a que experimentaron situaciones de discriminación por su identidad y/o su expresión de género (Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires, 2019).

En relación con las causas de muerte, los resultados de los estudios realizados muestran que el principal factor en la población travesti y trans femenina era el virus del VIH/sida, cuya prevalencia entre 2001 y 2008 fue del 34,47% (Ministerio de Salud de la Nación, 2008). Le siguen los asesinatos por razones trans odiantes– conocidos también como “crímenes de odio”–, por violencia policial y por las complicaciones derivadas de la inyección “casera” de aceites, los cuales funcionan como siliconas⁴. Otras causas relevantes de decesos eran los suicidios, la diabetes, la sobredosis de drogas, las muertes vinculadas a la pobreza y la marginalidad– como consecuencia de la negativa a concurrir a un hospital público por temor a ser estigmatizada y maltratada–, el abandono de persona en instituciones médicas y el deterioro de la salud por enfermedades renales o hepáticas a causa de la ingesta sostenida de hormonas sin supervisión profesional para modificar los cuerpos (Berkins, 2008; Fernández y Berkins, 2005). Entonces, nos preguntamos: ¿Quiénes comen y quiénes se educan con la democracia?

Normas encarnadas: edictos policiales y Ley de Identidad de Género

La emergencia de las voces travesti y trans de las que ya se ha hablado, implicaron también la denuncia de cómo ciertos marcos normativos atravesaban y obstaculizaban sus vidas cotidianas. De esta manera, podemos pensar cómo las leyes son encarnadas por sujetos que (re)producen su vida cotidiana con mayores o menores dificultades, y eso no opera como algo ajeno o externo a las personas.

Los edictos policiales, como se mencionó anteriormente, no implicaban delitos

3 Esto puede vincularse al desarraigo del hogar familiar de origen a muy temprana edad, uno de los rasgos característicos de las trayectorias biográficas de travestis y transexuales.

4 Los trabajos de Ana Álvarez (2017) y de Insausti (2023) dan cuenta de cómo las estéticas corporales fueron modificándose desde los 60s hasta el presente a medida que fueron incorporándose diferentes biotecnologías. Álvarez sostiene que a principios de los 80s llega a la Argentina la silicona industrial y que quienes se lo aplicaban de manera casera obtenían un mayor estatus dentro de la comunidad travesti. Insausti (2023) sostiene que las maricas en los 60s comenzaban a consumir pastillas anticonceptivas para lograr cambios temporales en su pecho y en la cantidad de vello corporal para los veranos de carnaval y corsos. Para este autor, la colocación de silicona industrial en los senos en los 80s implicó la producción de un cuerpo femenino irreversible, llamativo e imposible de camuflar (es decir, que ya no lograban pasar desapercibidos, hoy conocido como “*passing*”).



penales, pero sí contravenciones, las cuales tenían como resultado un importante poder coercitivo de las fuerzas de seguridad sobre la vida cotidiana de la población de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgéneros, Transexuales, Travestis, Intersexuales y *Queer* (LGBTTTIQ+) (Álvarez Broz, 2017; Boy, 2017). En el siguiente *verbatim*, María Belén Correa da cuenta de cómo la comunidad travesti y trans tenía cercenado su libre tránsito, y sus experiencias cotidianas en el espacio público a partir de las regulaciones mencionadas.

Cuando hablamos de cuarenta años de democracia se habla de democracia cis, ya que para las personas trans el período que va desde 1984 hasta el 1989 significó la matanza más grande que hay registrada en Panamericana. Y te hablo de esto porque está registrado mediante archivos de la prensa amarillista de esa época Entonces, nuestra línea de tiempo no es la misma que la línea de tiempo de toda la sociedad, ya que los Falcon⁵ y los grupos de operaciones que ya estaban armados y, que a partir del 10 de diciembre del 1983 no podían meterse en una fábrica, no podían secuestrar estudiantes ni familias, ni maestros, ni profesores, se dedicaron a hacer limpieza social y armaron el área de moralidad, dentro del Departamento Central de Policía. Durante todo ese tiempo, los mismos autos y la misma gente se dedicó a hacer limpieza social. (Sosa Alfonso y Chauvin, 2023, s/p.)

Los edictos otorgaban a las policías provinciales y a la policía federal la facultad de arrestar y también de sentenciar sin pasar por el Poder Judicial (Boy, 2017). Durante décadas, la persecución diaria, el hostigamiento, la detención, los sobornos y las sentencias basadas en días de arresto o en multas, fueron parte de la cotidianeidad de las travestis y trans. En 1996, el primer territorio en derogar los edictos fue la Ciudad de Buenos Aires, en su proceso de adquirir mayor autonomía y de democratizar el acceso a la justicia (Boy, 2017). La anulación de los artículos contrarios a la libertad de las travestis y trans fue progresiva en las diferentes provincias hasta 2012, cuando se derogaron los últimos en Formosa y Neuquén. Por esto, se puede afirmar que las travestis y trans comenzaron a circular por el espacio urbano de uso público sin posibilidades legales de ser arrestadas por la policía por usar “ropas del sexo opuesto”, casi a tres décadas después de la reapertura democrática.

También en 2012, se trató y se aprobó en el Congreso de la Nación Argentina una ley de vanguardia a nivel global, la cual se conoce como Ley de Identidad de Género. Esta nueva norma fue impulsada por las organizaciones de la sociedad civil y fue la primera en garantizar derechos para la comunidad travesti y trans sin necesidad de pasar por procesos jurídicos, ni de someterse a categorías diagnósticas (Farji, 2020). Los dos derechos principales garantizados por la ley son: el acceso al cambio registral a partir de la firma de una declaración jurada ante el Registro Civil, y el acceso gratuito a todo tipo de tratamientos de salud y cirugías en los tres subsistemas de salud de Argentina (salud pública, obras sociales y empresas de medicina prepagas).

La vigencia y derogación de los edictos policiales y la aprobación de la Ley de Identi-

5 Los Falcon son los automóviles de la marca Ford que fueron utilizados por las fuerzas de seguridad durante la última dictadura cívico militar. En la jerga argentina, se los reconoce como los “Falcon verdes”.



dad de Género, regularon la sexualidad y la forma en la cual las personas podían compartir o no con otras/os su expresión de género. En este sentido, este tipo de marcos normativos tienen el carácter de ser encarnados por sujetos específicos. A veces estas normas impiden, otras veces habilitan, y otras garantizan formas de ser en el espacio urbano, en los trabajos, en las escuelas, en los medios de comunicación y en todos los ámbitos que transitamos. Sólo cuando la identidad es reconocida positivamente se puede desarrollar una vida plena, con mayores libertades y con la posibilidad de acceder a derechos sociales, económicos y culturales.

Diferentes referentes de la comunidad travesti y trans de la Argentina se expresaron con respecto a este nuevo paradigma sin perder de vista lo vivido. Marcela Romero es una de las activistas trans más reconocidas de Argentina a partir de su desempeño por muchos años como dirigente de ATTTA, y fue la décima persona en lograr que el Estado argentino reconozca su identidad autopercebida en el año 2009, luego de una larga batalla judicial de diez años, cuando aún no existía la Ley de Identidad de Género. Este logro ocupó páginas en los medios de comunicación y Marcela Romero señaló en una entrevista lo siguiente: “Siempre fui lo que soy. Ahora, mi documento refleja mi identidad (...). Somos las olvidadas de la democracia, en un Estado de derecho no se reconoce el nuestro a la identidad” (Lag, 2009).

Lara María Bertolini, militante travesti, varios años más tarde, completó la idea de Marcela Romero cuando señaló en un medio gráfico que “las trans sobrevivientes son las olvidadas de la democracia” (Santoro, 2022). Lo novedoso, es la suma del atributo de la sobrevivencia, al hablar de haber resistido y haberse sobrepuesto a un contexto legal y cultural sumamente adverso aún en tiempos democráticos. Así es como se abre la brecha generacional hacia el interior de la comunidad travesti y trans: por un lado, quienes sobrevivieron a los edictos policiales y sus consecuencias y, por otro lado, quienes lograron ser a partir de la Ley de Identidad de Género, sin haber experimentado la hostilidad de la etapa anterior. La generación no está entendida como una cuestión etaria, sino más bien como una experiencia vital subjetiva, individual y colectiva (Newton, 2024), ya que muchas travestis y trans postergaron por un tiempo extenso su expresión de género en ámbitos públicos por las altas sanciones sociales e institucionales existentes (Boy, 2017; Villalba, *et.al.*, 2018). La investigación realizada por Newton (2024), da cuenta de cómo la noción de “sobrevivientes” es utilizada por travestis y trans residentes en el noroeste del Conurbano Bonaerense. La autora la rescata como una categoría nativa central para reconstruir cómo se autoperciben en relación con los contextos sociales y políticos experimentados.

En línea con la noción de sobrevivencia, la activista travesti Lohana Berkins, fallecida en el año 2016, dejó una frase recuperada por muchas otras artistas y/o militantes travestis, tales como Susy Shock y Camila Sosa Villada, “nuestra venganza será llegar a viejas” (Gómez Diez, 2020). Esta frase habla de la capacidad de mantener la vida aun cuan-

do todo esté dispuesto para cercenarla . En este sentido, quienes sobrevivieron luego de la implementación sistemática de políticas represivas en dictadura y en democracia, representan simbólicamente la resistencia efectiva a partir de la organización colectiva, del armado de una comunidad travesti y trans que supo enfrentarse al plan sistemático de criminalización, la cual naturalizaba su muerte temprana.

Ensayo de un cierre: la contrahistoria, la memoria y las resistencias

La historia oficial es un relato de ciertos acontecimientos sociales ordenados por quienes tienen la oportunidad histórica y la posición dominante. Su capacidad de incidencia contribuye a la construcción de una memoria, la cual se impone como colectiva, con sus luces y sus sombras. Los relatos suelen construir una homogeneidad de las experiencias de los diferentes grupos sociales. En este sentido, 1983 es significado como el año en el cual se recupera la democracia en la Argentina, a partir de la elección popular de las autoridades a través del voto. A pesar de los dichos del ex presidente Ricardo Alfonsín, la democracia suele ser reducida en el imaginario social argentino a la práctica del sufragio, y pocas veces se la relaciona con la justicia y la libertad.

La revisión del relato oficial desde la perspectiva de un grupo poblacional subordinado permite poner en duda verdades homogeneizantes, las cuales distan de explicar realidades encarnadas diversas y situadas. Es decir, la historia de la comunidad travesti y trans en la Argentina puede ser analizada como una contrahistoria y poner en duda los contenidos de los manuales escolares, por ejemplo. Poco a poco, con los años y a medida que el contexto permitió dejar de sobrevivir la noche y comenzar a vivir el día (Newton, 2024), las voces travestis y trans comenzaron a exigir la revisión de la historia oficial y, simultáneamente, se comenzó a construir aquella historia silenciada, soterrada y olvidada. Esta reconstrucción fue posible gracias a la organización colectiva y a las fotografías que legaron a sus pares las travestis y trans que fallecieron. La herencia de ellas no consistía en inmuebles ni en parcelas de tierra, sino en la posibilidad de contar las historias de las familias elegidas (Weston, 2003) por las circunstancias de la vida, ya que las familias de origen muchas veces las habían expulsado y sólo mantenían un vínculo económico a través de la recepción de remesas.

Con la intención de sistematizar las herencias e incidir en la construcción de una contrahistoria ajustada más a sus experiencias vividas, se conforma en 2012 el Archivo de la Memoria Trans (AMT), con el fallecimiento de Claudia Pía Baudracco, otra gran referente en el activismo trans argentino. En un primer momento, fue un grupo de Facebook en el que todas las “amigas” comenzaban a compartir fotografías, videos y recortes de diarios con la intención de encontrar sobrevivientes, familiares y/o amigas del pasado. Ante el volumen creciente de material, se decidió conformar una organización con un

espacio físico para poder lograr un archivo lo más exhaustivo posible. Así, con el correr de los años, el AMT realizó diversas exposiciones fotográficas en espacios culturales de renombre como el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti y el Centro Cultural Kirchner, ambos ubicados en la Ciudad de Buenos Aires. Una de las fundadoras del AMT, Belén Correa, se refirió al vínculo tardío que tiene la comunidad travesti y trans con los beneficios del régimen democrático:

Para las personas trans, para nosotras la democracia comienza a partir de la Ley de identidad de género, cuando el Estado deja de tener políticas de persecución para tener políticas de inclusión y en ese tiempo puedo votar o ser internada o enterrada con mi nombre. Nosotras no tenemos 40 años de democracia. (Carrete, 2023)

En línea con lo que plantean Simonetto y Butierrez (2023) y también este artículo, la experiencia del AMT tiene como función concientizar sobre lo ocurrido y construir una memoria disidente al relato de la democracia hetero-cis-normativa. A la vez, busca evidenciar los olvidos y omisiones de esta democracia, y así también enriquecer la memoria colectiva para que la persecución y criminalización a la comunidad travesti y trans no ocurra nunca más.

La emergencia de nuevas voces permite la revisión de los lugares comunes en los cuales la historia oficial se construye. ¿Sin justicia hay democracia? ¿Para quién es la democracia? ¿Quién es libre en democracia? ¿1983 es un parte-aguas que simboliza la ruptura de lo viejo y el comienzo de lo nuevo? ¿o ya es hora de hablar de las líneas de continuidad que existieron entre la dictadura cívico-militar y el comienzo del régimen democrático respecto del accionar de las fuerzas de seguridad? ¿Qué deudas tiene la democracia con la población travesti y trans? ¿Qué otras historias quedarán por ser contadas? ¿Qué voces la democracia aún no reconoció? ¿Cómo se funda una memoria disidente sobre la base de los valores de la democracia, la justicia y la igualdad?

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Ana (2017). Cuerpos transítantes: para una historia de las identidades travestis-trans en la Argentina (1960-2000). Avá. *Revista de Antropología* nro. 31, 45-71. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169057622003>
- Álvarez Broz, Mariana (2017). ¿Cuánta (des)igualdad somos capaces de aceptar? Formas, mecanismos y relaciones de (des)igualdad en las personas trans de la Argentina contemporánea (1990-2015). [Tesis de Doctorado inédita]. IDAES-UNSAM.
- Bellucci, Mabel (2010). *Orgullo Carlos Jáuregui. Una biografía política*. Editorial Final Abierto.
- Berkins, Lohana (2003). Un itinerario político del travestismo. En Diana Mafía (Comp.). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Scarlett Press.



- Berkins, Lohana (2007). *Cumbia, copeteo y lágrimas. Informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*. Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual.
- Berkins, Lohana y Fernández, Josefina (2005). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Boy, Martín (2017). Espacios en disputa: tensiones en torno a la reforma del Código de Convivencia: Ciudad de Buenos Aires, 2004. *Revista Espacialidades*, vol. 7 (1), 99-125. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82383>
- Cutuli, María Soledad e Insausti, Santiago Joaquín (2014). Cabarets, corsos y teatros de revista: espacios de transgresión y celebración en la memoria marica. En Jorge Luis Peralta y Rafael Mérida (Eds.), *Memorias, identidades y experiencias trans: (in)visibilidades entre Argentina y España* (pp. 12-31). Biblios.
- Farji, Anahí (2020). *Sentidos en disputa sobre los cuerpos trans. Los discursos médicos, judiciales, activistas y parlamentarios en Argentina (1966-2015)*. Teseo Press.
- Feld, Claudia y Franco, Marina (2015). La prensa de la transición ante el problema de los desaparecidos: el 'show del horror'. En Claudia Feld y Franco, Marina (Ed.), *Democracia, hora cero: actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (pp. 269-316). Fondo de Cultura Económica.
- Insausti, Santiago Joaquín (2023). La emergencia de las identidades travestis en Argentina. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, nro. 22, 423-452. <https://doi.org/10.7203/KAM.22.26086>
- Meccia, Ernesto (2006). La cuestión gay. *Un enfoque sociológico*. Gran Aldea.
- Merklen, Denis (1991). *Asentamientos en La Matanza: La terquedad de lo nuestro*. Editorial Catálogos.
- Newton, Camila (2024). *Sobrevivir la noche, heredar el día: Femenidades travestis y trans en el noroeste del Conurbano Bonaerense antes y después de la Ley de Identidad de Género*. EDUNPAZ, Editorial Universitaria.
- Nuñez Lodwick, Lucía (2025). La Panamericana. Narraciones de la violencia contra la población travesti en la transición democrática argentina. *Memorias Disidentes. Revista de Estudios Críticos del Patrimonio, Archivos y Memorias*, 2 (3), 100-119. <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s30087716/jzqt1ykda>
- Pecheny, Mario y Petracci, Mónica (2006). Derechos humanos y sexualidad en la Argentina. *Horizontes Antropológicos*, año 12, n. 26, 43-69. <https://www.scielo.br/j/ha/a/8hJP9Fy7RpvMVP4zHTp8jnL/?format=pdf&lang=es>
- Pecheny, Mario (2014). Derechos humanos y sexualidad: hacia la democratización de los vínculos afectivos en la Argentina. *Revista Sudamérica*, Nro. 3, 119-136. <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/1054>
- Sabsay, Leticia (2018). Imaginarios sexuales de la libertad: performatividad, cuerpos y fronteras. *Revista Debate Feminista*, año 28, vol. 55, 1-26. <http://dx.doi.org/10.22201/cieg.01889478p.2018.55.0>
- Simonetto, Patricio y Butierrez, Marce (2023). The archival riot: Travesti/Trans audiovisual memory politics in twenty-first-century Argentina. *Memory Studies*, vol. 16 (2), 280-295. <https://doi.org/10.1177/17506980211073099>



- Vazquez, Diego Ezequiel y Berardo, Martina. (2023) ¿Hay un modelo urbanístico poscovid? La pandemia como catalizadora de transformaciones urbanas en Buenos Aires. *Íconos. Revista en Ciencias Sociales*, v. 75, n. XXVII, 58-80. <https://doi.org/10.17141/iconos.75.2023.5498>
- Villalba, María Emilia, Boy, Martín, Maltz, Tatiana. (2018) Militancias LGBT y políticas de Estado: de la represión a la ciudadanía sexual. Argentina, 1969-2015. *Ts. Territorios. Revista de Trabajo Social*, No. 2, 47-64. <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/ts/article/view/41>
- Weston, Kath (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Bellaterra.

Sitios web, leyes y archivos consultados

- Archivo de la Memoria Trans Argentina (2020). Archivo de la Memoria Trans Argentina. Editorial Chaco.
- Belatti, Gustavo y Segade, Mario (Guionistas) (1996-1998). Verdad consecuencia [Serie de Televisión]. Polka productora; Canal 13.
- Bemberg, María Luisa (Directora y Guionista) (1993). De eso no se habla [Película]. Aura Film; Mojame S.A. y Oscar Kramer S.A.
- Butierrez, Marce y Simonetto, Patricio (28 de octubre de 2020). Las embajadoras de Travestilandia. *Revista Moléculas Malucas*. <https://www.moleculasmalucas.com/post/las-embajadoras-de-travestilandia>
- Carrete, Miranda (8 de diciembre de 2023). Marlene Wayar: “Nos descriminalizó, despatologizó, fue un impacto global”. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/692509-marlene-wayar-nos-descriminalizo-despatologizo-fue-un-impacto>
- Cahen Salaberry, Enrique (Director) (1975). Mi novia él... [Película]. Aries Cinematográfica Argentina.
- Dawi, Enrique (Director y Productor) (1985). Adiós Roberto. [Película]. Dawi Producciones.
- Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual (1999). *Informe preliminar sobre la situación de las travestis en la Ciudad de Buenos Aires*. Año 1999. Ed. Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires. Adjuntía en Derechos Humanos.
- González, Gustavo [@ProfeGustavoDamianGonzalez] (s/f). Con la Democracia se come, se educa y se cura [Video], Youtube. <http://youtube.com/url-del-video>.
- INDEC e INADI (2012). *Primera Encuesta sobre Población Trans 2012: Travestis, Transexuales, Transgéneros y Hombres Trans. Informe técnico de la Prueba Piloto Municipio de La Matanza 18 al 29 de junio 2012*. Ed. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Lag, Nahuel (25 de agosto de 2009). Una identidad con documentos, *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-130564-2009-08-25.html>
- Ley N° 26743 (2012). Identidad de género. Derechos de las personas. Publicada en el Boletín Nacional el 24 de mayo de 2012. N° 26.743 <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26743-197860/texto>
- Maestro, Jorge y Vainman, Sergio (Creadores y Guionistas) (1992-1993). Zona de riesgo [Serie de Televisión]. Canal 13.

- Sosa Alfonso, Andrea y Chauvin, Claudia (16 de noviembre de 2023). La ley de identidad de género es el comienzo de la democracia para las personas trans travestis. *Revista Riberas*. <https://riberas.uner.edu.ar/la-ley-de-identidad-de-genero-es-el-comienzo-de-la-democracia-para-las-personas-trans-travestis/>
- Ministerio de Salud de la Nación (2008). *Salud, VIH/sida y sexualidad trans: Atención de la salud de personas travestis y transexuales: Estudio de seroprevalencia de VIH en personas trans*. Ed. ONUSIDA, Organización Panamericana de la Salud y Ministerio de Salud Presidencia de la Nación. [efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.binasss.sa.cr/opac-ms/media/digitales/Salud,%20VIH-sida%20y%20sexualidad%20trans.pdf](https://www.binasss.sa.cr/opac-ms/media/digitales/Salud,%20VIH-sida%20y%20sexualidad%20trans.pdf)
- Ministerio Público de la Defensa (2017). *La revolución de las mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*. Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Santoro, Estefanía (15 de octubre de 2022). Lara Bertolini, soberanía travesti. *Revista Citrica* <https://revistacitrica.com/cupo-laboral-travesti-trans-identidad-genero-lara-bertolini.html>
- Gómez Diez, Candela (23 de mayo de 2020). Un libro recorre la vida y la lucha de Lohana Berkins. *Página/12* <https://www.pagina12.com.ar/267578-un-libro-recorre-la-vida-y-la-lucha-de-lohana-berkins>
- Secretaría de Derechos Humanos de la provincia de Buenos Aires (2019). *Primer relevamiento sobre condiciones de vida de la población trans/travesti de la provincia de Buenos Aires*. Gobierno de la provincia de Buenos Aires.
- Solomonoff, Julia (Directora y Guionista). (2009). *El último verano de la boyita*. [Película]. Travesía Productions; Domenica Films; El deseo y Epicentre Films.
- Van de Couter, Javier (Director y Guionista). (2011). *Mía*. [Película]. Maiz Producciones e INCA.
- Viale, Mauro (Conductor) (1996-2003). *Mediodía con Mauro* [Programa de Televisión]. ATC; América TV; Canal 26 y Canal 9.



Martín Boy

<https://0000-0002-0413-3623>

martinboy.boy@gmail.com



Es Doctor en Ciencias Sociales , Magíster en Políticas Sociales y Lic. en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). También se desempeña como docente e investigador en el Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdad de la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ). Docente de grado y de posgrado en la UBA y en la UNPAZ. Se especializa en temáticas vinculadas al género, la sexualidad, el cuerpo y cómo cada una de estas categorías produce ciudad desde una mirada del conflicto urbano.

Mariana Álvarez Broz

<https://orcid.org/0009-0009-6809-8634>

malvarezbroz@unsam.edu.ar



Es Doctora en Sociología e Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (EIDAES-UNSAM), donde además se desempeña como profesora de grado y posgrado. Asimismo, es co-coordinadora del Programa de Investigación sobre Diversidades Sexo-Genéricas (PISEX). Sus temas de investigación se enmarcan en el campo de estudios sobre géneros y sexualidades, específicamente. También ha investigado acerca de las condiciones de vida de la población travesti y trans. Actualmente investiga las configuraciones familiares de la población travesti y trans. Fue integrante del PICTO-Género “*Primer Relevamiento Nacional de Condiciones de Vida LGBT+ en Argentina*” (Censo Diversidad).



SOLEMNIDAD Y CONSUMO: PARADOJAS EN TORNO A LA SACRALIZACIÓN DE LA TABLADA NACIONAL (URUGUAY) Y LA EX ESMA (ARGENTINA) COMO SITIOS DE MEMORIA

MARTINA EVA GARCÍA CORREA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República (FHCE -Udelar),
Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (ICA-UBA)
Argentina

ANA GUGLIELMUCCI

Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (ICA-UBA-CONICET)
Universidad del Rosario (UR), Bogotá, Colombia-Argentina

Aceptado para publicación 6 de mayo 2025

Resumen

Los estudios sobre espacios de memoria creados en lugares donde funcionaron centros clandestinos de detención, tortura y exterminio en Argentina y Uruguay han puesto la mirada en su producción social. En este texto nos centramos en una dimensión menos explorada: apropiación, uso y consumo. A partir de una perspectiva antropológica con un enfoque etnográfico analizamos situaciones conflictivas presentadas en estos sitios en los que el consumo de ciertos bienes y servicios es motivo de puja entre diferentes actores. Este análisis permite identificar cómo las prácticas de consumo son moralizadas y cuáles son algunas de las estrategias empleadas y los argumentos atendibles para definir los comportamientos obligatorios y deseables en ellos. Nuestra premisa es que los valores que guían la producción social de estos espacios de memoria, asociados a su función con-



memorativa y jurídica en torno a la desaparición forzada de personas, son actualizados a través de formas de sacralización que refuerzan las creencias colectivas y los sentimientos morales de aquellos grupos legitimados como gestores de estos espacios. Los datos producidos durante el trabajo de campo en dos espacios de memoria (La Tablada Nacional y la ex Escuela de Mecánica de la Armada) son analizados a la luz de perspectivas teóricas que permiten abrir reflexiones sobre el vínculo entre política, moral y consumo en el campo de la memoria.

Palabras clave: moralidades, memoria, sacralidad, derechos humanos.

SOLEMNITY AND CONSUMPTION: PARADOXES AROUND THE SACRALISATION OF THE TABLADA NACIONAL (URUGUAY) AND EX ESMA (ARGENTINA) AS SITES OF MEMORY

Abstract

Studies of memorial spaces created in places where clandestine detention, torture, and extermination centers operated in Argentina and Uruguay have focused on their social production. In this paper we focus on a less-explored dimension: appropriation, use, and consumption. Drawing on an anthropological perspective with an ethnographic approach we analyze conflictive situations present in these sites in which the consumption of certain goods and services is a source of competition between different actors. This analysis allows us to identify how consumption practices are moralized and some of the strategies employed and plausible arguments used to define obligatory and desirable behaviors within them. Our premise is that the values that guide the social production of these memorial spaces, associated with their commemorative and legal function regarding the enforced disappearance of persons, are actualized through forms of sacralization that reinforce the collective beliefs and moral sentiments of the groups legitimized as managers of these spaces. The data produced during fieldwork in two memorial spaces (La Tablada Nacional and the former Escuela de Mecánica de la Armada) are analyzed from theoretical perspectives that allow reflections on the link between politics, morality, and consumption in the field of memory.

Keywords: moralities, memory, sacredness, human rights.



SOLENIIDADE E CONSUMO: PARADOXOS EM TORNO DA SACRALIZAÇÃO DA LA TABLADA NACIONAL (URUGUAI) E DA EX ESMA (ARGENTINA) COMO LOCAIS DE MEMÓRIA

Resumo

Estudos sobre espaços memoriais criados em locais onde operaram centros clandestinos de detenção, tortura e extermínio na Argentina e no Uruguai têm se concentrado em sua produção social. Neste artigo focamos em uma dimensão menos explorada: apropriação, uso e consumo. Partindo de uma perspectiva antropológica com abordagem etnográfica analisamos situações conflituosas presentes nesses locais nos quais o consumo de determinados bens e serviços é fonte de competição entre diferentes atores. Essa análise nos permite identificar como as práticas de consumo são moralizadas e algumas das estratégias empregadas e argumentos plausíveis utilizados para definir comportamentos obrigatórios e desejáveis dentro delas. Nossa premissa é que os valores que orientam a produção social desses espaços memoriais, associados à sua função comemorativa e legal em relação ao desaparecimento forçado de pessoas, são atualizados por meio de formas de sacralização que reforçam as crenças coletivas e os sentimentos morais dos grupos legitimados como gestores desses espaços. Os dados produzidos durante o trabalho de campo em dois espaços memoriais (La Tablada Nacional e a antiga Escuela de Mecánica de la Armada) são analisados a partir de perspectivas teóricas que permitem reflexões sobre o vínculo entre política, moral e consumo no campo da memória.

Palavras-chave: moralidade, memória, sacralidade, direitos humanos.

Introducción

Numerosos estudios sobre sitios de memoria asociados a violencias pasadas en Latinoamérica se han centrado en analizar cómo estos lugares son producidos y significados (Da Silva Catela, 2014; García Correa, 2023; Guglielmucci, 2013; Jelin y Langland, 2003; Messina, 2019, 2021; entre otros). Es decir, ellos se han ocupado de investigar los procesos sociales mediante los cuales determinados lugares clandestinos de detención y tortura fueron denunciados, marcados, señalizados, recuperados o refuncionalizados como sitios de memoria y dotados de sentidos particulares a través de un trabajo político, simbólico y material, de activación pública.

En menor medida se ha puesto en cuestión la dimensión política de la apropiación, uso y consumo en este tipo de lugares. De hecho, se suele reflexionar con mayor amplitud sobre el trabajo de memoria y conservación —las relaciones de producción—, que sobre ella como un bien de uso, consumo y transformación. Incluso, en nuestras investigaciones anteriores (García Correa, 2023; Guglielmucci, 2013, 2022) hemos prestado poca o nula



atención a este problema en los casos abordados, como los ex centros clandestinos de detención de la ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) y El Olimpo (Buenos Aires, Argentina) y La Tablada Nacional (Montevideo, Uruguay). No obstante, sabemos que esta última dimensión es ineludible, sobre todo en las sociedades capitalistas y la cultura de masas en Occidente (Huyssen, 2006).

La relectura de nuestros materiales de campo¹, que fueron elaborados a partir de campañas de trabajo desarrolladas entre 2004 y 2019 en el caso de la ex ESMA, y entre 2019 y 2023 en el caso de La Tablada, y la discusión ampliada a la luz de nuevas orientaciones teóricas y otros casos de la región, nos impulsaron a reflexionar sobre el vínculo entre consumo y poder en el ámbito de la memoria; especialmente, en el marco de procesos de resignificación social, material y simbólica de lugares destinados al encierro, la tortura y la desaparición forzada. Este nuevo enfoque se enlaza con trabajos previos de otros autores que se han orientado a analizar el mundo de los bienes y el consumo (Douglas e Isherwood, 1979; Featherstone, 2000; García Canclini, 1995; entre otros) y el problema de entender la memoria como mercancía, asociada al turismo (Palacios, 2010), la patrimonialización (González Vázquez, 2016) y la musealización (Mallea, 2017).

En la obra pionera titulada: *El mundo de los bienes. Hacia una Antropología del consumo*, Mary Douglas y Baron Isherwood (1979) afirman que, la idea de consumo debe ser colocada en la base del proceso social, reconociéndose como parte integral del mismo sistema social. Esta obra reviste particular importancia para la relectura de nuestros trabajos a causa de su énfasis en el modo en que se emplean los bienes para trazar las líneas de las relaciones sociales. Nuestro disfrute de los bienes, sostienen, está decisivamente ligado con su empleo como marcadores y con el modo de usar y de consumir “de manera apropiada” en cada situación social. Más recientemente, Mike Featherstone (2000) ha señalado que el empleo de la expresión “cultura de consumo” implica subrayar que el mundo de los bienes y sus principios de estructuración son fundamentales para la comprensión de la cultura contemporánea. Esto supone centrarse en la dimensión cultural de la economía, en la simbolización y el uso de bienes materiales como comunicadores y no sólo como utilidades. El consumo, además, es la arena donde la cultura es motivo de disputas y remodelaciones. En este sentido, Néstor García Canclini destaca que, “al consumir también se piensa, se elige y reelabora el sentido social” (1995, p. 43). Si bien estas teorizaciones no fueron pensadas para el análisis de sitios de memoria, ellas son significativas para nuestro estudio porque ponen el acento en el consumo como sistema de comunicación, intercambio y redefinición de categorías sociales. Es justamente a través del análisis de

1 En el caso de la Ex ESMA los materiales de campo fueron producidos a través de la realización de entrevistas a funcionarios y activistas de derechos humanos (en adelante DD.HH.), y la observación participante en visitas guiadas y eventos públicos. Además, se hizo uso de diversas fuentes de prensa y documentos públicos. En el caso de La Tablada, el trabajo de campo se desarrolló en el marco de la integración al equipo universitario, donde se realizaron entrevistas a sobrevivientes e integrantes de diferentes colectivos vecinales, observación participante en asambleas de la comisión de sitio, mapeos colectivos y visitas guiadas.



situaciones conflictivas asociadas a formas aceptables/condenables de consumo, donde se puede observar etnográficamente cómo entran en tensión distintas formas de apropiación política de estos espacios, y cómo se disputa el poder de unxs actores por sobre otrxs para definir los límites de lo que es legítimo hacer en y con un sitio de memoria (Da Silva, 2014).

En la mayoría de las sociedades, a su vez, hay ciertas cosas que no pueden ser vendidas o compradas, pues el consumo es un área del comportamiento protegida por reglas. Es decir, tienen valor de uso, más que valor de cambio. Thomas Clay Arnold (2001) introdujo una definición de “economía moral”, delimitada a partir de bienes específicos, cuya valoración social por parte de la sociedad les otorga el *status* de “bienes sociales”. Estos bienes —como la memoria— son objeto de una significativa y plural valoración por parte de la comunidad, en la cual el valor mercantil es limitado por otros conjuntos de valores. Además, son fuente de identidad y poseen diferentes valoraciones que están ancladas en cómo una cultura específica representa el bien. En el caso de nuestro estudio, notamos que tanto la memoria como los derechos humanos son comprendidos como “bienes sociales”, los cuales funcionan como principios orientadores de las prácticas museales, patrimoniales, pedagógicas y conmemorativas en la ex ESMA y La Tablada Nacional. Pero, estas prácticas están asociadas a buenos y malos hábitos de uso y consumo, evaluados situacionalmente por actores determinadxs, lo cual abre el debate sobre la ambigüedad y el carácter político de los espacios consagrados a la memoria sobre el terrorismo de Estado en el Cono Sur.

La memoria ha tendido a ser comprendida en estas últimas décadas en Argentina y Uruguay como un bien protegido por normas jurídicas y reglas sociales en tanto objeto de políticas públicas asociadas al derecho a conocer la verdad sobre graves violaciones de derechos humanos. Sin embargo, a pesar de su regulación como un bien a conservar y proteger de manera solemne, la memoria escapa a su consagración como un fenómeno inmutable o intocable por la lógica del consumo. De hecho, los espacios de memoria son arenas donde se ponen en tensión ideas y prácticas asociadas a formas sociales de recordar, consideradas apropiadas o no para este tipo de sitios de conciencia y lugares conmemorativos. En algunos casos, la disputa entre principios morales contradictorios emerge de manera estruendosa, como sucedió con una jineteada criolla en La Tablada Nacional y dos asados y un baile festivo en la ex ESMA. Sin embargo, ella persiste y es resignificada por actores heterogéneos en diferentes momentos y escenarios menos notorios.

A continuación, nos proponemos hacer el ejercicio de volver a mirar los sitios de memoria ex ESMA y La Tablada Nacional desde dicha óptica. Pues, en tanto fenómenos sociales, ellos no están exceptuados de maneras de uso y consumo, que —como veremos más adelante— son situacionalmente cuestionadas. Para ello, en primer lugar, describimos los contextos de producción de La Tablada Nacional y de la ex ESMA como sitios de memoria sobre graves violaciones a los derechos humanos cometidas durante las últimas



dictaduras militares en Argentina (1976-1983) y en Uruguay (1973-1985). Esta descripción pone especial énfasis en lxs actores que intervinieron en estos procesos, los mecanismos de toma de decisión sobre qué es posible o deseable hacer en ellos, y cómo operaron las figuras de protección frente a posibles formas de contaminación respecto a consumos no deseados. En segundo lugar, presentamos algunas situaciones conflictivas que ponen en evidencia la supuesta transgresión moral de un espacio de memoria, para analizar quiénes y mediante qué argumentos y medios definen lo allí aceptable o inaceptable.

En estos lugares de duelo colectivo, la memoria ha tendido a ser comprendida como un bien social, que es fuente de identidad de la cultura de los DD.HH. y de los rituales de conmemoración en torno a las personas detenidas desaparecidas por el Estado durante las dictaduras argentina y uruguaya. Pero, tal como afirma Cecilia Sosa (2013), sitios como los ex centros clandestinos de detención y tortura (en adelante CCDyT), si bien pueden devenir en “ciudades” o *totems* consagrados a los DD.HH., siempre estarán acechados por los cuerpos clandestinamente capturados, torturados y masacrados en sus instalaciones. En este sentido, Sosa se pregunta si es posible realizar prácticas festivas o celebratorias en estos lugares. Según la autora, eventos como el “escandaloso” asado realizado en la ex ESMA en 2012, y podríamos agregar, la jineteada realizada en la Tablada Nacional en 2021, descubren los dilemas ético-políticos puestos en escena y las posibilidades de reinventar una política de memoria capaz de albergar nuevas filiaciones y placeres populares en el duelo. Nuestro estudio retoma esta pregunta con el fin de analizar la manera en que fueron mediados los conflictos desatados por formas de consumo consideradas disruptivas en ambos sitios. A partir del trabajo de campo, observamos cómo se jerarquizaron unas prácticas de uso frente a otras como moralmente aceptables, a través de ciertas estrategias discursivas y dispositivos político jurídicos (como las cautelas judiciales). Estas situaciones conflictivas dejan entrever un debate más profundo sobre quiénes son los deudos o representantes legítimos de las personas detenidas desaparecidas y las formas de hacer y habitar un espacio consagrado al duelo y el luto colectivos.

La espacialización de la memoria sobre el terrorismo de Estado en Argentina y Uruguay

Entre finales de los años 90 y principios del nuevo milenio, en el Cono Sur surgió un proceso regional conocido como espacialización de la memoria (González y Salamanca, 2019; Jelin y Langland, 2003; Schindel, 2009), caracterizado por un *boom* memorialístico (Huysen, 2002). Relatos antes subterráneos comenzaron a visibilizarse, especialmente mediante su inscripción en el espacio urbano (Schindel, 2009). Durante el siglo XXI, en países como Argentina, Chile y Uruguay, se avanzó en comisiones de la verdad, justicia postransicional, pedagogía, memorialización, archivos y un campo de estudio, fortaleciendo una



cultura política democrática y de derechos humanos, la cultura del “Nunca más” (Winn *et al.*, 2014). La diversidad de los procesos nacionales y locales se explica por las formas específicas que adoptó la violencia masiva, las interpretaciones sociales de los espacios y las relaciones Estado-sociedad civil (Guglielmucci y López, 2019). En este contexto de expansión del “lenguaje espacial de la memoria” (Schindel, 2009), dicha heterogeneidad imprimió rasgos particulares a cada caso. En Argentina y Chile destacó la recuperación y refuncionalización de ex CCDyT.

En Argentina, la mayoría de las demandas de denuncia, señalización, desalojo de las fuerzas de seguridad y refuncionalización de estos lugares como sitios de memoria fueron impulsadas inicialmente por colectivos de víctimas y organizaciones barriales, en articulación con algunos funcionarios políticos. El objetivo era exponer públicamente su funcionamiento como CCDyT, frenar las políticas de impunidad y asegurar su preservación como prueba material para conocer la verdad y exigir justicia. De forma paralela, a partir del 2003, se puso en marcha una política pública nacional que consolidó y profundizó estas acciones. Durante los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández (2007-2011), se creó la Red Federal de Sitios de Memoria (REFESIM) bajo la órbita de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación (SDHN), y junto a los estados provinciales y municipales, se llevó a cabo una política de creación de Espacios para la Memoria en lugares donde funcionaron CCDyT, a través de un conjunto de leyes nacionales, provinciales y municipales (Guglielmucci y López, 2019). Unas de las más importantes son la Ley 26.691 de 2011 y el Decreto reglamentario 1.986 de 2014, que establecen y garantizan la Preservación, Señalización y Difusión de Sitios de Memoria del Terrorismo de Estado en Argentina. Esta política se conjugó con la reapertura de los juicios por delitos de lesa humanidad en 2003, los cuales se habían visto limitados por las llamadas Leyes de impunidad², anuladas por el Congreso Nacional en 2003 y declaradas inconstitucionales en 2005 por la Corte Suprema de Justicia de la Nación (Guembe, 2005).

Hasta el año 2015, los sitios de memoria se financiaban con fondos públicos —mantenimiento edilicio y personal— y su gestión política era mixta a través de órganos co-gobernados representados por ONGs de DD.HH., organizaciones sociales y agencias estatales. El gobierno de Mauricio Macri (2015-2019) marcó un viraje en la política de DD.HH. y reconfiguró el espacio discursivo sobre el pasado dictatorial, el cual, no sólo pasó a ocupar un lugar marginal de la agenda gubernamental, sino que esto fue acompañado de notables decisiones políticas y gestos descalificadores (Messina, 2021). De modo que, las políticas de memoria comenzaron a ser desfinanciadas y fueron sostenidas, en parte, por el accionar de activistas de la memoria, de los DD.HH. y trabajadores de los sitios de memoria. Los cuestionamientos y ataques a los consensos construidos en torno al rechazo a la última dictadura y a los usos del pasado en el presente, promovidos por las nuevas

2 La Ley 23.492 de 1986 (Punto Final) y la Ley 23.521 de 1987 (Obediencia Debida) establecen la impunidad (extinción de la acción penal y no punibilidad) de los delitos cometidos en el marco de la represión sistemática en Argentina.



derechas, fueron ganando fuerza en la escena pública y el espacio discursivo. El actual escenario político es aún más desafiante para estos espacios. El gobierno de Javier Milei ha desmantelado total o parcialmente políticas de memoria claves, ejecutando despidos masivos y profundizando la matriz discursiva que emergió con fuerza a partir de 2015 y que interpela los acuerdos sociales alcanzados desde la postdictadura (Feierstein, 2024).

En Uruguay, la arquitectura represiva de la dictadura se mantuvo intacta. El mapa de la violencia dictatorial —legal y clandestina— fue delineado mediante una lógica de ocultamiento, borramiento y normalización de la función represiva (García Correa, 2023, p.60), transformándose así en auténticos “lugares de amnesia”³ (Allier, 2008). Las iniciativas de inscripción de las memorias de la represión y la resistencia a la dictadura en el espacio público, protagonizadas por organizaciones de DD.HH., ex presxs políticxs y sindicatos, se caracterizaron por la creación de soportes materiales conmemorativos en un paisaje urbano que había neutralizado la estructura edilicia represiva de la dictadura (García Correa, 2023). Como señala José Rilla (2013), se trata de “netas instauraciones” (p. 29), es decir, intervenciones destinadas a recordar a partir de la implantación e interpretación de huellas o restos originados en otro lugar. En un contexto de impen-sable resignificación de los lugares donde esas huellas o restos fueron producidas, las “instauraciones” fueron apoyadas, promovidas y/o financiadas por los niveles medios de gobiernos (municipales).

En el año 2012, ambos estados nacionales aprobaron el documento: *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre Sitios de Memoria del Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del MERCOSUR* (IPPDH, 2012). Mientras en Argentina ya existía una argamasa legal y normativa para el desarrollo de sitios de memoria, en Uruguay apenas comenzaban a señalarse algunos espacios represivos, con la Ley 18.596 de reparación a las víctimas de la actuación ilegítima del estado en el periodo comprendido entre el 13 de junio de 1968 y el 28 de febrero de 1985. A partir de 2015, tuvo lugar la demanda social de recuperación de los antiguos CCDyT y otros espacios represivos, vehiculizada a través de una ley promovida por la sociedad civil y orientada a garantizar su protección material (García Correa y Sotelo Rico, 2024). La promulgación en 2018 de la Ley 19.641 de declaración y creación de Sitios de Memoria Histórica del Pasado Reciente, posibilitó la exposición de la arquitectura represiva, y que algunos CCDyT puedan ser resignificados y disputados por colectivos sociales, conformados entre otrxs actores por las víctimas del lugar. Sin embargo, la sanción de esta normativa no ha constituido una política pública, ya que no cuenta con un programa de acción que oriente los objetivos de trabajo y establezca un plan de financiación y dotación de recursos para garantizar la sostenibilidad,

3 Algunos de los espacios represivos de la dictadura fueron reutilizados como centros de reclusión en democracia, como en el caso de La Tablada; otros fueron reconvertidos en centros de arte, como la cárcel de Miguelete, o centros comerciales como el Penal de Punta Carretas; y en el caso de establecimientos militares o policiales, continuaron su normal funcionamiento.



la investigación y la preservación material y simbólica de los sitios de memoria. Si bien la normativa estipula que estos lugares deben ser gestionados por Comisiones de Sitios, no otorga un presupuesto específico para el mantenimiento de los mismos. Por lo que, la gestión política y material de estos lugares depende de las diferentes y desiguales capacidades simbólicas, políticas y financieras que tengan las Comisiones de Sitios para conseguir recursos (García Correa, 2023).

La producción de la Tablada Nacional y la ESMA como espacios de memoria

La Tablada Nacional

La Tablada es uno de los primeros ex CCDyT recuperados como sitio de memoria en Uruguay (Ley 19.641 de 2018). Cuenta con una extensión de casi 64 hectáreas, y como puede verse en la Figura 1, el predio constituye un territorio múltiple compuesto por diferentes capas históricas y materiales, así como diversas trayectorias espaciales (García Correa, 2022). Este lugar albergó —entre 1977 y 1984— la Base Roberto, el principal nodo de la red clandestina de detención y torturas que tuvo la dictadura uruguaya y la base de operaciones del Órgano Coordinador de Operaciones Antisubversivas (OCA), encargado de la dirección y coordinación de la represión ilegal desde 1974. Aunque la dimensión de la detención es imposible de determinar con exactitud por la clandestinidad de las operaciones, se calcula que en este lugar fueron secuestradas al menos 400 personas, de las cuales 13 aún permanecen desaparecidas (Marín Suárez y Tommasini, 2019). Como en muchos otros casos de la región, este CCDyT se instaló en un inmueble civil, esto le otorgaba cierta opacidad a las prácticas represivas clandestinas frente a la mirada de la comunidad aledaña.

Pocos años antes de que el OCA se instalara allí y pusiera en funcionamiento la Base Roberto, desde finales del siglo XIX hasta 1974, La Tablada había sido el más importante mercado de ganado de la economía del país. De manera que, la reconfiguración espacial introducida por la represión clandestina se acopló a un proceso de transformación territorial significativa para la comunidad del lugar la cual aún conservaba una fuerte identidad construida en torno a la actividad económica ganadera. La circulación de personas, animales y dinero fue generando alrededor del mercado y del oficio de la tropería (arrieros) toda una serie de actividades económicas subsidiarias, como expendios, herrerías, marroquinerías, forrajerías, carnicerías y bares de copas, así como actividades recreativas y de socialización (Marín Suárez *et al.*, 2020).

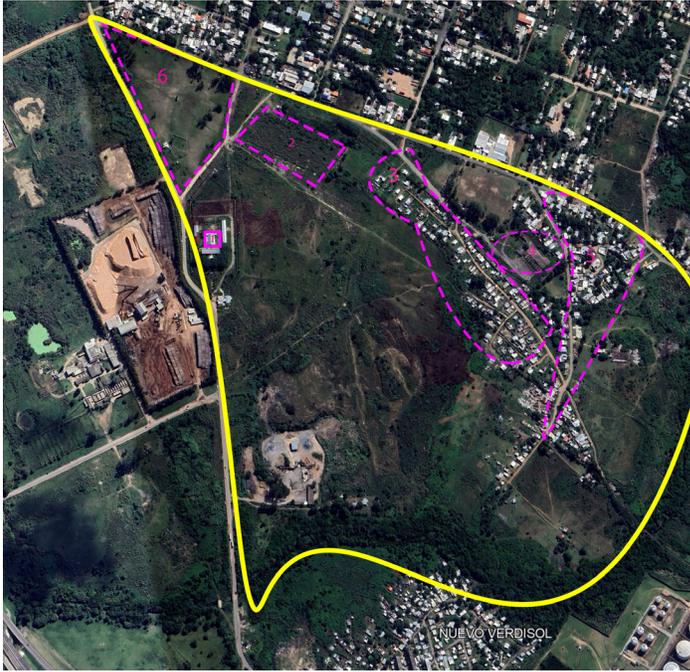


Figura 1. Imagen satelital Google Earth del predio al completo del Sitio de Memoria La Tablada.

La línea amarilla delimita los bordes del predio:

- 1: edificio principal construido a finales del siglo XIX.
- 2: área demarcada donde se ubican los antiguos corrales de ganado.
- 3: barrio La Vía, asentamiento que data de 2017 en adelante.
- 4: antiguo lavadero de camiones cuyo origen se remonta a mediados de la década de 1970.
- 5: primer barrio asentado en el predio (1970), cuya denominación cambia entre sus habitantes, siendo conocido como Rincón de La Tablada o La Tablada.
- 6: ruedo para jineteadas.

(Confección: Martina García Correa).

Con la transición a la democracia en 1985, el uso de este lugar como CCDyT cayó en el silencio de la impunidad con el que se intentó sellar la paz en Uruguay. En 1988, el edificio fue vallado y refaccionado para alojar una cárcel de menores hasta comienzos del nuevo milenio. Luego del cierre de este centro de reclusión, se introdujeron nuevas reformas para fortalecer la seguridad del edificio. En 2002 comenzó a funcionar allí el Establecimiento de Reclusión La Tablada, que duró hasta 2012. Entre 2013 y 2015, La Tablada volvió a ser elegida para la instalación de una cárcel de menores, albergando el compromiso de un cambio en las condiciones de encierro de los jóvenes. Este último proyecto, sin embargo, no llegó a concretarse. En paralelo se estaba conformando Comisión de Memoria La Tablada (en adelante COMETA), originalmente integrada por sobrevivientes del CCDyT, familiares de personas detenidas-desaparecidas y activistas de la memoria. Las demandas de señalización y recuperación de este grupo impidieron el desarrollo del proyecto carcelario, a través de la solicitud de una medida cautelar por la causa de desaparición forzada de un militante comunista (Miguel Ángel Mato Fagián), visto por última vez en la Base Roberto. Al impedir la continuidad de las obras y quitar a La Tablada de la órbita de interés y funcionalidad del Estado como centro de reclusión, la cautela judicial habilitó su posterior recuperación como sitio de memoria (García Correa *et al.*, 2021).

El proceso hasta aquí descripto encierra cierta singularidad dentro del caso uruguayo, en el cual la participación de colectivos vecinales no ha sido su rasgo distintivo. Las primeras acciones de señalización y marcación del lugar contaron con la activa presencia de vecinxs, especialmente una agrupación que contaba con un fuerte arraigo

territorial: la Asociación Tradicionalista Troperos de La Tablada, quienes de inmediato se sumaron a COMETA. Desde hacía algunos años, este grupo venía movilizandando acciones orientadas a la reapropiación del lugar, desde una gramática diferente a la de los grupos históricamente vinculados a la lucha por “memoria, verdad y justicia”. Las principales actividades de la asociación giran en torno al mundo de las aparcerías, desfiles de caballos, las fiestas criollas, las payadas y la transmisión de las tradiciones *gauchescas*. En su mayoría, vinculadas al uso del caballo, como un elemento de continuidad con el pasado tropero (García Correa, 2022, 2023). A diferencia de sus “antepasados”⁴, ellos como “descendientes” de estos trabajadores rurales, no hacen uso del animal como un medio de trabajo o supervivencia, sino más bien recreativo y terapéutico —la asociación lleva adelante proyectos de equinoterapia—.

Una vez decretada la cautela judicial para la totalidad del predio y el cese de las obras para la futura cárcel, la asociación tradicionalista solicitó a COMETA el permiso de apropiación del triángulo norte del predio para su refuncionalización como ruedo para jineteadas (Figura 3). El proceso de demanda de recuperación de La Tablada como sitio de memoria operó como escenario político propicio para esta acción de los vecinos. De hecho, él hacía eco en otro reclamo histórico en la zona: el rechazo a la apertura de las cárceles. Este grupo sabía que, con el pertinente seguimiento arqueológico forense exigido por la justicia, podían hacerse con el ruedo y comenzar a hacer uso del espacio. Pues, el primer objetivo de frenar la instalación de la cárcel estaba cumplido (García Correa *et al.*, 2021).

Luego de la declaración como Sitio de Memoria (2019) y su efectiva recuperación a principios de 2020, comenzaron los desafíos asociados a la gestión de un predio catalogado como Monumento Histórico Nacional y cautelado por la justicia. En este espacio múltiple conviven las ruinas del pasado ganadero, un edificio de más de 2000 metros cuadrados y dos asentamientos informales con más de cien familias en situación de vulnerabilidad social y habitacional. En el marco del artículo n° 14 de la Ley 19.641, se conformó una Comisión de Sitio³⁷. La ausencia de financiación para la gestión de los sitios de memoria en Uruguay agudizó la magnitud de los desafíos que la Comisión de Sitio debió asumir para su refuncionalización. Entre algunas de las principales problemáticas que ocuparon las reuniones de la incipiente Comisión de Sitio se encontraban: el acelerado crecimiento de los asentamientos irregulares al interior del predio y la venta ilegal de terrenos, la negociación con las autoridades ministeriales para la instalación de una guardia policial, la reparación de una serie de patologías estructurales existentes en el edificio, y el cerramiento de aberturas que facilitaban el acceso, la vandalización y el robo de materiales para su reutilización en la construcción de viviendas. De manera que la gestión política y material del sitio de memoria La Tablada implicó la puesta en acción de “formas de hacer”, acuerdos y estrategias entre actores y grupos, cuyas trayectorias políticas y comunitarias difieren notablemente (García Correa, 2023).

El órgano político que define qué hacer o no hacer en el lugar, la modalidad de trabajo y las operaciones simbólicas sobre el espacio es la Comisión de Sitio, actualmente

4 Se utilizan itálica y entrecorillado doble para expresiones nativas (ya sean frases o palabras).



integrada por el colectivo de sobrevivientes y familiares de detenidxs desaparecidxs del lugar, y otros grupos e instituciones radicadas en el barrio de La Tablada y alrededores: vecinxs del barrio La Vía, una obra social salesiana (Centro Bosco), un club deportivo cuya cancha del fútbol se encuentra en el predio (Club 4 Esquinas), una organización política frenteamplista ⁵(denominada Presentes y Memoria de La Tablada), y un equipo universitario interdisciplinario que comenzó a trabajar con COMETA en 2017, y continúa como parte integrante de la actual Comisión de Sitio. Hasta el año 2021, la asociación tradicionalista (Troperos) también formaba parte, pero a raíz del “desgaste” que existía, según su presidente, tomaron la decisión de retirarse. A su salida, se sumó la de varios colectivos de la zona que habían sido invitados por los troperos. En una asamblea, convocada por el equipo universitario, su presidente anunció que no dejarían de trabajar por “el barrio y por el ruedo”. Para la organización Troperos, y para mucha gente del barrio, “el Sitio de Memoria fue una bandera, pero hoy es el mango de un sartén, siempre se respetó la memoria de los desaparecidos, sin embargo, la historia de los Troperos no es reconocida” (García Correa, 2023, p. 249).

Desde su nacimiento, las resoluciones de la Comisión de Sitio se toman por consenso. A pesar de ser un mecanismo pensado como democrático, este último encierra desiguales capacidades de movilización de recursos materiales y simbólicos entre lxs representantes de organizaciones vecinales y lxs sobrevivientes y familiares. Este colectivo está integrado por personas reconocidas en el ámbito de la lucha por la memoria, la verdad y la justicia, y son identificadas por el resto de los colectivos, como actores institucional y políticamente legitimados —incluso una de ellas fue diputada por el Frente Amplio entre 2020 y 2025—. A su vez, la declaratoria de sitio de memoria y la cautela judicial reforzaban esa legitimidad (García Correa, 2023).

Los desequilibrios y asimetrías en el peso político de lxs distintxs actores dentro de la Comisión, pueden observarse de manera clara en los debates sobre las formas de utilizar el espacio, así como en la clasificación de aquellos usos y ocupantes definidxs como más o menos legítimos en estos espacios.

El mapeo colectivo organizado en 2019 por el equipo universitario, donde participaron colectivos vecinales y el grupo de sobrevivientes y familiares, cuyo propósito era realizar un ejercicio de proyección a futuro del sitio de memoria, hizo emerger una primera sectorización y ordenación simbólica del espacio. El análisis comparativo y relacional de los mapas mostró una distinción espacial que traza un límite entre el edificio (adentro) y el predio (afuera). Esta primera ordenación simbólica produjo una clasificación complementaria de espacios “sagrados” y “profanos” (Durkheim, 1982; Eliade, 1998). En la representación del espacio hecha por sobrevivientes y familiares, el edificio aparece como el espacio “sagrado”, mientras que el afuera (predio) se configuró como una exten-

5 El Frente Amplio es una fuerza política progresista fundada en 1971 en Uruguay. Durante el periodo dictatorial jugó un rol fundamental en la resistencia a la dictadura. En el año 2005 ganó las elecciones presidenciales.

sión amorfa, donde lo que allí suceda o se proyecte es válido mientras no constituya una amenaza de “contaminación” (Douglas, 2007).

Así, desde la consagración de La Tablada como sitio de memoria, se da una ruptura en la homogeneización del espacio: su señalización como un lugar donde se cometieron delitos de lesa humanidad trazó una distinción de los futuros usos legítimos e ilegítimos. El grupo de sobrevivientes y familiares solo alcanzó a proyectar su imaginario sobre ciertos sectores: salas de tortura, celdas, espacio de concentración de cuerpos. La sacralización del “adentro” estableció un “centro”, desde donde es posible reflexionar y construir memoria sobre lo acontecido, que se proyecta en cierto modo en los imaginarios del espacio que colectivos vecinales hicieron esa jornada. Los troperos, por ejemplo, propusieron usos en el edificio por fuera de las zonas consagradas al “recuerdo”. A pesar, incluso, de que La Tablada es concebida por estxs como una totalidad indivisible.

Las visitas guiadas —realizadas por las sobrevivientes del CCDyT— durante mucho tiempo reprodujeron la primitiva ordenación del espacio, en el que el “centro” (edificio) es el lugar sacralizado desde donde se busca “*construir memoria*”, a partir de testimonios en primera persona de las víctimas. En estas instancias, el afuera era destinado al resto de actividades complementarias, tales como la reconstrucción histórica “*de las otras etapas*” —mercado de ganado y cárceles— por parte del equipo universitario, o el desfile de jinetes que se realizó en 2018.

La Ex ESMA

Una situación semejante a la de La Tablada Nacional se observa en la ex ESMA, lugar donde operó uno de los mayores CCDyT en Argentina⁶. El predio de 17 hectáreas y 35 edificios fue sede de una de las principales escuelas navales del país desde inicios del siglo XX. Allí se formaban los suboficiales de la Marina. Durante la última dictadura cívico-militar, (1976-1983), parte de sus edificios fueron destinados a un uso diferente: la reclusión clandestina, la tortura, el trabajo esclavo, la llamada “recuperación” de secuestradxs para el plan político de la Armada postdictadura y la desaparición de personas (Franco y Feld, 2022; Martí, *et. al.*, 1995). El funcionamiento de la ESMA como CCDyT fue denunciado tempranamente por algunxs sobrevivientes, quienes dieron su testimonio en el exilio durante la dictadura. En 1984, la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) realizó una visita ocular junto a sobrevivientes para documentar las denuncias *in situ*. Algunos de los responsables de graves violaciones a los DD.HH. fueron juzgados en el llamado Juicio a las Juntas (1985). Más allá de estas acciones de denuncia,

⁶ Entre 1976 y 1983 el lugar funcionó como CCDyT a cargo del Grupo de Tareas (GT) 3.3.2, que lo puso a disposición de otras fuerzas con las que mantenía contacto regular: Comandos de la Aeronáutica, la Prefectura Naval Argentina, el Servicio de Inteligencia Naval y otros estamentos policiales y militares que llevaban también allí a las personas secuestradas (CONADEP, 1984).



reconocimiento público y juzgamiento de los delitos allí cometidos, en el lugar siguieron funcionando las escuelas de formación naval. Por ello, Madres y Abuelas de Plaza de Mayo se manifestaron en 1987 frente a la puerta de la ESMA, cuando se cerraron las vías judiciales para seguir denunciando la impunidad de los responsables de graves delitos de lesa humanidad —como la desaparición forzada y la apropiación de menores durante el cautiverio de sus madres—.

Si bien la ESMA fue uno de los más de 800 CCDyT instalados en el país desde 1974, ella se convirtió en un símbolo de la política de terror aplicada por el gobierno cívico-militar sobre la población⁷. En 1998, en medio de una profunda crisis político-económica, el entonces presidente Carlos Menem decretó su demolición para construir allí un espacio verde símbolo de la unidad nacional. Esta medida movilizó una serie de preocupaciones y reclamos por parte de organizaciones de DD.HH. y familiares de detenidos-desaparecidos en un contexto de impunidad y revisionismo histórico sobre la violencia política de los setenta. Dos familiares de personas desaparecidas, Laura Bonaparte y Graciela Lois, presentaron un recurso judicial para impedir la demolición de la Ex ESMA. El derecho a conocer la verdad sobre el destino de las personas desaparecidas permitió frenar la demolición y generó un amplio debate sobre qué hacer con el lugar. Memoria Abierta, una coalición de organismos de DD.HH., organizó desde el año 2000 una serie de foros sociales con funcionarixs, activistas, sobrevivientes, periodistas, académicxs, entre otrxs, para promover un debate público sobre su destino. En la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) se presentaron proyectos de ley para revisar su propiedad y uso. En marzo de 2004, se firmó el Convenio N° 8 entre lxs representantes del gobierno de la Ciudad y de la Nación con el fin de refuncionalizar el predio como Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos (Ley 1.412 de 2004). Esta decisión demandó ulteriores negociaciones con diferentes actores (como la Armada, diputadxs, legisladorxs, funcionarixs del poder ejecutivo, activistas de DD.HH., entre otros) y la resolución del traslado paulatino de las escuelas navales a otros predios, lo que llevó algo más de tres años y atravesó varias dificultades, tanto políticas como institucionales (Guglielmucci, 2013; Guglielmucci y Ohanian, 2021; Larralde Armas, 2022).

Desde el año 2004, luego de la firma del convenio, el predio de la ex ESMA fue gestionado bajo dos figuras legales y administrativas: la Comisión Bipartita (Ciudad-Nación), la cual tenía como finalidad supervisar las tareas de desocupación y traspaso del predio y, el Ente Interjurisdiccional —a partir del año 2007 y hasta la actualidad—, cuyo objetivo fue “la definición y ejecución de las políticas de memoria en la ESMA” y “la refuncionalización de la totalidad del citado predio” (Ley 26.415 de 2008). La Ciudad fue representada en el Ente por el Instituto Espacio para la Memoria (IEM), una entidad autárquica y au-

7 El Registro Unificado de Víctimas del Terrorismo de Estado, hasta octubre de 2022, identificó 814 ex centros clandestinos de detención y otros lugares de reclusión ilegal en todo el territorio nacional. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/ANM/rutve/mapas>.

tónoma del gobierno, creada en 2002. Desde un inicio, representantes de organizaciones de DD.HH. y algunxs sobrevivientes integraron el Directorio del Ente Interjurisdiccional que regula y administra el predio de la ex ESMA. Algunxs vecinxs fueron consultados en situaciones específicas, a través de los Centros de Gestión y Participación, pero sus demandas o propuestas sobre el lugar no tuvieron la misma incidencia que la opinión de funcionarixs públicxs y activistas, familiares y sobrevivientes de este ex CCDyT.

Otro actor fundamental en este proceso de toma de decisión sobre el predio ha sido la justicia, aunque por medio de canales de decisión diferentes al Ente. Por ejemplo, en diciembre de 2004, el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) presentó una medida cautelar de *no innovar* para proteger el campo de deportes contiguo a la ex ESMA, cuyo terreno no fue incluido en el Convenio y donde, según testimonios de algunxs ex alumnos, cabos y personas que prestaban el servicio militar obligatorio o “colimbas”, se quemaron e inhumaron cuerpos de personas que aún se encuentran desaparecidas. Dada la respuesta favorable del pedido, a partir de entonces, todas las modificaciones o alteraciones propuestas sobre ese terreno involucraron al ámbito judicial, tanto en el viejo campo de deportes como en los edificios afectados para su uso como recinto de detención clandestina.

Uno de los debates principales, luego de la posesión del predio, giró en torno a cómo intervenir material y simbólicamente el lugar para su refuncionalización como espacio para la memoria. En tanto el predio fue protegido como prueba material para la justicia, primó un criterio centrado en la conservación de las huellas materiales y testimonios de las violaciones a los DD.HH. allí cometidas, a pesar de las múltiples propuestas en torno al lugar —como las demandas del movimiento indígena por el reconocimiento oficial del genocidio cometido por el Estado argentino (Rufer, 2010)—. El Casino de Oficiales, centro del accionar represor de la ESMA, se mantuvo en un inicio vacío y sin modificaciones, cumpliendo una función testimonial como patrimonio inalterable. En el marco de esta conceptualización, se priorizaron las tareas de conservación, relevamiento de marcas edilicias y señalización del funcionamiento del lugar como CCDyT, así como de las modificaciones sucesivas hechas para ocultarlo (Guglielmucci, 2013). La idea original era dejarlo intacto, como “testimonio material” del accionar represor, dada la necesidad de preservar el sitio para las investigaciones judiciales que se estaban haciendo en el marco de la reapertura de los juicios contra los responsables de crímenes perpetrados en la ESMA (Larralde Armas, 2019). En el año 2005, se colocaron unos pocos carteles internos con la descripción de los usos de cada área del edificio durante el accionar clandestino. Esta fue la principal intervención o marcación simbólica realizada hasta 2013. Estos dispositivos incluían planos, descripciones y testimonios de sobrevivientes que apoyaban el relato de las visitas guiadas, realizadas de manera abierta desde 2006.

Los debates sobre el futuro del lugar se profundizaron a partir del año 2013, cuando la Secretaría General de la Presidencia de la Nación, la SDHN (dependiente del Ministerio



de Justicia y DD.HH.), la Universidad Nacional de San Martín, Educ.ar S.E.⁸ y el Directorio del Ente planificaron y realizaron una intervención museística que causó malestar entre algunos organismos de DD.HH. y sobrevivientes. Los temores manifestados se relacionaban con la banalización de lo sucedido, la pérdida de huellas materiales y la imposibilidad por parte de lxs sobrevivientes de reconocer el ex CCDyT durante las visitas, en el marco de los juicios que continuaban desarrollándose (Larralde Armas, 2019). La inauguración del Museo Sitio de Memoria en el ex Casino de Oficiales estuvo precedida y acompañada de polémicas, como la lanzada por la *Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos* (en adelante AEDD), que fue difundida a través de las páginas de su boletín. La decisión de instalar allí un Museo fue debatida con las partes interesadas, incluidos funcionarixs judiciales. Las características de la muestra debieron ajustarse a criterios de no intervención sobre el edificio con el propósito de preservar la prueba judicial. Finalmente, el proyecto fue autorizado por el juzgado que tiene a cargo la tutela del bien. No obstante, esto no conformó a todxs lxs interesadxs, sobre todo a algunxs sobrevivientes, quienes consideraban que el diseño curatorial y museográfico no fue consultado y comunicado como se esperaba, y que su adecuación para las visitas podría generar un deterioro edilicio que borrara pruebas materiales para la justicia privilegiando su uso pedagógico y turístico. La muestra permanente del Museo se abrió finalmente el 19 de mayo de 2015 por medio del Decreto 1133 de 2015, firmado por la entonces presidenta Cristina Fernández. El 19 de septiembre de 2023, el Museo Sitio de Memoria ESMA fue incorporado a la Lista de Patrimonio de la Humanidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Al igual que lo observado en La Tablada Nacional, no todxs lxs actores que participaron en los debates sobre qué hacer en este sitio tuvieron la misma capacidad de incidir en las definiciones adoptadas. A través de una serie de acciones de incidencia, se fueron asignando edificios a organizaciones de derechos humanos y entidades públicas⁹, y estableciendo ciertos principios tácitos sobre los usos posibles y las formas de consumo deseables en diferentes sectores del predio. Uno de estos sectores abarca los edificios donde funcionaron las dependencias destinadas a la reclusión y circulación de lxs detenidxs-desaparecidxs, el cual es objeto de medidas cautelares y de conservación —un total de seis edificios—. Allí no se venden ni consumen alimentos, ni se realizan fiestas o actividades celebratorias. Este espacio es simbolizado como un “espacio de muerte”

8 Sociedad del Estado de la Secretaría de Educación de Argentina, referente de la transformación digital en el acceso al conocimiento.

9 Tienen su sede en la ex ESMA diversos organismos de DD.HH.: Abuelas de Plaza de Mayo, Espacio Cultural Nuestros Hijos de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, H.I.J.O.S. y Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora. También se encuentran el Archivo Nacional de la Memoria, el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, la SDHN, el EAAF, el Museo Malvinas, Educ.ar y el IPPDH. En el edificio donde funcionó el Centro Clandestino hoy se encuentra el Museo Sitio de Memoria ESMA.



Figura 2. Plano del Espacio para la memoria y los derechos humanos ex ESMA. El sector marcado con un círculo de color verde es donde se realizan actividades asociadas a preservar las marcas y testimonios de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante su uso como CCDyT. Fuente: Espacio Memoria y Derechos Humanos (EX ESMA) (s/f).

10 Museo Sitio de Memoria ESMA. Normas de comportamiento dentro del Sitio. <http://www.museositoiesma.gob.ar/normas-de-comportamiento/>

Esta sectorización de los espacios de memoria permite visualizar la habilitación de distintos tipos de prácticas de apropiación y consumo. En ambos sitios, las áreas donde se recluyó, aplicaron tormentos o, se sostiene, fueron inhumadas personas detenidas-desaparecidas, se suelen desarrollar actividades asociadas al recuerdo, la educación y la conmemoración, acompañadas por actitudes de respeto y contrición, y medidas de protección material de las instalaciones. En otras áreas, si bien existen actividades educativas y memoriales, los comportamientos asociados a ellas pueden ser más laxos y variables. En ellos se han hecho jineteadas, eventos deportivos, asados, murgas, celebraciones con alcohol, entre otras actividades.

En cada uno de estos sectores, a la vez, tienen mayor incidencia los argumentos de ciertos actores. Las organizaciones de DD.HH. y sobrevivientes de los CCDyT suelen tener mayor peso de decisión en los sectores donde se han aplicado medidas cautelares de no innovar, considerados como prueba material para la justicia en las causas por delitos de lesa humanidad. Sus acciones han movilizado argumentos jurídicos y sociales para impedir allí la realización de ciertas actividades. Pero, como veremos más adelante, también se han utilizado contra-argumentos para habilitar o justificar algunas transgresiones a estos límites históricamente trazados.

Algunas situaciones dilemáticas *Jineteada en La Tablada Nacional (Uruguay)*

En el sitio de memoria La Tablada Nacional, donde funcionó un centro de torturas y desaparición durante la dictadura cívico militar uruguaya (1973-1985), ubicado en la periferia rural de Montevideo, el intento de cancelación de la “fiesta del barrio” desató una gran polémica por quién y cómo puede definir qué se hace en dicho lugar.

Hágase la imagen de un gran predio en el que conviven un edificio neoclásico rodeado por vallas perimetrales de seguridad, ruinas de la actividad ganadera industrial de siglo XX, dos asentamientos de viviendas irregulares y un ruedo para jineteadas¹¹ y fiestas criollas. Todo el predio, además, ha sido cautelado por la justicia en el marco de una causa por desaparición forzada de personas.

Desde los comienzos del proceso de refuncionalización de La Tablada en sitio de memoria, una vez al año se celebra en el Ruedo —una zona triangular de seis hectáreas y media ubicada en el extremo norte del predio del sitio de memoria— una jineteada de dos días que es acompañada de una celebración criolla. Según algunos vecinxs, esta se ha convertido en la “fiesta del barrio”. Como se puede apreciar en la Figura 3, durante dos días, aquel triángulo de tierra cautelada se viste con fugaces pulperías. Guitarreros y payado-

11 La jineteada es una actividad ecuestre vinculada con las destrezas camperas que se desarrolla en algunas zonas de Argentina, Uruguay y el Sur de Brasil. Consiste en que el jinete debe sostenerse por entre seis y quince segundos sobre un potro (Ratier, 2018).



res musicalizan las destrezas del jinete más prometedor. Las familias se instalan con sus parrillas improvisadas, heladeras portátiles y lonas coloridas que dibujan sombras donde resguardarse del calor de diciembre. Lxs más jóvenes lucen caballos prestados e imitan los atuendos de los jinetes competidores. “La única fiesta que tiene el barrio” dice un vecino, que también es integrante de la Comisión de Sitio que gestiona el sitio de memoria. Allí no llegan ni los festivales masivos ni los *foodtrucks* de la metrópoli.



Figura 3. Jineteada en La Tablada. Fotografía tomada en las jineteadas realizadas en diciembre de 2021 en el Sitio de Memoria La Tablada.
Autora: Martina García Correa

Las jineteadas, como actividades tradicionales de la vida rural, poseen un fuerte arraigo en la zona. La cultura vinculada al mundo del caballo y a las fiestas criollas funcionan como signos evocativos y elementos de continuidad con el pasado de la ganadería, en la etapa en que La Tablada funcionó como el principal mercado de ganado de país (García Correa *et al.*, 2021).

En el año 2021, aún en la pandemia de COVID-19, la fiesta se celebraría respetando las medidas sanitarias. Aunque, contrariamente, el slogan elegido ese año fue: “Más de 5000 personas”. Sus organizadorxs, integrantes de una agrupación tradicionalista, pocas semanas antes de la fecha de la celebración fueron interpeladxs por las autoridades municipales. Al parecer, habían recibido una serie de “planteos” que cuestionaban la realización del evento. Sobre todo, en relación con la plaza de comidas y artesanías, situada en el “te-



rreno cautelado” por la justicia. Esto ocasionó un problema con la oficina de convivencia del gobierno departamental, desde donde se argumentaba que, al tratarse de un terreno con estas características y en el que habría arrendamiento de espacios comerciales, la autorización de la actividad se hacía “imposible”. Al parecer, estos cuestionamientos volcados a las autoridades municipales provenían de la misma Comisión de Sitio que tiene la gestión del predio. Al menos, lo habían hecho en su nombre.

A raíz del cuadro arriba descrito, de inmediato se armó la polémica. Los organizadores de la jineteada asumieron esto como una “denuncia” que inhabilitaba su desarrollo y buscaron explicaciones ante la misma Comisión, quienes no estaban al tanto de los hechos. Aunque, algunxs de sus integrantes reconocían que lxs familiares de las víctimas podrían oponerse a la realización del evento, por el hecho de sentir que era inadecuado hacer una fiesta de esas características en un sitio de memoria donde “desaparecieron personas”. Otrxs, veían como una responsabilidad para la Comisión de Sitio el desarrollo de la jineteada, especialmente teniendo en cuenta “la cantidad de gente que dijeron que vendría”, a lo que debían sumarse “los caballos y las motos”. Aquel número de personas, de animales y de motos “pisoteando” el terreno podía “ir en contra de la cautela” y las razones por las que fue decretada. Pese a las disidencias internas, desde la Comisión de Sitio se elaboró una nota y un informe técnico que buscó apoyar el desarrollo de la fiesta. Quienes se encontraban más proclives a su realización participaron del evento, y quienes habían manifestado desavenencias prefirieron no hacerlo.

La situación social escogida fue narrada omitiendo ciertos detalles que, con seguridad, otorgarían más densidad a la descripción etnográfica y permitirían un análisis de mayor calado. Nuestro interés aquí es poner de relieve la tensión producida en los espacios destinados a la conmemoración y al recuerdo de víctimas de la violencia política estatal en dos países del Cono Sur, cuando en ellos se desarrollan actividades que no entrarían dentro del “orden de memoria” esperado. Es decir, cuando estos espacios —apropiados y resignificados por las comunidades de víctimas, familiares o activistas para honrar o recordar a las personas detenidas-desaparecidas—, son utilizados para actividades festivas o recreativas que ponen en tensión las formas dominantes de hacer memoria. Pues, en ellas se activan una serie de mecanismos por medio de los cuales se escenifican la dislocación o ruptura de ese orden. En tales situaciones, llama nuestra atención cómo el conflicto se potencia cuando interviene el consumo o intercambio de bienes y mercancías —alimentos, bebidas, artesanías, entre otros—. A diferencia de otros contextos, donde “las mercancías tienen la capacidad de derribar barreras sociales, de disolver vínculos de larga data entre personas y cosas”, aquí se observa la tendencia contraria. Por lo general, se tiende a suprimir “su carácter de mercancías para restringir, controlar y canalizar el intercambio de bienes” (Featherstone, 2000, p. 44) en términos de lo considerado moralmente aceptable.

En este caso, observamos cómo la “fiesta del barrio” hizo estallar la polémica que se escenificó a través de la activación del mecanismo de la “denuncia”. Ella fue sustentada en la idea de que ese tipo de evento —donde se llevarían a cabo actividades remunerativas y consumo de alimentos— no era posible en un “terreno cautelado”. Para quienes se oponían al evento, el argumento de la medida judicial parecía ser el más adecuado. Este mecanismo legal sirvió para exponer el conflicto político —expresado en términos morales— que suponía el desarrollo de una situación gauchesca, asociada a valores tradicionales usualmente vinculados, además, con facciones de derecha¹².

Asados y baile en la ex ESMA

La puesta en funcionamiento de un sitio de memoria en el mismo lugar donde funcionó el CCDyT ESMA, ocasionó múltiples debates en torno a qué se puede hacer allí y cómo. Desde 2004, cuando se anunció que las oficinas de la SDHN serían trasladadas a este predio, varixs trabajadorxs se opusieron a realizar tareas administrativas en el mismo espacio donde fueron detenidas-desaparecidas miles de personas. Entre sus argumentos sostuvieron que, realizar tareas burocráticas y rutinarias en este lugar lo banalizaría. Pues, se borraría su sentido histórico como espacio memorial sobre el terrorismo de Estado. Además, señalaron que podía ser un obstáculo para continuar recibiendo nuevas denuncias. Pues, sobrevivientes, familiares o testigxs que no habían denunciado previamente, podían tener reparos en dar su testimonio en ese lugar.

Dichos debates se manifestaron de manera más o menos privada. Al igual que la discusión sobre el manejo del turismo y la venta-consumo de alimentos o cafetería para trabajadores del sitio y visitantes. Inicialmente, estos temas se discutieron a puerta cerrada entre funcionarixs y activistas integrantes del órgano de gestión del Espacio de Memoria. Pero hubo otros hechos que tuvieron una expresión pública y generaron amplios debates moralizantes en los medios de comunicación. Uno de los más resonados fue la realización de un “asado en la ESMA”, en el marco del festejo de fin de año convocado por Julio Alak (el ministro de Justicia del gobierno de Cristina Fernández), el 27 de diciembre de 2012, en la Casa de la Militancia de H.I.J.O.S. (Ver Figura 4). En este evento se presentaba el Plan Estratégico del Ente 2012-2015. La organización Herman@s de Desaparecidos por Verdad y Justicia, y la AEDD repudiaron la utilización del predio de la ESMA para hacer una celebración que, según ellxs, “ultrajó la memoria de lxs detenidxs-desaparecidxs” (Fiore, 2013). Por su parte, la entonces presidenta de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, Hebe de Bonafini, defendió ante la prensa que: “En la ex ESMA se toca música, se

12 Como señala Ratier (2018) para el caso argentino, la llamada “cultura gauchesca tradicional” es conformada y normatizada desde elites afiliadas a una aristocracia agroganadera que pretende monopolizarla. Sin embargo, sufre reinterpretaciones y reapropiaciones por parte de poblaciones campesinas que son sus usuarias. En Uruguay encontramos similitudes, principalmente el Partido Nacional se ha caracterizado por mantener una retórica nacionalista anclada en la “tradicción” y en los actos del partido se realizan desfiles de caballos o actividades gauchescas.



estudia, se piensa, se puede hacer de todo. Convertimos el horror en lucha y la muerte en vida” (Fiore, 2013) Al tiempo que, la Agrupación de Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas expresó su intención de seguir “transformando una realidad de oscuridad, silencio y muerte en lugares en donde la lucha de nuestros seres queridos sea la luz que alumbre nuestro presente” (Página/12, 2013, s/p). También al interior de la junta interna de la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) del Ministerio de Justicia, se manifestaron distintos posicionamientos respecto a este tipo de celebración. Algunos defendieron el evento y al ministro que lo organizó; mientras que otros lo descalificaron como “un acto partidario” y pidieron su renuncia.

Siguiendo a Sosa, para muchos sectores, el proceso de reocupación de la ex ESMA fue percibido en ese entonces como “salido de control”. En un contexto de debate sobre qué hacer en el lugar, “el asado apareció no sólo como síntoma, sino también como prueba de este desorden” (Sosa, 2016, p. 130). A ello se sumó un nuevo asado en septiembre de 2013, organizado por el subsecretario de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia de la Nación, y una fiesta de fin de año, celebrada el 28 de diciembre de 2016, donde una funcionaria de la SDHN del gobierno de Mauricio Macri bailó sobre el escritorio de su oficina en la ex ESMA y permitió el consumo de alcohol por la celebración de fin de año, lo cual ocasionó su posterior despido (Bianco, 2017) (Ver figura 5). Todos estos eventos fueron criticados por la AEDD, quienes en 2017 solicitaron lo siguiente públicamente:

Durante años hemos planteado que la ESMA, Centro Clandestino de Detención y Exterminio por el que pasaron más de 5000 compañeros, no podía ser utilizado para fiestas, asados y prácticas de murgas. Ese sitio sigue siendo el lugar donde desaparecieron a nuestros compañeros, y repudiamos cualquier intento de cambiar el sentido y significados de ese espacio. Hoy los funcionarios del gobierno que niega el genocidio, que pretende imponer una vez más la política de los dos demonios, bailan alegres y borrachos en el Centro Clandestino de Detención donde miles de compañeros sufrieron las peores torturas. Repudiamos este nuevo ataque a la memoria y a la historia del pueblo argentino. Exigimos una vez más:

Se instrumente el inmediato cese de actividades ajenas a su funcionamiento específico.
Restitución del Casino de Oficiales y todo el predio a su condición original tal como fue entregado en 2004 a los gobiernos Nacional y CABA.
Se integre en forma efectiva e inmediata el Campo de Deportes al Espacio Para la Memoria ESMA.
Retiro inmediato de todas las oficinas públicas.
Que se separe de su cargo a la máxima autoridad del organismo que organizó esta «fiesta»: el Secretario de Derechos Humanos de la Nación, Claudio Avruj.
PORQUE NO PERMITIREMOS QUE SE BANALICE LA MEMORIA, NI SE PRETENDA EL OLVIDO, NI SE INTENTE LA RECONCILIACIÓN CON LOS GENOCIDAS, POR QUE EXIGIMOS JUSTICIA PARA TODOS LOS COMPAÑEROS DETENIDOS DESAPARECIDOS, DECIMOS COMO SIEMPRE: NO HABRÁ OLVIDO, NI PERDÓN, NI RECONCILIACIÓN [Resaltado en mayúscula en el original]. (Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos, 2017)





Figura 4. Asado en la ESMA realizado en diciembre de 2012.
Fuente: Clarín, 201



Figura 5. Fotografía del baile realizado por ex funcionarios de la Secretaría de Derechos Humanos en el Espacio para la memoria y los derechos humanos ex ESMA.
Fuente: Página/12, 2017.

Estos eventos posicionaron en la esfera pública capitalina el debate sobre los “buenos” y “malos” usos del espacio y, por lo tanto, de los “buenos” y “malos” usuarios u ocupantes. Uno de los principales argumentos esgrimidos en 2013 para censurar la realización del asado, fue que en ese mismo lugar habían quemado cuerpos de personas detenidas-desaparecidas, hecho atroz que eufemísticamente los represores llamaban “asado”. Si bien esto aún no pudo ser probado por la justicia y el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), la impugnación a este tipo de actividades sentó un precedente sobre lo moralmente aceptable, o no, en este tipo de espacios (Dandan y Bertoia, 2019). Este tipo de objeciones se dieron en un contexto de crisis política entre diferentes organizaciones de DD.HH., respecto a la gestión institucional y gubernamental de los espacios de memoria en la Ciudad de Buenos Aires y el futuro Museo de Memoria en el Casino de oficiales de la ex ESMA. Los asados realizados en 2012 y 2013 fueron un abierto “desafío de poder” de unas organizaciones de DD.HH. por sobre otras, alineadas con diferentes instancias de representación gubernamental (el Poder Ejecutivo Nacional o el IEM). Sus realizadorxs, asociados con el gobierno nacional kirchnerista y muchos de ellxs funcionarixs públicxs, expusieron la capacidad de transgredir —en ciertas circunstancias— los límites morales tácitamente consensuados. En palabras de Sosa:

el asado oficial [presentó] la antigua Escuela Naval como el terreno de una batalla ya ganada. De manera silenciosa, la celebración asumía un «feliz» sentido de propiedad sobre el pasado, que tendía a conjurar los fantasmas que aún rondaban sus instalaciones. Desde ese punto de vista, la ESMA aparecía como un «trofeo» en manos del partido oficial. Vista así, la mesa ministerial mostraba los límites de una política de la memoria cuando pretendía oficializarse. A la inversa, los detractores podían argumentar que la mesa del asado era tan arrogante como restrictiva. (2016, p. 139)

El poder sobre el espacio de memoria por parte de algunas organizaciones sociales e instancias político-administrativas se puso de manifiesto, por un lado, en la posterior disolución del IEM en 2014 por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, el traspaso de los sitios de memoria de la ciudad y el acervo documental del IEM a la Nación (Manguía, 2020). Por otro lado, en la creación del Museo de la Memoria en el Casino de Oficiales de la ESMA, inaugurado en 2015 por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, a pesar de los reclamos públicos y jurídicos de la AEDD.

Algunas de estas fricciones políticas entre funcionarixs públicxs, trabajadores del Estado, activistas, sobrevivientes de la ex ESMA y familiares de personas detenidas-desaparecidas se expresaron abiertamente por medio de argumentos morales sobre lo apropiado o inapropiado en este tipo de lugares refuncionalizados como espacios para la memoria sobre graves violaciones de DD.HH. ¿Son las celebraciones una forma de banalización del horror o, una reivindicación de la supervivencia a pesar de la catástrofe civilizatoria? ¿Es una forma de “disfrazar” lo que allí ocurrió, o una forma de elaborarlo de manera festiva? ¿Es admisible lo carnavalesco o lo cómico en un lugar donde los DD.HH. fueron gravemente vulnerados?



Ariel Gravano, en *“Apuntes para una dialéctica de lo público”* (2021), plantea la relación solemne/cómico. Lo solemne, en este caso, estaría dado por el respeto a lxs muertxs o desaparecidxs, lxs que no están y deben ser recordadxs. La conmemoración es solemne, y si acaso es festiva, solo lo es en pos de ese recuerdo. En lo solemne hay espectadores y actores, estos últimos son quienes están legitimadxs, el resto de los actores que pujan y transitan estos lugares solo lo harán como espectadores. Lo solemne puede observarse en las fiestas oficiales, que contribuyen a consagrar el régimen dominante, a diferencia de las festividades que conforman una concepción y sentido del mundo. “La verdad prefabricada de la fiesta oficial mira para atrás, hacia el pasado para consagrar el orden y las jerarquías vigentes. La fiesta popular, en cambio, proclama una liberación transitoria, opuesta a la perpetuación del orden” (2021, p. 400). El límite entre lo solemne y lo disruptivo del orden memorial establecido es lo que suele ponerse en discusión en este tipo de eventos festivos y permite explorar, cómo hace Sosa, “formas encarnadas de transmisión del trauma que podrían haber llegado a un público más amplio, más allá de las víctimas de linaje y los simpatizantes oficiales” (2016, p. 137).

En el caso del primer asado realizado en la ex ESMA, Sosa sugiere que este tipo de imágenes celebratorias, irreverentes a las normas tácitas de uso y consumo esperables en un lugar de muerte, interrogan su status como “lugar convencional —más bien sacral— de duelo, al tiempo que [abren] otros futuros políticos potenciales —y quizá más performativos y creativos— ” (Sosa, 2016, p. 133). Para ella, este tipo de imágenes consigue mostrar hasta qué punto los dolores y los placeres pueden confluír en las secuelas del dolor. Sin embargo, también pueden provocar “una fuerte desaprobación, al ampliar los límites de lo que podría considerarse «tolerable» dentro de un espacio de duelo” (p. 135). En este sentido, las escenas de los asados y el baile en la ex ESMA y la jineteada en La Tablada, enmarcadas en rituales festivos o celebraciones populares, abonan una interesante discusión acerca de la relación entre uso/consumo y contaminación, es decir, evidencian los efectos corruptores sobre un orden moral que se encuentra contenido en estos espacios sacralizados (Guglielmucci, 2013). La contaminación, en ocasiones, se emplea como analogía para expresar una visión general del orden social (Eliade, 1998). Sobre todo, de un orden de valores que puede ser vulnerado por las prácticas de apropiación y consumo de ciertos bienes, como la memoria en torno a las personas desaparecidas, entendida como un bien social que debe ser apartado de las otras cosas mundanas.

La cautela judicial como estrategia política y dispositivo moral

Como anunciamos desde un inicio, algunas actividades festivas han sido condenadas, independientemente del sector donde fueron llevadas a cabo. Ellas fueron asociadas por algunxs actores a la banalización de las graves violaciones de los DD.HH. allí cometidas, consideradas como un ultraje a los sentimientos de lxs familiares de las personas deteni-



das-desaparecidas que aún buscan conocer la verdad sobre su destino final. Este tipo de señalamientos sobre los usos apropiados o inapropiados se respalda frecuentemente en medidas como las cautelas judiciales, concebidas en el campo jurídico como un mecanismo para proteger a personas o grupos de personas en situaciones de urgencia y gravedad y así evitar que se cause un daño irreparable a sus derechos. En este sentido, a lo largo del trabajo de campo, hemos podido identificar cómo las medidas cautelares de protección edilicia, además de la función originaria asociada al derecho a conocer la verdad sobre el destino de las personas detenidas-desaparecidas y preservar pruebas materiales para la justicia, han sido utilizadas por diferentes actores como mediadoras de las tensiones políticas existentes entre ellxs, en relación a la multiplicidad de proyecciones e intervenciones posibles sobre los sitios (García Correa, 2022).

Como se ha señalado en otros trabajos (García Correa, 2022), en el caso de La Tablada, la cautela judicial ha tenido una primera función de protección de la materialidad y de garantía de la memoria. De hecho, por medio de ella se logró detener la construcción de la cárcel de menores en un antiguo CCDyT por la presunción de haber sido utilizado como lugar de ocultamiento de cuerpos. De manera que, además de proteger, “la cautela impugna, rebate, refuta, ataca un proyecto carcelario” (García Correa, 2022, p. 218). Como estrategia política, ella fue desplegada por el colectivo de sobrevivientes y familiares, constituyéndolos como lxs representantes legítimos de esta figura. Al tener una función de protección del suelo donde podrían estar enterrados “los compañeros”, se convirtieron en lxs guardianes de esa figura, quienes, mediante este mecanismo jurídico, se constituyeron como mediadores de los usos deseables o habilitados del lugar. En este sentido, la cautela judicial porta un valor afectivo que muchas veces es activado frente a aquellos (posibles) usos que pueden afectar la tierra protegida. Así, es interpretada y leída por los diferentes grupos y actores —incluso por lxs agentes institucionales y gubernamentales— a partir de sentidos, representaciones, intereses y afectos sobre el sitio de memoria. Asimismo, en su función de protección de lo que se presume fue un espacio de ocultamiento de cuerpos, actualiza una inscripción temporal ya contenida en este espacio y abre otra que se erige por fuera de la cronología: la temporalidad perpetua que representa la búsqueda de los cuerpos (García Correa, 2022).

Esta misma figura fue utilizada para la ex ESMA en diferentes oportunidades, por ejemplo, para frenar la demolición propuesta en 1998 por el ex presidente Carlos Menem y las posibles alteraciones edilicias por parte de la Armada u otrxs actores, una vez que fue institucionalizado como sitio de memoria en 2004. A su vez, recientemente fue utilizada para monitorear el otorgamiento al Club Atlético River Plate, Asociación Civil, del uso indefinido de los terrenos donde funcionó el campo de deportes, señalado por numerosos testimonios como parte del sistema de desaparición de cuerpos de personas detenidas. De hecho, el Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas



o Involuntarias de la oficina de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, manifestó al gobierno argentino su preocupación a raíz del otorgamiento producido en el marco de un trámite administrativo en el que no se habría consultado adecuadamente a las víctimas ni a la sociedad civil, según este, su uso como campo de deportes: “[Esto] puede vulnerar la obligación de preservar y resguardar sitios de relevancia simbólica y probatoria de graves violaciones de DD.HH. y de prevenir acciones presentes o futuras que puedan alterar, afectar o producir daños irreparables a los mismos” (Salvioli, et. al., 2023). En febrero de 2025, este mismo tipo de medida fue utilizada por el Ministerio de Justicia del gobierno de Javier Milei para impedir la realización del show libre y gratuito de un músico de rap, “por no tener la autorización y las medidas de seguridad correspondientes” (Terrazas, 2025). Este concierto —paradójicamente— buscaba visibilizar la necesidad de defender las políticas de memoria en Argentina en un contexto de despido masivo de trabajadores y desmantelamiento de la SDH.

La impugnación de asados, fiestas, jineteadas, conciertos o el uso deportivo del predio, a través de la cautela judicial como figura de protección del predio, los edificios y el propio suelo, revela cómo dicha figura legal porta un valor no solo jurídico, sino político-afectivo. En este sentido, la cautela como medida de protección puede activar o desactivar formas moralizadas, más o menos incluyentes, de “hacer memoria”, a través del consumo habilitado o no en dichos sitios. En definitiva, es uno de los principales recursos utilizados para dirimir las disputas políticas entre actores y grupos de poder con intenciones y prácticas de apropiación y uso disímiles en tales lugares.

La cautela, entendida como lo que Malinowski (1985) denominó “dispositivo jurídico”, ha operado estratégicamente como un freno a las obras de la cárcel —en el caso de La Tablada—, o la demolición de los edificios, la construcción de un centro deportivo de uso privado y un concierto musical —en el caso de la ESMA—. Pero ella también continúa funcionando como mecanismo para impugnar ciertas prácticas, sentidos o imaginarios que aparecen como peligrosos o inadecuados, en virtud de lo que debe ser y lo que se puede hacer en un sitio de memoria. La eficacia práctica de este dispositivo radica en su naturaleza jurídica, en la creencia y sostenimiento de que subvertir implica quebrantar la ley (García Correa, 2022). Pero no solo la ley sancionada por el Estado, sino una ley inviolable, inolvidable, anterior al derecho del hombre. En definitiva, una barrera ética que no se debería traspasar: las leyes eternas, no escritas, como las expresadas por Antígona (Benjamin, 1998). Por esa razón funciona como límite impuesto, pero al mismo tiempo deseable. Comprenderlo de este modo no implica suponer que la vida humana se somete a las reglas sino, más bien, “analizar cómo las reglas se adaptan a la vida” (Malinowski, 1985, p. 70), e incluso, cómo ellas son contradictorias entre sí y manipuladas. De hecho, esta figura legal ha sido utilizada por actores con signos políticos opuestos o facciones que, en nombre de la protección material del lugar, pueden imprimirle distintos sentidos memoriales y filiales de duelo a través de las prácticas de apropiación, uso y consumo.



Conclusiones

Los procesos de refuncionalización de lugares que funcionaron como ex CCDyT en espacios o sitios de memoria encierran fuertes debates morales, políticos y afectivos en torno a la transformación material y a los usos del espacio. Como hemos podido ver más arriba, con mayor o menor autonomía relativa al Estado, las experiencias documentadas en la región dan cuenta de estos debates (Da Silva Catela, 2014; García Correa, 2023; Guglielmucci, 2013; Guglielmucci y López 2019; Guglielmucci y Ohanian, 2021; Messina, 2019; Larralde-Armas, 2019; entre otros). Para los integrantes de las Comisiones de Sitio, el trabajo de “hacer memoria” y “habitar” estos espacios, concebidos como testimonio histórico sobre los crímenes pasados y prueba material para la justicia, tiene un objetivo político definido (Guglielmucci, 2013, p. 339), pero conflictivo en su inscripción cotidiana.

La memoria suele ser entendida en el marco de estos espacios como una premisa ética universal que permitiría combatir la repetición de un pasado criminal (Guber, 2002). Más recientemente, Stern (2016) se refería a la memoria como imperativo de no olvido. No olvidar a las personas destruidas por regímenes de crueldad y violencia de masas, a los sobrevivientes y sus derechos a la reparación en el presente, no olvidar la verdad y la responsabilidad por los crímenes contra los DD.HH. En resumen, la memoria evoca la lección moral de los DD.HH. y la idea asociada del “*Nunca más*”. Los espacios de memoria han buscado así inscribir una lección “no profanable”, ubicada más allá del contrato social. La lección moral es que “los DD.HH. son inviolables y su violación es inolvidable” (Stern, 2016, p.168). Sin embargo, esta premisa presenta una paradoja, las políticas de memoria pueden ser reparadoras en la medida en que aportan relatos que sirven al presente, no en la medida en que se vuelven dogmáticas. Lo solemne, en definitiva, es enemigo de lo político, pues lo improfanable está ligado a la autoridad situada más allá del contrato). La sacralización de los sitios de memoria corre el riesgo de petrificar un relato y una forma moralmente aceptable de consumirlo. Ello puede dejar a gran parte de los ciudadanos marcados como meros espectadores de la solemne conmemoración en los espacios de memoria. Por eso, retomando a Agamben (2005), la tarea más urgente consiste en profanar lo improfanable y restituir a los objetos, las experiencias y las relaciones humanas su capacidad de ser habitadas de otras maneras.

La pregunta que nos hemos hecho es: ¿cómo la memoria y los derechos humanos, en tanto bienes sociales y valores morales, funcionan en tanto principios que orientan las acciones, comportamientos e intercambios de los actores que producen y consumen estos espacios? Es decir, ¿de qué maneras ciertos actores se sirven instrumentalmente de estos para lograr sus cometidos y, así, impugnar algunas prácticas de uso/consumo, ubicando a las personas que las protagonizan en posiciones morales negativas? Las situaciones conflictivas presentadas al comienzo de este trabajo exponen que las formas de uso/consumo impugnadas y categorizadas como indebidas o no deseables, se suelen enmarcar en ri-



tuales festivos o celebraciones populares que no tienen como fin último reforzar el orden moral derivado del imperativo de la memoria y los derechos humanos. Tales situaciones traspasaron un tabú o límite impuesto, que conlleva la idea de contaminación y sanción punitiva acorde al riesgo de haber quebrantado las fronteras del orden. Esto explica en parte por qué, como señala Sosa, “para muchos espectadores, el asado [realizado en la ex ESMA] surgió como un objeto fronterizo, una especie de «marcador» ético y moral de lo que no se debe hacer” (2016, p. 136).

Volviendo al interrogante acerca de las celebraciones, y sobre si el asado o la jineteada son, o no, una forma de banalización del horror o una reivindicación de la supervivencia a pesar del horror, vale la pena recordar que existen múltiples experiencias de festivales multitudinarios, eventos deportivos y expresiones artísticas en este tipo de espacios. Ejemplo de esto son la nutrida agenda cultural de la ex ESMA —donde hasta hace poco se ofrecían recitales, obras de teatro, proyección de películas, performances o literatura—; la Maratón por la Memoria —coordinada desde el espacio de memoria Mansión Seré, en la provincia de Buenos Aires—, o las propias jineteadas que, en otros años, sí se realizaron en La Tablada y donde el colectivo de sobrevivientes y familiares instalaron su *stand* con folletos y *merchandising* de la asociación de familiares de detenedxs-desaparecidxs. A diferencia de los eventos descritos en las situaciones sociales dilemáticas seleccionadas para este trabajo, estos ejemplos nos hablan de rituales festivos que refuerzan las creencias colectivas y valores de la moralidad que fundan la legitimidad de lxs actores reconocidxs como responsables de estos espacios.

Cabe preguntarnos, entonces, por las relaciones y contradicciones existentes en los sitios de memoria, entendidos como dispositivos memoriales orientados a la puesta en práctica de actos y conmemoraciones solemnes (Gravano, 2021) para el reforzamiento ritual de las creencias colectivas consagradas como oficiales (y moralmente legitimadas); en contraposición a las formas expresivas que se manifiestan en el espacio público de la fiesta, de la feria o de la cotidianeidad popular —voces, humoradas, groserías, refranes y versos — (Bajtin, 1987). Tal, como señala Featherstone (2000), la tradición popular de los carnavales, las ferias y las fiestas proporcionan inversiones y transgresiones simbólicas de la cultura oficial y favorecen la excitación, el descontrol de las emociones y los placeres corporales grotescos, directos y vulgares de la comida abundante, la ebriedad y la promiscuidad sexual (Bajtin, 1987; Stallybrass y White, 1986 en Featherstone, 2000). Según Featherstone, se trata de espacios liminales, donde son posibles lo prohibido y lo fantástico, y pueden expresarse sueños imposibles. La excitación y los temores que estos espacios liminales pueden suscitar se observan incluso en parques de diversiones y en los parques temáticos, que conservan la cualidad de proporcionar ámbitos aislados para el “descontrol controlado de las emociones” (p.136). Para lxs realizadores de los asados en la ex ESMA y las jineteadas en La Tablada, estas celebraciones no implicaron necesariamente una transgresión del orden moral, sino más bien otras “formas de hacer” memoria



y apropiarse del espacio, donde lo celebratorio o el placer —como señala Sosa— pueden tener lugar. Sin embargo, la quema de carne, los bailes y la celebración gauchesca en la tierra cautelada son imágenes que expresan la profanación del mandato de respeto y contrición que —en última instancia— es demandada en el uso/consumo de estos espacios de memoria entendidos como bien social.

Los espacios de memoria encarnan un imperativo de “restitución de lo político” (Guglielmucci y López, 2019), de volver a tejer los lazos y tramas políticas y comunitarias que las dictaduras militares vinieron a destruir (Schindel, 2013). Su apertura ha buscado consolidar la ilusión de un “para todos” (Messina, 2019) que, en ocasiones, parece entrar en conflicto con formas expresivas cercanas al placer, la excitación y el carnaval, que ignoran la distinción entre actores y espectadores en dicha fantasía inclusiva (Gravano, 2021). En definitiva, este tipo de celebraciones populares suelen ser impugnadas porque contradicen y ponen en riesgo el principio irreductible del “orden de la memoria” y de la “solemnidad de los derechos humanos” esperados en un espacio de duelo donde asesinaron y desaparecieron personas. Sin embargo, en ellas late otra transgresión aún más peligrosa, la que podría llegar a alterar los propios principios de legitimidad de los actores que sostienen la apropiación y nuevos usos de los espacios recuperados. Es decir, profanarlo para liberarlo al uso común (Agamben, 2005).

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo
- Allier Montaño, Eugenia (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, (31), 165-192. <https://www.redalyc.org/pdf/589/58922941007.pdf>
- Arnold, Thomas Clay (2001). Rethinking Moral Economy. *The American Political Science Review*, 95(1), 85-95. <https://doi.org/10.1017/S0003055401000089>
- Bajtin, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza Editorial.
- Benjamin, Walter (1998). *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Da Silva Catela, Ludmila (2014). Lo que merece ser recordado. Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria, *Clepsidra*; 1 (2), 28-47. <https://revistas.ides.org.ar/index.php/Clepsidra/article/view/460>
- Durkheim, Émile (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Douglas, Mary y Isherwood, Baron (1979). *El mundo de los bienes: Hacia una Antropología del consumo*. Editorial Grijalbo.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo Sagrado y Lo Profano*. Labor Sa.
- Featherstone, Mike (2000). *Cultura de consumo y posmodernismo*. Amorrortu editores.



- Feierstein, Daniel (2024). *El pasado en la batalla cultural. La disputa por el sentido de los genocidios*. Prometeo.
- Franco, Marina y Feld, Claudia (2022). ESMA. *Represión y poder en el centro clandestino de detención más emblemático de la última dictadura argentina*. Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.
- García Correa, Martina (2022). Construir una memoria posible y transformadora. La Tablada, un sitio de memoria en la periferia montevideana. *Folia Histórica del Nordeste*. (45), 199-228. <https://doi.org/10.30972/fhn.0456305>
- García Correa, Martina (2023). Del centro clandestino de detención y tortura al Sitio de Memoria. Una etnografía sobre el proceso de construcción de un Sitio de Memoria en La Tablada Nacional [Tesis de maestría no publicada]. Udelar, FHCE.
- García Correa, Martina; Marín Suárez, Carlos; de Austria Millán, Alberto; Arguiñarena Pereira, Antia; Correa Moreira, Gonzalo; Ampudia de Haro, Ignacio; Arguiñarena Biurrun, Jesús y Tomé Sánchez, Susana (2021). “Todos somos Cometa”. Conflictividad, legitimidad y porvenir en torno a la confluencia de múltiples memorias en un centro clandestino de la dictadura uruguaya. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 30(2), 41-66. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1148>
- García Correa, Martina y Sotelo Rico, Eugenia (2024). Análisis y caracterización de los lugares declarados como sitio de memoria en Uruguay entre 2018-2022. *Psicoperspectivas*, 23(3), 1-14. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol23-Issue3-fulltext-3266>
- González, Gabriela y Salamanca, Carlos (2019). Espacios, prácticas y narrativas espaciales: la perspectiva espacial y el campo de la memoria en Argentina. En Carlos Salamanca y Jefferson Jaramillo (Ed.), *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina* (pp. 217 -266). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- González Vázquez, David (2016). La patrimonialización de la memoria histórica: entre el deber social y la estrategia turística. Apuntes sobre el caso catalán. PASOS. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14(5), 1267-1280. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2016.14.085>
- Gravano, Ariel (2021). Apuntes para una dialéctica de lo público. *Anacronismo e Irrupción*, 11(21), 388-413. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/5834/5944>
- Guber, Rosana (28 - 29 de noviembre de 2002). *Fracturas y suturas generacionales en las memorias de la subversión estatal*. Terceras Jornadas Interdisciplinarias: Memoria, Historia e Identidad, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina.
- Guembe, María José (2005) La reapertura de los juicios por los crímenes de la dictadura militar argentina, *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos*, 3(2), 121-137. <https://sur.conectas.org/es/la-reapertura-de-los-juicios-por-los-crimenes-de-la-dictadura-militar-argentina/>
- Guglielmucci, Ana (2013). *La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*. Antropofagia.
- Guglielmucci, Ana y López, Loreto (2019). Restituir lo Político: los Lugares de Memoria en Argentina, Chile y Colombia. *Kamtchatka*, 13, 31-57. <https://doi.org/10.7203/KAM.13.12409>



- Guglielmucci, Ana y Ohanian, Jazmín (2021). Deshonra y honor: discursos morales y memorias sobre la ESMA en la Argentina. *Estudios del Discurso*, 7(1), 98-114. <https://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/83/52>
- Guglielmucci, Ana (2022) Memoria pública sobre el terrorismo de Estado en Argentina: gestión, autoridad narrativa y derechos en disputa, *Rev. antropol. soc.* 31(1), 33-45. <https://doi.org/10.5209/raso.81074>
- Huysen, Andreas (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Huysen, Andreas (2006). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Adriana Hidalgo Editora.
- IPPDH (2012). *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria*. IPPDH-MERCOSUR.
- Jelin, Elizabeth y Langland, Victoria (2003). Introducción: Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En Elizabeth Jelin y Victoria Langland, *Monumentos, memorias y marcas territoriales* (pp. 1-18). Siglo XXI.
- Larralde Armas, Florencia (2019). La ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Arquitectura y memoria. *Bitácora Urbano Territorial*, 30 (1), 205-218. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v30n1.69980>
- Larralde Armas, Florencia (2022). *Ex Esma. Políticas de memoria en el ex centro clandestino de detención (2004-2015)*. La Oveja Roja.
- Malinowski, Bronislaw (1985) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Mallea, Felipe (2017). Mediación y circulación comercial de la memoria social posconflicto: el caso del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Diego Portales.
- Manguía, Silvina (2020) El Instituto Espacio para la Memoria, una experiencia de política pública argentina (2006-2014), *Actas de Periodismo y Comunicación*, 6 (2), 1-8 <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas/article/view/6980>
- Marín Suárez, Carlos y Tomasini, Mauro (2019). La Tablada Nacional. Historia de un edificio de las afueras de Montevideo al servicio del Estado. En Víctor Ataliva; Aldo Gerónimo y Ruy Zurita (Eds.), *Arqueología forense y procesos de memorias. Saberes y reflexiones desde las prácticas* (pp. 187- 213). UNT- CONICET, CAMIT.
- Marín Suárez, Carlos; de Austria Millán, Alberto; Ampudia De Haro, Ignacio; Márquez Berteche, Martin; Argüñarena Biurrún, Jesús y Guillén Ruiz, Abel (2020). Análisis multiescalar del Centro Clandestino de Detención, Tortura y Desaparición de Personas “Base Roberto (La Tablada Nacional, Montevideo). En Bruno Rosignoli, Carlos Marín Suárez y Carlos Tejerizo García (Eds.) *Arqueología de la dictadura en Latinoamérica y Europa* (pp. 139- 155). BAR International Series S2979.
- Martí, Ana María; Milia De Pirlés, María Alicia y Solarz de Osatinsky, Sara (1995). ESMA. “Trasladados”. *Testimonio de tres liberadas*. Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora.
- Messina, Luciana (2019). Lugares y políticas de la memoria: notas teórico-metodológicas a



partir de la experiencia argentina. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), 59-77. <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/12418>

- Messina, Luciana (2021). Políticas de la memoria y espacio discursivo sobre el terrorismo de Estado de Argentina: Exploraciones y conjeturas”. *Estudios del Discurso*, 7(2), 1-20. <https://esdi.uaem.mx/index.php/esdi/article/view/100>
- Palacios, Cecilia (2010). Turismo y memoria. Reflexiones teórico metodológicas sobre el Espacio para la Memoria. *Estudios perspectivas en turismo*, 19 (2), 268-278. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-17322010000200006&script=sci_abstr
- Ratier, Hugo (2018). *Antropología rural argentina: etnografías y ensayos*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Rilla, José (2013). Memorias y Patrimonios del pasado reciente olvido, desvanecimiento e instauración en Montevideo. *Revista Memória em Rede*, 3 (9),1-39. <https://doi.org/10.15210/rmr.v5i9.9453>
- Rufer, Mario (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. El Colegio de México.
- Schindel, Estela (2013). “Ahora los vecinos van perdiendo el temor”. La apertura de ex centros de detención y la restauración del tejido social en Argentina. *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos* (14), 1-15. https://www.bifurcaciones.cl/wp-content/uploads/2013/10/bifurcaciones_014_Schindel.pdf
- Schindel, Estela (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y cultura*, 31, 65-87. <https://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n31/n31a5.pdf>
- Sosa, Cecilia (2016). Food, conviviality and the work of mourning. The asado scandal at Argentina’s ex-ESMA, *Journal of Latin American Cultural Studies*, 25 (1), 123-146, <https://doi.org/10.1080/13569325.2016.1143353>
- Stern, Steve (2016). Memory: The Curious History of a Cultural Code Word, *Radical History Review* (124),117-12. <https://doi.org/10.1215/01636545-3160006>
- Winn, Peter; Stern, Steve; Lorenz, Federico y Marchesi, Aldo (2014). *No hay mañana sin ayer: Batallas por la memoria histórica en el Cono Sur*. LOM Ediciones.

Sitios web, leyes y archivos consultados

- Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos (AEDD) (9 de enero de 2017) Comunicado de la Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos ante la fiesta en la ESMA. *Agencia de Noticias Redacción*. <https://www.anred.org/comunicado-de-la-asociacion-de-ex-detenidos-desaparecidos-ante-la-fiesta-en-la-esma/>
- Bianco, Tomás (9 de enero de 2017) Ex ESMA: después de los asados, baile arriba de las mesas. *Prensa Obrera*. <https://prensaobrero.com/politicas/ex-esma-despues-de-los-asados-baile-arriba-de-las-mesas>
- Clarín (5 de enero de 2013) Apareció la foto del “asado” de Alak en la ex ESMA. Clarín. https://www.clarin.com/politica/aparecio-foto-asado-alak-esma_0_rkBQXnjvXe.html?srsId=AfmBOoqz0a377_c7d0Ds0pD5o4x7JTTGYAYGOWVbIEipZpgj9YUn3jJL



- Dandan, Alejandra y Luciana Bertoia (7 de julio de 2019). ESMA Monumental. River quiere comprar los terrenos del campo de deportes, donde se enterraban o cremaban los cuerpos de los desaparecidos. *El cohete a la luna*. <https://www.elcoheteealaluna.com/esma-monumental/>
- Decreto 1.133 (2015) [Poder Ejecutivo Nacional]. Por el cual se crea el Museo de Sitio ESMA - Ex Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio. 23 de junio de 2015. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-1133-2015-248385/texto>
- Espacio Memoria y Derechos Humanos (EX ESMA) (s/f). Plano Ex ESMA. <https://www.espaciomemoria.ar/wp-content/uploads/2023/03/Plano-Espacio-Memoria-y-Derechos-Humanos-ex-ESMA.pdf>.
- Fiore, Mario (6 de enero de 2013) El asado en la Esma dividió a organismos de DD.HH. La Voz. <https://www.lavoz.com.ar/noticias/politica/asado-esma-dividio-organismos-ddhh/>
- Ley 1.412 (2004). Convenio con el Estado Nacional. Establece la cesión del predio donde funcionó la ESMA, espacio que será destinado para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos. Publicado en el Boletín Oficial del 25 de marzo de 2004 y ratificado por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires el 5 de agosto de 2004. <https://cels.org.ar/common/documentos/ley1412.pdf>
- Ley Nacional 26.415 (2008). Ratifica el Convenio celebrado entre el Estado Nacional y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires de creación, organización y funcionamiento del ente público denominado “Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos”. Publicado en el Boletín Oficial del 10 de septiembre de 2008. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26415-145271/texto>
- Ley 18.596 (2009). Establece la reparación a las víctimas de la actuación ilegítima del Estado en el periodo comprendido entre el 13 de junio de 1968 y el 28 de febrero de 1985 en el Uruguay. Publicada en el Registro Nacional de Leyes y Decretos el 19 de octubre de 2009. <http://www.impo.com.uy/bases/leyes/18596-2009>
- Ley Sitios de Memoria Histórica del pasado reciente (2018). Declara y crea Sitios de Memoria Histórica del pasado reciente de la República Oriental del Uruguay. Publicada en el Diario Oficial No. 30005 14 de agosto de 2018. <https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/institucional/normativa/ley-n-19641-fecha-13072018-ley-declaracion-creacion-sitios-memoria>
- Ley 26.691 (2011). Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina. Por la cual se establecen medidas para la preservación, señalización y difusión de Sitios de Memoria del Terrorismo de Estado, Publicada en Boletín Oficial el 29 de junio de 2011. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26691-184962/normas-modifican>
- Decreto reglamentario 1986 (2014) [Poder Ejecutivo Nacional]. Por medio del cual se reglamenta la Ley N° 26.691 de 2011 de “preservación, señalización y difusión de sitios de memoria del terrorismo de Estado”, 29 de Octubre de 2014, BO No. 33000.
- Página/12 (22 de febrero de 2017) La funcionaria a la que le gustaba bailar. <https://www.pagina12.com.ar/13414-la-funcionaria-a-la-que-le-gustaba-bailar>
- Página/12 (5 de enero de 2013) Lo que fue horror es lucha y la muerte es vida. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-211237-2013-01-05.html>
- Salvioli, Fabian; Baldé, Aua y Tidball-Binz, Morris (10 de julio de 2023). Mandatos del Rela-

tor Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición; del Grupo de Trabajo sobre las Desapariciones Forzadas o Involuntarias y del Relator Especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, OHCHR. <https://spcommreports.ohchr.org/TMResultsBase/DownloadPublicCommunicationFile?gId=28215>

- Sosa, Cecilia (6 de enero de 2013). La mesa está servida. Página 12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-211301-2013-01-06.html>
- Terrazas, Lucas (12 de febrero de 2025). La justicia suspendió la presentación de Milo J en la ex ESMA: los motivos. *Infobae*. <https://www.infobae.com/teleshow/2025/02/12/la-justicia-suspendio-la-presentacion-de-milo-j-en-la-ex-esma-los-motivos/>

Martina Eva García Correa

<https://orcid.org/0000-0002-4466-8729>

martinaevagarcia@gmail.com

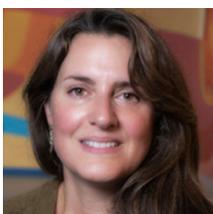


Es antropóloga sociocultural por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata por la Universidad de la República del Uruguay (UDELAR) y doctoranda en Antropología también por la Universidad de Buenos Aires, con el apoyo de la Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es integrante del Núcleo Interdisciplinario en Espacialidad y Memoria, en el marco del cual ha participado en diversos proyectos de extensión e investigación vinculados al estudio y desarrollo de los sitios de memoria del terrorismo de Estado en Uruguay. Se ha desempeñado como entrevistadora del Archivo Oral de la Memoria en el mismo país y es docente de la Universidad de la República, desde donde ha dictado cursos y seminarios de grado y posgrado que entrecruzan los de estudios sociales memorias, pasados violentos, territorio y espacio.

Ana Guglielmucci

<https://orcid.org/0000-0001-7498-264X>

anagugliel74@gmail.com



Es doctora en Antropología y antropóloga sociocultural de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (ICA, UBA). Es Profesora de la Escuela de Ciencias Humanas y Directora de la Maestría en Conflicto Memoria y Paz en la Universidad del Rosario, Colombia. Integra el Grupo CLACSO “Memorias colectivas y prácticas de resistencia”. Ha publicado libros, capítulos y artículos académicos sobre procesos sociales y políticas públicas de memoria, la creación de memoriales, sitios de memoria y museos en Argentina, Chile, Colombia y Uruguay. Sus investigaciones actuales abordan el rol del arte contemporáneo en la construcción de modos de ver la guerra en Colombia y la producción de cine autobiográfico entre descendientes de víctimas y responsables de fenómenos de violencia política en Argentina, Chile, Colombia y España.



CONTRA “VACA MUERTA”. ARQUEOLOGÍA COMO ACCIÓN POLÍTICA EN DIÁLOGO CON EL LOFCE FVTA XAYEN (NEUQUÉN, ARGENTINA)

AXEL REX WEISSEL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Instituto de Arqueología - Facultad de Filosofía y Letras (ICA-FFyL)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
Universidad Maimónides
Argentina

Aceptado para publicación 7 de mayo 2025

Resumen

Este artículo busca compartir los desarrollos de una arqueología como acción política en diálogo con el Lofce Fvta Xayen, comunidad mapuce intervenida por las dinámicas de la colonialidad y los neoextractivismos (explotación de hidrocarburos no convencionales) localizada en la ruralidad vecina a la ciudad de Añelo, Neuquén, Argentina. El artículo presenta los primeros resultados cartográficos de un acercamiento colaborativo geográfico-arqueológico a los sitios de interés arqueológico-patrimoniales; esos lugares componen las zonas sensibles (ZAPS) identificadas. También discute la práctica (política) de la arqueología. La exposición de los resultados se entrelaza con el contexto étnico-político histórico de Neuquén y con las dinámicas contemporáneas de gestión, manejo y salvaguarda del patrimonio arqueológico provincial. Es de nuestro interés acompañar la visibilización de las contradicciones de la disciplina para construir referencias y proyectos críticos enraizados en los territorios y en las luchas sociales “contra Vaca Muerta”. El trabajo arqueológico realizado en diálogo con las comunidades mapuche de Neuquén implicó una reflexión sobre las implicancias ético-políticas de la práctica arqueológica en contextos de conflictividad y violencia.

Palabras clave: arqueología, patrimonio, Vaca Muerta; política.



AGAINST “VACA MUERTA”. ARCHAEOLOGY AS POLITICAL ACTION IN DIALOGUE WITH THE LOFCE FVTA XAYEN (NEUQUÉN, ARG.)

Abstract

This paper aims to share the developments of archaeology as political action in dialogue with the Lofce Fvta Xayen, a Mapuce community affected by the dynamics of colonialism and neo-extractivism (exploitation of unconventional hydrocarbons) located in the rural area near the city of Añelo, Neuquén, Argentina. The paper presents the first cartographic results of a collaborative geographic-archaeological approach to the archaeological-heritage sites of interest; those places make up the identified sensitive zones (ZAPS). It also discusses the (political) practice of archaeology. The presentation of the results is intertwined with the historical ethnic-political context of Neuquén and with the contemporary dynamics of management, handling and safeguarding of the provincial archaeological heritage. We are interested in supporting the visibility of the discipline's contradictions in order to construct critical references and projects rooted in the territories and social struggles “against Vaca Muerta”. The archaeological work carried out in dialogue with the Mapuche communities of Neuquén led to a reflection on the ethical and political implications of archaeological practice in contexts of conflict and violence.

Keywords: archaeology, heritage, Vaca Muerta, politics.

CONTRA A “VACA MORTA”. ARQUEOLOGIA COMO AÇÃO POLÍTICA EM DIÁLOGO COM O LOFCE FVTA XAYEN (NEUQUÉN, ARGENTINA)

Resumo

Este artigo busca compartilhar os desdobramentos da arqueologia como ação política em diálogo com os Lofce Fvta Xayen, uma comunidade mapuce afetada pelas dinâmicas do colonialismo e do neoextrativismo (exploração de hidrocarbonetos não convencionais) localizada na zona rural próxima à cidade de Añelo, Neuquén, Argentina. O artigo apresenta os primeiros resultados cartográficos de uma abordagem geográfico-arqueológica colaborativa dos sítios arqueológicos de interesse; esses lugares compõem as zonas sensíveis identificadas (ZAPS). Também discute sobre a prática (política) da arqueologia. A apresentação dos resultados se entrelaça com o contexto histórico étnico-político de Neuquén e com as dinâmicas contemporâneas de gestão, manejo e salvaguarda do patrimônio arqueológico provincial. Interessa-nos apoiar a visibilidade das contradições da disciplina para construir referências e projetos críticos enraizados nos territórios e nas lutas sociais “contra Vaca Muerta”. O trabalho arqueológico realizado em diálogo com as



comunidades mapuches de Neuquén levou a uma reflexão sobre as implicações éticas e políticas da prática arqueológica em contextos de conflito e violência.

Palavras-chave: arqueologia, patrimônio, Vaca Muerta, política.

Introducción: arqueología con el *Lofce Fvta Xayen*

Desde el 2019, en el marco de un proyecto de investigación antropológico-arqueológico de la Universidad de Buenos Aires, tuve la oportunidad de acercarme a los territorios comunitarios mapuce en la provincia de Neuquén en la Patagonia argentina. A través de sus referentes y autoridades fuimos interiorizándonos en las problemáticas de impacto, contaminación y destrucción de los ambientes producto de las sucesivas avanzadas de la industria hidrocarburífera. En el siguiente escrito se realiza una presentación de algunos aspectos del trabajo arqueológico realizado entre el 2019 y el 2024, en diálogo y como acción política con el *Lofce Fvta Xayen*, comunidad mapuce intervenida por las dinámicas de la colonialidad y de los neoextractivismos – hoy representados por el “megaproyecto Vaca Muerta” (Alvarez Mullaly *et al.*, 2017) – localizada en la ruralidad vecina a la ciudad de Añelo.

En la provincia de Neuquén, las comunidades mapuce habitan hace generaciones en el valle medio-inferior del río Neuquén. Una región cuya geografía es característica de la estepa norpatagónica, distinguida por la presencia de “bardas”², mesetas arcillosas escalonadas y un clima semiárido. La cuenca se une a posterior con el río Limay para formar el río Negro, desembocando en el océano Atlántico. Su ciudad cabecera, Añelo, se ubica a 110 kilómetros al noroeste de la capital provincial de Neuquén. Se reconoce que desde la innovación tecnológica del *fracking*³ para extraer hidrocarburos no convencionales de la formación Vaca Muerta (ubicada entre 2.000 y 3.000 metros de profundidad), se ha visto un crecimiento exponencial de Añelo asociado a la inversión y desarrollo industrial de la economía del petróleo (Acacio y Svampa, 2020; Radovich, 2017). En el período que duró nuestro trabajo de campo se pudo observar el crecimiento del parque industrial de Añelo sobre las bardas del norte de la ciudad, cuya extensión es hoy casi más grande que la ciudad misma, la cual tiene 6.477 habitantes —en el departamento de Añelo, el total es de

1 Se utiliza el concepto logístico en tanto sitio de actividades específicas diferente al de sitio residencial.

2 Término utilizado a escala regional que refiere al borde de la meseta, usado especialmente cuando esta se encuentra en contacto con un valle.

3 Técnica de extracción de hidrocarburos que implica inyectar líquidos a alta presión (agua, arena y productos químicos) en un pozo perforado en la roca para generar fracturas hidráulicas artificiales y habilitar la circulación del petróleo y gas natural hacia la superficie. Es una práctica extractiva altamente cuestionada por su impacto directo y residual en el ambiente y en la salud de las poblaciones vecinas en Neuquén y otras partes del mundo (Radovich, 2017).



17.893 mil⁴ (Censo INDEC, 2022)—.

En los trabajos de campo realizados con referentes y autoridades del *Lofce Fvta Xayen* y de la Confederación Mapuce de Neuquén se reconoció la problemática asociada a los riesgos de preservación de los restos materiales históricos de su comunidad y sobre aquellos preexistentes a la avanzada colonial-estatal del Estado nación argentino (fines del siglo XIX). El problema planteado se vinculó a la ausencia de una sistematización cartográfica de los sitios de interés, a las incógnitas sobre su cronología y adscripción socio-cultural, así como a riesgos de daño y conservación de los mismos frente al crecimiento urbano de Añelo y a las avanzadas de instalaciones de pozos de extracción o perforación de hidrocarburos no convencionales. De la misma forma, se reconoció como parte de la problemática el lugar de tensión del “patrimonio arqueológico”, presente en los campos sociales tanto como forma de control estatal provincial de bienes del territorio o bien como espacio de disputa identitaria frente a los reclamos territoriales del pueblo mapuce. Estos vacíos y estas problemáticas dieron lugar a la participación y colaboración desde las ciencias antropológicas y de la arqueología.

Entre los años 2019 y 2021, como parte del proyecto de ciencia y tecnología financiado por la Universidad de Buenos Aires, denominado: “*Antropología del Riesgo y el Cambio Global. Controversias Ambientales*”, dirigido por la Dra. Ana Murgida (Murgida, 2021; Murgida y Radovich, 2021), y en el período 2022- 2024 como profesional independiente, desarrollé mi praxis arqueológica como acción política en el territorio descrito y bajo las problemáticas enunciadas⁵. A lo largo de este artículo se exponen parte de los resultados sistematizados de aquel trabajo con la aspiración de que esta publicación acompañe el fortalecimiento de la consolidación de prácticas de trabajo colaborativas, comprometidas, con visión política y narrativas con perspectiva de los derechos indígenas y de los derechos humanos críticos a los sistemas de dominación coloniales contemporáneos.

El principal objetivo de este trabajo radica en exponer la sistematización arqueológica realizada entre los años 2019 y 2024 en conjunto con el *Lofce Fvta Xayen* y la Confederación Mapuce de Neuquén (CMN). En diálogo con la Lic. Alejandra Pérez se generó una articulación con la CMN para trabajar de forma colaborativa con comunidades mapuce en las cuencas de impacto y extracción de hidrocarburos convencionales y no convencionales. En diálogo con otrxs investigadores se inició un proceso de trabajo en la cuenca hidrocarburífera de Neuquén, que resultó en varias publicaciones (Aguirre y Pérez, 2021; Murgida, 2021; Pérez y Aguirre, 2020; Ramírez España y Weissel Vietto, 2022; Schofrin y Ramírez España, 2021; Trentini y Pérez, 2022; entre otras) y en acciones, negociaciones y diálogos entre los múltiples grupos de actores, instituciones y empresas públicas o priva-

4 En 2010 la población de la ciudad era de 2.449 y a escala departamental de 10.785 habitantes (Censo, INDEC, 2010), la diferencia poblacional representa un crecimiento del 65% en 12 años.

5 En el período de cinco años se realizaron cuatro viajes de campo, con una duración de una o dos semanas.



das, previo, durante y posterior al ASPO-COVID.

El *Lofce Fvxa Xayen* es una comunidad *mapuce* conformada por —aproximadamente— 10 grupos familiares, cuyo sustento histórico ha sido el pastoreo de cabras y bovinos, así como la agricultura a pequeña escala. Por la memoria y por documentos históricos se ha rastreado su permanencia en el territorio, por lo menos, desde 1897 (Cabrapan Duarte, 2024). El área que habitan y para la cual reclaman el relevamiento y reconocimiento territorial tiene una extensión de miles de hectáreas y se localiza entre el río Neuquén y la zona de meseta más cercana. En ese espacio han habitado hace generaciones, cuidado el territorio, instalado sus viviendas, espacios ceremoniales, y reclaman su relevamiento en tensión y negociación con criollos que adquirieron títulos de propiedad y las empresas petroleras que tienen concesionadas las áreas de perforación y extracción de hidrocarburos.

Los relevamientos arqueológicos realizados tuvieron un perfil de acción política, puesto que fueron realizados en conjunto con referentes y autoridades comunitarias mapuce y la investigación fue orientada hacia resultados que tuvieran una utilidad como herramienta de salvaguarda comunitaria y de legitimidad por sobre sus territorios ancestrales, aún hoy en disputa. A esa investigación se le incorporó la problematización de la materialidad industrial del *fracking* y de aquellas intervenciones antrópicas contemporáneas e históricas de la industria petrolera en el espacio, en tanto arqueología del paisaje industrial⁶. La investigación crítica de las relaciones pasado/presente materializadas —en objetos o espacios industriales, rurales, históricos, arqueológicos y/o patrimoniales— se fundamentó en la necesidad de reconstruir la acumulación histórica de vulnerabilidades desde la teoría social del riesgo con ánimos de exponer y visibilizar los daños directos del impacto de la industria hidrocarburífera en los territorios neuquinos y en la salud de sus habitantes (Sosa, 2021; Weissel, 2021).

En primera instancia, este trabajo se enmarca en las discusiones de la arqueología como acción política (Mcguire, 2008), la elección teórica se justifica y se expone en el armado metodológico colaborativo construido como estructura epistémico-política de la investigación y del trabajo territorial realizado en Neuquén. A continuación, se realiza un breve recorrido contextual histórico, étnico y productivo de los últimos 200 años en la región de Neuquén y en el valle medio-inferior del río Neuquén, y se discuten los resultados del trabajo etnográfico arqueológico político con las comunidades mapuce haciendo foco en el *Lofce Fvta Xayen*. En tercera instancia se comentan los resultados geográfico-patrimoniales, se expone la base de datos geográfica-patrimonial confeccionada colaborativamente y se publica la serie cartográfica de zonas arqueológico-patrimoniales sensibles (ZAPS) de una parte del territorio ancestral del *Lofce Fvta Xayen*. Finalmente, se comparten reflexiones finales como una forma de tensionar el tema con la mirada teórica

6 Por motivos de extensión esta sección no fue profundizada en el presente artículo, para mayor desarrollo del tema ver Weissel (2021, 2022a).



propuesta.

Marco teórico: arqueología como acción política

La arqueología como acción política puede ser comprendida como una praxis que involucra, mente, manos y corazón en la realización de los procesos reflexivos, emancipatorios y colaborativos que actúen sobre las estructuras sociales que producen y reproducen desigualdades sistemáticas (Acuto, 2024; McGuire, 2008). Desde el conocimiento y la crítica científica es sustancial la comprensión de la historia de formación de los sistemas socioeconómicos para exponer críticamente las opresiones y violencias sistemáticas inherentes —hoy al tecnocapitalismo global financiero—, y para accionar en diálogo con poblaciones en situación de opresión, en vías de construir en cooperación y de forma concreta presentes dignos para todxs⁷. Desprendiéndose de su capa científicista y objetivista, la arqueología se asume como una narrativa contaminada y contaminante inevitablemente politizada y con sus consecuencias prácticas (Angelo, 2019; Codevilla Soares, 2023; Curtoni, 2008). Por eso, al asumir que, el supuesto abismo entre pasado y presente es inexistente, nuestro trabajo en cuanto arqueólogxs ya no es “descubrir” ningún pasado, sino que, más bien, somos quienes evidenciamos los puentes ya existentes entre los pasados y los presentes (Codevilla Soares, 2023). Las preguntas que guían a las investigaciones de estas arqueologías como política necesariamente parten de preocupaciones contemporáneas, enraizadas en cada presente y atravesadas por el contexto sociohistórico de quienes investigan (Curtoni y Oliván, 2023).

Empero, es también dentro de los órdenes políticos de las sociedades modernas donde la práctica arqueológica se involucra con los marcos normativos-jurídicos vigentes. Así como el turismo nace del colonialismo (Salazar, 2006), el patrimonio cultural material e inmaterial emerge también en la misma Modernidad. La Modernidad que, como proceso eurocentrado aún en marcha (Dussel, 1993), instala al patrimonio cultural como noción y como dispositivo estatal de gobierno (Menezes, 2015). El control de la narrativa cultural inevitablemente se asocia a las coyunturas políticas históricas de cada Estado nación, al mismo tiempo que es sostenida por una estructura (colonial) del tiempo/espacio (Shepherd, 2016). En este sentido, los procesos de patrimonialización en los países independizados (excolonias) se involucran de forma práctica y discursiva en una continuidad de la subyugación y avasallamiento político, económico y cultural a las naciones “vanguardistas” en la investigación, la gestión y difusión de lo patrimonial (Menezes, 2015). De ahí la importancia de construir nuestras propias epistemologías (patrimoniales) desde el Sur

7 Siguiendo la política de lenguaje inclusivo de la Revista Memorias Disidentes, y dado que resulta necesario modificar nuestros usos habituales para evitar la invisibilización de las diversidades y romper con el binarismo del lenguaje, tomamos de referencia el uso de la “x” para definir el plural de personas siguiendo lo planteado en la Guía para una comunicación con perspectiva de género (Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, 2021).



(de Sousa Santos, 2011), re-centrando la mirada en los procesos y territorios de nuestra América-Abya Yala (Rodríguez, 2018) con horizontes decoloniales de la propia práctica (Curtoni y Oliván, 2023).

Al hablar del patrimonio cultural como construcción social (Prats, 1997) el problema involucra contemplar la puja y la disputa por narrativas, objetos y territorios de los amplios sectores y grupos de interés de la sociedad que construyen la memoria sociohistórica como caso antropológico (Candau, 2002). En este sentido, el planteo del problema de investigación y de lo expuesto en este artículo fue configurado desde una arqueología como acción política en colaboración con las comunidades mapuce del territorio en contextos de riesgo y desastres modernos (Weissel Vietto y Weissel Álvarez, 2023). Desde ese lugar se abrió a discusiones con lxs referentes y autoridades comunitarixs indígenas sobre las posibilidades de manejo intercultural y/o plurinacional de los patrimonios culturales. De la misma forma definimos en diálogo y conjunto el problema de investigación, la discursiva patrimonial y los relevamientos a realizar con una utilidad concreta para la lucha. En este proceso mi rol como arqueólogo se cristalizó en un trabajo de colaboración dialógico y en traer a la superficie la convivencia de distintas materialidades, grupos sociales y sus temporalidades. Parte de los resultados aquí presentados fueron integrados como colaboración en el Informe histórico-antropológico del *Lofce Fvta Xayen* realizado por Melisa Cabrapan Duarte, doctora en Antropología y referente de *Pu Zomo ka Kawekmece* (Espacio de mujeres y diversidades sexo-género) del Consejo Zonal *Xavunko* de la Confederación Mapuce de Neuquén. Un primer informe de los trabajos arqueológicos realizados fue presentado oportunamente a la dirección provincial pertinente y acompañó el reclamo de reconocimiento histórico por la propiedad comunitaria de las tierras que habita el *Lofce Fvta Xayen* hace generaciones (Cabrapan Duarte, 2024).

Metodología colaborativa de relevamiento y sistematización de la información

En la práctica, constituimos también un acercamiento fundado en la antropología social, particularmente en los modelos etnográficos sociales. Ya no una observación participante para hacer la más fiel descripción densa a la academia, sino la constitución de espacios dialógicos de intercambio y construcción colectiva de los fines, las formas y los resultados (Balbi, 2012). En tanto heurística arqueológica incorporamos este enfoque desde una visión crítica a lo ya trabajado sobre etnografía arqueológica (Hamilakis y Anagnostopoulos, 2009; Salerno, 2013). Desde el compromiso político militante —no desde la voz de autoridad científica— prestamos oídos y manos en las tareas cotidianas y desde ahí dialogamos, relevamos e investigamos en colectivo. Más que arqueología científicista o colaboracionista, atendiendo a lo que dice Acuto (2024) de la colaboración, se planteó una construcción comunitaria de lo arqueológico y de lo patrimonial en la cual se valoró en igualdad de posiciones los distintos saberes y trayectorias.

El trabajo mancomunado fue central en el abordaje a los distintos territorios comunitarios. Particularmente en el *Lofce Fvta Xayen* compartimos, dialogamos y trabajamos



estrechamente con D.R.⁸, werken⁹ del Lof. Mientras que por un lado, estas discusiones decantaron en la realización de una serie cartográfica para demarcar zonas arqueológico-patrimoniales sensibles ZAPS en el territorio comunitario del *Lofce Fvta Xayen*; por otro la metodología involucró la reflexión crítica del uso normalizado de las categorías disciplinares tradicionales, así como el sistema jurídico vinculado a lo patrimonial, ambiental y sociopolítico.

Las cartografías de ZAPS fueron parte de una solicitud de D.R. para tener una herramienta concreta de cuidado y salvaguarda de los sitios y yacimientos que, al mantener bajo su tutela, pueden llegar a limitar los avances e instalación de nuevos pozos de extracción de hidrocarburos, al mismo tiempo que esto —potencialmente— podría apoyar su histórico reclamo por la propiedad comunitaria de las tierras que habitan hace generaciones. Los mapas se elaboraron en base a la identificación de lugares arqueológicos patrimoniales, o de los sitios con potencial arqueológico-patrimonializable: entiéndase a la presencia física in situ de objetos, estructuras o espacios de interés en las relaciones pasado/presentes de amplia escala temporal asociados a la disputa de la patrimonialidad y de la memoria. Se comprendió como sensibilidad arqueológica-patrimonial para los sitios identificados y una zona de amortiguación (*buffer*) de 200 o 300 metros de acuerdo a su variabilidad cronológica y sociohistórica, como una forma de cuidado sobre la extensión potencial de su dispersión y como un límite para no permitir el uso de la superficie por parte de privados y empresas extractivistas.

Para el trabajo realizado se consideró fundamental enraizar la construcción de las secuencialidades político-históricas, haciendo énfasis en los principales procesos de transformaciones de las poblaciones y del territorio. Tomamos como principal corte temporal la avanzada militar del Estado-Nación argentino al territorio neuquino (1878-1885), hecho que transformó radicalmente los procesos socio-territoriales como se detalla en el siguiente apartado. En la cartografía de ZAPS diferenciamos entre sitios arqueológicos histórico-comunitarios *mapuce* —finales siglo XIX y XX— y sitios arqueológicos indígenas-pluriétnicos-*mapuce*¹⁰ previos a la avanzada militar del Estado Nación argentino.

Se decidió de forma colaborativa concentrar la investigación inicial en los sitios, yacimientos, espacios, objetos y estructuras vinculados a los modos de vida preexistentes y resistentes al *fracking*. Parte de sus resultados sistematizados se exponen en este artículo, donde nos concentramos en los sitios rurales históricos del *Lofce Fvta Xayen* y en los

8 Con el fin de cuidar a lxs referentes se colocan únicamente sus iniciales.

9 Vocero, gestor y comunicadorx de la comunidad *mapuce*.

10 Se comprende la importancia de contemplar que la adscripción étnica-política indígena de los sitios de cronología estimada previa al siglo XIX, entendiendo que estos poseen variabilidad pluriétnica territorial—*mapuces*, *ranqueles*, *tehuelches*, *pehuenches*, entre otras parcialidades—pero asociada a la cosmología *mapuce* ancestral del territorio norpatagónico-pampeano.



lugares arqueológicos-patrimoniales previos a la expansión estatal-colonial argentina. El relevamiento colectivo sopesó el valor social de la materialidad histórico-arqueológica e indagó en los notables impactos de los avances de los yacimientos petrolíferos, fortaleciendo parte de los lenguajes de resistencia y supervivencia generados comunitariamente.

En colaboración se mapearon con puntos GPS (*Global Positioning System*) los sitios arqueológicos indígenas pre-Estado nación, además de relevar los corrales y lugares de ocupación comunitaria mapuce del norte del valle medio-inferior del río Neuquén y la meseta adyacente. Por cada lugar con potencial arqueológico se elaboró una ficha que incorporó la información transmitida por vía oral, documentos y narrativas históricas para caracterizar cada uno de ellos. En la base de datos geográfico-arqueológica de sitios con importancia arqueológico-patrimonial elaborada a posterior en los trabajos de oficina, la información relevada fue sistematizada de acuerdo a: nominación; código de sitio; coordenadas georreferenciadas (latitud y longitud); superficie y extensión estimada; tipo de sitio (superficial o subsuperficial); contexto sedimentológico; función inferida; presencia o ausencia de registros rupestres; cronología estimada; adscripción étnica-política; materialidad antrópica asociada; estado de conservación. En tanto materialidades de origen antrópico, los bienes muebles e inmuebles declarados o declarables patrimonio arqueológico contienen un significado especial al haber sido partícipes de pasados remotos/cercanos al mismo tiempo que son conservados en el presente.

Estas distintas materialidades arqueológicas-antrópicas componen estratos de sentido y representan la presencia a la vez que las ausencias humanas de/en los distintos períodos, acontecimientos y procesos sociohistóricos. Lo patrimonial, en cambio, son aquellos bienes muebles e inmuebles integrados y salvaguardados formalmente como inventario del patrimonio cultural, de la identidad y de la memoria de los Estados. En el caso del patrimonio arqueológico pre-colonial o pre-estado nación, a diferencia de la mayoría de los sitios históricos coloniales o post-coloniales, el reconocimiento estatal opera en lo descubierto y en aquello por descubrir. Es decir que la patrimonialización a nombre del Estado es intrínseca a su reconocimiento como sitio arqueológico. Integrando la variable de su patrimonialización (efectiva o potencial) aquí los restos, los objetos, las edificaciones y las intervenciones de origen antrópico fueron comprendidos como materialidades arqueológicas diferenciables de acuerdo a su cronología, su adscripción étnico-política y procesos post-depositacionales, así como por la composición físico-química propia, de su contexto sedimentario y de su contexto social de producción (Acuto y Franco Salvi, 2015; Ingold, 2013). Desde esta perspectiva en el proyecto de investigación analizamos las tensiones entre las materialidades de la industria hidrocarbúrfica, las materialidades rurales de comunidades *mapuce* y las materialidades antrópicas indígenas preexistentes a la avanzada colonial-estatal.

Discusión de resultados alcanzados

Contexto étnico-político histórico de Neuquén



En Argentina, hacia finales del siglo XX, en paralelo a los movimientos y organizaciones de los Derechos Humanos, se fortaleció el reclamo por los derechos de los Pueblos Originarios para ser reconocidos como preexistentes a la constitución del Estado nación. Mientras que en la reforma de la Constitución Nacional de 1994 se incluyeron, en el art. 75º (inc. 16, inc. 19 e inc. 22), la preexistencia indígena y el reconocimiento de sus derechos culturales, la propia OIT (Organización Internacional del Trabajo) reconoció, en el Convenio 169, la garantía a los derechos de los Pueblos Indígenas a decidir sobre sus tierras, sus vidas, creencias e instituciones. Sin embargo, hoy, a casi 30 años de su incorporación a la jurisprudencia nacional y provincial, muchos territorios distan mucho de cumplir las expectativas integradas a los marcos legales.

La arqueología y el patrimonio arqueológico han sido partícipe de muchos de estos debates. En términos de protección, algunos bienes muebles e inmuebles son caracterizados —por tratados internacionales y por una basta cantidad de Estados-nación alrededor del planeta— como patrimonio arqueológico y deben, por lo tanto, ser salvaguardados por los organismos estatales de aplicación de las leyes (Weissel, 2022b). En Argentina la Ley Nacional Nº 25.743 es la norma de referencia que regula la protección del patrimonio arqueológico y del patrimonio paleontológico desde su sanción en el año 2003. En la provincia de Neuquén, bajo la Ley Provincial Nº 2.184 sancionada y promulgada en 1996, se organizó su propia estructura de gobernanza del patrimonio histórico, arqueológico y paleontológico. No obstante, desde una perspectiva política crítica resulta fundamental cuestionar los roles y lugares de la patrimonialización de los bienes y/o espacios presentes en los territorios latinoamericanos. En un territorio descrito como “zona de sacrificio” como lo es Neuquén por los (neo)extractivismos de amplia rentabilidad, la propia estratigrafía de la violencia se estructura en marcos jurídicos y políticos serviles al “desarrollo” de la economía de enclave hidrocarburífera (Álvarez Mullaly et al., 2017; Di Risio et al., 2012; Ramírez España y Weissel Vietto, 2022). Las leyes que amparan el derecho indígena, aquellas de protección medioambiental y las asociadas a los patrimonios arqueológicos se ven tensionadas por este contexto (Cúneo, 2003; Valiente y Radovich, 2016).

En Neuquén el movimiento indígena mapuce contemporáneo representa la resistencia frente a las avanzadas extractivistas inmobiliarias turísticas —en la región precordillerana donde se ubica parte del famoso “camino de los siete lagos”— y a la expansión de la frontera hidrocarburífera y sus inevitables impactos socioambientales en la estepa (Aguirre, 2019). La Confederación Mapuce de Neuquén (CMN) se conformó en 1970 y hacia finales de los años 80 inició un proceso de transformación y autonomía con el fin de integrar las decenas de comunidades del Pueblo Nación mapuce presentes en la provincia. Sus intenciones han sido visibilizar el reclamo por sus derechos y sus territorios ancestrales, así como construir mecanismos interculturales de diálogo y garantía de sus derechos constitucionales. La estructura de la CMN, que hoy integra más de 60 comunidades territoriales, se funda en seis Consejos Zonales (*Kiñel Mapu*) donde los referentes



comunitarios se reúnen consensuando rumbos comunes y deciden acciones en conjunto.

Para comprender las dinámicas sociales que moldearon a las poblaciones y enmarcan actualmente las relaciones sociales en Neuquén debemos atender el derrotero de los acontecimientos y contextos históricos que rodean los últimos 200 años en el territorio de hoy Argentina. En el artículo “*Riesgo y territorio en la estepa nor-patagónica de la Provincia de Neuquén, Argentina*” (Weissel, 2022a) identificamos dos hitos fundantes de los procesos de acumulación de vulnerabilidades socioambientales en Neuquén, desde una perspectiva antropológica territorial que profundizó la configuración contemporánea social del riesgo¹¹. La incorporación, mediante el uso de las fuerzas militares argentinas, del territorio neuquino como parte de los territorios federales entre 1878 y 1885 (Delrio, 2005). La perforación del “pozo patria” en Plaza Huincul en 1918 como hito fundante inicial de la expansión (constante y auto-innovadora) de las fronteras de explotación de los hidrocarburos (Palomeque, 2008; Risuleo, 2012).

De este modo, la consolidación y expansión de un modelo político-económico centralizado fue parte del proceso de colonización estatal. La existencia de un Estado nacional (primero) y de un Estado provincial (segundo¹²), atravesados por los intereses político-económicos de la tierra (primero) y de los hidrocarburos (segundo), refiere a la distribución de la desigualdad, las violencias y las condiciones de desarrollo personal y/o colectivo. La cruelmente llamada “*conquista del desierto*” iniciada a finales de 1878 (Bartolomé, 2005), hoy es comprendida desde las perspectivas críticas-políticas como un proceso de incorporación territorial geno-etnocida que en su afán imperialista estatal fue avanzando con sus milicias frente al pueblo *mapuce* organizado (Bayer *et al.*, 2010).

Resultados alcanzados del trabajo etnográfico arqueológico-político

De las 13 comunidades *mapuce* que integran el Consejo Zonal Xavun Ko de la CMN, cinco están ubicadas en los alrededores de la ciudad de Añelo. Entre ellas, compartimos, intercambiamos, acompañamos y aprendimos de lxs compañerxs y abuelxs del *Lofce Campo Maripe*, del *Lofce Wilkaleo*, del *Lofce Kaxypayñ* y del *Lofce Fvta Xayen*.

Pudimos caminar con A.C., mientras me enseñaba donde estaba la casa de su abuela, hoy ocupada por un terrateniente que adquirió las tierras en época de la dictadura militar. Compartimos unos mates con L., mientras con su hermana contaban acerca de la discriminación que sufrían en la escuela (hacía 50 años) por su color de piel y de dónde venían. Conversamos con C.W. y C.W. de cómo adquirieron parte de lo que quedó de su territorio ancestral, luego de que el lago ocupara gran parte del lugar, y cómo una casa

11 Asociado a los daños a la salud y al ecosistema producto del extractivismo hidrocarburífero, en sus particularidades de los no convencionales.

12 Recién en 1955 Neuquén adquiere estatus de provincia, previamente era territorio nacional.



colectiva había sido incendiada por una facción mapuce “mandada” por el intendente de Sauzal Bonito. También le preguntamos a M.R. sobre las rutinas de la vida en el campo antes del petróleo, hoy inimaginable, cuando los ñandúes corrían por las bardas.

Conocí a la comunidad *Fvta Xayen* en el primer viaje en el 2019 donde, recuerdo, hicieron una comida con R.C. de *Kaxypayñ*, quién —en sus palabras— había sido difamado como el “cacique petrolero” por el periodista Jorge Lanata en uno de sus programas de “*Periodismo para todos*” (Eltrece, 2017)¹³. Allí mientras comimos nos contó de la contaminación —hasta en sus uñas — por metales pesados. Después nos narró que había ganado un juicio por daños y perjuicios por el nacimiento mortal de su hija con anencefalía¹⁴, contra las empresas petroleras —YPF y otras empresas operarias—, estas últimas tuvieron que pagar una alta retribución económica. R.C. había invertido gran parte de ese dinero en el montaje de una compañía de prestación de servicios derivados de la industria hidrocarbúrica y luego la habría vendido.

Fue recién en la siguiente visita al *Lof Fvta Xayen*, en el 2020, cuando compartimos más íntegramente con el *longko*¹⁵ M.R. y con el *werken*, D.R. En la misma jornada compartimos antes con I., la abuela de la comunidad, y con N. —quien luego asumió como *longko*— unas conversaciones profundas sobre la historia de la familia. Entre unos mates dulces hablamos sobre los cambios de los últimos años. Además de intercambiar las proyecciones, intenciones y caminos de la ciencia-academia nuestra, nos contaron de sus experiencias y de los desafíos que ellxs estaban enfrentando. Entre mate y mate se forjó un vínculo social y político. En los siguientes viajes de trabajo de campo, en los años 2022 y 2023, seguimos tejiendo y trabajando en colaboración. En la Figura 1 se buscó compartir unas imágenes de su lugar de ocupación comunitaria histórica, por encima de la meseta en un día de nieve.

Figura 1: Lugar de ocupación comunitaria histórica del Lofce *Fvta Xayen*. En la fotografía superior se observa el cartel que dice “Lofce *Fvta Xayen*”

13 La programación jugó a favor del neoliberalismo replicando un sentido común racista y clasista en una cadena hegemónica (canal trece) de televisión argentina desde la primera década de este siglo.

14 La anencefalia es un defecto de nacimiento grave, en donde el bebé nace sin partes del cerebro y/o del cráneo.

15 Autoridad política de las comunidades mapuce (Radovich, 2017).



grabado en madera, en la fotografía inferior un galpón y las gallinas cubriéndose del frío.
Fuente: Fotografías del autor, invierno 2022.

En el informe histórico antropológico del *Lof Fvta Xayen* presentado por la Dra. Melisa Cabrapan Duarte, en el que pude colaborar con el relevamiento de datos, se describen con amplio detalle los hechos históricos familiares de la comunidad (Cabrapan Duarte, 2024). Con la reconstrucción etnohistórica realizada con perspectiva de derechos humanos y desde el derecho indígena *mapuce*, en el caso del *Lofce Fvta Xayen*, fue posible recuperar memorias de lxs abuelxs y dirigentes que recuerdan la permanencia en el territorio desde, por lo menos, finales del siglo XIX. En sus orígenes el grupo familiar nuclear de *Fvta Xayen* se habría desprendido de la Reserva Indígena de Paynemil. Esta última fue una circunscripción poblacional forzada creada por la Gobernación de Neuquén, a fines del siglo XIX en la banda sur del río Neuquén, y que agrupó a una serie de familias, mujeres e infancias *mapuce* previamente disgregadas o sin lugar al que ir (Cabrapan Duarte, 2024). Así también, en la memoria oral transmitida de una generación a la otra se reconoce —en

un mapa de finales del siglo XIX— que el Lote cuatro y los campos fiscales vecinos (Figura 2) eran habitados por sus tixs y abuelxs, quienes circulaban con su ganado ovino, bovino y caprino, concentrando su territorialidad en zonas de mayor residencialidad y/o de mayor movilidad asociados principalmente a corrales históricos. En el período de trabajo de campo realizado (entre 2019-2024), el Estado Provincial de Neuquén aún no había reconocido la personería jurídica del *Lofce Fvta Xayen*, y tampoco el derecho a su territorio ha sido garantizado por los organismos

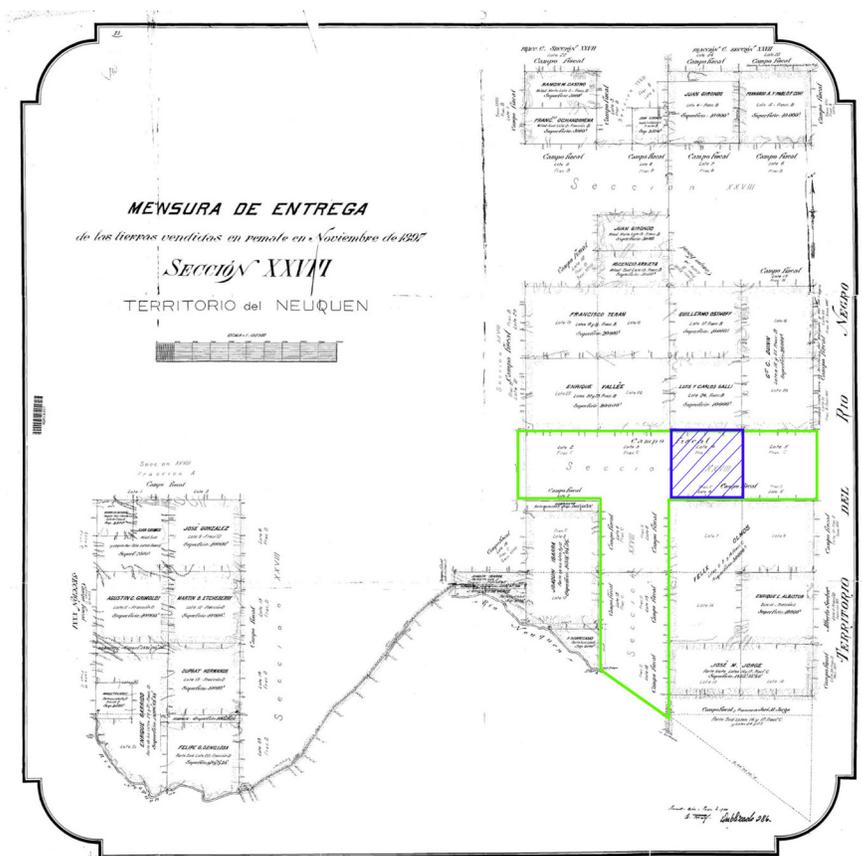


Figura 2: Mensura de remate de 1897, donde figuran los campos fiscales mencionados en el texto (recuadro en verde). En azul y rayado, el lote 4. Escala 1:125000, tamaño de lote aprox. 10.000m². Fuente: Archivos del *Lof Fvta Xayen*

Resultados alcanzados desde la aproximación geográfico-arqueológica

De acuerdo a lo establecido por la metodología colaborativa, para esta instancia de la investigación se decidió abordar las ZAPS: zonas arqueológico-patrimoniales sensibles asociadas a la identificación, el relevamiento y el registro de sitios de interés arqueológico y de potencial patrimonial. Como se detalló en el apartado previo, para cada uno de los sitios arqueológicos identificados se produjo la información en una serie de planillas de relevamiento. Se registró la primera aproximación a cada sitio, colocando una nominación, un código, su ubicación (coordenadas georreferenciadas), superficie y extensión estimada, el tipo de sitio (superficial o subsuperficial), contexto sedimentológico, función interpretada, la presencia o ausencia de registros rupestres, la adscripción étnico-política y el estado de conservación/integridad del sitio. Al mismo tiempo se hizo registro de las evidencias materiales (objetos y/o estructuras) superficiales observables en cada uno de estos sitios relevados, así como los daños naturales o las intervenciones antrópicas reconstruidas vía la memoria oral de lxs integrantes de la comunidad *mapuce*.

El relevamiento se concentró en las materialidades rurales, asociadas a la ocupación histórica comunitaria del *Lofce Fvta Xayen*, y en las materialidades antrópicas-arqueológicas, cuyos elementos y tipologías se corresponden con períodos y grupos étnico-políticos previos a la avanzada colonial-estatal de finales del siglo XIX (1878-1885). Primero se visitó el sitio, se relevó la materialidad in situ, se incorporó la información oral y a continuación se caracterizó la información mencionada en las planillas de relevamiento. En campo y con estos datos fue interpretada la adscripción étnico-política y su correspondencia cronológica de cada sitio reconocido. La información fue sistematizada en una Base de Datos geográfico-arqueológica donde se detallan los sitios de importancia arqueológico-patrimonial. En la Tabla Nº 1 se plasmaron algunas de las variables contempladas en la matriz de datos. En ningún caso se recuperaron objetos, tampoco se realizaron prospecciones subsuperficiales que implicaran remoción de suelos, respetando las normativas vigentes y la integridad de los sitios.

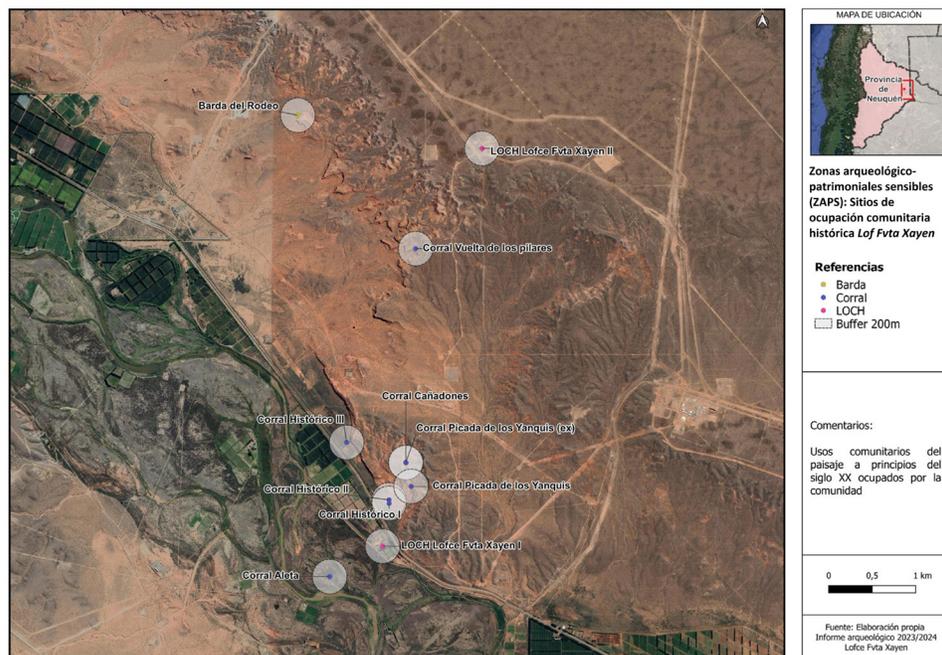


Base de datos de sitios de importancia arqueológico-patrimonial Lofce Fvta Xayen						
Nominación	Código de sitio	Función interpretada	Materialidad antrópica asociada	Cronología	Adscripción étnica-política	Estado de conservación /integridad
Sitios arqueológicos histórico-comunitarios mapuce						
Barda del Rodeo	SAHC M-1	Logístico ¹³ - pastoreo	Corrales de piedra y madera; rastros de fogón	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Bueno
Corral Vuelta de los pilares	SACH M-2	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio/en riesgo
Corral histórico I	SACH M-3	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
Corral histórico II	SACH M-4	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera; metales (pava?)	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
Corral histórico III	SACH M-5	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
Corral de los Cañadones	SACM -6	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio/en riesgo
Corral Picada de los Yanquis I	SACM -7	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera; ropa, lata; estratos de guano caprino	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
Corral de la Aleta	SACH M-8	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
Corral Picada de los Yanquis II	SACH M-9	Logístico - pastoreo	Corrales de piedra y madera	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Medio
LOCH Lofce Fvta Xayen I	LOCH M-1	Sitio residencial	Corrales, viviendas, galpones, salón, bienes asociados	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Bueno
LOCH Lofce Fvta Xayen II	LOCH M-2	Sitio residencial	Corrales, viviendas, galpones, salón, bienes asociados	Finales del siglo XIX/Siglo XX	Indígena-mapuce	Bueno
Sitios arqueológicos indígenas-pluriétnicos-mapuce previos a la avanzada colonial-estatal argentina						
Sitio Los Pilares	SAIPM -1	Indeterminado	-	Previo a 1878-1885	Indígena-pluriétnico-mapuce	Malo/en riesgo
Médano de Las Chajiras	SAIPM -2	Enterratorio	Cuentas valva de collar, fragmentos de cerámica, restos humanos	Previo a 1878-1885	Indígena-pluriétnico-mapuce	Malo/en riesgo
Médano Blanco	SAIPM -3	Indeterminado	Lascas y núcleos basálticos	Previo a 1878-1885	Indígena-pluriétnico-mapuce	Malo/en riesgo
Picadero de los Corrales	SAIPM -4	Indeterminado-logístico	Puntas líticas, lascas	Previo a 1878-1885	Indígena-pluriétnico-mapuce	Malo/en riesgo, parcialmente destruido
Médano de los Muertos	SAIPM -5	Probable enterratorio	-	Previo a 1878-1885	Indígena-pluriétnico-mapuce	Malo/en riesgo, parcialmente destruido

de los sitios de importancia arqueológico-patrimonial.
Confección propia.

Los sitios arqueológicos comunitarios *mapuce* (del siglo XIX y XX) se diferenciaron entre los corrales comunitarios históricos de uso logístico-pastoreo (N=9) y los lugares

de ocupación residencial (N=2). Ambos se corresponden con el modo de vida agropastoril que las familias del Lofce Fvta Xayen llevan en el territorio hace ya más de un siglo. En la Figura 3 se observa la distribución geográfica de estos sitios de interés arqueológico-patrimoniales en una de las cartografías aquí publicadas. En la margen izquierda de la imagen satelital se observa el curso medio-inferior del río Neuquén y hacia el noreste la zona de las bardas-meseta. Los dos “Lugares de Ocupación Comunitaria Histórica” (LOCH) son espacios residenciales, el primero vecino al río Neuquén, está asociado a las prácticas de agricultura doméstica, haciéndose uso del recurso fluvial; y un segundo lugar ubicado por encima de la meseta, inscripto en los circuitos de trashumancia y ganadería extensiva históricos. La ocupación mapuce comunitaria histórica se corresponde con el período posterior a las transformaciones socio-territoriales producto de la avanzada colonial-estatal argentina. A cada punto georreferenciado de estos sitios se les incorporó una zona de amortiguación de sensibilidad arqueológica-patrimonial de 200 metros de radio, como área mínima de salvaguarda y cuidado.



(finales del siglo XIX y siglo XX) correspondidos con la Tabla n°1.
Confeción propia en colaboración con la Lic. Abril Schofrin.

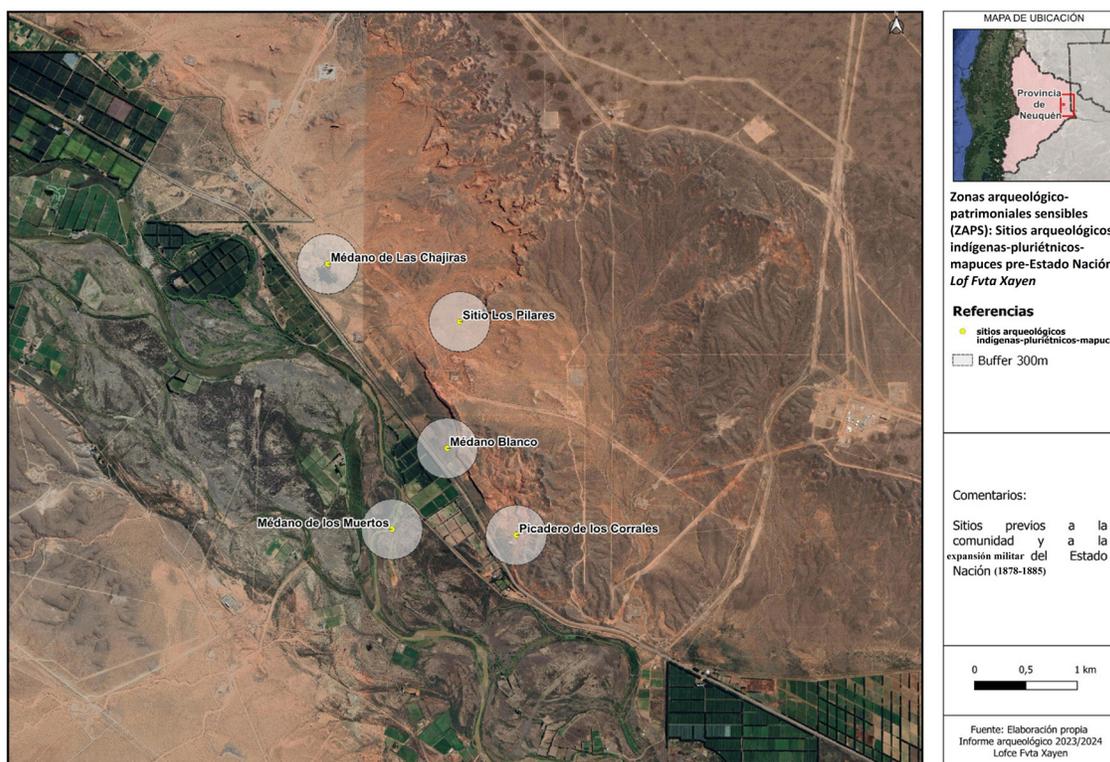
Por su parte, en el territorio comunitario fueron identificados cinco sitios arqueológicos indígenas-pluriétnicos-*mapuce* cuya adscripción étnica-política y su cronología

—dadas su materialidad y la caracterización arqueológica— es reconocida como previa a la expansión militar del Estado Nación argentino (1878-1885). Estos lugares de interés arqueológico-patrimoniales refieren a los períodos de pre-existencia indígena en el territorio, una identidad política amplia, contigua, precedente y vinculada a la adscripción *mapuce* contemporánea. Las huellas de presencia y ausencia materializan la historia de la vida humana en el territorio. De forma particular en el *picadero de los corrales*, uno de los sitios relevados, las repetidas veces que lo hemos transitado registramos puntas de proyectil líticas, lasqueados basálticos (fragmentos secundarios de talla de piedra para la fabricación de herramientas) y cáscaras de *choique* (ñandú patagónico) en superficie. Según nos comentaron pobladores locales, parte del mismo habría sido impactado por la remoción de maleza, de tierra y el nivelado necesario para la perforación geológica, así como por un derrame superficial de hidrocarburos. Además del mencionado sitio, en términos geomorfológicos se reconocieron una serie de lugares de sensibilidad arqueológica-patrimonial ubicados en geoformas de médanos de la planicie aluvial del río Neuquén. Otrora parte de los paleo-cauces, en la actualidad presentan indicios de fragmentos en superficie y una alta sensibilidad arqueológica enterrada.

Las modificaciones antrópicas de la geomorfología del río Neuquén ancladas a las industrias cambiaron el cauce del río, impactando fuertemente, como es el caso del Médano de los Muertos. Su historia material, como los enterratorios son hoy irrecuperables, son parte de la negación y el descuido histórico de las identidades y memorias de los Pueblos Indígenas de Argentina. Asimismo, como lo expresa Melisa Cabrapan Duarte se identificó un *eltüwe* —enterratorio o cementerio de adscripción indígena-*mapuce*— en el sitio arqueológico “Médano de las *Chajiras*”¹⁶. En la actualidad, el lugar presenta indicios de fragmentos en superficie, con una alta sensibilidad arqueológica enterrada. En la Figura 4 se observa la distribución de los cinco sitios de adscripción étnico-política indígena-pluriétnico-*mapuce* de cronología previa a la avanzada militar argentina de fin del siglo XIX (1878-1885). Los puntos integrados en la Tabla N°1 fueron georreferenciados e incorporados a las ZAPS del *Lofce Fvta Xayen*, y se los involucró en una zona de amortiguación de sensibilidad arqueológica-patrimonial de 300 metros de radio como área mínima de protección para este tipo de sitios.

Estos resultados cartográficos elaborados mediante un acercamiento colaborativo a los sitios de interés arqueológico-patrimonial tuvieron la intención de aportar a la salvaguarda comunitaria de la memoria material indígena, como instrumentos de protección y puesta en valor de la historia territorial *mapuce*, de la historia comunitaria del propio *Lofce Fvta Xayen* y de la Confederación *Mapuce* de Neuquén. Las Figuras 3 y 4 expuestas se superponen con el plano presentado de 1897, consolidando el reclamo por el reconocimiento de la propiedad comunitaria de las tierras y el necesario relevamiento para formalizar la posesión. Nuestro trabajo y esta publicación acompañó sus acciones.

16 Se utiliza el concepto logístico en tanto sitio de actividades específicas diferente al de sitio residencial.



previos a la avanzada colonial-estatal argentina (1878-1885)
registrados en la Tabla N^o1.
Confeción propia en colaboración con la Lic. Abril Schofrin.

Reflexiones finales: arqueología en las raíces

Los hitos de la violencia mencionados —la avanzada militar argentina entre 1878-1885 y la perforación del Pozo Patria en 1918— son la partera de la configuración socio-histórica de Neuquén como provincia del Estado Nación argentino contemporáneo. Las sucesivas campañas militares expandieron las fronteras del Estado Nación mediante la instalación de fortines y poblados criollos. Las escaramuzas o batallas entre los bandos no pueden ser simplificadas desde un esencialismo étnico, ya que hubo parcialidades indígenas en ambos frentes del conflicto y el diálogo interétnico se prolongó por dos siglos. Más que una lucha entre grupos culturales radicalmente distintos, la pugna bélica entre *mapuce* y Estado Nacional argentino implicó dos modelos de territorialidades político-económicas

en interacción con antecedentes desde la colonia española. La derrota de las poblaciones indígenas organizadas —*mapuce, ranqueles, tehuelches, pehuenches*, entre otras parcialidades— implicó además del despojo de sus posesiones materiales y de sus territorios ancestrales, la migración y desplazamiento forzado de miles de grupos familiares, algunos de los cuales fueron circunscriptos —sobre todo mujeres e infancias sobrevivientes— en “reservas indígenas” (Delrio, 2005). Desde entonces, las familias supervivientes retomaron —dónde y cómo pudieron— un modo de vida tradicional usualmente basado en la agricultura en pequeña escala, la trashumancia y la cría de ganado doméstico, principalmente chivas, aunque también ovejas, vacas, gallinas o caballos.

Los estigmas, las discriminaciones y las violencias estructurales —como el aún vigente racismo— hacia las familias de ascendencia *mapuche*, por sus rasgos o condición, se instalaron en el sentido común implantado por la colonización argentina de la Patagonia (Trentini et al., 2010). Un fenómeno sociohistórico que mientras replicó un sentido común discriminador, racista y evolucionista, implicó la interrupción y/o el olvido, en algunos casos, de saberes y de la propia lengua hacia dentro de las familias indígenas. En este contexto histórico, el desarrollo, inversión y crecimiento de la industria hidrocarbúfera, en su sustrato de extracción convencional, durante todo el siglo XX, y luego la extracción neo-extractivista de gases y petróleo de esquisto a través de *fracking* de la formación Vaca Muerta en el siglo XXI agravó las condiciones de vulnerabilidad socioambiental de las comunidades *mapuce* de la estepa norpatagónica neuquina (Ferrante y Giuliani, 2014; Forget et al., 2018).

La arqueología como acción política supone involucrarse políticamente con los contextos sociales, donde, como personas y profesionales, nos atravesamos e intervenimos. El recorrido por el territorio del *Lofce Fvta Xayen* nos llevó a construir, en colaboración con la comunidad, el relevamiento de las zonas arqueológicas-patrimoniales sensibles (ZAPS), para definir e identificar la profundidad cronotópica de las dimensiones histórico-materiales de los distintos tipos de sitios. Se intentó reconocer la irreductibilidad étnico-política de los componentes materiales del pasado/presente, sin caer en un relativismo ontológico-político sobre la continuidad material-territorial de las poblaciones indígenas actuales y de la estructuración de la violencia contemporánea (Weissel, 2021).

Así como en su momento apuntamos a realizar una arqueología del *Lofce Campo Maripe* (Villarreal y Meza Huencho, 2015; Weissel, 2021), el territorio investigado expuesto en este artículo nos llevó a confrontar la *estratigrafía de las violencias* en una escala un tanto más regional (Haber, 2016; Weissel, 2021). Una primera conclusión es que: la historia territorial del *Lofce Fvta Xayen* sigue un derrotero similar a la escala de los procesos generales observados en las comunidades vecinas. Al considerar lo problematizado en el *Lofce Campo Maripe* además de los acontecimientos en el *Lofce Paynemil* y el *Lofce Kaxipayn* hace dos décadas (Maraggi, 2017), se suman entre sí en un proceso regional de acumulación/concentración de poder y capitales mediante el avasallamiento, la opresión y el despo-



jo hacia las poblaciones no-urbanas identificadas en algunos casos con los movimientos socio-étnicos *mapuce* (Aguirre, 2019).

La mera presencia de puntas líticas observadas en repetidas ocasiones in situ superficialmente en el “Picadero de los Corrales” (en la Tabla N°1, Código: SAIPM-4) implica los pasados/presentes preexistentes. Pasados/presentes que se revelan en la interpretación arqueológica de la antro-podinamia del valle medio-inferior del río Neuquén y en la historia del *Lofce Fvta Xayen*. Estas evidencias en otras regiones de la provincia han sido adjudicadas al Pleistoceno, al Holoceno temprano, medio y/o tardío (Rindel et al., 2018), pero que todas han sido encontradas en el Capitaloceno sudamericano (Gilardenghi, 2021). Más allá de la pérdida de lo que las leyes vigentes reconocen como patrimonio arqueológico por el impacto de las transformaciones en los paisajes, por la expansión de rutas, urbes, diques, picadas, instalaciones primarias de la industria de los hidrocarburos; en y con el territorio se reconoció la importancia de disputar sentidos y formas (contra)hegemónicas de patrimonializar fuera de los fundamentalismos esencialistas-estatales supuestamente neutrales y/o cientificistas. La memoria no es la ley, y la ley tiene su memoria (Weissel, 2022b). Con esa intención, la arqueología como acción política en diálogo con el *Lofce Fvta Xayen* apuntó a constituir otras formas de consolidar y cuidar los territorios y los pasados/presentes contenidos en ellos, desde una postura intercultural crítica que construya, lentamente, los pasos hacia una soberanía plurinacional. Desde allí nos involucra en las raíces de la práctica y de los territorios en tensión con las realidades de opresión y acumulación de capitales.

Este trabajo apuntó hacia la consolidación de la legitimidad de la propiedad comunitaria del territorio ancestral del *Lofce Fvta Xayen*, en vías de robustecer la posibilidad de alcanzar derechos jurídicos y su aplicación concreta. Como conclusiones científicas producto del relevamiento etnográfico arqueológico y de la aproximación geográfica-patrimonial realizada consideramos que lxs integrantes, referentes y autoridades del *Lofce Fvta Xayen* son lxs principales guardianes y legítimxs custodijs de la historia material de su territorio ancestral. Son los principales umbrales de monitoreo y cuidado de la preservación del territorio “como un todo”, frente al avance e impacto directo e indirecto del neoextractivismo hidrocarburífero. De la misma forma, la comunidad *mapuce* se encuentra en la primera línea de peligro en un contexto de vulnerabilidad y reconocida como una “zona de sacrificio” que afecta directamente su salud, las de sus animales, las de sus hijxs y afecta a toda la población de las cuencas inferiores (Di Risio et al., 2012). En tanto humanidades que habitan y han habitado la estepa por fuera y/o en los márgenes de las lógicas del mercado y de los capitales globales, su propio devenir territorializado marca una estela contraria: una historia de lucha contra las crueldades de un sistema colonial, capitalista, urbano, pero también es una lucha con narrativas de resistencias a los extractivismos y esperanzas de un mundo distinto (Maraggi, 2017).

Desde estos lugares entendimos y entendemos que lo patrimonial es un campo de disputa, por lo que también puede y debe ser una arena para constituir nuevas aproxima-



ciones jurídico-sociales de regulación, salvaguarda y valoración de las huellas/ausencias de los pasados/presentes (Rodríguez, 2022). Allí adquieren sentido las antropologías y las arqueologías críticas en clave decolonial (Curtoni y Oliván, 2023; Haber, 2016). Jorge Nahuel Purran, autoridad de la Confederación Mapuce de Neuquén, ha expresado que:

el estado es una realidad que nadie puede negar. Lo reconocemos, tanto que es a él a quién le pedimos el reconocimiento, a él le pedimos la transformación. Si no, pelearíamos por la independencia, y eso no es un planteo indígena. (Nahuel Purran en Winderbaum, 1999, pp. 70-71)

Bajo esta postura, el Pueblo Mapuce plantea el reconocimiento del *Nor Feleal* (Confederación *mapuche* de Neuquén s/f), el sistema de justicia *mapuce*, y abogadx *mapuce* disputan los sentidos legales y el lugar de los estados a escala provincial, nacional e internacional. En tal campo, el patrimonio arqueológico (en tanto formalidad estatal), es también una fértil arena de disputa (Rodríguez, 2022) para postular mecanismos y dispositivos interculturales y plurinacionales de gestión, manejo, cuidado y/o valoración que constituya parte de la lucha interseccional por la gestión democrática, la salud socioambiental de los territorios-cuerpos y el buen vivir de todos los pueblos (Weissel, 2025).

Referencias bibliográficas

- Acuto, Félix (2024). Reflexiones para una arqueología activista en América Latina contemporánea. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 56, 55-78. <https://doi.org/10.7440/antipoda56.2024.03>
- Acuto, Félix y Franco Salvi, Valeria (2015). Arqueología y mundo material. En Félix Acuto y Valeria Franco Salvi (Eds.), *Personas, cosas, relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes* (pp. 9-35). Ediciones Abya-Yala.
- Acacio, Juan Antonio y Svampa, Fernando (2020). Hidrocarburos no convencionales y fracking: Estado, empresas y tensiones territoriales en la Patagonia argentina. *Cuestiones de Sociología*, (17),1-20. <https://doi.org/10.24215/23468904e038>
- Angelo, Dante (2019). ¿Vox populi, vox dei? La urgencia de teorizar lo político y politizar lo teórico en arqueología. *Chungará*, 51(1), 145-149. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005000807>
- Aguirre, Sabrina (2019). Pueblos indígenas, territorio y acción política. La organización del pueblo mapuche en Neuquén, Argentina. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 17 (66), 1-24. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496460704001>
- Aguirre, Sabrina y Pérez, Alejandra (2021). Estado, territorio y sacrificio en contexto de pandemia. Las comunidades mapuce de vaca muerta entre viejas y nuevas problemáticas (Neuquén, Argentina). En Natalia Salinas Arango, Jaime Orozco Toro y Juan Mejía Giraldo (Compiladores), *Las ciencias sociales en épocas de crisis: escenarios, perspectivas y exigencias en tiempos de pandemia* (pp. 96-119). Universidad Pontificia Bolivariana.

- Álvarez Mullally, Martín; Arelovich, Lisando; Cabrera, Fernando y Di Risio, Diego (2017). *Megaproyecto Vaca Muerta. Informe de externalidades*. EJES.
- Balbi, Fernando Alberto (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en antropología*, 13 (2), 485-499. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179525429013>
- Bartolomé, Miguel Alberto (2005). Los pobladores del “desierto”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM [En línea], 10, 1-19. <https://doi.org/10.4000/alhim.103>
- Bayer, Osvaldo; Lenton, Diana; Moyano, Adrián; Delrio, Walter; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis; Mapelman, Valeria; Musante, Marcelo, Maldonado, Stella y Leuman, Miguel (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Ediciones El Tugurio.
- Cabrapan Duarte, Melissa (2024). *Lof Fvta Xayen. Informe Histórico Antropológico*.: Confederación Mapuche del Neuquén.
- Candau, Jöel (2002). *Antropología de la memoria*. 1era ed. Nueva Visión.
- Codevilla Soares, Fernanda (2023). A importância do passado: arqueologia como Ação Política. (2023). *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica*, 17(2), 1-24.
- Cúneo, Estela Mónica (2003). Huellas del pasado, miradas del presente: la construcción social del patrimonio arqueológico del Neuquén. *Intersecciones en Antropología*, 5, 81-94. <https://www.redalyc.org/pdf/1795/179514529007.pdf>
- Curtoni, Rafael Pedro (2008). Acerca de las consecuencias sociales de la arqueología. Epistemología y política de la práctica. *Comechingonia*, 11 (1), 31-49. <https://doi.org/10.37603/2250.7728.v11.n1.17867>
- Curtoni, Rafael Pedro y Oliván, Augusto (2023). Arqueología como política: de la res cogitans a la decolonialidad de la práctica. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 17 (2), 25-42. <https://doi.org/10.31239/vtg.v17i2.41539>
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Risio, Diego; Gavalda, Marc; Pérez Roig, Diego y Scandizzo, Hernán (2012). *Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y NorPatagonia*. América Libre.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (54), 17-39.
- Dussel, Enrique (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81.
- Ferrante, Sandra Bettina y Giuliani, Adriana (2014). Hidrocarburos no convencionales en Vaca Muerta (Neuquén). ¿Recursos estratégicos para el autoabastecimiento energético en la argentina del siglo XXI? *Revista Estado y Políticas Públicas*, 2 (3), 33-61. <http://hdl.handle.net/10469/8746>
- Forget, Marie; Carrizo, Silvina Cecilia y Sofia Villalba (2018). (Re)territorializaciones energéticas en Neuquén, Argentina. *Tabula rasa*, (29), 347-365. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.16>
- Gilardenghi, Ezequiel (2021). “Una era nos separa”: aportes y reflexiones para un antropoceno arqueologizado. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 15(1),



32-58. <https://doi.org/10.55695/rdahayl15.01.02>.

- Haber, Alejandro (2016). Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco, y Alejandro Haber (Eds.), *Arqueología y decolonialidad* (pp. 123-167). Ediciones del Signo.
- Hamilakis, Yannis y Anagnostopoulos, Aris (2009). What is Archaeological Ethnography?. *Public Archaeology*, 8(2-3), 65-87. <http://dx.doi.org/10.1179/175355309X457150>
- Ingold, Tim (2013). Los Materiales contra la materialidad. *Papeles de trabajo*, 7(11), 19-39. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/549>
- Maraggi, Inés (2017). Resistir al avance extractivista: Las Comunidades Mapuche Paynemil, Kaxipayiñ y Campo Maripe frente a los conflictos territoriales en Loma La Lata y Loma Campana, Neuquén. [Tesis de grado no publicada]. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- McGuire, Randall (2008). *Archaeology as a political action*. University of Carolina Press.
- Menezes, Lucio (2015). Las cosas están vivas: relaciones entre cultura material, comunidades y legislación arqueológica. *Complutum*, 26 (1), 37-48. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2015.v26.n1.49339
- Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. (2021). *(Re)Nombrar: guía para una comunicación con perspectiva de género*. Editorial MinGéneros.
- Murgida, Ana (2021). Vulnerabilidades e incertezas entre o desenvolvimiento e o Bem Viver: Risco social na zona petrolífera. *Revista Vértices*, 23 (1), 16-44. <http://y.10.19180/1809-2667.v23n12021p16-44>
- Murgida, Ana María y Radovich, Juan Carlos (2021). Las conceptualizaciones sobre incertidumbre y riesgo en la Antropología Social argentina. En Virginia García Acosta (Comp.), *La antropología de los desastres en América Latina: estado del arte* (pp. 65-98). Gedisa Mexicana.
- Palomeque, Mariel (2008). Historia de la exploración en la Argentina. Introducción y Cuenca Neuquina. *Revista Petrotecnia*, 11, 74-81.
- Pérez, Alendra y Sabrina, Aguirre (2020). Marginalización territorial y organización política en el lof Paicil Antriao, sur de Neuquén. *Revista de Historia*, 21, 129-55. <https://revela.uncoma.edu.ar/index.php/historia/article/view/3027>
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Ariel.
- Radovich, Juan Carlos (2017). Fractura hidráulica y conflicto territorial en la comunidad mapuche Campo Maripe, Neuquén, Argentina. *Geopantanal*, 12 (22), 89-104. <https://periodicos.ufms.br/index.php/revgeo/article/view/3806>
- Ramírez España, Laura y Weissel Vietto, Axel Rex (2022). Los actores del riesgo: hacia una antropología y arqueología de las problemáticas socioambientales de Vaca Muerta, Neuquén, Argentina. [Ponencia] *Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas "Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital"*. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. <https://www.aacademica.org/2.congreso.internacional.de.ciencias.humanas/28>
- Rindel, Diego Daniel; Pérez, Iván; Romero Villanueva, Guadalupe; Gobbo, Diego y Feely Anabel (2018). Investigaciones arqueológicas en el noreste de Neuquén: evidencias materiales y tendencias distribucionales preliminares. *Intersecciones en Antropología*, 19, 99-110. <https://>

interseccionesantro.soc.unicen.edu.ar/index.php/intersecciones/article/view/367

- Risuleo, Fernando (2012). *Historia del petróleo en Argentina*. FODECO.
- Rodríguez, Mariela (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política Descripción: Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En Carina Jofre y Cristóbal Gnecco (Eds.), *En Políticas patrimoniales y procesos de violencia y despojo en Latinoamérica* (pp. 75-92). UNICEN.
- Rodríguez, Milagros (2018). Concepciones transmodernistas de la cultura y el patrimonio cultural del Abya Yala: visiones transcomplejas. *Praxis investigativa ReDIE: revista electrónica de la Rd Durango de Investigadores Educativos*, 10 (18), 21-35.
- Salazar, Noel (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis críticos de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa* (5), 99 – 128.
- Salerno, Virginia (2013). Arqueología pública: reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio, con comentarios de Daniella Jofré, Lucio Menezes y Henry Tantalean. *Revista Chilena de Antropología* (27), 7-37. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/27350>
- Schofrin, Abril y Ramírez España, Laura Sofía (2021). Evaluación de la gestión del riesgo y los desastres en la región norpatagónica argentina de Sauzal Bonito. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, (29), 136-148. <https://doi.org/10.17141/letras-verdes.29.2021.4718>
- Shepherd, Nick (2016). Arqueología, colonialidad, modernidad. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber (Eds.) *Arqueología y decolonialidad* (pp. 7-45). Ediciones Del Signo
- Sosa, Eduardo (2021). *Efectos, impactos y riesgos socioambientales del megaproyecto Vaca Muerta*. FARN.
- Trentini, María Florencia; Valverde, Sebastián; Radovich, Juan Carlos; Berón, Mónica Alejandra y Balazote, Alejandro (2010). “Los nostálgicos del desierto”: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Cultura y representaciones sociales*, 4 (8), 186-212. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/191321>
- Trentini, María Florencia y Pérez, Alejandra (2022). Territorios de cuidado: Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio. *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Argumentos*, 97 (1), 79-99. <https://doi.org/10.24275/uamxoc-dcsh/argumentos/202297-04>
- Valiente, Silvia y Radovich, Juan Carlos (2016). Disputas en el territorio por actividades tipo enclave en Norpatagonia y Patagonia Austral Argentina, *Cardinalis*, 7, 35-67. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/article/view/16250>
- Villareal, Jorgelina y Meza Huencho, Luisa (2015). Informe Histórico-antropológico. Relevamiento territorial Lof Campo Maripe. Pueblo Mapuce. Provincia de Neuquén, Argentina. [Manuscrito inédito].
- Weissel, Marcelo (2022). Arqueología de los paisajes industriales: Modelo heurístico para la Manzana de las Luces, la Misión de Ushuaia, el Riachuelo y la Isla Martín García. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Mario J. Buschiazzo*, 52 (2), 1-17. <https://www.scielo.org.ar/pdf/anales/v52n2/v52n2a07.pdf>
- Weissel, Axel Rex (2021). Arqueología, tiempo y “Vaca Muerta”. *Revista del Museo de Antropo-*

logía, 14 (2), 51-64. <http://doi.org/10.31048/1852.4826.v14.n2.32742>

- Weisssel, Axel Rex (2022a). Riesgo y territorio en la estepa nor-patagónica de la Provincia de Neuquén, Argentina. *Publicar*, 33 (1), 106-132. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/82>
- Weisssel, Axel Rex (2022b). La ley de la memoria. Formas y normas de la legalización del Patrimonio Cultural en Entre Ríos, Argentina. *Revista Question/Cuestión*, 72 (2), 1-22. <https://doi.org/10.24215/16696581e719>
- Weisssel Vietto, Axel Rex y Weisssel Álvarez, Marcelo Norman (2023). Arqueología del riesgo y los desastres modernos en las políticas de saneamiento del Riachuelo y de explotación por fracking en Argentina. *Vestígijs. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 17 (2), 271-304. <https://doi.org/10.31239/vtg.v17i2.41358>
- Winderbaum, Silvio (1999). *Neuquén para chicos y grandes*. Ediciones Pido la palabra.

Sitios web, leyes y archivos consultados

- Confederación mapuche de Neuquén (s.f). *Nor feleal*. <https://confederacionmapuche.org/nor-feleal/>
- Constitución de la Nación Argentina (Const). Art 75 incisos 16, 19 y 22 de 23 de agosto de 1994 (Argentina). <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0039.pdf>
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). https://normlex.ilo.org/dyn/nrmlx_es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- Eltrece. [eltrece]. (28 de agosto de 2017). La guerra de la tierra – un cacique petrolero en Neuquén [Video]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=6ejQzrQwY3A>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Resultados definitivos. https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2022). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>
- Ley Nacional 24.071 (1992). Aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Publicada en el Boletín Nacional del 20-Abr-1992. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24071-470>
- Ley 25.743 (2003). Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico. Rige la forma en que se gestionan los bienes de origen arqueológico y paleontológico a través del registro, catalogación, conservación e investigación, así como también la restricción de su circulación. Publicada en el Boletín Oficial del 26 de junio de 2003. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25743-86356>

- Ley 2.184 del Patrimonio Histórico, Arqueológico y Paleontológico de la Provincia de Neuquén (1996). Declara proteger el patrimonio histórico, arqueológico y paleontológico de la Provincia de Neuquén, estableciendo un marco legal para su conservación, investigación y registro, con participación de instituciones científicas y comunidades locales. Publicada en el Boletín Oficial de la Provincia de Neuquén el 8 de noviembre de 1996. <http://200.70.33.130/index.php/normativas-provinciales/leyes-provinciales/936>
- Weissel, Axel Rex (3 de enero de 2025). Posibilidades desde la Interseccionalidad. *Revista La Mala*, edición 63º. <https://www.lamalarevista.com.ar/articulo/posibilidades-desde-la-interseccionalidad>

Axel Rex Weissel

<https://orcid.org/0000-0001-9859-8861>
weissel.axel@maimonides.edu



Es Profesorx de enseñanza media y superior en Ciencias Antropológicas, y Licenciadx en Ciencias Antropológicas orientación Arqueología, por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es Doctorando en Arqueología en la misma universidad. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Desde el 2012 participa de proyectos de investigación en arqueología y antropología con un fuerte componente político y social. Es fundadorx de la Cooperativa de Trabajo Arqueoterra Ltda. (2015), referente de ARDE, la Federación de Cooperativas Culturales de la Argentina (2023) e investigador de la Fundación de Historia Natural “Félix de Azara”. Se ha desempeñado en trabajos territorializados en las provincias de Neuquén, Corrientes, Entre Ríos, Tierra del Fuego, así como en el Área Metropolitana de Buenos Aires y en la propia Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se especializó en arqueología de la modernidad/colonialidad, en arqueología pública y en antropología del patrimonio y de la memoria.



SECCIÓN
**LENGUAJES
INSTITUYENTES**





REPATRIACIÓN DE LOS ABUELOS DESDE EL MUSEO DEL INDÍGENA AMERICANO A LA COMUNIDAD ATACAMEÑA DE CHIU CHIU

WILSON GALLEGUILLOS

Sinopsis

En este video Wilson Galleguillos, autoridad indígena de la Comunidad Atacameña de Chiu Chiu, reflexiona sobre el proceso de repatriación llevado a cabo desde el Museo Nacional del Indígena Americano en Estados Unidos y que culminó con el reentierro de un “abuelo” o ancestro en los territorios de la Comunidad Atacameña de Chiu Chiu. También comparte algunas visiones críticas del rol de la arqueología en sus territorios y sobre las creencias locales acerca del respecto a “los abuelos”. El material fue realizado de forma casera durante la pandemia por COVID 19 en 2020 y compartido con participantes del seminario anual sobre repatriación dictado por Cressida Fforde desde la Universidad Nacional de Australia.



Enlace Video

REPATRIACIÓN DE LOS ABUELOS

Video YouTube. Canal Revista Memorias Disidentes.

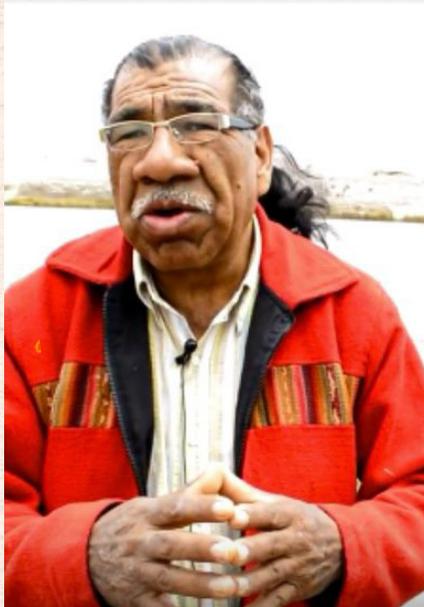
Duración: 7m 36s.



ACERCA DEL AUTOR

WILSON GALLEGUILLOS

osvaldo.wgm@gmail.com



Es un reconocido y respetado líder atacameño. A lo largo de su vida ha ocupado diferentes cargos de liderazgo, destacando su rol como Presidente de la Comunidad Atacameña de Chiu Chiu, Presidente de la Comisión de Medioambiente de su comunidad y Presidente del Consejo de Pueblos Atacameños. Participó activamente en la primera etapa de la repatriación desde el Museo Nacional del Indígena Americano en Estados Unidos, gestión de trámites y reconocimiento del abuelo en este museo. La repatriación culminó durante una segunda etapa, con la llegada del abuelo a la comunidad el año 2007, bajo la presidencia comunitaria de Edwuar Araya Pérez. Además, Wilson es considerado como un cultor local, conocedor de plantas y hierbas medicinales, así como defensor de los derechos culturales y naturales del Pueblo Atacameño. En reiteradas ocasiones ha confrontado y cuestionado los efectos de la minería, del coleccionismo y la arqueología en el territorio actual del norte de Chile.

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS RANKÜLCHES

MARÍA INÉS CANUHÉ

Sinopsis

En este video María Inés Canuhé, *lonko* de la comunidad *Willi Antü* del Pueblo Ranquel, relata la historia de su pueblo. Luego del genocidio que significó la militarización de la Pampa y Patagonia a finales del siglo XIX, el Pueblo Ranquel comenzó un largo proceso de recuperación de su cultura e identidad, principalmente la recuperación de los cuerpos de lxs ancestros sacados de sus lugares de descanso, en algunos casos de forma fortuita y en otros tomados como trofeos para ser exhibidos en vitrinas de museos. La tarea de recuperación de un pueblo requirió de la resignificación de los rituales basados en antiguas cosmovisiones; para lxs *rankülche* adquirió el valor único de sentir cumplida una deuda con los ancestros al lograr retornarlos al ciclo natural que nunca debió ser interrumpido. Finalmente, se remarca la importancia de que las políticas de restitución respeten el origen de los cuerpos y sean devueltos en su propia cosmovisión.



Enlace Video

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS RANKULCHES
Video *YouTube*. Canal Revista Memorias Disidentes. Duración: 15m 03s



ACERCA DE LA AUTORA

MARÍA INÉS CANUHÉ

mariaicanuhe@yahoo.com.ar



Ella es *Lonko* de la Comunidad *Willi Antü* del Pueblo Ranquel, Toay, La Pampa. Es co-coordinadora de la Federación de la Nación Rankülche. Entre el 2006 al 2024 fue representante *ranquel* en el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) en el Ministerio de Educación de la Nación Argentina. También es representante en el Consejo Provincial Aborígen de la Provincia de La Pampa. Ha impulsado múltiples acciones de desarrollo con identidad, rescate cultural, fortalecimiento y educación intercultural. Es guionista y presentadora del programa audiovisual denominado “*Rankülche rüpiü*” que recupera y difunde la historia, cultura y actualidad del Pueblo Ranquel. Es miembro del Consejo de la Cátedra Libre “*Saberes, creencias y luchas de los pueblos originarios*” de la Universidad Nacional de Rosario.

HACIENDO CAMINO A LA MEMORIA

El regreso de los ancestros y ancestras warpes a su territorio ancestral en Uyata (Rivadavia, Mendoza)

ANA CARINA PELETAY

Sinopsis

Haciendo camino a la memoria relata el proceso de devolución de cuerpos ancestrales del Pueblo Warpe en Mendoza. En el Departamento de Rivadavia fueron encontrados, en el patio trasero de una vivienda en construcción, 30 cuerpos de distintas edades, sobre todo niños y mujeres en una fosa común. Estos ancestros y ancestras fueron masacrados y tirados allí, posiblemente en la época colonial. La noticia de este hallazgo conmovió a los vecinos y vecinas del lugar, quienes se pusieron en contacto con referentes y autoridades de la Comunidad Warpe Pelectay. Así, en el marco de la Ley Nacional de Restitución 25.517, se puso en marcha un proceso de demanda por la devolución de estos cuerpos en poder de la Dirección de Patrimonio provincial y arqueólogos. El camino por lograr el regreso de las y los ancestros/as al territorio en *Uyata* (Rivadavia) es la construcción de la memoria *warpe* y el dolor se transforma en una experiencia de amor, respeto y diálogo ancestral que deja en claro cómo los abuelos y abuelas están presentes y accionan a través de las personas, transmitiendo un mensaje de verdad y justicia. Esa memoria que se construye como parte de las injusticias vividas actúa como reconfiguración de la lucha presente. A pesar de la negación y violencia de las instituciones la reivindicación identitaria y territorial triunfan en la espera de un reencuentro ancestral pronto a concretarse.





Encuentro ancestral

En el sur del gran Territorio del Cuyum¹ (Mendoza), los cuerpos de las y los ancestros/as no han tenido una suerte distinta a la de todxs lxs ancestrxs de los Pueblos Originarios de este país. **En nuestro territorio, los cuerpos warpes han sido despojados de sus territorios, llevados a museos y laboratorios universitarios, depositados en espacios fríos, oscuros cuya finalidad es la investigación científica.** En un país en donde la utilización del cuerpo, la apropiación del cuerpo, la violencia y su desaparición han marcado la memoria de miles de familias que atravesaron el terror en los tiempos oscuros. Quienes pertenecemos a los Pueblos Originarios tenemos mucho para transmitir sobre ese mismo terror, el mismo ha sido desarrollado con una lógica similar de exterminio, pero desde la lucha por la verdad y la justicia puede transformarse en herramienta para la memoria, para pensar esa memoria ancestral que siempre está naciendo.

1 Aquí se asume la posición enunciada por las autoridades indígenas de la Comunidad *Warpe* del Territorio del *Cuyum* que, desde 1990, promueven el reconocimiento de la existencia de un gran territorio *warpe* conocido como “Cuyum” y que dio origen a la denominada Región de Cuyo, definida como tal desde 1568, cuando los españoles se apropiaron de estos territorios habitados por diferentes pueblos y fundaron la Provincia de Cuyo o Corregimiento de Cuyo, dentro de la Capitanía General de Chile, hasta que fue anexada luego a un nuevo orden político dentro del Virreinato del Río de la Plata en 1776. Según nuestra visión *warpe* contemporánea, el Territorio del Cuyum designa la extensión del territorio habitado por el Pueblo *Warpe*, preexistente a la llegada incaica. Del mismo modo en este texto también asumimos el proyecto de descolonización de las lenguas warpes, por lo cual preferimos el uso de consonantes sonoras para escribir “warpe” y no “huarpe”, entendiendo que las consonantes mudas son un vestigio de castización de nuevas voces antiguas (Amta Paz Argentina Quiroga, en Jofré [Coord.] 2014).

Según la historiografía local en Mendoza, el Pueblo Warpe desapareció hace 250 años y sólo han quedado algunos “descendientes” que viven en comunidades lejanas, en la zona norte de la provincia, en el Departamento de Lavalle. Según la narrativa academicista, nuestro pueblo habitó algunos espacios territoriales sucumbiendo bajo el dominio extranjero. Esa construcción de nuestra historia, desde un pasado que “caprichosamente” no nos ve en el presente, es parte del trato normalizado que algunas instituciones, espacios educativos, académicos, tienen hacia nosotrxs. Y también se extiende hacia quienes no se pueden defender y reclamar, porque ya forman parte del espacio espiritual. Sin embargo, lo que tenemos para transmitir es parte de **la experiencia de un encuentro ancestral** en donde podemos decir con claridad que **las y los ancestros y ancestras elevan su voz potente y transmiten un mensaje que es escuchado por quienes tienen la sensibilidad de interpretar ese llamado.**

Aquel llamado llegó a mis oídos en julio del 2021, cuando Daniela Chirinos, una hermana y vecina de Rivadavia — departamento del este mendocino— nos envió un video sobre la noticia de “la aparición de muchos cuerpos” en el patio trasero de una vivienda en construcción. Puede decirse que Daniela “es una defensora de los/as ancestros/as” y este llamado nos ha unido en un trabajo en común. Daniela y su familia resguardan con mucho amor y respeto a un ancestro que fue encontrado hace varias décadas atrás, incluso mucho antes de la promulgación de las actuales leyes de patrimonio nacional y

provincia², en la ribera del río en Divisadero Rivadavia. Allí en un espacio dentro de la finca familiar lo enterraron, no permitieron que se lo llevaran los investigadores arqueólogos y arqueólogas que llegaron allí para “tomar muestras de estudio” sobre el cuerpo. La familia de Daniela levantó una pequeña gruta donde fue re-enterrado el cuerpo dentro de la finca, para indicar su lugar de descanso. Se abrió una pequeña puertita para que las y los vecinos del lugar puedan rendirle culto al ancestro que descansa, el “Santito” como le dicen.

Nos habíamos conocido hacía un año con Daniela cuando fuimos a visitarla y nos relató la increíble historia, de cómo “en el Divisadero la gente resguarda a los ancestros”, respetan su descanso y se convierten en sus defensores generando una comunicación espiritual inigualable con ellos y ellas, sin importar de qué Pueblo son.



**“Todos saben que son *warpes*”
porque el territorio en donde
aparecen es *warpe*, algo tan
simple pero tan difícil de
entender por investigadores
y académicxs.**

2 La Ley Provincial 6.034 del año 1993, establecía inclusive, en su artículo 22º, “que los poseedores y propietarios de muebles o inmueble comprendidos en sus disposiciones son responsables de la preservación y conservación de los mismos a fin de mantener y asegurar su autenticidad e inalterabilidad”. Esto fue modificado posteriormente por el Decreto N° 1.882 que delegó a la Dirección de Patrimonio Cultural dependiente de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Mendoza como autoridad de aplicación de las normas para la gestión del Patrimonio Cultural provincial. Mientras que, a nivel nacional, la Ley de patrimonio arqueológico y paleontológico, Ley 25.743 fue promulgada recién en 2003. No obstante, ninguna de estas legislaciones introdujo las modificaciones reconocidas en la Reforma de la Constitución Nacional argentina que, en su artículo 75 inciso 17 establece: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (Constitución de la Nación Argentina, 1994).

Las disputas

Con total conciencia sobre lo sucedido, Daniela se comunicó para que “hiciéramos algo” sobre la aparición de estos cuerpos en un barrio cercano a la ciudad de Rivadavia. La noticia del hallazgo fue recibida cuando los ancestros ya no estaban en el lugar, ya que habían sido retirados por parte del equipo de Antropología Forense al laboratorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). La aparición de los cuerpos sorprendió también a los vecinos y vecinas. Se especulaba, se decía... Hasta que se determinó que no eran cuerpos atravesados por el horror de la dictadura, sino que “eran cuerpos indígenas muy antiguos”, aunque, las versiones académicas reproducidas en los medios evitaban establecer alguna asignación cultural que los relacionara a algún pueblo vivo. No se convocó a ningún referente o Comunidad indígena para que acompañaran el trabajo que realizaron durante una semana en el lugar lxs arqueólogxs, se llevaron los cuerpos a un laboratorio en donde, desde entonces, se los retiró de su espacio territorial, distanciándolos de su identidad territorial.

Al recibir la noticia, buscamos información en los medios locales y nos comunicamos con lxs arqueólogxs responsables, quiénes actualmente son los custodios provisorios de los ancestros y ancestras. Nos reunimos con hermanos y hermanas de comunidades warpes para comentar lo sucedido y decidimos ponernos en contacto con el Director de Patrimonio provincial de aquel entonces, para llevar adelante un reclamo conjunto. Solicitamos la restitución de los ancestros, abuelos, abuelas ante la presencia de funcionarios que nunca nos dieron una respuesta, sino evasivas envueltas en el relato típico de los sectores académicos sobre nuestro pueblo. Además “debíamos agradecer a la ciencia todo el aporte que ha dado para que el Pueblo Warpe reconstruya su propia identidad”, esas fueron las palabras de un funcionario arqueólogo.

Aquella primera entrevista con quiénes tenían bajo su resguardo a los ancestros/as fue muy negativa, ya que en la comunicación establecida no existió realmente un diálogo para encontrar caminos y resolver el problema. Fue como si estuviéramos reclamando algo que pertenecía a una institución, como si se tratara de una disputa.

*** Entonces, como Comunidad Pelectay (*pelectay*: raíz de vida), entendimos que el camino de regreso de nuestros abuelos y abuelas sería arduo, con los impedimentos que se traen de construcciones clasificatorias de nuestra propia existencia, era como luchar todo el tiempo contra el mismo discurso negador de nuestras identidades *warpes*.**

Los mecanismos de comunicación no estaban planteados sobre la idea de un diálogo horizontal o donde, al menos, nuestras subjetividades y emociones fueran consideradas o atendidas. Así, por ejemplo, la forma de comunicarnos “la información arqueológica” producida por el equipo de investigación, la recibimos en una presentación que hicieron lxs arqueólogxs en el municipio de Rivadavia. Allí se presentó información sobre la cantidad de cuerpos encontrados, las edades de los individuos, del lugar donde fueron hallados y sobre si había o no algún objeto ceremonial que los acompañara, si tenían ropa, etc. Se habló de una fosa común, de un pozo en el cual se encontraron 30 personas, mayoritariamente niños y mujeres, que habían sido arrojados a ese lugar desprovistos de ajuar, de ropa.

 **Se informó que los cuerpos presentaban signos de violencia al momento de morir, lo que desde nuestro punto de vista refuerza “la hipótesis de una matanza”.**

Esto, por supuesto, contradice la idea ampliamente popularizada por la academia cuyana de que “los *warpes* eran mansos” y que por eso habían sido sometidos rápidamente al yugo español. También informaron que se había encontrado un tembetá asociado a los cuerpos de adultos encontrados en la fosa, un elemento cultural de nuestro pueblo utilizado por autoridades políticas y espirituales. Allí, en aquella presentación, referentes de otros Pueblos Originarios de la zona sur del territorio dijeron que “como los *warpes* no eran guerreros, seguramente esos cuerpos no eran *warpes*, sino más bien pertenecían a otros pueblos guerreros como el *ranquelche* o *mapuche*”.

Desde entonces supimos que debíamos levantar la voz y hablar, entonces, en representación de nuestros ancestros y ancestras. En aquella primera presentación sobre el caso hablamos, y también hablaron ellos y ellas para tirar por tierra todos los estereotipos dañinos que estigmatizan nuestra existencia. ¿Treinta personas, mujeres y niños mueren por ser parte de un pueblo manso, no guerrero, sometido? Y por supuesto, como murieron sin defensa propia, no podían ser *warpes*. ¿Y el dolor, y la pérdida de la vida? ¿Quién hizo tremenda calamidad contra sus vidas? Nadie quiso hacer esas preguntas, mucho menos responderlas. Nosotrxs sí, necesitamos saber la verdad, necesitamos reclamar justicia y para ello debemos marchar de la mano, juntxs. Fue así que, presentamos una ratificación del pedido de restitución como Comunidad *Pelectay*, como deudos de esos abuelos y abuelas, asumimos el compromiso sabiendo que caería sobre nosotros y nosotras todos los cuestionamientos, toda la negación frente a instituciones que consideran que los cuerpos indígenas son “restos arqueológicos” bajo el dominio del Estado, de sus instituciones, “cosas” sometidas a investigaciones científicas cuya única tutela es el gobierno y no las comunidades reclamantes.

 **Siempre supimos que, como Comunidad Indígena, debíamos dar este paso tan importante porque ellos y ellas nos acompañaban. Desde entonces empezamos a sentir en cada acción la voluntad de nuestros ancestros y ancestras en cada accionar, desde entonces fluyó la comunicación con las abuelas y abuelos.**

Antecedentes

Desde el año 2011 también acompañamos el reclamo por la devolución de cuerpos indígenas llevado adelante por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum en la Provincia de San Juan, presentado formalmente a la Universidad Nacional de San Juan de la cual depende el Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo “Prof. Mariano Gambier”, donde se alojan los cuerpos de nuestrxs ancestrxs. Esto se hizo a través

de presentaciones formales, actividades de visibilización, pedidos sin respuestas durante los últimos 14 años (Figura 1) (Jofré y Gómez, 2022) y también ayudamos a impulsar la creación de un Consejo Asesor Indígena en órbita universitaria (Jofré et al. 2022). Este ha sido un trabajo importante y representa un antecedente para todo el Pueblo Warpe en el amplio territorio del Cuyum, porque desenmascara el tratamiento injusto y totalmente desprovisto del respeto a nuestros ancestros y ancestras, pone en evidencia las afrentas a nuestra cosmovisión por parte de las instituciones universitarias y estatales, quienes a través de la patrimonialización de cuerpos ancestrales violan derechos humanos elementales.

Toda la experiencia de la Comunidad del Territorio del Cuyum, y el aporte de la hermana Carina Jofré, activista *warpe* y arqueóloga, fueron necesarios en estos procesos de lucha, sirvieron para que en otro lado del *Cuyum*, en Mendoza, pudiéramos comprender el accionar de las instituciones en reclamos de ésta índole.



Figura 1. Reunión de Constitución del Consejo Asesor Indígena (CAI) de la Universidad Nacional de la Universidad. Rectorado de la UNSJ, 13 de diciembre de 2019. Foto archivo de la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum.

 **Asumimos, puede decirse, la representación de nuestros ancestros y ancestras ante las instituciones que disponían de la custodia provisoria de los cuerpos en la Dirección de Patrimonio Provincial y la Universidad Nacional de Cuyo y también ante los referentes del Municipio de Rivadavia. De este modo, presentamos nuestro pedido por escrito ante el municipio reclamando un espacio territorial para el futuro reentierro de los cuerpos.**

En aquel entonces contamos con el acompañamiento de Don Hugo Guerra, un hermano *warpe* que vivía en Rivadavia, él entabló con nosotros/as una amistad y hermandad por “la causa”. Gestionamos juntos este pedido de acompañamiento del municipio, Hugo fue fundamental en el proceso ya que logró acuerdos políticos importantes para dar con el lugar de re-entierro.

La Ley Nacional de Restitución de cuerpos indígenas, N° 25.517 tiene grandes vacíos en cuanto al tema territorial destinado para el reentierro, ya que las comunidades tenemos que garantizar el re-entierro en los territorios que habitamos. Pero quienes carecemos de un espacio territorial —debido a la larga historia de despojo que nos ha constituido en la historia nacional—, no tenemos donde sepultar a nuestros abuelos/as y ancestros/as. El único espacio disponible es el cementerio “donde van los muertos”, es lo primero que te proponen los funcionarios y les cuesta entender que eso de los cementerios es una costumbre colonial.

Se considera que los muertos deben estar bien lejos de los vivos. **Para nosotros/as, los muertos están entre nosotros, ya no están en el plano terrenal, están en el plano espiritual y desde allí intervienen en nuestras vidas.**

Recuerdo a mi abuela materna, ella prendía velas y colocaba las mejores flores de su jardín a la foto de las abuelas, les rendía culto porque accionan en nuestras vidas. Se les pide favores, se les cuenta nuestras alegrías y nuestras penurias y se los sueña, allí nos comunicamos. Con el fuego nos comunicamos, con la jarilla encendida y aromatizando el lugar, nos comunicamos y ellos y ellas siempre responden.

A pesar de lo difícil que fue dar con un lugar disponible, y entendiéndolo que no existía la posibilidad de lograr la restitución sin un lugar donde re-entrar a los ancestros/as, ese espacio llegó y fue una propuesta de funcionarios del municipio. El lugar está dentro del Polideportivo Municipal de Rivadavia, se denomina “Parque Aborigen”. Es un lugar que cuenta con un espacio de flora autóctona, cercano a la ciudad de Rivadavia (Figura 2). Fuí a conocerlo con “Don Hugo”, pero aun no podíamos definir si el lugar era el propicio hasta tanto se realizara una ceremonia que contara con la participación de la Comunidad Pelectay, y todas las Comunidades Indígenas interesadas, y quienes venían acompañando y sumándose a la causa hasta ese momento. Consagramos el lugar a través de una ceremonia, así se transformó el espacio en un lugar de amor y reencuentro. En el mismo momento en el cual nos confirmaron que definitivamente nuestros ancestros y ancestras fueron masacrados y tirados a una fosa común, nosotras y nosotros hacíamos ceremonia para pedir perdón, para solicitar que el camino se liberara, se limpiara de tantos obstáculos y negación.



En esa ceremonia encontramos el mensaje que necesitábamos para avanzar. El lugar era propicio y fue consagrado para “el regreso de los ancestros”. Las autoridades de patrimonio y sus arqueólogos/as, ya no podían continuar con evasivas, ya no había tiempo que perder porque contábamos con un lugar para el reentierro. **Esto fue lo que permitió concretar el proceso y exigir de todas las maneras posibles que le dieran lugar al reclamo.**



Figura 2. Ceremonia warpe. 30 de marzo de 2023
Parque Aborigin. Polideportivo municipal. Archivo Comunidad Pelectay

Habíamos transitado dos años de gestión —desde el 2021 al 2022— y sin avances, reuniones sin sentido, discusiones en donde se focalizaba en “la necesidad de lxs arqueólogxs de hacer investigaciones científicas” para “responder a las dudas de la ciencia”, pero no para avanzar sobre un derecho humano. Desde la Comunidad Pelectay nos negamos desde un principio a que se realizaran investigaciones científicas a los cuerpos, sólo solicitamos

saber la causa de su muerte. Sin embargo, los/as arqueólogos/as responsables, y el Director de la Dirección de Patrimonio, consideraban que se debía investigar para constatar “si realmente eran *warpes*”, de dónde venían, qué comían, cómo se vestían, qué enfermedades tuvieron. Todas esas preguntas “científicas”, que eran fáciles de responder si nos las hubieran planteado. Estos razonamientos, escudados en un “saber científico” se traducían en la negación de la existencia de esos ancestros y ancestros y de nuestra existencia actual.

Desde las investigaciones arqueológicas se habla de personas que tuvieron contacto con los invasores españoles, de aquel oscuro momento. Los datos históricos de la zona, nos permiten construir también otras hipótesis, ya que a unos 12 km del lugar de donde fueron encontrados los cuerpos de nuestros abuelos y abuelas, funcionó la primera encomienda otorgada al Capitán Pedro Moyano Cornejo (en el año 1563) conocida como “La Reducción” y que luego se conoció como “Los Rodeos de Moyano”.

Allí en Reducción, llevaron a miles de familias que fueron trasladadas de manera forzosa, esa práctica fue continuada posteriormente hacia el siglo XIX, por el genocida Rufino Ortega, quien acompañó a Julio Argentino Roca en su invasión y genocidio a los Pueblos de la Patagonia y del noroeste, en la entrega y saqueo territorial más grande que hubo en el país, denominada “campana del desierto” (1879-1885). En esa época, Mendoza también fue receptora del “reparto de indígenas”, particularmente de quinientos indios y cautivos en *Choele-Choel* apresados en esas campañas militarizadas (Escolar, 2012).

Actualmente “Reducción” se llama a un distrito de Rivadavia, trayendo consigo esa funesta historia, su denominación nace de ese horror. Los cuerpos de nuestros ancestros encontrados y recuperados en la excavación arqueológica realizada en Rivadavia, muestran marcas de cortes. Los huesos de las mujeres presentan vestigios de desgaste producidos por el trabajo forzoso, informaron los estudios. Entonces esclavizaron a nuestros abuelos y abuelas y arremetieron contra sus vidas, el genocidio warpe ya no es un relato escrito en alguna publicación académica con el único objetivo de determinar nuestra inexistencia.

El genocidio *warpe* existió y sus consecuencias están latentes como parte de una injusticia histórica

que permitió que aquellas familias colonas de “gran renombre” en Mendoza se apropiaran de grandes espacios territoriales hasta la actualidad, sometieran y asesinaran con total libertad a nuestro Pueblo, nos arrebataran las tierras para levantar sus grandes fincas de viñedos. Con el tiempo estos poderosos, que dan nombre a la Mendoza actual, se convirtieron en corporaciones privadas que se salvan solas y que, encima de todos los males provocados, siguen saqueando el agua a los pueblos. Este es el origen del despojo de los *warpes* sin tierras, empobrecidxs, migrantes en su propio territorio. Pero nunca dejamos de resistir y luchar por lo justo.

En contrapartida con aquella historia de dolor, saqueo y genocidio, la “novela rosa” de los *warpes*, esas construcciones transmitidas por quiénes solo quieren que esa superficialidad se transmita, se cae a pedazos, porque la voz es más fuerte y reclama justicia. No tenemos testigos sobre lo sucedido, pero hay una fosa, y una gran historia que no ha sido transmitida por los seguidores de la “novela rosa”. Tenemos una verdad que manifiesta el cuerpo doliente, torturado, sometido, masacrado, que se revela en los sueños como cuerpos vivos, llenos de luz, de sol, de alegría.



 **Soñé con los niños, soñé con sus caritas sonrientes en el agua, bañados de sol, en el río Tunuyán. El sol era tan resplandeciente que los abrazaba, el calor se podía percibir, y ellxs eran eternos, mágicos.**

Al saber de la causa de deceso de los ancestros y ancestras solicitamos verlos en el laboratorio donde estaban alojados los cuerpos, y nos negaron esa posibilidad. Entendimos que no había mucho para hacer más que pensar en judicializar el caso y que la justicia respondiera por nosotrxs, y por ellas y ellos, algún día. Paralelamente realizamos todo tipo de actividades para visibilizar una causa que es parte latente de nuestra realidad actual.

El “genocidio warpe” del que nadie habla esta allí en esos ancestros y ancestras, es el mensaje que ellos y ellas quieren que trasmitamos por más duro que sea.

Hasta el año 2024 no hubo avances institucionales con la causa, miles de presentaciones formales hicimos como comunidad reclamante, pero no obtuvimos respuesta, solo reuniones que iban y venían de una “Mesa de Diálogo” a otra, y que tuvieron como único objetivo la burocratización del derecho indígena.

La intención por parte de lxs arqueólogxs responsables de hacer todo tipo de investigaciones invasivas sobre los cuerpos ancestrales, sin importar lo que nuestra comunidad planteaba, fue clara. Nuestra respuesta a esto fue contundente, prácticamente es lo que frenó sistemáticamente el avance y resolución del caso. Lo que nosotrxs reclamamos en esos tres años de gestión fue, simplemente, que se llevara a cabo un verdadero proceso de Consulta Previa, Libre e Informada dentro de los términos del Convenio 169 (de la O.I.T). Solicitamos que la información que se nos presentara acerca de los cuerpos se estableciera de manera clara, formal y a través de presentaciones que nos permitieran indagar y salir de los tecnicismos arqueológicos que son tan desconcertantes. No hubiéramos logrado descifrar tantos artilugios técnicos sin la ayuda incondicional de Carina Jofré y Rafael Curtoni, hermanos y profesionales con basto conocimiento en procesos de restitución, con investigaciones y publicaciones que permitieron abrir un camino con suma seguridad. Por nuestra parte, jamás dudamos porque tuvimos las herramientas necesarias para poder resolver cada obstáculo.

Hacia el reencuentro ancestral

En el año 2024, fue tan contundente nuestra posición en la lucha, que se marcó un antes y un después en el proceso de restitución, estableciéndose certezas que, sin dudas, no fueron nada fáciles de conseguir. Esto se logró cuestionando la falta de Consulta Previa indígena en el proceso, y fortaleciendo las conversaciones y gestiones con la nueva administración, tanto en el Municipio de Rivadavia, como en la Dirección de Patrimonio provincial, así se logró dar pasos concretos.

La “Mesa de Diálogo” pasó a funcionar como “Mesa de Trabajo”, las discusiones y diferencias se disiparon, comenzamos a construir una forma de trabajo que dejara de lado los particularismos, las competencias, las mezquindades para lograr trabajar en el único objetivo que es “el regreso de los ancestros y ancestas al territorio ancestral”. Hubo una mejor comunicación con las y los referentes de las Comunidades Warpes que, de a poco, fueron acompañando el proceso. Las actividades para visibilizar la causa tomaron mucha más profundidad. Por nuestra parte, nos acercamos y conversamos con la gente en instituciones educativas de la zona, difundimos el caso ante los medios de comunicación, y participamos en instancias colectivas de asambleas y encuentros indígenas.

En abril del 2024 se logró un primer acuerdo político e institucional entre municipio, Dirección de Patrimonio provincial y nuestra Comunidad

Pelectay. **Allí se plasmó un primer documento en donde las instituciones se comprometieron a llevar a cabo el proceso de restitución y el reentierro en el “Parque Aborígen” de Rivadavia.**

Nuestra comunidad presentó una propuesta de restitución, un diseño que marcaba un horizonte a seguir y que contaba con todo el plexo legal para llevarlo a cabo, también integró una propuesta sobre la necesidad de diseñar un “protocolo de funcionamiento” de este lugar sagrado, desde la experiencia transitada.

Las reuniones y encuentros se focalizaron con el objetivo de responder al reclamo, articular y avanzar. Entonces llegó el momento en el cual nos permitieron ir al laboratorio y lograr ese primer encuentro. Fue un momento fuerte, intenso lleno de emociones con una mezcla

de tristeza y alegría. Cada integrante de la Comunidad *Pelectay* y acompañantes de otras comunidades *warpes*, que pudo ingresar a verlos/as, sintió algo diferente. Eran mensajes que se fueron descifrando y tenían un hilo conductor, el de comunicar, reivindicar la lucha, dignificar, unificar, hacer más y más visible el proceso, humanizar, recordar, recorrer el territorio, hacer ceremonia, transmitir la causa con amor y buscar la verdad sobre lo sucedido.

Desde entonces, desde ese primer *reencuentro* ancestral, algo nació entre nosotros, el amor hacia ellos y ellas, los sueños se hicieron más frecuentes por esa comunicación tan necesaria, recibimos el empoderamiento para avanzar y el trabajo territorial. Esto último se fortaleció a través del taller cultural “*Memorias del Cuyum*”, destinado a todos/as los vecinos y vecinas de Rivadavia — allí la renombramos *Uyata* desde su denominación original en voz *warpe*—. El taller permitió que mucha gente se acercara y se sumara a la causa, allí pudimos compartir nuestra propia historia. De ese modo se fue formando un hermoso grupo que se reunía todos los viernes para debatir, aprender y organizar actividades que nos permitieran llegar a todo el Pueblo en *Uyata*.



Figura 3. Taller “Memorias del Cuyum”.
30 de marzo de 2023
IES 9-001. Gral. José de San Martín. San
Martín. Mendoza.
Archivo Comunidad *Pelectay*



Figura 4. Laboratorio de la Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad Nacional de Cuyo. 2 de agosto de 2024
Archivo Comunidad *Pelectay*

El Municipio tomó la causa como un “proceso de reivindicación de la identidad” local y comenzó a trabajar palmo a palmo con total compromiso. La Dirección de Patrimonio provincial³ habilitó el proceso de Consulta Previa a través de reuniones periódicas, exposiciones, informes presentados por el equipo de arqueólogos, que tuvimos que analizar y responder formalmente para dar nuestro consentimiento sobre las decisiones en relación a las investigaciones científicas realizadas. Visitamos una vez más a los ancestros y ancestros, acordando entre las comunidades qué tipo de investigación científica “no invasiva” se autorizaba a realizar, solamente con objetivo de determinar la fecha de muerte y la relación familiar entre los ancestros/as del primer enterratorio y los del segundo enterratorio. Para esto último, se seleccionaron dos piezas dentales de cada uno de los cuerpos y, de ese modo, finalizamos el proceso de Consulta Libre, Previa e Informada. Las decisiones fueron escritas, fundamentadas y presentadas formalmente ante las instituciones y el arqueólogo responsable del laboratorio, Sebastián Gianotti. Desde ese accionar, todo pudo fluir normalmente y el caso avanzó hacia la etapa de pensar y diseñar por un lado el ajuar para envolver a los ancestros y el memorial para darle descanso final en el “Parque Aborigen”.

Nuestros abuelos y abuelas no tuvieron la oportunidad de ser despedidos con ajuar, con respeto y con amor. Por tanto, recordar el modo en el que se llevaban a cabo los entierros *warpes*, antes de la imposición de los cementerios, fue una parte necesaria y fundamental para fortalecer la memoria. Charlamos sobre cómo enterrarlos, de qué modo, con qué elementos, para reivindicar nuestra identidad y cosmovisión.

³ Desde marzo de 2024, la Dirección de Patrimonio de Mendoza está a cargo de Cristina Sonego, especialista en conservación y restauración de bienes patrimoniales. Anteriormente estuvo al frente el arqueólogo Horacio Chiavazza.



Cuando desencarnamos en el tiempo-espacio terrenal continuamos nuestro camino espiritual para volver a las fuerzas (*poloc-yermen*) que nos originaron, y en ese tránsito volvemos a *Unuk War* (espíritu del *Aconcawa*). Volvemos para continuar un camino que no es lineal, ya que para nosotros y nosotras la muerte es un tránsito más.

Desde lo espiritual los abuelos y abuelas nos acompañan en el plano terrenal. Por tal razón, nuestros ancestros y ancestas depositados en el laboratorio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, no descansan en paz, su camino ha sido cortado, su tránsito ha sido limitado y deben recuperar su equilibrio espiritual para ser liberados a través de su regreso a la *Pecne Teta* (madre tierra), energía natural que nos cobija, que nos da vida, salud, alimento, identidad y territorio.

Así como acordamos sobre el ajuar que los acompañará en su camino a la Madre Tierra, a su territorio en *Uyata*, también charlamos y decidimos sobre el espacio que los cobijará. Luego de algunas ideas, el amigo Alberto Carmona arquitecto y compañero de la Comunidad plasmó el diseño del “memorial *Uyata tay Waro*” en una maqueta digital (Figura 5). Allí se tradujeron en dibujos las ideas surgidas de sueños durante el camino transitado. El memorial recrea la idea de un jardín que es semilla para las futuras generaciones, con murales que expresan aspectos culturales de nuestro Pueblo Warpe. A la vez es un centro ceremonial con la simbología que nos caracteriza. Es un hermoso regalo para el viaje espiritual que tanto se merecen las y los ancestros y ancestas.



Figura 5. Memorial *Uyata tay Waro*.
Maqueta Digital. Gentileza Arquitecto Alberto Carmona

El memorial “Uyata tay Waro” es el retorno al territorio ancestral, es el retorno a la vida espiritual y es un acto de MEMORIA, VERDAD, JUSTICIA Y TERRITORIO, frente a la cruda realidad que manifiesta la violencia en sus cuerpos masacrados, violados, perseguidos y negados por quienes detentaron, por mucho tiempo, su dominio. Los mismos que se sirvieron del control autoritario de la historia oficial construida por la disciplina científica (arqueológicas, antropológicas e historiográficas, etc.) aportando a los proyectos de exterminio y negación a nuestro Pueblo Warpe.

En este espacio-tiempo caminamos junto a nuestros ancestros, trabajando en cada momento para lograr su regreso al territorio, anhelando que ésta experiencia sea un aporte para el fortalecimiento de todos los procesos de devolución de cuerpos ancestrales en el Territorio del Cuyum. Devolución de aquellos ancestros que han sido desprovistos de su identidad y territorio para que vuelvan, para que recuperen la dignidad de ser tratados con respeto.

*** El regreso de los ancestros y ancestras a *Uyata* es un acto reivindicatorio que llegó para transitar la búsqueda de justicia, la justicia social que todos y todas nos merecemos, para que se sepa la verdad de los atropellos vividos, consecuencia de los despojos territoriales que sufrimos hoy como Pueblo. Pero también es una oportunidad para que la sociedad conozca nuestra historia y se haga parte de la misma, porque el Pueblo Warpe no desapareció hace 250 años, como dicen los libros y publicaciones académicas, que se transmiten en las escuelas. Estamos presentes, por eso consideramos que recuperar a los ancestros/as y devolverlos al territorio es un acto político, cultural, de reivindicación de la memoria histórica y, sobre todo, es una práctica espiritual que hace a nuestros derechos, a la dignidad de ellas y ellos a ser tratados con respeto. Para que vuelvan y sean semilla para las futuras generaciones, para que vuelvan y se restablezca el equilibrio para ellos y ellas y para el territorio de *Uyata*.**

Referencias Bibliográficas

- Escolar, Diego (2012). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino. En Paula Laguarda y Flavia Fiorucci (Eds.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina* (siglo XX) (pp. 171-196). Prohistoria/Universidad Nacional de La Pampa.
- Jofré, Ivana Carina (Coord.) (2014). *Memorias del útero. Conversaciones con el Amta Warpe Paz Argentina Quiroga*. Ediciones de autor.
- 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 del Cuyum (Región de Cuyo, Rep. Argentina)*, (pp. 451-506). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- Jofré, Ivana Carina; Gómez, Nadia; Peletay, Carina y Luna, Pedro (2022). Políticas interculturales en la UNSJ: La creación del Consejo Asesor Indígena de la UNSJ. En Ivana Carina Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (Región de Cuyo, Rep. Argentina)*, (pp. 621 - 637). Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.

ACERCA DE LA AUTORA

ANA CARINA PELETAY

comunidadpeletay@gmail.com



Es representante política (*Omta*) de la Comunidad Warpe Peletay ubicada en la zona de Rodeo del Medio, Maipú, Mendoza. Perteneciente al Pueblo Warpe. Integra el Consejo Educativo de Gestión Indígena (CEGI) de Mendoza. Es Técnica Superior en Culturas y Lenguas Aborígenes y Profesora de Historia. Se ha desempeñado coordinando distintos proyectos, como el Proyecto de Construcción de Viviendas “*Waro Utuk*”, destinado a tres Comunidades Warpes de Lavalle (2011-2016), y el Proyecto Educativo Intercultural “*Guamery Zequeche*” en la escuela de jóvenes y adultos 3-482 “*Eduardo Pinto*” (entre 2016-2017). Ha sido integrante fundadora de la organización territorial *Warpe Waro* (creada en 2010), y contribuyó a la creación del Consejo Asesor Indígena en el ámbito de la Universidad Nacional de San Juan. Desde 2024 integra la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP).



WIÑOY RIMU: “EL RIMU, ES EL DESCANSO PARA LEER LAS KUYMI DEL WIÑOY TRIPANTU, AQUÍ HACEMOS TRAFUL”

VÍCTOR VARGAS INOSTROZA

Sinopsis

En este texto se comparten algunas reflexiones *mapuche* sobre la rogativa que se realiza en el mes de marzo en la Comunidad Mapuche “*Monguel Mamuell*”, ubicada en la Provincia de Río Negro, Argentina. Este *Nguillatun* (rogativa) que lleva el nombre en lengua *mapuche* *WiñoY Rimu* se traduce como “ciclo de otoño” e invita a realizar un “descanso” en la lectura e interpretaciones de las señales que se generan en lo que conocemos como clima en esta estación del año. En el hacer del trabajo de campo antropológico esta rogativa nos invita a desentrañar los sentidos y conceptos que van adquiriendo diferentes connotaciones a partir de otros diálogos, “sin apuros”, entre los mundos de arriba y el que pisamos, el de abajo, señales de los ancestros, augurios, dioses, *ngen* y naturalezas. “Aquí hacemos *traful*” quiere decir “el uno al otro”, “al lado de”. Durante la lectura podemos visualizar como este concepto nos atrapa con sus enseñanzas acerca de re-conectar vínculos de complementariedad entre los humanos personas, humanos ancestros y no humanos, vinculándolos a partir, por ejemplo, del cambio de color del día en relación a significados aún más profundos de *lof*, *lofche*, *tuwun*, *pewutuwun*, *rehue*, *kuymi*, *trafquintun*.

Entonces, *lagmuen* ¿En qué consiste el *Wiñoy Rimu*?

Para situar a los lectores en este vasto lienzo de cosmovisiones *mapuche*, este escrito tiene la intención de compartir un dialogo “más allá de lo visible” entre “dioses, potencias benéficas (*ngen*) y ancestros devenidos de los espíritus humanos y otras fuerzas”, durante la participación del *Nguilatun* (rogativa) del *rimu* (otoño) en el mes de marzo del año 2021 en la Comunidad Mapuche “*Monguel Mamuell*”, ubicada en la Provincia de Río Negro, Argentina. Para quienes no conocen el mundo *mapuche*: este es conocido para algunos, e imaginado, de maneras dispares, a menudo no en los mejores términos. El Pueblo Mapuche habita entre el abrazo del mar pacífico, las alturas imponentes de los Andes y las corrientes del atlántico, en lo que hoy se conoce como Chile y Argentina. La mayoría de las comunidades coinciden en que la equivalencia semántica-lingüística al castellano de “*mapuche*” se aproxima a significados profundos: “*mapu*” tierra y “*che*” gente. En este contexto, durante la participación en el *Nguillatun*, la mayoría de los conceptos *mapuche* fueron variando de significados, adquiriendo otras connotaciones que nos invitan a caminar lentamente en estos mundos. Un poco de esto les contaremos como si estuviéramos en medio del fogón de nuestro pueblo, donde, además, aprendí a ser *mapuche* y reconocer mi linaje “*Antu Panguí*” de la localidad de *Máfil*, Valdivia, Chile¹.

Kiñe (uno): *Taiñ Trekan* “nuestro caminar”²

En aquel mes de marzo de 2021, cuando el sol aún se aferraba a los últimos destellos del verano, decidí embarcarme en un viaje que me llevaría a Viedma, la capital de la Provincia de Río Negro, Argentina. En aquel titilar de las estrellas se entrelazaron los ecos de mis intenciones: entregar la tesis de grado en antropología a la Comunidad *Mapuche* “*Monguell Mamuell*”, que, en el suspiro del castellano, se traduce a un anhelo profundo, el de “volver a brotar”. Viajar en autobús desde Córdoba Capital se convirtió en un recorrido impregnado de sueños y esperanzas, donde cada kilómetro parecía abrir ante mí un nuevo paisaje de compromisos y realidades imaginadas.

1 Una aclaración: los términos en lengua *mapuche* se irán expresando a medida que los lectores vayan abrazándose a esos mundos, lo que implica que no encontrarán una definición de cada término o concepto al estilo diccionario.

2 Esta sección fue escrita por el autor Víctor Vargas, aunque el texto sigue el registro colectivo propio de la escritura indígena. Todas las imágenes fueron tomadas por el autor.

En medio de aquel brote de vientos sureños, como si el destino decidiera re-escribir mis pasos, recibí una invitación en enero del 2021 que parecía emanar de las entrañas mismas de la tierra: **participar en la rogativa del equinoccio de otoño, un ritual conocido entre las comunidades como “Wiñoy Rimu” —Wiñoy, entendido como ciclo—**.

Al pisar la ciudad de Viedma, me encontré con el saludo de bienvenida al llegar a la casa de Nora, Edgardo y Cachilo (Perrito)³ miembros de la comunidad. Al preparar unos mates, repasaron algunos pasos de la rogativa del *Wiñoy Rimu*, con la finalidad de prepararnos para emprender camino al territorio comunitario y pasar a buscar algunos *peñis* y *lagmuen*, que viven en zonas aledañas a Viedma. En ese transitar en la ciudad, fue asombroso encontrarme abrazado a un espejismo de hormigón, la anhelada belleza de Carmen de Patagones, y el *Curru Leufu*, que le da el nombre a este territorio de grandes estepas y narrativas, el Río Negro.

El *Lof* de la Comunidad *Monguell Mamuell* se encuentra al sur de la ciudad de Viedma, en un rincón donde los caminos rurales de polvaredas, serpentean entre casas que llevan la huella del tiempo, árboles frutales que cuentan historias y terrenos, lamentablemente, convertidos en basurales. El fuerte contraste nos pone en alerta de las problemáticas socioambientales que están llegando, o que llegaron, a la ciudad — profundizaré sobre esto más adelante en el texto—.

³ La escritura de este artículo no hubiese sido posible sin los valiosos aportes, comentarios, reflexiones y narrativas acerca de él y de los mundos *mapuche*, proporcionadas en cada instancia por Nora Aravena, y Edgardo Curaqueo.

En ese viaje hacia el *Lof*, fuimos a buscar a los *peñis* y *lagmuen* en el auto del presidente de la Comunidad, Edgardo Curaqueo. A pesar de no ser considerado *longko* —pues, como me dijo, aún tiene que prepararse mucho para ser *longko*—, para mí, y sus pares, lo es. Mientras atravesábamos los parajes, cada vista nos hablaba de otras realidades muy diferentes a las de la ciudad. Llegando al territorio comunitario, donde el verdor de los pastizales se entrelaza con la presencia de eucaliptos y almendros, mientras los ladridos de perros y el paso tranquilo de alguna oveja aportan un toque de vida. Al avanzar, abrimos la tranquera, el frío vendaval del sur arremetía contra nosotrxs agitando con fuerza el portón de madera, mientras se movía de un lado a otro. En ese instante, Nora me miró con una expresión que denotaba más de lo que mil palabras puedan decir, y agregó: “Viste, *peñi*”. Su insinuación era clara, un eco del conocimiento de los antiguos que decían: “Los mayores están aquí, brindándonos su cálida bienvenida”. Así continuamos nuestro recorrido unos 300 metros, siguiendo el camino que nos guiaba hacia la *ruka*, ese refugio sagrado que representa la casa y el corazón de la comunidad. En la *ruka*, se coordinó la rogativa, un acto que no solo convida al espíritu, sino que entrelaza nuestras intenciones con el *Wiñoy Rimu*. Luego, nos dirigimos al *rehue*, el altar que surge como un punto de encuentro entre lo humano y lo divino.

Rehue: Lugar Sagrado

El *rehue* es el espacio ceremonial de cada *lof* para renovar las energías espirituales, humanas, no humanas y conectarse con los espíritus de los antiguos. Ya estando en el *Rehue*, agradecí la invitación y de paso les entregué la tesis de grado en antropología en el que la comunidad participó. Pasadas

las horas, los *peñis* y *lagmuen* empezaron a colocar cada “cosa” en su lugar. Estas cosas o materialidades eran: cuencos de madera, el *mushay* —bebida a base de trigo o maíz— *trutruka*, *kultrum*, vino, agua, café y diferentes vegetales y carne. Todas para ser usadas en la rogativa. También fueron a buscar algunas ramas de unos árboles cercanos para tapar algunos espacios del techo del *rehue* y del *nguillatuwe*, el espacio para la realización del *nguilatun*.

Corría un fuerte viento y una especie de llovizna leve de un lado a otro. Más aún, de lejos se notaba una nube bastante gris que señalaba una tormenta acercándose. Pero lo simbólico fue que, estando en el *rehue*, el cielo se encontraba celeste de manera circular o bastante espaciado, lo que las y los *peñis* y *lagmuen*, interpretaron a partir de sus experiencias familiares y de los mensajes de los antiguos, como: “las estaciones están hablando” Les consulté al respecto:

– ¿Qué quisieron decir de que las estaciones están hablando?

Una *lagmuen* se sentó a mi lado, en un tronco por debajo del ramal del rehue, frente al fuego, con su mirada serena y profunda, dijo:

– El *rimu*, es el descanso para leer las *kuymi del Wiñoy Tripantu*. — *Wiñoy Tripantu*, el ciclo de invierno del hemisferio sur—, siendo el primer mes del año mapuche.

Me quedé mudo y la brújula de interrogantes se movía de un lado a otro mientras se encendía el fuego y fijaba la parrilla al calor para poner la pava (tetera), tortillas (pan) y los zapallos. Fue en ese paisaje ventoso que se fueron dando conversaciones con otros matices, diálogos más allá de los intercambios apresurados de mi vida citadina, no ajustándose a los tiempos que me convidan a reflexionar y conocer la comunidad. Lentamente, al compartir los primeros días con la gente en comunidad, fui observando, sintiendo, y escuchando, una especie de temporalidades, espacios y epistemologías —otras—: saberes que se están moviendo como el viento de Patagonia, de un lado a otro, de arriba, abajo, del costado, de frente. De manera similar a la imagen que sigue más abajo, que refleja el vendaval de las banderas *mapuche* de nombre “*Wenu Foye*” que significa al castellano “Canelo del Cielo” (Figura 1).



Figura 1. En esta fotografía se puede visualizar el *rehue*, lugar sagrado de las comunidades *mapuche*. Es el punto de encuentro de las y los miembros de “*Monguel Mamuell*” en el que se une el cielo y la tierra a través del espíritu de la sabiduría “*fileu*”. Aquí realizamos la rogativa de otoño “*Wiñoy Rimu*” en el mes de marzo. También se puede apreciar en esta escena, las banderas mapuches, que suelen elevarse con el rito de decir: “Vamos a levantar bandera al territorio” y que en su ritualidad guarda dos connotaciones significativas (1) Lo espiritual (2) Lo político de volver al territorio.

Al sentir el viento y al observar el fogón, seguía en modo asombro y se me vino al pensamiento la palabra *rimu*.

– **¿Qué quiere decir *rimu*?** Le pregunté a Nora, al mirarnos, sonrió como un susurro antiguo y presente a la vez, frente a frente, con su voz suave que se engrandece al canto del viento patagónico, me dijo:

– Otoño, pero algunos de nuestros mayores o antiguos le llaman también, descanso.

Me quedé en silencio, meditando en ese pequeño instante del viento, como un punto tejido en lo inmemorial, liminal: ¿Qué descansa (en) el otoño? Las hojas ¿Solo eso? ¿Es un descanso para la tierra, para la gente, para los espíritus? Me dije. En las hojas que caían podía sentir el paso inmortal de los antiguos en un tiempo diferente, cíclico, con tonos cafés, observándose el propio latido de los grises rojizos cielos patagónicos.

 **El otoño, al parecer, implicaba algo más que el mero hecho de creer en aquella contemplación, significaba otra cosa aún más profunda que otoño: “descanso”.**

Sin duda, las palabras de Nora, eran una brújula, un sutil cambio en el viento que redirigirá mi rumbo a preguntas antropológicas, nostálgicas, políticas y de vida.

Una pregunta en particular resonaba en el susurro vital del corazón: **¿Por qué los mayores de las comunidades le llaman al otoño, descanso? ¿Qué descansa en este ciclo?** Fue a partir de estos interrogantes que se vincularon al rimu en relación al concepto de *trafquintun*.

Traf en su equivalencia semántica-lingüística al castellano, quiere decir “Buscar o encontrar juntos” y en un sentido más próximo, pero acotado de “reciprocidad o intercambio”. Dicho esto, y ahora con los pies un poco más en la tierra, me interpelo: ¿Cómo no me di cuenta del alcance de este concepto que resuena cada vez que conversamos con las comunidades *mapuche* de la región? Sinceramente, hubiese podido explicar mejor la tesis misma de grado. Recién a partir de esas meditaciones pude asociar, que el concepto *traf*, deviene, además, de *traful*, que quiere decir “uno al otro”, “junto a”, “unido a”, “al lado de”. De igual semejanza que la imagen de las *lagmuen camino al rehue* (Figura 2).



Figura 2. Esta fotografía refleja el caminar de las *lagmuen mapuche* hacia el *rehue* que, en varios momentos le llaman *wengamen* “abrir caminos” que se vincula al concepto de *traful* “al lado de”. El caminar hacia el *rehue*, implica seguir el camino de los ancestros que guían las señales que serán “escuchadas” en el *lof*.

Aquí el concepto de *traful*, se profundiza frente a la pregunta ¿En qué consiste el *Wiñoy Rimu*? La rogativa se lleva a cabo entre las fechas del 20 y al 21 de marzo, en el umbral del tercer mes del calendario *wingka* — gregoriano— y el noveno mes del calendario del mundo indígena, contando desde el *Wiñoy Tripantu* el 21 y 24 de junio (solsticio de invierno).

El *rimu*, se presenta ante nosotros como un *Nguillatun*, un llamado más allá de lo visible, esta misma rogativa nos convoca a realizar una petición a los dioses para que bajen del *Wenu Mapu* — territorio de cielos o mundo de arriba—

a través de los intermediarios de los mundos que interactúan con las potencias benéficas llamados *ngen*

(espíritus protectores de la naturaleza), ancestros devenidos de los espíritus humanos y otras fuerzas que componen al *Lof*. Además, en presencia de una multitud de seres que habitan la naturaleza y otras fuerzas que no habitan en el mundo circundante, se reúnen con el designio para que “algo suceda” o para “saber algo”.

De acuerdo a lo que fui escuchando de las conversaciones en el *rehue*, consulté

– ¿Qué compone al *lof* para que los dioses bajen del cielo con sus *kuymi* (señales) y que implicancias tiene el *traful* para el *lof*?

Al contemplar el silencio frente a mi pregunta quedé asombrado e inquieto por lo amplio de los conceptos y la conexión constante entre lo que implica “estar en el *lof*”. Para empezar, *lof*, palabra que para el oído común evoca la noción de comunidad, en su traducción del *mapuchezungun* — lengua de la gente de la tierra—, quiere decir: “hasta dónde llega mi mirada” siendo un espacio de interrelaciones que dan vida a mundos vivientes mucho más amplios y abarcativos que el concepto de comunidad. Dado que no es un concepto especulativo, es un proceso de relaciones de mundos vivientes, experiencias cotidianas y compartidas, una invitación a la vastedad de conexiones que nos unen.

 **En la memoria de aquel encuentro, Nora encendió una reflexión en mí, interpelando con su simple, pero poderosa pregunta:**

– ¿Qué anotas tanto?

Me quedé mirando, y le respondí con una sonrisa creyendo que estaba entendiendo lo que estaba sucediendo, al escuchar una red de conexiones entre los conceptos que hacen al mundo mapuche.

Hoy, cuatro años después, esta vivencia me lleva a reflexionar que cada ser — humano y no humano— es un hilo en la vasta red de la vida y un testigo misterioso del *rimu*. Cada hilo, aunque aparentemente frágil, sostiene historias, significados y vínculos que trascienden la comprensión inmediata.

En este tejido, resulta inevitable recordar que lxs mayores conversan sobre el descanso en este *wiñoy*, no como un simple acto de detenerse, sino como una profunda contemplación de la naturaleza en toda su diversidad, con la intencionalidad de “buscar y encontrar juntos”. Hacer un *trafkintu/traful*. En este contexto, surge una pregunta fundamental: ¿Será que buscamos el *traful* —el uno al otro—? ¿Qué tipo de lenguaje nos permite apreciar la imagen del *peñi*, el *kultrum* y el *kutral* (fuego)? ¿Qué buscamos o que queremos encontrar juntos? ¿Cómo se transmiten los designios de los ancestros en el *Wiñoy Rimu*? ¿Es aquí que aparece el *traful*, *zungungen*, y el diálogo con el *tuwun*? ¿Qué implica realizar una petición? (Figuras 3 y 4)



Figuras 3 y 4. En la primera fotografía se puede visualizar que el *peñi* (hermano) se encuentra dialogando con el *ngen* del fuego con la intencionalidad de la protección al *kultrum*, instrumento -ser que dialoga con los cuatro puntos cardinales, sobre todo con las señales que reciba cuando lo entone y realice el canto a los seres de la naturaleza. En la segunda imagen podemos visualizar que el *peñi* y la *lagmuen* están coordinando lo que vendría ser el “*ulcantufe*” algo así como la “música ceremonial”. La *lagmuen* tiene en sus manos una *pifilka* que acompaña el canto del *kultrum*.



La preparación detallada de cada etapa es un uńsono con los lenguajes de cada ngen, que en su equivalencia al castellano se aproxima a “esṕritu cuidador de un elemento territorial”, por ejemplo: “el esṕritu que cuida al elemento, agua”. Aqú en lengua *mapuche* es el “ngenko”.

En aquel proceso armónico, cada etapa se convierte en un acto sagrado para establecer una conexi3n profunda con el *tuwun* que es el v́nculo que entrelaza al *ngen* del *lof* en el que el *che* entrama una serie de interrelaciones primordiales con el territorio de la comunidad. En esta preparaci3n detallada del *Wiñoy Rimu*, se convocan a una serie de cantos que reúnen a los antiguos no vivos, que componen e integran al ser *che* en el *lof* y que este mismo, responde o se comunica con una serie de señales que emergen de lo que denominamos clima. **Entre estas sonoridades-conceptos, se convoca al tayel, el canto individual que emana del coraz3n de la persona**, se suma el *kempen*, el canto territorial que resuena con los antiguos del lugar, y al *reyma*, la genealogía del linaje, creando un entramado de significados que nutre nuestra existencia en el *lof* coordinado por el *newen*: “la fuerza del *che* evocada desde el territorio”. En esos momentos en que anotaba en mi cuaderno, la *lagmuen* Nora me ayud3 a escribir en lengua *mapuche* los significados aproximados de conceptos que, por un lado, consideraba muy amplios y complejos. Al traducir y comprender estos t́rminos, surgieron en ḿ una serie de conexiones, dudas, y reflexiones que implicaba preguntar ¿Cuál es la relaci3n que existe entre el *Wiñoy Rimu* con el *tuwun*, *ngen*, *tayel*, *kempen*, *reyma*?

Es aquí que la suma de los conceptos que se mencionan en la pregunta hace al *traful* del *rimu* —el uno al otro—, lo que implica una coordinación en el momento de la rogativa al pedir que se hagan presentes, con la intencionalidad de que nos diga “algo” que incida en el *tuwun* del *che*. **El *tuwun*, entendido como la rogativa de nacimiento del *che* en el *lof*, que cobra vida en un ritual profundo: la siembra de la placenta en el mundo de abajo, en el que se apoya el cordón umbilical por encima de las hojas del *foye*, el *canelo*.** Me comentaron las comunidades que esta rogativa tiene el propósito de que el *che*, a lo largo de su vida, camine con la sabiduría de aprehender del *zungungen*, que, en su esencia lingüística-espiritual, se traduce como el “lenguaje del paisaje” o el “lenguaje de cada espíritu”. Este lenguaje, es diverso, incluye, que cada *che* en particular tendrá el “don” de comunicar —hacer *traful* con— la voz del agua, el susurro del viento, el canto del fuego, la fuerza de la nieve, del volcán, trueno o el destello del relámpago en las noches de tormenta. *zungun*, significa lenguaje y hablar, nos recuerda que la comunicación con el entorno y sus espíritus es esencial, invitándonos a ser atentxs y receptivxs a la vida que nos rodea.

A través de esta conexión, el *che* no solo se convierte en un mero habitante del *lof*, sino un intérprete del mensaje sutil de la naturaleza y de los espíritus. La rogativa del *tuwun*, entrelazada con el *zungungen*, ilumina la esencialidad de retornar al territorio, un acto que trasciende lo jurídico y se adentra en el alma misma de la existencia en el *lof* que no solo se compone de humanos. Entonces: **¿Qué fuerza se entrelaza al volver al territorio?** En este sagrado rito, el ser *che* (persona) no solo asume un papel en el *lof*, sino que se habilita con la capacidad de leer e interpretar los designios de la naturaleza, un proceso que recibe el nombre de *pewu tuwun*. Este proceso de lectura de las señales de la naturaleza, se instala en conexión con el descansar del *rimu*, dado que permite hacer *traful*, entre los seres vivos —y vivos no visibles no humano—, en el que se suma el lenguaje del *tuwun*: *zungungen*. A su vez, uno de los sentidos primordiales del *wiñoy rimu* es convocar a los seres no visibles en el *lof*.



Desde una perspectiva afectiva-política, considero que la rogativa al *tuwun* es uno de los sentidos primordiales más valiosos en la restauración del *kume felen*, el sistema de vida *mapuche*. Es decir, en un mundo donde la desconexión con la naturalidad se hace cada vez más evidente, el *zungungen* se presenta como un puente que nos permite entrelazar diálogos con otros contextos vivientes, aquellos que desafían las convenciones y nos invitan a repensar nuestra relación con el entorno. Re-habitar con el *tuwun*, implica realizar un acto de siembra, una rogativa de complementariedad de la persona en el *lof*. Dijo una ñaña (abuela *mapuche*) por esos caminos:

– *Che* significa sembrar, es raro que le digan persona, no tenemos ese concepto, por eso *mapuche*, es sembrar la tierra (les dejo esta reflexión y debate).

*** Es significativo el eco de la ñaña que, en su sabiduría, nos recordó que *che* significa sembrar, sugiriendo que el concepto de persona podría ser una construcción ajena a su raíz. En su mirada, ser *mapuche* es sinónimo de sembrar la tierra, un llamado a considerar que nuestra existencia no se reduce a una individualidad.**

Entonces, me pregunté **¿Qué se siembra en el Wiñoy Rimu?**

Lentamente, pude conectar los saberes que estaba escuchando y anidar la idea de que las estaciones — invierno, primavera, verano y otoño—, se vinculan con los *ngen* no humanos, con la intencionalidad de contarles al *che* en rogativa, como es el equilibrio o desequilibrio en las estaciones climáticas y cuáles son los aspectos negativos que están viviendo los mundos. Es decir, en ese instante de descanso los *ngen* no humanos realizan una especie de encuentro que le llaman en lengua *mapuche*, *trawun*, con la intención de socializar el *traful*: “el uno al otro de las estaciones”. Este es un ida y vuelta de saberes y designios. ¿De qué saberes estamos hablando?

Uno de los aspectos llamativos de la rogativa del *rimu*, fue este diálogo entre los *ngen* y los ancestros no humanos que, de un modo u otro, implican la existencia de una relación específica en el *lof* y sus miembros con el lienzo de señales y mensajes de los antiguos para los presentes. Esto solo ocurre en este espacio circundante del *lof*. En este contexto, el concepto de *lof* cobra sentido en su traducción al castellano: “hasta dónde llega mi mirada” que en relación a lo que implica “mirar” —*adquintun*—, esta “acción” se encuentra determinada por el *ngen* que habita desde tiempos inmemoriales en el *lof*, que promueve una especie de conexión entre los mundos a partir del cordón umbilical de la persona que fue sembrado en el nacimiento del *che*. Esta relación del *tuwun* —siembra de la persona a partir del cordón— es el puente entre los mundos, dado que tiene incidencias espirituales-simbólicas en el territorio de la comunidad y en la mirada de cada integrante del *lof*, ya que responde a la misión del espíritu brindado al *che*. Entonces, el *rimu*.

Llegando el atardecer quedé **abrazado a un kultrún contemplando el silencio**. Observé al fuego, un corazón inquieto dentro del *rehue* que proyectaba sombras parpadeantes danzantes con los espíritus de los antiguos. El humo, el vínculo tangible con el mensaje se arrima al color de las banderas, que no eran simplemente telas, eran

alas revoloteantes de los espíritus. Cada color era imbuido de significados, cada movimiento una oración al viento que susurra secretos y designios a través de las maderas desgastadas del *rehue*. **La tierra que rodea al *rehue*, conjugaba un poder latente.** No era simplemente tierra, **contenía los recuerdos acumulados de siglos de rituales.** Siglos de conversación entre el *tuwun* de cada *che* y el *tuwun* de cada *wiñoy* (ciclo), representado a través del descanso y la lectura e interpretación de cada *lofche*, la reunión de cada tronco familiar.

Epu (dos): *Wiñoy Rimu* para preservar la ecología

Uno de los tópicos y dilemas más relevantes de volver a realizar la rogativa del *rimu* fue a partir de considerar que las *kuymi* (señales) presentes en el momento del *nguillatun* se encuentran inconexas o confusas, lo que la comunidad atribuye a un debilitamiento del territorio. En relación a esta desconexión territorial, no puedo dejar de atender e invitar a contextualizar en lo que plantean Maristella Svampa y Enrique Viale (2020) a partir del colapso ecológico que está generando el extractivismo minero en la región, lo que de alguna manera simboliza la desvinculación del *traful*: “el uno al otro”. Este hecho recurrente en gran parte de Patagonia abre una serie de interrogantes que las *lofmapuche* interpretan a partir de la lectura del *pewutuwun*. Esta lectura implica, que al extraer a los *ngen* de los territorios, se impide la complementariedad de seres que dialogan con la finalidad de generar el equilibrio de fuerzas. Al “ausentarse” los *ngen* por la extracción de minerales, deja de existir la confluencia pues, como me dijo una *lagmuen*: “ya no aparecen las *kuymi*“. En otra ocasión escuché que las *kuymi* perdidas terminan siendo “espíritus que quedan deambulando en los elementos territoriales”

*** Poco a poco, me encontraba inmerso en otras formas de conocimiento que cambiaban de forma esquivando mi forma de preguntar y estar en el *lof*, habilitando una pregunta pendiente para seguir reflexionando en otro descanso del *rimu*: ¿Cómo a partir del colapso ecológico y el neoextractivismo podemos leer los designios de la naturaleza? ¿Cuál es el impacto del extractivismo de los minerales a las rogativas *mapuche*?**



Figura 5. Esta fotografía refleja lo que le llaman “levantar banderas en el *lof*” que contiene la intencionalidad de convivir con el territorio en un pliegue de dimensiones políticas y espirituales. El acto de “levantar bandera” se realiza cuando se inician los primeros pasos en el *rehue*, es decir “la entrada” en el que va acompañado de una serie de instrumentos, ramales, comida y cantos, que se van dejando en lo que se observa.

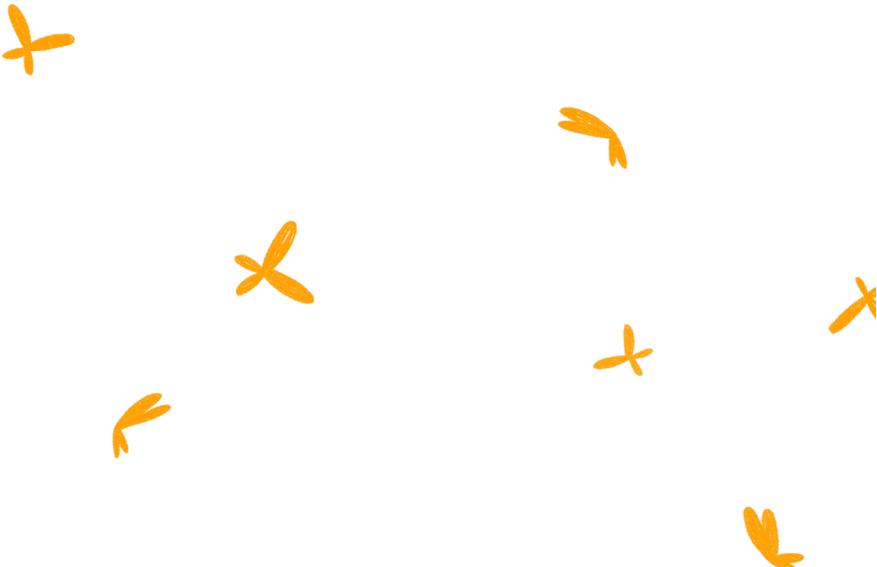


Para finalizar: “Levantar banderas”

En la imagen que refleja el “acto de levantar banderas” (Figura 5) nos permite visualizar el presente inmediato de la rogativa a la que fui invitado a participar, llamada *Wiñoy Rimu*, en la que pude ir hilando saberes otros en cursiva. Cursiva, en el sentido de movimiento de similar apariencia al viento y a la palabra que circula en las comunidades *mapuche*. El descanso como le llaman al otoño las *lof*, quiere decir algo más que simplemente contemplar a las hojas caer en esta estación del año. **Claramente, estába(mos) aprendiendo los sentidos primordiales y ancestrales de los designios que dialogan en cada estación del año.** En aquel suspiro de marzo, quedó este interrogante en el aire patagónico: ¿cómo el descanso convocó a un inventario de señales ancestrales en conjunto a la potencia de la naturaleza de los *ngen* (no humanos) con la intencionalidad de “equilibrar” al territorio a efecto del daño ecológico propiciado por factores antrópicos que conlleva a lo que se denomina neo-extractivismo? Sin dudas, este último está generando un “desequilibrio” que descompone a lo vivo y a lo que considero —lo vivo no visible— sentible (no humano). En este contexto podemos visualizar, vivenciar y sentir el desastre ecológico (humano y no humano) provocado por las mineras en un vasto lienzo de territorios. Por este motivo, aquí en este escrito se pueden visualizar conceptos *mapuche* que nos invitan a fortalecer al *lof*, que en su traducción quiere decir “hasta dónde llega mi mirada” y que se vincula de forma poderosa al *traful*, el “uno al otro”, “junto a”, “al lado de” y a uno de las rogativas primordiales de nuestro pueblo: el *tuwun*, como un principio de regenerar nuevas formas de nosotrxs: “uno al otro”.

Para continuar la lectura, *peñis* y *lagmuen*, en el rincón del mundo donde el silencio de *Wiñoy Rimu* sostiene el eco de la historia, florece un impulso que se siente como una brisa suave entre los árboles ancianos. El *traful*, con su esencia cargada de la memoria de generaciones, no solo se erige como un faro que brilla en la noche oscura de la indiferencia, sino que se convierte en un grito sutil, un susurro que invita a la reflexión sobre el dolor profundo de la tierra. **Allí, en la intersección de lo tangible y lo etéreo, se despliegan las narrativas de un tejido social afectado, no solo por la contaminación que permea el aire como un veneno silencioso, sino por la impunidad escondida en los pliegues de los poderes estatales.** Es una danza macabra que se ha perpetuado a lo largo del tiempo, donde las palabras de progreso resuenan vacías, mientras las voces ancestrales claman por reconocimiento y respeto. Este escrito se alza en forma de un altavoz reclamando no solo la atención del mundo, sino la necesidad de redescubrir un vínculo profundo con la naturaleza. En cada palabra, se encuentra la urgencia de no ceder ante la tentación de colonizar el clima, de no permitir que la ambición ofusque la claridad de la raíz que nos conecta a todxs. Así, en el misterio de la existencia, se teje la esperanza de que las rogativas, como hilos ancestrales, logren intermediar entre dioses, espíritus y humanos, creando un puente sagrado que nos recuerde que la esencia misma de la vida radica en el respeto mutuo, en la escucha atenta de ese latido que resuena en la tierra. ¡*Feley!* Es aquí que reza al susurro del viento, a las aguas que fluyen ya la sabiduría ancestral navegando en las corrientes del tiempo. En este territorio, el eco de la resistencia se convierte en una melodía que nos une, un canto de vida que trasciende lo visible y abraza lo sagrado.

Para finalizar las autoras e investigadoras *mapuche*, Lorena Cañuqueo y Melisa Cabrapan Duarte (2023), logran de manera armoniosa acercarnos a las palabras, memorias, narrativas y emociones al acto de “levantar bandera”:



El acto de “levantar bandera” al que remitimos en este artículo para analizar las resistencias al neoextractivismo en el noroeste de la Provincia de Río Negro es una expresión que se utiliza entre las y los *mapuche* para denotar que una relación particular con el territorio, transmitida de generación en generación, es actualizada por un colectivo en un espacio determinado a través de una ceremonia. Es un acto performativo que, al tiempo que vincula distintas formas de vida (incluyendo las humanas), también permite reunir sentidos ligados a diferentes temporalidades (ancestrales, la de los antecesores inmediatos, las presentes y las futuras) espacializadas en el territorio donde se realiza la ceremonia del *gellipun* donde, entre otras cosas, suelen colocarse banderas que representan linajes, pertenencias comunitarias o que remiten a entidades de la naturaleza. Esa relación se basa en asumir compromisos, respetos y reconocimientos mutuos entre las vidas del territorio involucrando dimensiones espirituales, epistemológicas y afectividades que se espacializan en cada acto ceremonial, y se resignifican, además, en contextos de lucha como los que acontecen en la actualidad. (Cañueco y Cabrapan Duarte, 2023, p.182)

Chaltumay: Agradecimientos

Este escrito tiene la intencionalidad de disputar a partir del conocimiento de nuestros pueblos al capitalismo: el individualismo y posibilitar la recomposici3n de los mundos que han sido impactados por la poĺtica moderna. Por eso deseo agradecer a cada integrante de la Comunidad Mapuche “Monguel Mamuell” por realizar este escrito en conjunto en lectura y en experiencia, acompa~ado por el *Newen* de nuestros antiguos ancestros.

Bibliograf́a

- Ca~uqueo, Lorena y Cabrapán Duarte, Melisa (2023). “Donde se levanta bandera no ingresan las mineras”. Articulaciones comunitarias y memorias mapuche para enfrentar el extractivismo en la ĺnea sur (Provincia De Ŕo Negro, Argentina). *Memorias Disidentes. Revista De Estudios cŕticos Del Patrimonio, Archivos Y Memorias*, 1(1), <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/977>
- Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2020). *El colapso ecol3gico ya lleg3. Una bŕjula para salir del (mal)desarrollo*. Siglo XXI Editores.

ACERCA DEL AUTOR

Víctor Vargas Inostroza

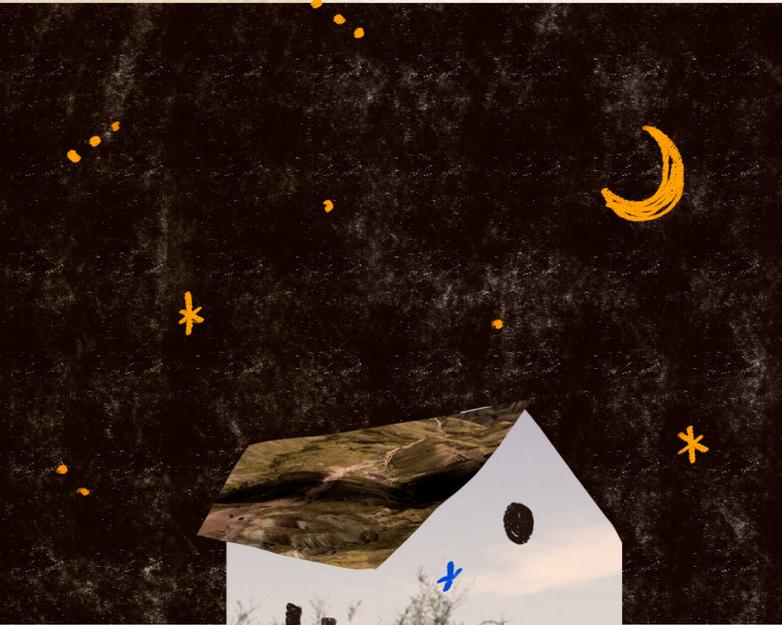
vvargaspta@gmail.com



Nació en Punta Arenas (Región de Magallanes), *mapuche*, de linaje “*Antupangui*” que significa “León del Sol”. Es Docente, Licenciado y doctorando en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Realizó su tesis titulada: “*Aprender a ser mapuche desde que nos levantamos hasta el sueño. Una etnografía a los procesos de (re)comunalización mapuche en Río Negro*”. Actualmente es profesor adscripto de primer año en la Cátedra de Etnografía de Grupos Indígenas en la Licenciatura en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Publicó en el año 2023, el libro: “*Señales de la Nevada. Procesos de (re)comunalización mapuche en la Provincia de Río Negro*”, Argentina (Editorial HEN, Córdoba). Cuenta con tres álbumes musicales publicados: *Barcos* (2019), *Vendaval* (2021) e *Infinita luz* (2023). Participa actualmente de los proyectos de investigación: “*Los desafíos por interculturalizar la sociedad: usos, apropiaciones y tensiones*” y es parte de la Red de información y discusión sobre arqueología y patrimonio (RIDAP).

SECCIÓN

RESEÑAS



LA PALABRA INDÍGENA

EMILIANO RUIZ DÍAZ; DIEGO ANTICO; CARINA
CARRIQUEO (COORDINADORES). CIUDAD
AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES: BIBLIOTECA
NACIONAL MARIANO MORENO- 1RA. EDICIÓN.
2024, 94 PÁGINAS.

CLAUDIO MARCELO REVUELTA

Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales / Universidad Nacional de La Rioja
(UNLaR)-Instituto de Investigaciones en Sociedad, Conocimiento y Desarrollo /
Universidad Nacional de Chilecito (UNdeC)
Argentina

Aceptado para publicación 9 de mayo 2025

El libro “*La palabra indígena*” une al territorio de *Abya Yala* como un hilo invisible, sujetando tiempos otros, hilvanando temporalidades otras, múltiples, diversas, suturando heridas, haciéndose cuerpo-territorio, otorgando firmeza por enraizamiento. Es una obra polifónica. Pero no sólo trata de palabras, sino de un manifiesto que convoca paralelamente a la pintura, la fotografía, la xilografía, la historia, la poesía, la narrativa, para contar con sensibilidad y elocuencia la multiplicidad de formas por donde el mundo indígena se hace cuerpo, territorio y memoria. Su importancia crece en particular en un contexto político (como el argentino) signado por el aumento del racismo, la xenofobia, el despojo de las comunidades indígenas de sus territorios y el avance neo-extractivista fracturando las relaciones vitales entre seres humanos y no-humanos. Es también, entonces, una declamación política que dice aquí estamos, estuvimos y estaremos a pesar del silenciamiento y la violencia.

Tal vez una de las singularidades del libro sea mostrarnos que la palabra escrita por sí sola no alcanza para capturar el mundo entre mayúsculas y puntos finales, ni para describir el espesor sutil y efímero del arrebol o el peso de la luz en la ventana. Tal vez necesitamos —como lo hace este libro— convocar al corazón de autorxs, fotógrafxs, artistas, musicxs, para que la palabra pueda adquirir junto al color, la mirada y la tonalidad, toda su potencia expresiva. “*La palabra indígena*” se compone de once secciones, diez autores, un listado bibliográfico de literatura indígena y una cartografía actualizada sobre las lenguas nativas en Argentina. Junto a las palabras dialogan las ilustraciones

de José Sabogal, Pastor Monzón Titicala, Violeta Quispe Yupari, Fausto Burgos, Doroteo Caro, Ana María Moncalvo, Gisela Odriozola, Mariano Fuentes Lira (Figura 1); y las fotografías de Carina Carriqueo, Sergio Barbieri, Anne Chapman y Martín Chambi, lo que otorga cierto movimiento donde la mirada indaga las connotaciones del color, de los contrastes, de las evocaciones. Pero no termina ahí, se intercalan entre los trabajos distintas menciones a personalidades que merecen ser nombradas y recordadas como Malisa Moretti Canedo (1924- 1974), quien fuera periodista, poeta e investigadora folklórica radicada en las provincias de Jujuy y Salta en la década de 1930; o Eulogio Frites (1935-2015), abogado *kolla* que se dedicó a la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas, o de aquellas “*Músicas originarias*” con Atahualpa Yupanqui, Sixto Palavecino, Anastasio Quiroga y Aimé Painé, entre otras.

Desandar “*La palabra indígena*” es una invitación a sentir las vibraciones y las texturas de lo dicho y lo no dicho, es decir, de lo que acontece detrás de las palabras susurrando su aliento vital, de lo que tejen, de lo que duelen o sangran, haciéndonos parte del vivaz “*hedor*” —siguiendo la metáfora kuscheana— de *Abya Yala* que deviene en interpelación ontológica. La “*palabra indígena*” alumbra mundos. Da cuenta, a su vez, de la apropiación literaria de “autores blancos para contar y describir las culturas originarias”, así como también se permite “denunciar las violencias” (p. 11), reuniendo en parte la producción literaria en torno a lo que Emiliano Ruiz Díaz describe como el “*indigenismo nacional*”. Por otro lado, el libro en cada una de sus contribuciones da cuenta centralmente del duro proceso que debieron transitar los Pueblos Indígenas “para tomar la palabra dentro de esa lengua que les fue impuesta para, desde ahí, poder recuperar sus historias” (p. 11) y escribirla con su propia voz.

Así, por ejemplo, Diego Antico en “*Primeros autores ...*” recupera las voces ancladas entre dos mundos, el indígena y el europeo, historizando las producciones escritas por figuras emblemáticas como el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, hasta las de Ruy Díaz de Guzmán, Juan Bautista Tupac Amaru, Juan Calfucurá, Ceferino Namuncurá y Pascual Coña, desde el siglo XVII hasta el siglo XX, desde la Patria Grande a la conformación violenta y genocida de la nación Argentina como un país sin “indios”.

En “*El indigenismo nacional*”, Emiliano Ruiz Díaz reconstruye a partir de una serie de obras editas el derrotero del indigenismo como corriente literaria y política, desde los pioneros textos de Clorinda Matto de Turner en 1889 con su novela “*Aves sin nido*”, hasta *Ollantay* del tucumano Ricardo Rojas en 1939, pasando por el ecuatoriano Jorge Icaza, la obra descollante del peruano José María Arguedas, el boliviano Jesús Lara y autores argentinx como Héctor Pedro Blomberg, Aída Cometta Manzoni, Augusto Raúl Cortazar, Fausto Burgos, Arturo Capdevila o Fernando Rosemberg, entre muchos otrxs. En su gran mayoría las producciones bibliográficas durante el período independentista retratan lo “indio” como objeto de burla y desprecio, tendiente más bien a su invisibilización a fines del siglo XIX. Es a partir del siglo XX —como argumenta el autor— que el tema del indio

comienza a ser planteado de otra manera, enumerando sus costumbres y denunciando sus problemáticas tanto en Perú, Bolivia, Ecuador, México y Guatemala. Destaca para el primero de ellos, la trascendencia de la revista *Amauta* (1926) dirigida por el gran pensador peruano José Carlos Mariátegui, donde lo indígena asume un carácter de estética reivindicatoria y de protesta social. En paralelo a la literatura, destaca Ruíz Díaz, la obra pictórica de Cesáreo Bernaldo de Quirós, las esculturas de Luís Perlotti y la arquitectura de Ángel Guido —con el diseño de lo que es hoy el Museo Ricardo Rojas—.



Figura 1. Ilustración de Pastor Monzón Titicala en el libro de Sixto Vázquez Zuleta (1996), en Ruíz Díaz, Antico y Carriqueo (Coords.), 2024, p. 8.

Inés Aprea y Sabrina Rosas,



en “*El movimiento indígena en Argentina*”, abordan los años 60 y 70 del siglo XX para reunir en perspectiva “la cuestión indígena”. Desde las luchas por la independencia, hasta la consolidación del Estado y la Argentina moderna. Hay un sin número de acciones, prácticas, discursos que buscaron —y buscan— insistir en que el nuestro es un “país sin indios”, “borrando así el protagonismo de los Pueblos Indígenas en la historia nacional” (p. 29), afirman las autoras. Las campañas militares —sucedidas entre 1879 y 1911— buscaron el vaciamiento indígena, la usurpación de tierras y la expansión de las fronteras nacionales que significaron hitos traumáticos para las poblaciones indígenas, cobrando notoriedad la eufemística “Conquista del desierto” para la Patagonia, o el “Desierto verde” para el Chaco. Acciones militares que no dejan de sangrar y de doler cada vez que se las pronuncia al igual que “la Masacre de Napalpí (1924) —recientemente juzgada como crimen de *lesa* humanidad—, la Masacre de Zapallar (1933) y la Masacre de Rincón Bomba (1947)”. A su vez, la resistencia indígena con el “Malón de la Paz” en 1946, durante la presidencia de Juan D. Perón, y la declaración internacional del Día Americano del Indio (el 19 de abril de 1940), fueron importantes antecedentes. Los años sesenta y setenta “fueron creando movimientos políticos de denuncia y cuestionamiento de las relaciones históricas de opresión y dominación reclamando el derecho a la palabra y ampliando sus capacidades de acción para la defensa de intereses compartidos” (p. 30), donde el Primer Parlamento Indígena Nacional, *Futa Traun* en 1972, fue un hecho histórico del movimiento indígena en Argentina. Antes y durante del golpe de Estado sucedido en 1976, la militancia indígena, como las demás militancias políticas, fueron amedrentadas, perseguidas, detenidas y obligadas al exilio. El retorno de la democracia trajo, en 1985, la creación e implementación de la Ley Nacional N° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas. Algunas décadas después, en 2006, se sancionó la Ley Nacional N° 26.160 de emergencia territorial en materia de posesión y propiedad de las tierras ocupadas por comunidades indígenas, que impedía el desalojo de sus territorios ancestrales. La misma había sido sucesivamente prorrogada hasta el año pasado (2024), donde lamentablemente el gobierno del actual presidente argentino, Javier Milei, la derogó finalmente.

En “*La narrativa de las primeras naciones*”, Carina Carriqueo da cuenta de la palabra indígena publicada en libros que expresan, a través de poemas y narrativas diversas, la vida, las costumbres, sentires, memorias, injusticias y dolores, las desapariciones durante la última dictadura y los padecimientos en las minas. Carriqueo pone de relieve la dificultad de asumir la escritura como forma de expresión dominante, pero además de la traducción de aquellas obras escritas en lengua materna. Como bien dice la autora, en:

la literatura indígena el lector debe ver más allá de la gramática castiza y correr el velo del lenguaje utilizado para acceder a todo un universo de creencias, una cultura viva que encuentra páginas por donde asomarse y mostrarse plena (p. 43).



En “*Nuestra literatura india en Argentina, una mirada desde el Norte Andino*”, Ernesto Vázquez se pregunta por lo “indígena” y luego —en perspectiva histórica— desanda su vinculación con la literatura, sus inicios hasta la actualidad, pasando desde los movimientos indigenistas —realizada por no indígenas— hasta la literatura indígena, propiamente dicha. Con ese abordaje, ofrece una clasificación de autores y editoriales según su ubicación desde afuera, o desde adentro, del mundo indígena. Así, entre los “exoescritores” se ubicarían desde José María Arguedas hasta Marcelo Valko, por ejemplo; y entre los “endoescritores”, coloca a diversosxs autores como Domingo Zerpa, Germán W. Choquevilca, Fausto Choque, Juan Chico, Liliana Ancalao, Moira Millán, entre muchos más, reuniendo escritores *mapuches*, *wichís*, *qom*, *collas*, etc. Destacándose la editorial “*Chakana ediciones*”, interesada en publicar desde adentro a autores indígenas,

Esto nos permite ser los que escribimos, editamos, publicamos y distribuimos nuestras propias obras literarias, sin intermediarios, sin depender de grandes empresas editoriales y sin que nos censuren o nos digan cómo tenemos que escribir sobre las realidades que habitamos y recorreremos (p.52).

En aquella línea, Mario Castells en “*Letrado en jopara es el astuto*”, relata en tono autobiográfico su relación con la lengua materna (el guaraní) y su trabajo con el lenguaje y la literatura, haciendo hincapié en su trabajo en torno a Carlos Martínez Gamba —poeta, narrador y etnólogo—, quien fuera el mayor escritor paraguayo en guaraní, y de Saturnino Muniagurria (poeta), según el autor.

Las últimas dos secciones del libro están abocadas a la poesía. Violeta Percia, en “*Notas para una poética de los principios*”, pone de relieve la potencia y la capacidad de la poesía en la comprensión del mundo, del territorio, de la recuperación de la memoria y la oralidad,

[La] palabra poética asume la tarea de abrirnos el corazón en la mirada, pues es como un ojo o un haz de luz por donde pasa clarificada la consciencia: lo que se ve, lo que se ha visto, lo que ha sido mostrado. (p. 65)

En ese contexto acompaña el texto de Diego Antico en “*Escribir la voz. Poetas indígenas*”, destacando las particularidades de la poesía indígena por su cercanía a la voz de los mayores (Figura 2), al conocimiento legado a través de la oralidad o más bien, de la “oralitura”, siguiendo al poeta *mapuche* Elicura Chihuailaf —retomado por el autor— para especificar esa poesía escrita “a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y, a través de ellos, de nuestros antepasados” (p. 69). El autor resalta los desafíos de la poesía indígena al luchar contra el silenciamiento y la descalificación por parte de la literatura nacional como una producción marginal, más bien comprendida como objeto de la etnología o del folklore que dentro del campo literario nacional, sumado al desafío de escribir en lengua materna (*guaraní*, *charrúa*, *aymara*, *mapuche*) contra el monolingüismo imperante (castellano). Por último, realiza una descripción “incompleta” —según sus palabras— de la producción poética indígena en Argentina,



mencionando a Sixto Vázquez Zuleta, Germán Choque Vilca, Fortunato Ramos, Marcelo Quispe, Juan Chico, Mónica Silberio, Liliana Ancalao, Audencio “Lecko” Zamora, Chama Mamani, Mario Castells, Liliana Claudia Herrera Salinas y Héctor Santomil.



Figura 2. Lola Kiepja. Foto de Anne Chapman 2008 en Ruiz Díaz, Antico y Carriqueo (Coords.), 2024, p. 64.

Ando perdida cama Ham-nia.
 Los que se han ido. Los del infinito.
 Los que se han ido. Los del infinito.
 La cama de Kenénik, del infinito.
 La cama de Kenénik, del infinito.
 Dos kloketen llegaron caminando hacia el Hain de Ham-nia.
 Ando extraviada. Ando extraviada.
 Las madres guanaco.
 El perro de Ham-nia.
 Los kloketen del Hain de Ham-nia. Los hijos de Kenénik. No hablo bien.
 Ando extraviada. No hablo bien.
 Ando extraviada.
 Short de ham-nia-
 El tiempo está serrano ahora.
 El viento me transporta.
 En mi mano tengo la flecha.
 Los que se fueron.
 Voy tras las huellas de aquellos que se fueron.
 Hablo de aquellos que partieron, los del infinito.
 He perdido las huellas de aquellos que se fueron.
 He perdido las huellas de aquellos que se fueron.
 El cerro del viento de Ham-nia.
 Quiero hablar con otro chamán.
 Estoy perdida. Estoy sola. No puedo hablar bien.
 Estoy perdida Ham-nia de mi madre.
 El Hain de Ham-nia los hijos, los klokéten
 El Hain de Ham-nia, los hijos, los klokéten.
 Ando perdida tras el rastro de Ham-nia, la de las mujeres guanaco.
 Estoy perdida en el Hain del infinito.
 Estoy perdida en el Hain del infinito.
 Estoy tras el rastro de la casa del viento.
 Hacia el cerro del viento.
 Hablo de aquellos que se fueron, del Ham-nia
 regreso del hain.
 Mi brazo es recio ahora.
 Estoy en Kluiamen.
 Estoy sentada acá cantando,
 hablando con los dueños, aquellos que partieron,
 los del infinito...
 Estoy cantando en la casa del viento, de Ham-nia,
 de aquellos que se fueron
 Aquí están los rastros de que me hablaron los que se han ido.

“Canto chamánico de Lola Kiepja”, Cristian Aliaga (comp.), Reuémn.
 Poesía de mujeres *mapuche*, *selk’nam* y *yámana*,
 Rada Tilly, Espacio Hudson, 2017.
 citado en Ruiz Díaz, Antico y Carriqueo (Coords.), 2024, p. 67.



En “*La poesía es el modo habitual como habla nuestra gente*”, Viviana Ayilef como poeta *mapuche* conoce de cerca la densidad y la sensibilidad de la poesía, de su escucha atenta, de la observación fina, de lo que se dice y cómo se dice, de los silencios, del hablar pausado. La “*poesía mapuche* es solo una forma más de ser *mapuche*: amamos, tejemos, conversamos, trabajamos nuestra platería, ayudamos al otro a construir su hogar, levantamos con cuidado una planta que nos sana. En esos momentos brota la poesía” (p. 76). Se detiene sobre aquello que recupera y trasluce la escritura *mapuche*, particularmente la de su poesía, preocupada por el mundo espiritual de la lucha por la vida, de lo político-espiritual contra el extractivismo y cualquier otra forma de violencia, y la necesidad urgente de volver a ser gente, de volver a ser *che*. Su experiencia vital de la poesía está llena de memorias, de reconocimientos, de dolores, de luchas y resistencias, de ternura. Con claridad, sostiene: “Para la poesía y el pueblo *mapuche*, el enemigo es el mismo. El enemigo son todas las formas humanas, discursivas y materiales que trabajan para que avance la muerte, en beneficio del capitalismo” (p. 78); la poesía—concluye— es “nuestro derecho a réplica” (p. 79).

El libro finaliza con una detallada bibliografía, la cual aporta un valioso recorrido de autores y autoras indígenas y/o descendientes, y de quienes se reconocieron o fueron reconocidos como mestizos. Y brinda una cartografía (mapa) actualizada sobre las 36 lenguas indígenas en Argentina.

Es preciso amojonar lo caminado hasta aquí. “*La palabra indígena*” es una obra polifónica, de contundencia política, de justicia poética y narrativa, llena de colores, de vida, de continuidades, de esfuerzos colectivos y comunitarios. Hacia el final, retomo así las palabras de Viviana Ayilef (p. 78):

Fuimos construyendo un archivo / registramos violencias de estos últimos 200 años / fotos de niños cazados, imágenes de familias enteras / en campos de concentración / y sin ir más lejos / ayer / el Estado / —no importa qué Estado, / nunca importa qué Estado— / entró con sus balas de nuevo / con sus formas incendiarias: / ardieron huertas / ranchos / esperanza / la mirada de niños / y la memoria arde tantas veces / se abrió de nuevo la herida / el pasado prende como leña seca.

Sitios web y leyes citadas

- Argentina.gob.ar (10 de diciembre de 2024). Finaliza la emergencia en materia de tierras indígenas <https://www.argentina.gob.ar/noticias/finaliza-la-emergencia-en-materia-de-tierras-indigenas>
- Ley Nacional 23.302 (1985). Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Indígenas. Declara de interés nacional la atención y apoyo a las comunidades indígenas de Argentina, define qué se entiende por comunidades, crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, además de abordar la adjudicación de tierras y planes de educación, salud y vivienda. Publicada en el Boletín Oficial el 12 de noviembre de 1985. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/23790/actualizacion>



- Ley Nacional 26.160 (2006). Comunidades Indígenas. Emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras. Declara la emergencia territorial indígena y suspende desalojos por cuatro años. Ordenó un relevamiento técnico-jurídico-catastral de las tierras ocupadas por comunidades indígenas. Publicada en el Boletín Oficial del 29 de noviembre de 2006. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26160-122499/texto>

Claudio Marcelo Revuelta

<https://orcid.org/0009-0001-3324-6440>

claudiorevuelta@gmail.com



Licenciado en Arqueología por la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa) y doctorando en Ciencias Antropológicas en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Se desempeña como Profesor Titular del Dpto. de Ciencias Humanas y de la Educación e investigador del Museo de Ciencias Antropológicas y Naturales de la Universidad Nacional de La Rioja; y como Profesor Adjunto del Dpto. de Ciencias de la Salud y Educación e investigador del Instituto de Investigaciones en Sociedad, Conocimiento y Desarrollo (IISCD) de la Universidad Nacional de Chilecito. Como poeta ha publicado “*Pasacanas en la siesta*” (Plano Editorial, 2021) y “*Saywas del arenal. Exploración poética de la aridez*” (Puerta Roja Ediciones, 2024). Ha obtenido becas de formación académica de postgrado (CONICET) y de creación literaria del Fondo Nacional de las Artes (FNA). Es parte de la red de poetas “*Norte Entero*”; miembro de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP); y miembro fundador del Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología (CEIAA). En los últimos años dirige proyectos de investigación de etnografía arqueológica en la Sierra de Famatina y el norte de la provincia de La Rioja (Argentina), interesados en el abordaje de las ontologías políticas, las políticas patrimoniales, las ruinas y las comunidades de seres (humanos y no-humanos).



“SEÑALES DE LA NEVADA”. PROCESOS DE (RE) COMUNALIZACIÓN MAPUCHE EN RÍO NEGRO, ARGENTINA

VÍCTOR VARGAS INOSTROZA CÓRDOBA: HEN
EDITORIAL INDÍGENA 2023, 191 PÁGINAS.

VALENTINA STELLA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Instituto de Investigaciones en Diversidad
Cultural y Procesos del Cambio (IIDyPCa),
Argentina

Al iniciar la lectura del libro nos encontramos con el prólogo escrito por la antropóloga Carolina Álvarez Ávila (2023) quien se pregunta sobre la importancia de conocer las trayectorias de comunalización. Esta interrogación abre una puerta de entrada reflexiva al trabajo de Víctor Vargas Inostroza, puesto que —como lo señala Álvarez Ávila— indagar en torno a los procesos de conformación de grupos y comunidades resulta fundamental para comprender los proyectos afectivos y políticos que encaran las familias y personas indígenas para confrontar y resignificar las violencias vividas, las discriminaciones sufridas y los diversos procesos de imposición y homogeneización estatal que han padecido —y padecen— a lo largo de la historia.

El libro de Víctor Vargas Inostroza demuestra ser un trabajo comprometido en reflexionar sobre uno de esos proyectos llevados a cabo por comunidades y organizaciones indígenas de la provincia de Río Negro. Es aquel escenario provincial —específicamente en las localidades de General Roca, Ing. Huergo y Allen— donde las memorias y los sentidos de pertenencia que fueron entramando las familias y personas *mapuche* de la región de los valles conformaron un “ser juntos” (Ramos, 2016) particular. Un proceso que, como lo muestra el escrito, tuvo el potencial político de restaurar y recuperar los aprendizajes, las memorias, los mensajes, las relacionalidades y los mandatos de las y los ancestros para “ser mapuche” en la ciudad.

El autor parte de un acontecimiento histórico y climático, la gran nevada del año 1984, para indagar en cómo este evento fue dando lugar a una serie de encuentros y des-



encuentros —entre humanos y no humanos— que fueron marcando los caminos para “volver a ser comunidad como lo hacían los abuelos” (p. 19). Estos procesos de “re-comunalización”—como los llama el autor— son trabajados por Inostroza en el marco de las luchas de las *lof mapuche* de Río Negro, en general, y de la zona de los valles, en particular.

En la década del 80 —con la llegada de la democracia y el avance de una serie de políticas indigenistas promovidas por la movilización indígena en Argentina— las organizaciones, comunidades y familias *mapuche* de Río Negro comenzaron a cobrar visibilidad a partir de una serie de demandas vinculadas a la emergencia social que desencadenó esa gran nevada durante el invierno de 1984 en las regiones patagónicas. En aquel contexto, el Estado provincial implementó una serie de “políticas indigenistas” cuyo hito principal fue la creación de la Ley integral indígena 2287/88. Esta ley se promovió con la intención de establecer un marco general para las relaciones entre indígenas y no indígenas, funcionando como un dispositivo regulador de las demandas de las comunidades *mapuche* y de sus reclamos históricos (p. 24). En base a estos eventos, el libro reconstruye de forma cuidadosa y respetuosa los proyectos políticos de pertenencia que se fueron desencadenando en la región de los valles de la provincia, poniendo en valor las luchas que las personas *mapuche* han llevado a cabo a lo largo de la historia; y posterior al proceso de dominación, violencia y atropello, como fue el genocidio llevado a cabo por el Estado Argentino contra las poblaciones originarias de la Patagonia.

Además de revalorizar los esfuerzos de las familias para entramar lazos y restaurar memorias y conocimientos en contextos de subalternidad y subordinación, el trabajo también rescata el agenciamiento e involucramiento de actores no humanos en estas experiencias. Al analizar las trayectorias de recomunalización, Inostroza no solo incluye a las personas humanas con las que se involucró, sino además a aquellos ancestros y no humanos (animales, montañas, espíritus, nevadas) que fueron apareciendo tanto en las conversaciones y relatos de memoria, como en el mismo proceso de trabajo de campo. “Señales de la nevada” es una apuesta política afectiva para mostrar que los procesos de comunalización (Brow, 1990) en el Alto Valle también fueron y son un proyecto de articulación “de los antiguos y el sistema de vida *mapuche* en un contexto urbano” (p. 20).

La obra está estructurada en una serie de apartados y capítulos. Inicia con los agradecimientos (*chaltumay*) hacia aquellas personas que, de diversas maneras, formaron parte de este escrito. Un libro que, como lo explica su autor, es producto de un trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2015 y 2018 en el Alto Valle rionegrino con las comunidades y familias *mapuche* de la región.

En el capítulo introductorio, *Wengamen zungun* (Abrir caminos a la palabra), Inostroza sumerge al lxs lectorxs a los temas, la metodología, los marcos teóricos, su acercamiento al campo y los propósitos del libro. Luego, en el capítulo *kiñe* (uno), el autor parte por explicar algunas de las trayectorias de subjetivación y auto adscripción como *mapuche* que se fueron desarrollando en los contextos urbanos de la zona del Valle. En estos procesos, los énfasis



están puestos en las formas en que se gestaron los sentidos de grupalidad en torno a reconocerse como *mapuche* en la ciudad, y en el marco de una serie de políticas locales, estatales y luchas indígenas. Para tal fin, el capítulo parte de dos momentos que están relacionados. El primero, con lo que serían las huellas del genocidio indígena (Lenton *et al.*, 2015) en la actualidad para comprender el modo en que las campañas militares del siglo SXIX han devenido en un evento disruptivo y violento para los grupos indígenas, a partir del cual sus modos de relacionarse y sus formas de ser y entender el mundo se vieron alteradas, transformadas y destruidas en la mayoría de los casos.

Como segundo momento, el capítulo aborda lo que sería la contracara de aquellos acontecimientos críticos (Carsten, 2007; Das, 1995). De forma particular, trabaja con lo que el autor entiende como procesos de “reemergencia indígena” (Escolar, 2007), los cuales inauguraron formas propias de organización y activismo *mapuche* en contextos urbanos. Al trabajar con los modos en que las familias mapuche fueron restaurando las memorias, refundando el pasado y regenerando sus vínculos, el libro invita a entender que el poder político de la memoria (Wolin, 1994) reside, justamente, en habilitar nuevas acciones y relaciones. En el camino por recuperar los saberes y reparar los lazos comunitarios, la tarea de recordar suele tener como propósito generar modos creativos de relacionalidad que permitan explicar, comprender y resignificar las pérdidas, desconexiones, olvidos y /o silencios impuestos por la violencia y discriminación.

En el marco de esos trabajos, el acontecimiento de la “gran nevada” de 1984 marcó un hito central en las reconfiguraciones comunitarias. Las narrativas en torno a ella visibilizaron una serie de *ngitran* (contadas) fundamentales para reconstruir las reciprocidades entre humanos y no humanos. Por un lado, la nevada motorizó diversos modos de familiarización (Ramos, 2010) y de relacionalidad en torno a ancestros, territorio y *ngen* (elementos cuidadores del paisaje). Por el otro, los recuerdos alrededor de lo que desató la nevada mostraron que con la memoria también se heredan reclamos y mandatos de las generaciones anteriores. Como lo señala una de sus interlocutoras *mapuche*: “Fueron nuestros ancestros que nos llamaron (...) es un llamado de *Fta chao* (gran espíritu) a volver a revitalizar el *kume felen*” (p.72). El capítulo *epu* (dos), por lo tanto, aborda estas memorias centradas en las propias ontologías reconstruidas a partir del arte verbal *mapuche*.

Luego, en el capítulo *kiñe* (tres), el autor se centra en las formas en que, posteriormente al acontecimiento climático, se pusieron en evidencia los reclamos y demandas indígenas de la provincia. Esto en el marco de los primeros esbozos de una ley que buscaba plasmar, lo que Vargas Inostroza entiende como, las diferentes preocupaciones y restauraciones desde una ontología *mapuche* y jurídica estatal. Las negociaciones entre las familias, comunidades y organizaciones con el aparato estatal para traducir el sistema de vida *mapuche*, en términos judiciales, abonaron al trabajo de volver a recordar conceptos y conocimientos que se encontraban guardados en la intimidad de las familias y hogares.



En tal sentido, el libro también es una interesante aproximación a las formas en que la ley provincial indígena fue producto de una conjunción de luchas y sentidos de pertenencias *mapuche*, en la que intervinieron memorias, ancestros, conocimientos, sueños, fuerzas y cuidadores de los territorios. En toda esa conjunción, el accionar disruptivo de las comunidades y organizaciones en torno a la promulgación de la ley fue el de hacer lugar —en el marco del derecho y reconocimiento estatal— a quienes, hasta ese entonces, no tenían lugar; o, si lo tenían, estaba atravesado por las ideas hegemónicas de extinción, asimilación y paternalismo estatal.

La reconstrucción histórica en torno a la elaboración de la ley y a los procesos de grupalidad o comunalización que se fueron gestando alrededor de ella narra dos procesos simultáneos. Por un lado, a través del análisis en archivos y en la memoria oral de los y las protagonistas, el escrito reflexiona sobre las discusiones, consensos, disputas y desacuerdos entre las comunidades, familias y organizaciones indígenas y las arenas estatales provinciales. Por el otro, relata las luchas al interior de las organizaciones indígenas para definir y reconfigurar los términos en los que entraron a la mesa de negociación estatal y que fueron plasmados en la ley integral provincial.

Por último, el trabajo de Inostroza explica que la recomunalización en las zonas urbanas del valle de Río Negro no solo fue producto de esta trayectoria colectiva de lucha en torno a las formas en que quedaría plasmada los derechos indígenas y el reconocimiento estatal, sino también es fruto de una serie de negociaciones y acuerdos entre las familias que vivían en la región. A través de estos diálogos y encuentros, los y las *mapuche* encararon el arduo trabajo de volver a recordar, discutir, comprender y consensuar los conocimientos y sentidos en torno a *tuwun*, *lof*, *nguillatun*, *newen*, *itrofelmogén*, *pewma* y *kuymi* en contextos de ciudad. De este modo, el escrito muestra que un acontecimiento histórico particular —“la gran nevada del 84” — fue el puntapié de la motorización de una serie de procesos de (re)comunalización cuyo agenciamiento político fue el de poder modificar y resignificar las interpelaciones hegemónicas en torno al “ser indígena” en el marco de las matrices de alteridad (Briones, 2005) de la provincia de Río Negro.

En el camino de entramar piezas, fragmentos, archivos, recuerdos, *ngitran*, consejos, conocimientos, pertenencias y experiencias dolorosas y de fortaleza, el autor fue también tejiendo su propio proceso de subjetivación identitaria como *mapuche*. Y esto no es menor, puesto que el trabajo reflexivo de aprendizaje, de pertenencia a un Pueblo y de relacionarse afectivamente con sus interlocutorxs, con los ancestros y con las fuerzas y cuidadores del lugar le permitió a Inostroza romper con los criterios dominantes de la racionalidad científica para aprehender el mundo desde otras y propias filosofías, epistemologías y/o sistemas de conocimiento (Rodríguez, 2011). Desde un posicionamiento como *mapuche* y antropólogo, Inostroza interpela a los y las lectoras a conocer experiencias de lucha desde “otros” marcos de interpretación, para ampliar los propios sistemas de percepción y de conocimiento. El libro “*Señales de una nevada*” es una her-



mosa invitación a interpretar el valor performativo que tiene la memoria, los ancestros y las fuerzas del lugar sobre las relaciones políticas, las luchas comunitarias, los procesos identitarios y las reconfiguraciones territoriales que han encarado los colectivos indígenas a lo largo de la historia.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Ávila, Carolina (2023). Prólogo. En Vargas Inostroza, Víctor, *Señales de la nevada: procesos de re-comunalización mapuche en Río Negro, Argentina* (pp. 11-16). Hen Editorial Indígena.
- Briones, Claudia (2005). Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Claudia Briones (Comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-36). Antropofagia.
- Brow, James (2009). Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* Vol. 63(1), 1-6.
- Carsten, Janet (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En Janet Carsten (ed.) *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp.1-35). Blackwell.
- Das, Veena (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Escolar, Diego (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- Lenton, Diana; Delrio, Walter; Pérez, Pilar; Papazian, Alexis; Nagy, Mariano y Musante, Mariano (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, 90 (493), 119-142. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/52773>
- Ramos, Ana (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, n. 29, 131-154. <https://www.ava.unam.edu.ar/images/29/n29a05.pdf>
- Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- Rodríguez, María Eva (2011). “Casualidades” y “causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz, *Corpus*, Vol 1, (1), 1-12. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/886>
- Vargas Inostroza, Víctor (2023). “Señales de la Nevada”. *Procesos de (re)comunalización mapuche en Río Negro, Argentina*. HEN Editorial Indígena.
- Wolin, Richard (1994). *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*. University of California Press.

Leyes

- Ley Provincial 2287/88 (1988). Ley integral del Indígena. Regula el tratamiento integral de la situación jurídica, económica, social, individual y colectiva de la Población Indígena. Publicada en el Boletín Oficial de la provincia de Río Negro del 2 de enero de 1989.



Valentina Stella

<https://orcid.org/0000-0003-0773-3891>

vstella@unrn.edu.ar



Es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas, Licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación Sociocultural y Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA, FFyL). Se desempeña como investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio (IIDyPCa) de la sede CONICET Patagonia Norte en la Universidad Nacional de Río Negro, sede Andina. Es docente de las carreras de grado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas y del Profesorado de Educación Secundaria y Superior en Antropología de la misma universidad. Ha dictado seminarios de grado y de posgrado en diferentes universidades nacionales, y ha dirigido proyectos de investigación pertenecientes al Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica investigación. Forma parte del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Sus líneas de trabajo giran en torno a la reconstrucción de las memorias y marcos de interpretación *mapuche tehuelche* para comprender las formas locales en las que se entran ideas de pueblo, territorio, relacionalidad y ancestralidad.



OBJETOS EN TRÁNSITO, OBJETOS EN DISPUTA. LAS COLECCIONES DEL MUSEO NACIONAL DE MÉXICO

MIRUNA ACHIM, SUSAN DEANS-SMITH Y
SANDRA ROZENTAL (EDITORAS).
CIUDAD DE MÉXICO: UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA METROPOLITANA-CUAJIMALPA,
2023, 423 PÁGINAS.

CAROLINA CRESPO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Instituto de Ciencias Antropológicas,
Universidad de Buenos Aires (ICA-UBA).
Argentina

Algunos libros son muy buenos, pero hay otros cuya lectura es, además, imprescindible. Sin duda, es el caso de *“Objetos en Tránsito, objetos en disputa. Las colecciones del museo nacional de México”*, editado por Miruna Achim, Susan Deans-Smith y Sandra Rozental. Se trata de la versión en español del mismo libro publicado dos años atrás, bajo el título *“Museum Matters. Making and unmaking Mexico’s National Collections”*. La iniciativa de esta compilación se gesta en el marco de un panel y de una serie de talleres que reunieron a académicos de diversa formación disciplinar –historia, antropología, arqueología, historia y filosofía de la ciencia, estudios culturales y poscoloniales– especializados en el estudio de museos mexicanos. Los encuentros fueron convocados para reflexionar específicamente sobre la historia de las colecciones del Museo Nacional de México, eje sobre el que discurre el libro. Este museo, abierto en la década de 1820, reunió una serie de colecciones de objetos muy disímiles que, con el correr de los años, fueron disgregados en museos específicos inaugurados dentro de la ciudad de México, o bien –accidentalmente o no– extraviados. El libro se adentra, justamente, en el análisis de la trayectoria de estas colecciones nacionales a lo largo de dos siglos, con el objeto de documentar menos una historia lineal y teleológica, que de reparar en las tensiones, omisiones, dinámicas,

violencias y contradicciones emergentes en la institución museal a través del tiempo.

Si, como sostiene Álvaro Fernández Bravo (2016), los museos nacionales han sido instituciones vacías que fueron rellenándose mediante la extracción y administración de cosas, pues el libro refiere a la historia de la heterogeneidad de esas “cosas” —parafraseando a las editoras— que han sido administradas por el complejo museístico nacional mexicano durante un período de larga duración: esqueletos, antigüedades, especímenes naturales, objetos falsos, monolitos, ruinas, fotos, etc. Algunxs autores profundizan sobre los itinerarios seguidos por una colección en particular. Otrxs se detienen, en cambio, en comprender el derrotero y/o el desconcierto que provoca un objeto específico del museo. Cualquiera sea el caso, el propósito de reconstruir la trayectoria de esos objetos, que habitan o habitaron las colecciones nacionales, es desnaturalizar la práctica institucional, documentarla en sus movimientos, advertir sus paradojas y desandar las relaciones políticas y afectivas que se tejen en torno a objetos que, en algún momento de su ciclo vital, fueron seleccionados, extraídos de su contexto físico, social y de sentido para ser convertidos en patrimonio mexicano.

¿Por qué y en qué momento algo se constituyó en una antigüedad pasible de ser patrimonializada?. ¿Qué se recorta como bello, feo, grotesco en el tiempo?. ¿Cuál/es es/son el/los criterios a través de los cuales se organizan exposiciones y qué nos dicen acerca de modos de conocer, mirar y pensar lo humano, lo cultural y lo natural?. ¿Qué papel juega la pérdida en las políticas de “preservación”?. ¿Cómo construir un archivo de lo ausente?. ¿Cuáles son los silencios y omisiones del dispositivo museal?. ¿Qué relación hay entre la colección de falsificaciones y la definición de autenticidad?. ¿Cómo se clasifica lo cultural, la tradición y la violencia en contextos museales poscoloniales?. ¿Qué implicancias insospechadas tiene el espacio donde se decide emplazar un objeto museal?, son algunos de los interrogantes abordados en los diez ensayos que conforman el volumen.

La compilación se organiza en base a tres secciones: “Cánones”, “Fragmentos” y “Perturbaciones”. Si bien me atrevería a señalar que todos los capítulos revisan de alguna manera estos tres aspectos conectados entre sí —pues en líneas generales hablan de los cánones occidentales que ha instituido y regido al dispositivo museal y sus modificaciones en el tiempo, hacen visible la historia de las colecciones en tanto fragmentos y ejercicios de fragmentación y disgregación, y examinan lo que desconcierta, omite y violenta el museo a través de la colección y exhibición—, la agrupación de los capítulos en cada sección obedece al énfasis que particularmente trata cada texto.

La sección “Cánones” aglutina así a tres capítulos cuyo centro de atención es examinar cómo se construyeron y redefinieron ciertos preceptos hegemónicos en cada momento histórico, los conceptos asociados a ellos y sus afectos y efectos en términos de prácticas de colección, valoración y gusto. La sección se abre con el capítulo de Susan Deans-Smith, titulado: *‘Una historia digna de la grandeza de la nación Española’. Coleccionismo y antigüedades mexicanas en el Virreinato de la Nueva España*. En este texto, la autora revisa



las tensiones y ambivalencias en las clasificaciones y valorizaciones otorgadas a los artefactos prehispánicos a principios del siglo XIX. Se remonta a un antecedente del Museo Nacional de México, como lo fue la Real Academia de San Carlos, que reunió a estos objetos antes de su traslado al Museo Nacional en 1825. Argumenta la importancia que tuvo la interpretación de la Real Academia de San Carlos sobre estos artefactos en México, y el papel que jugaron en dichas colecciones las definiciones universalizadas del clasicismo y su canon de belleza. El texto traza cómo estas piezas fueron consideradas dignas de ser preservadas, pero no como piezas artísticas sino a partir de su clasificación como “antigüedades mexicanas”. Destaca que, aun cuando estos objetos se consideraban feos y grotescos, fueron constituidos en una colección a trasladar y exhibir en el Museo Nacional, donde permanecieron con un estatus variable a lo largo del siglo XIX.

Como sabemos, la clasificación de ciertas piezas en “antigüedades” pasibles de configurar el patrimonio museal dio lugar a su copia o reproducción, categorizadas como “falsas”. Esto impactó en la ciencia y los museos que, interesados en el estudio y la exhibición del original, fueron ensayando distintos criterios para diferenciar lo “verdadero” de lo “falso”. Así, bajo el título “*La falsificación y la ciencia de lo ‘auténtico’*”, el segundo capítulo de la sección, escrito por Miruna Achim y Bertina Olmedo, se centra en los criterios que rigieron esta diferenciación en el tiempo. En la medida en que las autoras sostienen que las falsificaciones han sido parte de los museos, examinan las colecciones de falsificaciones arqueológicas que fueron acumuladas, alguna vez catalogadas, y muchas de ellas perdidas, en los museos nacionales de México a lo largo de dos siglos. Sostienen que esas falsificaciones echan luz sobre las expectativas que coleccionistas, comerciantes y estudiosos depositaban en esas piezas según los ideales de belleza de la época. Reflexionan sobre la importancia de su estudio y, en especial, de su catalogación y exhibición. Plantean que dicho estudio, catalogación y exhibición permitiría comprender la historia de las colecciones mexicanas y las imágenes y valoraciones que se fueron configurando en torno a ellas; en especial, aquellas que secundaron el criterio de lo “auténtico” y “verdadero” en cada contexto histórico.

Finalmente, el último capítulo de la sección, “*Los cuerpos objeto: Su producción y tránsitos entre los museos de anatomía y el museo nacional de México 1853-1912*”, de Laura Cházaro, explora la conformación de colecciones de restos óseos, cadáveres y modelos anatómicos de cera y papel maché que fueron alojados en el Museo Nacional de México e, incluso, algunos de ellos, exhibidos en 1895. ¿En qué contexto, bajo qué condiciones y con qué efectos ingresan estos cuerpos-objetos a este Museo? Cházaro explica cómo la circulación de cuerpos y modelos anatómicos entre el Museo de Anatomía Patológica, el Hospital General de San Andrés y el Museo Nacional de México entre los años 1853 y 1912, era consecuencia de la doble importancia que estaban cobrando estos objetos, tanto para los estudios médicos como para las investigaciones antropológicas, interesadas en reconstruir una historia de las patologías nacionales y las diferencias raciales. El capítulo es ilustrati-

vo del dinamismo que caracteriza las colecciones, sus interpretaciones y clasificaciones; pues demuestra cómo esos cuerpos-objetos se redefinieron y resignificaron en ese rito de pasaje de objetos de estudios clínicos a antropológicos, capaces de testimoniar las teorías raciales vigentes en ese entonces en el Museo Nacional.

Con la premisa de ahondar en esa dinámica propia de las colecciones y sus clasificaciones, la sección “*Fragments*” reúne cuatro capítulos que se preguntan sobre el desplazamiento –por pérdidas, destrucción, reubicación, desaparición, etc.– de algunos objetos, simbolismos y epistemes. En ese terreno, Christina Bueno comparte un estudio sobre la extracción de la Cruz de Palenque, su fraccionamiento en tres grandes paneles que fueron separados en el siglo XIX y su reagrupamiento en 1909 en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología. “*La odisea de la Cruz de Palenque*”, tal como se titula el capítulo, relata las relaciones de poder inscritas en la partición de la Cruz en tres paneles, el envío de uno de ellos al *Smithsonian Institution* en 1858, y su repatriación a México en los inicios del siglo XX. La Cruz de Palenque fue reensamblada después de casi un siglo de estar fraccionada y repartida en diversos espacios. Su unificación, sostiene la autora, debe enmarcarse en el interés del gobierno de Porfirio Díaz por administrar y controlar los vestigios arqueológicos, crear con ello una historia nacional y demostrar la soberanía de México. El caso permite discutir cómo se articulan relaciones políticas y diplomáticas en la historia de las piezas patrimoniales y de demandas de repatriación. Además, invita a repensar críticamente las historias de fraccionamientos, desposesión y dispersión que subyacen en las políticas de “protección” y administración de lo que se concibió como patrimonio nacional.

En sintonía con la idea de reconstruir una historia menos de las colecciones que se conservan y acumulan que de los objetos que se han perdido, continúa el texto de Frida Gorbach, “*Pasado y Presente en el Museo de Historia Natural*”. En este capítulo, la autora nos recuerda que los museos no son solo instituciones que almacenan sino también agencias de desecho y pérdida. Se pregunta sobre 64000 ejemplares de plantas, animales y minerales coleccionados en el Museo Nacional de México, de los que sólo quedan cinco especímenes sobrevivientes en el Museo de Historia Natural. Es decir, se pregunta sobre el desconcierto o asombro que le provoca lo que está hoy ausente en el Museo, para invitar a reflexionar en varias direcciones. Por un lado, en cómo escribir un archivo de lo que no existe o recuperar historias de desaparición. Por otro lado, en repensar el tiempo histórico y la forma teleológica y progresiva bajo la que suele ser narrada la historia oficial. Finalmente, en la pérdida de relevancia en la que, en el tránsito del siglo XIX al XX, devino la historia natural como campo de conocimiento para el Estado mexicano, *versus* la antropología sobre la que se construyó la identidad nacional.

A la inversa, Haydeé López Hernández, hurga en aquello que está presente en el archivo del Museo Nacional de Antropología, aunque retirado de las salas de exhibición. Es decir, en “*Indicios y miradas: El rostro indígena en el Museo Nacional de Antropología*”, analiza la mirada indígena de los registros fotográficos catalogados en 1963 y 1964 dentro del ar-



chivo del Museo Nacional de Antropología, que fueron exhibidos en sus salas. Se trata del acervo fotográfico de 31 etnias, cuyo origen se desconoce, que suele utilizarse como banco de imágenes para ilustrar proyectos museográficos contemporáneos. Este uso, adquirido con posterioridad, resulta significativo porque omite su historicidad y la de los sujetos que fueron registrados. La autora señala la diferencia en la composición de estas fotografías indígenas respecto a las que fueron tomadas en el siglo XIX, basadas en un enfoque racista biologicista. Plantea la heterogeneidad que existe entre los registros de mediados de siglo XX, su relación con ciertos modos de ver introducidos por el fotoperiodismo, cuyo interés era registrar a los sujetos en su cotidianeidad. Contextualiza las fotos en ciertos procesos de época y examina los efectos que se quisieron imprimir con la exhibición de estas fotografías en las salas del museo. Señala que “la (re)inserción del rostro indígena en la narrativa nacional implicó su reducción a tipos ideales y el ocultamiento de su individualidad, sobre todo, de su historicidad” (p. 268).

La sección se cierra con el capítulo de Carlos Mondragón, “*Objetos inestables: La colección del Pacífico del Museo Nacional de las Culturas*”, en el que recorre cómo surge el interés en montar la colección de arte de las islas del Pacífico Sur que llevó adelante Miguel Covarrubias y Rubín de la Borbolla gracias a un intercambio con el Museo Field de Chicago. El autor realiza una pormenorizada descripción acerca de cómo el concepto de Mesoamérica fue creado a partir de ideas originadas en los años 1940-1950 en la antropología del Pacífico. Asimismo, reflexiona sobre el carácter perecedero de los objetos que componían esta colección, vinculados con ritos de la Melanesia. Lo contrasta con la solidez, la monumentalidad y el estatismo de las piedras y cerámicas prehispánicas que han formado parte de las colecciones del Museo de Antropología de México y fungen como metáfora de antigüedad y continuidad de la nación. El texto repara tanto en los desplazamientos transcontinentales de ideas, estéticas y debates intelectuales como en los de estas materialidades que fueron no sólo coleccionadas, interpretadas y exhibidas, sino también olvidadas o abandonadas en el depósito de la institución.

La pregunta por lo que descoloca y omite la colección y exhibición museal atraviesa a los tres capítulos de la última sección del libro, sugestivamente titulada “*Perturbaciones*”. Esta última sección, anclada en el efecto dislocador que puede gestar algo en el museo y en el carácter extractivo, silenciador y violento de la colección museal, se inicia con el escrito de Miruna Achim, “*Tehuantepec en la vitrina: Tlalocs, teodolitos, trampas para peces y las culturas del coleccionismo a mediados del siglo XIX*”. Interesada en develar las premisas, disonancias y contradicciones presentes en las prácticas de colección del siglo XIX, a la vez que de aquello que quedó excluido de la misma, la autora comparte un análisis sobre la sustracción y resignificación que supusieron el traslado de dos efigies de Manopostiac al Museo Nacional de México, problematiza las cosas y personas que quedaron fuera de las historias y vitrinas arqueológicas de la institución, y explora los usos en disputa que los sujetos otorgaban a esas cosas. El capítulo desnuda la violencia y destrucción que oculta la colección, la articulación

entre el coleccionismo museal y los proyectos de desarrollo centrados en la narrativa de progreso y las oposiciones binarias que secundaron al Museo como dispositivo moderno en el siglo XIX: civilización y barbarie, superstición y ciencia, improductividad y utilidad. En palabras de la autora, desentrañar “cómo fue que algunos usos prevalecieron sobre otros es una pregunta clave para comprender qué clase de museo se ha ido construyendo” (p. 327).

Si la selección y reunión de objetos presenta tensiones y dislocaciones, algo similar ocurre con la exhibición, eje del capítulo que sigue: “*La cultura y el conjuro de la violencia: el emblema nacional purépecha en el museo nacional de antropología*”, de Mario Rufer. En este texto, el autor señala el desconcierto que le provoca la forma en que se exhibe y categoriza en la sala etnográfica del Museo Nacional de Antropología, una réplica del Escudo Nacional de armas mexicano que fue elaborado con plumas por los Purépecha en 1829. El autor analiza a lo largo del capítulo las conexiones sintagmáticas y paradigmáticas de la exposición de este objeto. Advierte que su exaltación como arte plumario —sea a través de su nominación como “Emblema Nacional de arte plumaria” como con la descripción de la cédula y las otras piezas con las que fue vinculado en la exposición: collares, máscaras y cuentas— obtura su vinculación con la guerra y la violencia. La observación lo lleva a plantear una paradoja presente en el Museo: mientras las salas arqueológicas narran la acción bélica y la potencia de soberanía, las salas etnográficas omiten asociar a los pueblos indígenas con la violencia y suprimen de la mirada las formas actuales de resistencia y reclamos de soberanía indígena mediante la apelación y reconversión de sus prácticas y objetos en clave cultural. Este movimiento de supresión y reemplazo recuerda que “mostrar y mirar nunca son actos inocentes” (Andermann y Fernández Bravo, 2003) sino producto de la necesidad del Estado-nación de mostrar un mundo y territorio pacificado. Esto es, que el control de las asociaciones paradigmáticas posibles que habilita un objeto o un signo, afirma el autor, hace parte de “la característica central de la administración de la cultura en contextos poscoloniales” (p. 355-356).

El problema de la exposición y la dislocación que puede gestar un objeto recorre, también, el capítulo de Sandra Rozental, “*Un monolito en la calle*”. En este trabajo, que cierra el volumen, se exploran los efectos disímiles que genera el lugar de emplazamiento de *Tláloc*, tal como se conoce al monolito prehispánico extraído de San Miguel de Coatlinchán en 1964. La autora describe la ambivalencia de esta figura ubicada a la intemperie, en el espacio público, antes de ingresar al museo, pero que está inventariada como parte de la colección del mismo. Sintetiza la historia y los conflictos de su expropiación y traslado al centro del país. Expone cómo, producto de este lugar de emplazamiento en la calle, algunxs visitantes del museo sospechan respecto a la autenticidad de la pieza, otrxs la clasifican como un monumento y algunos movimientos sociales la utilizan como un espacio de expresión política, disidencia y denuncia hacia el Estado. Esto es, además de que la pieza ha sido expropiada, trasladada y constituida en patrimonio nacional, suele ser objeto de intervención y apropiación para el reclamo de otros despojos y destierros



forzados, aunque nunca “vandalizada”. Como en otros capítulos, aquí también se busca documentar las tensiones, contradicciones, violencias y expropiaciones que ha gestado la política patrimonial del Museo; pero se agrega a ello, una lectura de las consecuencias y usos inesperados y no controlados que puede gestar su patrimonialización.

En suma, el libro reúne un conjunto de investigaciones sólidas y rigurosas, realizadas desde perspectivas disciplinares muy diversas, sobre “las relaciones entre las cosas, las palabras y las personas” que genera la actividad de la colección de los museos (Podgorny y Lopes, 2008, p. 23). En esa diversidad de aristas y relaciones analizadas, rompen con una mirada complaciente del patrimonio instituido como sinónimo de preservación y memoria. Por el contrario, invitan a pensar en la inestabilidad de la colección museal, el derrotero de sus clasificaciones, las valoraciones cambiantes asociadas a la misma, el ejercicio de desposesión, control y violencia en el que se funda y el sentido o las preguntas que abren sus desfasajes, derivas, extravíos y desechos.

Se trata de un libro disfrutable por la calidad y claridad de su escritura, la profundidad de la argumentación y el cuidado en su edición, tanto en lo que refiere a la materialidad de la publicación –la calidad de la impresión, su estética y fotografía– como a la selección del arte de portada, de lxs autorxs invitados y las lecturas y relecturas colectivas y de las editoras que se advierte en los agradecimientos de lxs autorxs y en la coherencia observada en la compilación. En suma, uno de esos libros de los que se aprende tanto por el contenido como por aquello en lo que se detienen, y nos detienen, a pensar y a preguntar a quienes trabajamos en el campo del patrimonio, los archivos y los museos.

Referencias bibliográficas

- Andermann, Jens y Fernández Bravo, Álvaro (2003). Objetos entre tiempos. Coleccionismo, saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Revista de Cultura, Márgenes-Margens*, 4, 28-37.
- Fernández Bravo, Álvaro (2016). *El museo vacío. Acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas Argentina y Brasil. 1880-1945*. Eudeba.
- Podgorny, Irina y Lopes, Margaret María (2008). *El desierto en una vitrina. Museos e historia natural en la Argentina, 1810-1890*. Limusa.



Carolina Crespo

<https://orcid.org/0000-0002-1186-1290>

carolcres@gmail.com



Es Licenciada y Doctora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Se desempeña como Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y como Profesora Asociada de Ciencias Antropológicas y Profesora Titular del posgrado de Especialización en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones Antropológicas e Históricas de FFyLUBA. A partir de una perspectiva etnográfica que combina trabajo de campo y de archivos, investiga sobre procesos de patrimonialización, memorias y silencios con comunidades *mapuche* en contextos de reclamos territoriales en la Patagonia Argentina. Sus áreas de interés se centran en el estudio de políticas de patrimonialización de saberes y materialidades de la vida cotidiana y sagrada indígenas, restituciones de ancestros, memorias subalternas, archivos, exhibiciones museales y turísticas y políticas de despojo “conservación-desarrollo” en el marco de demandas territoriales *mapuche*. Dirige proyectos de investigación sobre estas temáticas y realiza actividades de extensión y transferencia en instituciones estatales y con pueblos originarios. Integra el Equipo de Antropología de la Cultura y el Patrimonio (EACUP), la red Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y, desde 2017, integra el grupo coordinador de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP). Además, forma parte del Consejo Académico de *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



MEMORIAS *DISIDENTES*

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias