



El regreso de los ancestros

Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA
PATRICIA AYALA ROCABADO
(editoras)

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS
MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS CUERPOS

*Colección Cultura y Patrimonio
Volumen III*

©Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

Colección Cultura y Patrimonio
El regreso de los ancestros
Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos

Inscripción N° 2020-A-10574
ISBN 978-956-244-494-1

Ministra de las Culturas, las Artes y el Patrimonio
Consuelo Valdés Chadwick

Subsecretario del Patrimonio Cultural
Emilio De la Cerda Errázuriz

Director Nacional del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural
Carlos Maillet Aránguiz

Subdirectora de Investigación y Directora Responsable
Susana Herrera Rodríguez

Editoras
Jacinta Arthur de la Maza
Patricia Ayala Rocabado

Diseño de portada y diagramación
Leticia Martínez Vergara

Editora de textos
Pilar de Aguirre Cox

Fotografía portada
Gentileza del Canterbury Museum
Con la autorización de Joaquín Tuki, Ida Piru Huke, Lynn Rapa y Anais Huke

Ediciones de la Subdirección de Investigación
Av. Libertador Bernardo O'Higgins n° 651
Teléfono: 56-223605278
www.investigacion.patrimoniocultural.gob.cl
Santiago, Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE
2020

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS

MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE
LOS CUERPOS

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA
PATRICIA AYALA ROCABADO
(EDITORAS)



SUBDIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 9

PRÓLOGO

Reflexiones para recuperar la sensibilidad

IVANA CARINA JOFRÉ
13

INTRODUCCIÓN 23

PARTE I

REPATRIACIÓN Y LA REDIGNIFICACIÓN DE LOS ANCESTROS

CAPÍTULO I

Los movimientos indígenas de repatriación y restitución de los ancestros:
un panorama internacional

PATRICIA AYALA ROCABADO Y JACINTA ARTHUR DE LA MAZA
39

CAPÍTULO II

E te rau aroha, āta hoki atu ki Rapa Nui. Queridos atesorados, regresen
gentilmente a Rapa Nui

TE HEREKIEKIE HEREWINI
63

CAPÍTULO III

Hacia la re-dignificación de los “Gentiles”

**JIMENA CRUZ MAMANI, GUADALUPE ANZA ANZA, TIMOTEO CRUZ SALVATIERRA
Y TOMÁS CRUZ LÓPEZ**

77

CAPÍTULO IV

Reentierro: experiencias, reflexiones y proyecciones del Museo Mapuche de
Cañete en territorio Lavkenche de la Provincia de Arauco, Región del Bío Bío

MÓNICA OBREQUE GUIRRIMAN Y PATRICIA MUÑOZ PÉREZ
99

CAPÍTULO V

El reconocimiento del Pueblo Yagán y sus luchas actuales: el proceso de restitución de la Colección Gusinde

VERÓNICA BALFOR CLEMENTE Y ALBERTO SERRANO FILLOL

119

CAPÍTULO VI

Kimi Ma’ara o te Tupuna, la búsqueda de los ancestros

MATTARENA TUKI HAOA Y JACINTA ARTHUR DE LA MAZA

147

PARTE II

REPERCUSIONES EN EL TRATAMIENTO CIENTÍFICO DE LOS CUERPOS INDÍGENAS

CAPÍTULO VII

“Los huesos hablan lo que la historia calla...”. Una mirada a los estudios de cuerpos humanos desde la bioarqueología

CLAUDIA ARANDA

163

CAPÍTULO VIII

Guía de Procedimientos ante hallazgos arqueológicos y cuerpos humanos de índole arqueológica (Quillota, Valparaíso)

VIOLETA ABARCA-LABRA, PAMELA MATORANA FIGUEROA,

INDIRA MONTT SCHROEDER, HÉCTOR MILLAHUEIQUE GUZMÁN,

FLOR CHIGUAY RUIZ, ADELA MELÍCICO RAGUILEO, PEDRO LÓPEZ ABALLAY,

MÓNICA ARÓSTICA LAU, CRISTIÁN CANCINO VEJAR Y

CARLOS CARMONA BERMÚDEZ

189

CAPÍTULO IX

La apropiación y el tratamiento de los cuerpos de los ancestros indígenas en Chile

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA Y PATRICIA AYALA ROCABADO

215

AUTORES

241

PRESENTACIÓN

Hablar de repatriación, restitución y retorno de los ancestros implica, necesariamente, tocar heridas que el correr de los años no han podido sanar, porque, para que esto ocurra, es necesario escarbarlas, sacar todo lo que las dañó y, en ese acto, comprender las razones que les dieron origen, para buscar así el remedio y aprender de lo sucedido, con la esperanza de prevenir e impedir que vuelva a suceder.

En la curación, dice Nietzsche,

el espíritu libre vuelve a acercarse a la vida, lentamente, casi a su pesar, desconfiando. Todo en torno de él parece que se hiciera más cálido, más dorado, por decirlo así; sus sentimientos y simpatías adquieren profundidad, brisas tibias pasan delante de él. Se encuentra en cierto modo como si abrieran sus ojos por primera vez para apreciar las cosas próximas. Está maravillado y se recoge en sí mismo, silencioso: ¿dónde estaba, pues?... Entonces puede acontecer que, entre tus repentinos vislumbres de salud todavía incompleta, todavía sujeta a variaciones, comience a los ojos del espíritu libre, más y más libre cada vez, a descubrirse el enigma de esa gran transformación total, de ese cambio de frente, que hasta entonces había permanecido obscuro, casi intangible, en su memoria¹.

El libro que presentamos a continuación, titulado *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*, habla de trasgresiones, de dolores, de despojos, de violaciones a los derechos humanos, entre otros tantos calificativos que podemos usar para referirnos a acciones que en su momento se consideraron naturales, normales. Sin embargo, al retrotraer nuestra mirada analizando lo sucedido desde otros puntos de vista, nuevas argumentaciones se construyen con el objeto de exigir al Estado y la ciencia propicien acciones que tiendan a la reparación.

¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, México, 1974, pp. 10-12.

Nosotros, los del presente, sin haber sido parte de ese acontecer, debemos mirar directamente lo acontecido para comenzar a resarcir lo que “otros” ocasionaron, pues comprendemos sus demandas. Otredad que, ante la “curiosidad” de lo nuevo, basada en posturas etnocentristas y colonialistas, arrancó de sus tierras natales cuerpos de ancestros (vivos y muertos) y objetos de las comunidades para exhibirlos y estudiarlos y, aunque estos propósitos científicos son comprensibles, estos actos no debieron ni deben nunca pasar a llevar derechos elementales ni aspectos éticos que es de vital importancia discutir y respetar.

Tal debió ser su asombro ante este nuevo mundo que se dejaba percibir, tras siglos de estar oculto, que fue imprescindible poseerlo, saquearlo y ponerlo a la vista para dar testimonio de este hallazgo, incapaces de dar tiempo para que estos pueblos descubiertos y conquistados pudieran compartir lo construido, sus cosmovisiones y sus logros. Este diálogo les fue negado, pues nunca fueron considerados personas, sino “naturales”, “salvajes” y “paganos” y no había, por tanto, problema en someterlos o eliminarlos. Naturaleza conquistada por una cultura que se adueñó de ella sin pedir permiso.

El libro nos habla también de la necesidad de que los cuerpos de ancestros y los objetos llevados para ser exhibidos vuelvan a casa para cerrar un ciclo interrumpido. Cuerpo biológico, social, cultural y espiritual fracturado física y simbólicamente que necesita su completitud para reencontrarse y descansar. Porque al momento de apropiarse de ellos también se llevaron parte de las memorias de quienes se quedaron; familias que no tuvieron el derecho de enterrarlos o impedir su desentierro, para que la tierra, su terruño, los abrazara, cubriera y contuviera, permitiéndoles así reunirse con quienes habían partido antes. Su destierro implicó un duelo que quedó suspendido en los recuerdos, desdibujándolos en un silencio que se impuso por muchos años, pero que renace en nuevas voces y actores que exigen su retorno.

Para la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, la edición de este libro y la realización de encuentros sobre estas temáticas, que comenzamos a desarrollar a partir de 2017, junto a otras iniciativas que las anteceden, se constituye en un espacio que abre sus puertas para que este diálogo tan necesario pueda llevarse a cabo y aportar de esta forma a la reparación de lo ocurrido.

No obstante lo anterior, la ex-DIBAM, actual Servicio Nacional del Patrimonio Cultural (SNPC), ha propiciado el traspaso de colecciones u objetos específicos en distintos momentos, para lo cual ha contado con el apoyo de las autoridades en cada época. Por ejemplo, hace unos años regresaron a Rapa Nui objetos etnográficos que estaban en el Museo de Historia Natural de Concepción y en el Museo Arqueológico de La Serena, de modo que ha existido una disposición para acceder a este tipo de transferencias, siempre y cuando estén debidamente justificadas. El traslado de objetos al Museo Martín Gusinde, como se dice en el artículo que aborda esta temática, no es el primero. Cuando se creó el museo, allá por la década de los 70, se trasladaron varios objetos de otros museos del actual SNPC. No es algo novedoso. Estos procesos pueden demorar un tiempo y no se puede pretender tener resultados de inmediato, pues se deben evaluar los pros y contras.

Con altura de miras, recogemos las críticas que los autores exponen para que, al leerlas, escucharlas y hablarlas encontremos puntos de encuentro que permitan construir nuevos discursos y paradigmas y hacer posible este retorno, esta reparación y esta sanación.

Comprendemos que la lectura de este texto puede provocar indisposiciones. Acogemos también estas diferencias de apreciaciones, porque estamos convencidos de que en esta diversidad de opiniones podemos construir el camino a casa que ellos demandan. No debemos olvidar nunca que “el día” está constituido por oscuridad y luz, matices necesarios que construyen un todo.

Los invito a leer este libro con la esperanza de que sea un aporte en este tema, que día a día cobra más relevancia.

Susana Herrera Rodríguez
Subdirectora de Investigación
Servicio Nacional del Patrimonio Cultural

PRÓLOGO

REFLEXIONES PARA RECUPERAR LA SENSIBILIDAD

Ivana Carina Jofré

¿QUIÉNES SOMOS LOS/AS PROTAGONISTAS?

Cuando Patricia y Jacinta me pidieron prologar este libro, anticiparon que una de sus características principales es que reúne, de manera inédita, textos escritos por los/as propios/as protagonistas de movimientos indígenas implicados en repatriaciones de cuerpos humanos, los cuales fueron presentados en seminarios organizados entre 2018 y 2019 por la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural en Chile. En tal sentido, mi participación obedece a mi experiencia en el tema, especialmente por mi carácter de protagonista como arqueóloga warpe en procesos de demanda y luchas indígenas similares en Argentina (Jofré, 2014b; Jofré y Gómez, 2019, 2020).

A partir de aquella primera conversación con las editoras del volumen quise reflexionar acerca de quiénes somos las y los protagonistas de estos procesos y luchas. ¿Qué es lo que define este protagonismo? ¿Por qué es importante reflexionar acerca de los/las protagonistas en estos procesos? La definición de protagonistas se relaciona directamente con nuestro involucramiento en las luchas colectivas de nuestros pueblos y comunidades, en cuyos procesos también pueden contribuir, de formas muy variadas, otras y otros actores, sin que su participación implique “una nueva disputa por ese protagonismo”. Este es un punto crucial en la actualidad porque las luchas indígenas están siendo controladas, disciplinadas, protocolizadas e institucionalizadas por los regímenes gubernamentales. Las repatriaciones y restituciones² de cuerpos/as humanos a pueblos y comunidades indígenas no son

² En Argentina, a través de la Ley Nacional 25.517 y su decreto reglamentario 701 de 2010 se ha instituido el término “restitución” para referirse a procesos de devolución de restos y cuerpos humanos a pueblos y comunidades indígenas y que actualmente están en manos de instituciones estatales y privadas, tales como museos, universidades y colecciones privadas. Aunque internacionalmente, tal como veremos en este libro, se han utilizado otras conceptualizaciones, como la de “repatriación”, reconocida en la Ley de Repatriación y Protección de Tumbas Nativo Americanas, conocida como NAGPRA en Estados Unidos.

la excepción; aún más, se han convertido muchas veces en reivindicaciones ideales para el despliegue de políticas indigenistas —aquellas controladas por los Estados nacionales para administrar y mantener a raya las demandas de nuestros pueblos— que ejercen formas de violencia inauditas en nombre de la “restitución” de derechos o de la “revisibilización” de los pueblos indígenas.

A partir de mi experiencia he ido entendiendo que la lucha por el regreso de nuestras/os abuelas/os, ancestras/os warpes a su morada, o el regreso a los territorios, amerita sobre todo un posicionamiento de nuestros propios cuerpos y cuerpas³ en un campo de disputa donde no solo disputamos los/as cuerpos/os: también disputamos la posibilidad de *reexistir de otro modo*, reconstruyendo una cosmopolítica en la cual ampliamos nuestra propia comprensión histórica y política al interior de la nación moderna, y en fuerte tensión también con las políticas de la gobernanza global.

Otro tema importante para reflexionar sobre los pueblos indígenas como protagonistas de las luchas por la recuperación de los/as cuerpos/as de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os es que el protagonismo no es el equivalente de “participación”. La participación indígena en las políticas patrimoniales de restitución y repatriación sucede generalmente en contextos de subalternidad. Aun cuando tengamos los marcos legales de nuestro lado, siempre estaremos sujetos a la decisión de las instituciones del Estado y de la gobernanza global. Podemos participar sin tener autonomía y control real de lo que estamos haciendo. Por lo tanto, la participación puede ser también una ilusión construida siempre por otros, quienes nos “permiten participar” de sus propios imaginarios colaborativos.

Pienso que ser protagonistas de estos procesos de demanda supone implicarse en luchas colectivas en las cuales se involucran personas de carne y hueso en el presente, no argumentos ideales universales humanitaristas. Esta implicación corporal y emocional en las luchas colectivas de nuestros pueblos

³ Me referiré a cuerpos y cuerpas 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 *cuerpas* que necesitan ser nombrados y nombradas.

significa *recuperar la sensibilidad* que nos ha sido negada/bloqueada por el disciplinamiento de nuestras sensibilidades/emociones. De este modo, podemos reconocer una historia que no solo es injusta, sino que además “duele”, “nos duele”. Y nos duele porque somos capaces de sentir en nuestros/as propios/as cuerpos/as la herencia de la desposesión, “la marca del indio/a que aún habita nuestro cuerpo” (Jofré, 2014b).

Entonces, somos protagonistas porque *somos capaces de dolernos* en estas luchas por la recuperación de la emoción y sensibilidad en el propio cuerpo/a que habitamos. Y así descubrimos que también esos cuerpos y cuerpos de nuestras abuelas y abuelos aún nos habitan, su dolor nos habita, su pena nos aqueja. Ese dolor es colectivo, compartido entre quienes decidimos “recuperar la sensibilidad” para reconocernos sujetos dolidos y dolientes, con heridas/os traumáticas que aún no sanan, y que además heredamos a nuestras hijas e hijos. De allí nace una potencia reveladora del pasado como un “relato doloroso”, que no siempre puede ser dicho o narrado discursiva y coherentemente con las reglas del conocimiento moderno logocéntrico, *simplemente porque duele*.

La palabra sana, hablar de ello, reflexionar sobre estos dolores sana, pero no alcanza. La imposibilidad de relacionarnos “a nuestra manera” con nuestros muertos nos impide crear vínculos con ese pasado robado, saqueado, violado, y que nos ha sido negado a muchas y muchos de nosotros, quienes hoy nos miramos a través de esos cuerpos atrapados en los museos y colecciones. Cuando me reconozco warpe reconozco entonces que *yo soy ese cuerpo atrapado* en la indefinición de su estatus de existencia humana. La indefinición es esa línea abismal que separa lo posible de lo imposible, lo humano de lo inhumano. Tal y como esos cuerpos/as, *yo soy también un sujeto/a sin territorio donde habitar, sin morada donde descansar*.

Nuestro carácter de protagonistas no está dado tampoco por la propiedad —o filiación cultural y biológica, o geográfica, otra manera en que las lógicas de la propiedad se manifiestan en el discurso moderno— del cuerpo o cuerpos que disputamos. La propiedad del cuerpo no importa, no es el lenguaje que queremos habitar. No hay propiedad, hay relaciones entre muertos y vivos que han sido rotas, despojadas a favor de los intereses de los poderosos; y son ahora esos poderosos quienes siguen reclamando su propiedad sobre “nuestros cuerpos”, como colonia que se puede conquistar.

No puedes decidir libremente sobre tu cuerpo porque tus abuelas y abuelos no pudieron hacerlo. Quizás seamos las mujeres, territorios de conquista patriarcal (Segato, 2016), las que mejor comprendemos esas formas de la violencia corporal estatizadas y profundamente morales que pesan sobre nuestras *cuerpas dolidas*. Poseer aquello que no puede ser poseído, de eso se trata todo esto: de la libertad a decidir cómo queremos relacionarnos en seres, en la vida y la muerte, ahí radica nuestra cosmopolítica construida como experiencia desde el cuerpo. Por cosmopolítica me refiero a ese “espacio poblado por seres humanos racionales que disputan al Estado el poder de representar a otros” (de la Cadena, 2020: 273).

Desde dicho punto de vista doloroso o, mejor dicho, *doliente*, los y las protagonistas de estas luchas no solo somos los pueblos y comunidades indígenas reclamantes, sino todo aquel que es capaz de *dolerse* por la injusticia, y acompañar estas luchas replanteando-se —incluso a costa de sí mismo/a— las formas de pensar y actuar indolentemente.

LAS REFLEXIONES QUE DESPIERTA ESTE LIBRO

Los casos presentados en este libro plantean variados puntos de vista acerca de las repatriaciones, restituciones y tratamiento de los cuerpos musealizados en museos y colecciones, y aquellos recuperados en excavaciones arqueológicas. A pesar de la variedad de puntos de vista y de casos tratados, la mayoría de los autores no resignan al patrimonio como epistemología de referencia para abordar el tema. ¿Cuál es el tema? El regreso de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os a los territorios. Quiero hacer notar con esto que la defensa del patrimonio es la defensa de la herencia del *pater* (padre), la autoridad del Estado nacional y de sus lógicas extractivistas para la extensión-producción de soberanía sobre nuestros territorios y cuerpos/as; estos últimos siguen siendo espacios de acumulación-reproducción capitalista para la desposesión (Harvey, 2004). En razón de lo dicho me pregunto: ¿puede haber un proceso de descolonización de las repatriaciones y/o restituciones de las/os cuerpos/os de nuestras/os ancestras/os si no deconstruimos la ontología del patrimonio implicada en su lenguaje Estado-céntrico, patriarcal y capitalista? ¿Puede haber un patrimonio indígena sin que esto no signifique una concesión epistémica

neocolonial? El tema me inquieta porque veo allí un obstáculo importante para nuestras luchas colectivas por el regreso de nuestras/os abuelas/os y ancestras/os a nuestros territorios.

Es necesario hacer una crítica enfática al patrimonio para poder reconocer que la avanzada ontológica patriarcal del patrimonio reproduce formas extremas de violencia, tales como la cosificación y deshumanización de las/os cuerpos/os indígenas y no blancos. Se trata de una verdadera “pedagogía de la残酷” que se expresa a través de “actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa” (Segato, 2018: 13).

Las luchas por el regreso de nuestras/os ancestras/os a los territorios, o su morada ancestral, pueden ser, y de hecho muchas veces lo son, formas de disputar, corregir, combatir esas pedagogías de la残酷 que, a través de la repetición de la violencia sobre nuestros cuerpos/as, producen “efectos de normalización de un paisaje de残酷” promoviendo en las personas e instituciones “bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predadora” (Segato, 2018: 13).

Cuando disputamos estos sentidos sobre la vida y muerte, ampliamos el espectro político de nuestro pensamiento, alimentamos una cosmopolítica indígena (warpe, yagán, kawésqar, mapuche, atacameña, māori, rapa nui, etc.), desde donde nos es posible “relacionarnos con el cuerpo” en geografías o territorios de lucha común, por la autonomía de nuestros pueblos y nuestras comunidades, por la reproducción de la vida humana y no humana en territorios pluriversales. Y es en el lenguaje donde expresamos nuestras subjetividades disidentes, desafiando —denunciando— las diferencias que nos construyeron como “los otros/as culturales” en la relación colonial. El lenguaje es el primer territorio de disputa donde necesitamos “nombrar nuestras formas de estar y conocer el mundo”, aun a pesar de la pérdida de nuestras lenguas originarias. De este modo, disputando el lenguaje, somos capaces de construir epistemologías en las fronteras de la modernidad neocolonial.

Esas epistemologías de frontera (Anzaldúa, 2016) desafían la centralidad del lenguaje académico científico moderno-colonial-capitalista y patriarcal sobre el cual “el patrimonio”, como herencia del Estado nacional, nos ha sido

impuesto como “epistemología represiva”; es decir, como un pensamiento que no nos permite pensarnos a nosotras/os mismas/os como cuerpos/os no blancos hijas/os de una desposesión. En tal sentido, sostengo que debemos replantearnos el empleo de términos como “restos humanos”, “materiales bioantropológicos”, “colecciones humanas”, o los mismos conceptos de repatriación y restitución, entre otras nociones nacidas de las experiencias científico-estatales y recuperadas en los códigos deontológicos, leyes y protocolos para construir una ética moderno-colonial. Necesitamos pelear porque esos lenguajes no sigan colonizando nuestros lenguajes colectivos en las luchas por la recuperación de nuestros pueblos.

Tal cual se retrató en varios de los trabajos que este libro compila, también están quienes *imponen sus voluntades* bajo la excusa de “hacer bien las cosas”. ¿Qué valor tiene la ética cuando un dolor histórico está en juego? ¿Es justo que quienes *no se duelen* por nuestros cuerpos vivos y muertos sigan poniendo las reglas del juego? No se duelen aquellas y aquellos que anteponen sus visiones disciplinarias para defender corporativamente a una comunidad académico-científica anónima que somete a votación *nuestro dolor* en alguna reunión de socios de una institución o cuerpo colegiado de profesionales. Esas mismas personas son las primeras que defienden sus puestos de trabajo producidos por el avance neoextractivista de industrias dañinas para la vida en los territorios. Muchas veces son esos fantasmas capitalistas de la disciplina arqueológica los que impiden el regreso de los muertos al territorio (Jofré, Biasatti y González, 2010). Esa es lo que yo llamo la *comunidad ética indolente*. Lamentablemente, nos acostumbramos a convivir con ella, naturalizando sus prácticas y discursos. Más que un “trato digno” para nuestras/os ancestrales/os en los museos y colecciones, debiéramos ir más allá y exigir una *ciencia digna*, capaz, ante todo, de sensibilizarse frente al dolor humano. Quizás entonces empecemos a revertir un poco más las injusticias. Pensar en la existencia y características de esas comunidades indolentes de la academia y las instituciones del Estado es prioritario también para construir una ética que persiga refundar y, por qué no, abolir, las prácticas antropológicas, arqueológicas, museológicas, patrimoniales tal cual las conocemos, asumiendo que quizás su propia existencia carezca de sentido para los proyectos colectivos de lucha y descolonización en nuestros nuevos territorios de vida. ¿A quiénes

sirven los cuerpos en los museos? ¿Cómo llegaron allí y por qué no pueden retornar a los territorios que nos han sido despojados? Estos deberían ser cuestionamientos urgentes para las agendas estatales, tanto como para los pueblos y comunidades indígenas.

En los textos que componen este libro descubrimos diferentes posiciones, ya sea como indígenas reclamantes, indígenas profesionales y/o como gestores/as y custodios/as, dentro de las instituciones del Estado nacional, de las organizaciones y los consejos indígenas. En algunos casos, las posiciones étnicas también se marcan y desmarcan, lo que muestra que las/os reclamos por el regreso de nuestros ancestros y ancestrales están definiendo también nuestras propias identidades. Las interpelan, las redefinen, las reposicionan. Dicho de otro modo, nuestros muertos nos obligan a pensarnos a nosotras/os mismas/os, principalmente porque en la disputa por los cuerpos/as se delimita un campo de significación acerca de nuestras propias identidades como reclamantes, antes que sobre los procesos de colonización ontológica y epistémica que han operado y operan en las instituciones y agentes del frente estatal-científico patrimonial. Esa doble violencia racializada, sobre el cuerpo de los vivos y los muertos, no es reflexionada y mucho menos eliminada en los procesos de demanda o reclamación de derechos indígenas. Al contrario, se actualizan y refuerzan a través de nuevos mecanismos de discriminación encubiertos en los procesos de repatriación y restitución, y que en definitiva dejan expuesta la visión racializada, culturalista y neocolonial de los administradores del Estado y sus informantes académico-científicos, y también de buena parte de la opinión pública.

También es notable que la constante interacción con estos ámbitos de violencia en las instituciones puede hacer retroceder a las subjetividades indígenas, poniéndolas a raya a través de protocolos y toda una arquitectura burocrática de la gubernamentalidad estatal, imposibilitando muchas veces la fuga de estos cuerpos de esos circuitos de violencia a través de procesos de despatrimonialización. Esa burocracia ha sido construida para darle un sentido “ético” a las violaciones humanas cometidas desde que Europa se erigió como única fuente de la experiencia universal moderna.

Un aporte importante son las síntesis que ofrecen a través de sus estudios Patricia Ayala y Jacinta Arthur, quienes exponen claramente los antecedentes

de los movimientos indígenas de repatriación de cuerpos desde la década de 1960 en adelante, buscando relaciones que nos permitan comprender cómo se vinculan losivismos indígenas y académicos en diferentes regiones del mundo. Esto, sin duda, aporta reflexiones profundas y renovadas al análisis de los casos que importan al Estado chileno y a los pueblos indígenas en este país. Las autoras explican que el debate internacional sobre la repatriación va más allá de un problema ético referido a las prácticas científicas; involucra temas de “justicia, reparación, reconciliación y sanación de las consecuencias y el trauma producido en los pueblos indígenas por la colonización y los Estados Nacionales”. Esto es clave en la comprensión del tema, como también la pregunta por qué es lo que se sana una vez regresadas/os las/os cuerpos/os a los pueblos y comunidades reclamantes. Repatriación, restitución, reparación y sanación son parte de un proceso, pero no son necesariamente equivalentes. No hay una respuesta de antemano a esa pregunta, porque la reparación no constituye necesariamente la devolución de un/a cuerpo/a a sus deudos, sino que involucra procesos de sanación de heridas coloniales, las cuales pueden seguir abiertas a pesar de que la repatriación y/o restitución de los cuerpos/as esté consumada. La sanación inicia en esas repatriaciones, restituciones, reparaciones; así lo muestran los casos emblemáticos, prácticamente desconocidos en la literatura especializada del tema y el activismo indígena en Sudamérica, del pueblo māori a través del Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa.

Como bien se señala en los capítulos de este libro, en muchos países, tal como sucede en Estados Unidos con las reglamentaciones de la Ley para la Protección de Tumbas Nativo Americanas y Repatriación (NAGPRA), o bien, como está sucediendo en Argentina con la intervención de Instituto de Asuntos Indígenas (organismo de aplicación de la Ley 25.517 y su decreto reglamentario 701 de restituciones de cuerpos humanos a comunidades indígenas), se busca regular los procedimientos, controlar, intervenir y/o disciplinar los procesos y formas en que se expresan las demandas indígenas, con el propósito de extender la soberanía nacional (o provincial) sobre los cuerpos, posicionar la supremacía científica como única forma de conocimiento válido y así obturar los procesos de fortalecimiento de nuestras autonomías

evitando la discusiones de fondo que los cuerpos suponen: el debate por los procesos genocidas aún vigentes y la postergada restitución y/o recomposición territorial a nuestros pueblos.

Lo dicho nos lleva a reconocer que la violencia sobre nuestros muertos se vuelve hacia nosotros porque el sistema de opresión en el cual funciona la necropolítica patrimonial —es decir, la política como trabajo de muerte en el discurso patrimonial estatal-científico— encubre también el trabajo fantasmal de la raza (racismo) vinculado históricamente a la política de la muerte de nuestros pueblos: “La función del racismo es regular la distribución de la muerte y hacer posible las funciones asesinas del Estado” (Mbembe, 2003: 17). El reclamo por el retorno de nuestras/os ancestrales/os a nuestros pueblos, comunidades, territorios pone en evidencia aquel rol asesino silencioso y persistente, sus estéticas de la muerte en los museos y colecciones, la pedagogía de la残酷 en las que estas se fundan. Y evidencia, sobre todo, que el discurso de la muerte sigue pesando sobre nuestras/os cuerpos/os vivas/os como régimen de gobierno basado en una política de muerte. Somos protagonistas porque estas/os “cuerpos/os nos duelen” y nos duelen porque en esos cuerpos/os supuran las heridas coloniales (Anzaldúa, 2016) de nuestros pueblos.

Por todo esto, es imperante que los propios pueblos y comunidades protagonistas de nuestros propios destinos, involucrados protagónicamente, no solo participativamente, en el regreso de las/os ancestrales/os nos expresemos con nuestra propia voz, y aportemos reflexiones —desde el/la cuerpo/a— que ayuden a subvertir la colonialidad de las prácticas de repatriación y restituciones. Urge que alcemos la voz. Este libro colabora decididamente en ese camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- De la Cadena, Marisol (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311. doi: 10.25058/20112742.n33.10

- Harvey, David (2004). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En Leo Pantich y Colin Leys (eds.). *El nuevo desafío imperial* (pp. 99-129). Buenos Aires: Merlin Press / Clacso.
- Jofré, Ivana Carina (coord.) (2014a). *Memorias del útero. Conversaciones con el amta warpe Paz Argentina Quiroga*. San Juan: Ediciones de autor.
- (2014b). The mark of the Indian still inhabits our body. En Nick Shepherd y Alejandro Haber (eds.). *After ethics: ancestral voices and postdisciplinary worlds in archaeology* (pp 55-78). Nueva York: Springer.
- Jofré, Ivana Carina, Biasatti, Soledad, y González, Gabriela (2010). Los fantasmas capitalistas de una arqueología de los muertos y desaparecidos. En Carina Jofré (coord.). *El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en conflicto* (pp. 169-193). Córdoba: Encuentro-Editorial Brujas.
- Jofré, Ivana Carina, y Gómez, Nadia (2019). Camino a la restitución de nuestros ancestros a su morada. *Revista de la U*. Recuperado de www.revista.unsj.edu.ar
- Jofré, Ivana Carina, y Gómez, Nadia (2020). 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*. Editorial de la Universidad Nacional de San Juan. En prensa.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitíic. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2018). *Contra-pedagogías de la残酷*. Buenos Aires: Prometeo.