

---

RESTITUCIONES DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS EN ARGENTINA:  
TRAYECTORIAS DE LUCHAS, ENFOQUES DISCIPLINARES Y DESAFÍOS PENDIENTES

*Julieta Magallanes<sup>a</sup> y Valentina Stella<sup>b</sup>*

RESUMEN

A partir del análisis de bibliografía sobre problemáticas vinculadas a la restitución de restos humanos indígenas, como también de trabajos etnográficos con comunidades mapuche y tehuelche, el artículo repasa los aspectos más significativos de los procesos restitutivos ocurridos en Argentina. Poniendo el foco en estudios que abordaron la temática desde diferentes perspectivas, primero realizamos una breve historización de las trayectorias de lucha y los pedidos de restitución de cuerpos y objetos iniciados por grupos originarios ante diversas instituciones, para luego sistematizar los principales enfoques disciplinares en tres ejes: 1) en relación con las nociones de “patrimonio” y “propiedad”; 2) la relación entre restituciones y configuración del archivo estatal; 3) en relación con los procesos de memorias y ontologías políticas. Finalmente, presentamos un apartado con reflexiones en el que remarcamos la importancia de los trabajos etnográficos con comunidades y familias indígenas para expandir los análisis y aportes a los estudios sobre procesos de restitución.

**PALABRAS CLAVE:** restos humanos indígenas; estudios disciplinares; demandas; trayectorias.

ABSTRACT

Based on the analysis of literature on issues related to the restitution of indigenous human remains, as well as ethnographic work with Mapuche and Tehuelche communities, this article reviews the most significant aspects of the restitution processes that have taken place in Argentina. Focusing on the studies that approached the subject from different perspectives, we first briefly review the trajectories of struggle and the requests for the restitution of bodies and objects initiated by indigenous groups before various institutions, and then systematize the main disciplinary approaches in three analytical themes: 1) in relation to the notions of “heritage” and “property”; 2) the relationship between restitutions and the configuration of the state archive; 3) in relation to the processes of memory and political ontologies. Finally, we present a section with reflections in which we highlight the importance of ethnographic work with indigenous communities and families in order to expand the analysis and contributions to studies on restitution processes.

**KEYWORDS:** indigenous human remains; disciplinary studies; demands; trajectories.

Manuscrito recibido: 29 de marzo de 2022.

Aceptado para su publicación: 6 de julio de 2022.

---

<sup>a</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto Patagónico de Ciencias Sociales y Humanas. Bv. Almirante Brown 2915 (9120), Puerto Madryn, Chubut, Argentina. [magaju82@hotmail.com](mailto:magaju82@hotmail.com)

<sup>b</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos del Cambio, Universidad Nacional de Río Negro. Mitre 630, 5° piso (8400), San Carlos de Bariloche, Argentina. [vstella@unrn.edu.ar](mailto:vstella@unrn.edu.ar)

## INTRODUCCIÓN

Según la Real Academia Española (RAE), “restitución” alude al acto de devolver [algo] a alguien y/o volver a poner [algo o a alguien] donde estaba. En un texto reciente, Curtoni (2022) llama la atención sobre la noción de “restitución” como componente de un dispositivo hegemónico-institucional que regula y homogeniza los procesos de demanda y devolución de cuerpos a las comunidades indígenas que accionan los reclamos. Recuperando estas ideas, nos preguntamos: ¿qué se devuelve?, ¿es posible devolver lo que se sustrajo de tramas espacio-temporales específicas? Estas y otras son inquietudes que emergen al aproximarnos a los procesos que atraviesan los grupos indígenas en sus luchas por el regreso de cuerpos y objetos a los territorios de origen de los que fueron removidos. Desde el siglo XIX, en las repúblicas del Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), la apropiación y tratamiento científico de restos humanos<sup>1</sup> de poblaciones indígenas fueron habilitados –y consolidados– por lógicas y prácticas colonialistas inherentes a la gubernamentalidad estatal moderna (*sensu* Foucault, 1999). Tales intrusiones se ejercieron en consonancia con políticas de exterminio físico, apropiación territorial y asimilación forzada de los pueblos originarios preexistentes a los Estados nación modernos.

<sup>1</sup> Usamos aquí estos términos puesto que son los empleados por la legislación y las burocracias restitutivas que de esta derivan. Sin embargo, adherimos a las reflexiones de Curtoni (2022) referidas a que, en los discursos y prácticas estatal-científicas, la palabra *restos* se concibe disociada de cuerpo-persona, sus artefactos, sus paisajes-territorios, sus entes y energías. Esto es parte de una disociación más integral de los llamados *restos* con los mundos de vida, relaciones y agencias que son o representan. Asimismo, el término *mortales*, adjetivación que acompaña *restos* en los instrumentos normativos, concurre para resaltar que aquello referido está inerte y expirado. Sin embargo, en las perspectivas indígenas, las personas cumplen ciclos temporales y transitan por distintas dimensiones; de esa manera, los ancestros están en otros planos de existencia y tienen incidencia en el presente; es decir, de ningún modo son concebidos como inertes y extemporáneos.

En consecuencia, ideas como “verdad” y “evidencia” científica fueron esgrimidas en pos de justificar el despojo material y la desarticulación de saberes heterogéneos en nombre de “una (única) historia de la humanidad” elaborada a partir de parámetros occidentales. Como advierte Fernández Bravo (2016), durante las primeras décadas del siglo XX, el interés de científicos locales y extranjeros promovió redes sociales y circuitos de cultura material que dieron lugar a “comunidades epistémicas” centradas en el mundo indígena sudamericano como objeto de estudio. Así, los museos y sus colecciones escenificaron la soberanía estatal vía la incorporación y resemantización de los márgenes recién anexados, entendidos como componentes claves en la formación de las narrativas nacionalistas (Endere, 2000) tendientes a la homogeneización social y política. Este patrón se originó en la experiencia colonial del continente americano y no dejó de reproducirse en contextos específicos y mediante nuevos dispositivos; perpetuando el control sobre las subjetividades y los conocimientos (tradiciones, cosmologías, ceremonias) de las poblaciones subalternizadas en el proceso de creación de regímenes nacionales. Inscripta en dicho contexto, en Argentina, los procesos de patrimonialización<sup>2</sup> y las trayectorias indígenas que aquí nos interesan están íntimamente conectados con la historia de relaciones interétnicas, los estatus impuestos que se atribuyeron a cuerpos y producciones indígenas, las explicaciones sostenidas por académicos hasta la década de 1980 y las disputas contemporáneas

<sup>2</sup> Según Prats (2000, 2005), los procesos de patrimonialización –prácticas y mecanismos institucionalizados– responden a dos construcciones complementarias: la sacralización de la externalidad cultural y la puesta en valor o activación patrimonial. La primera refiere a un mecanismo universal mediante el cual toda sociedad define un ideal cultural del mundo, mientras lo que no cabe en este pasa a ser parte de un “más allá” (externalidad) sacralizado que escapa al orden social (naturaleza, pasado, genio excepcional). El patrimonio se basa en la confluencia de esas fuentes de sacralidad y elementos culturales asociados a una cierta identidad, valores e ideas. Por su parte, la puesta en valor o activación patrimonial depende fundamentalmente de los poderes políticos, aunque estos deban negociar con otros poderes fácticos y con distintos actores sociales.

en torno al ejercicio de derechos consagrados (Crespo, 2018, 2020).

Al tomar estos elementos como punto de partida, el presente artículo apunta a repasar los aspectos más significativos de los procesos restitutivos ocurridos en el país, poniendo el foco en los contextos históricos de organización y movilización indígenas, en los estudios que han abordado, desde diferentes enfoques, la problemática restitutiva y en las experiencias indígenas de demanda por la despatrimonialización y retorno de ancestros a los territorios de origen. Para ello, dividimos el texto en una serie de apartados. En primer lugar, presentamos una breve historización de las trayectorias de lucha, las transformaciones emergentes y los pedidos de restitución identificados (con diversos grados de avance y/o concreción). Luego, sistematizamos los principales enfoques disciplinares que han abordado esta problemática, agrupándolos en tres perspectivas analíticas: 1) trabajos que han estudiado los pedidos de restitución a partir de las nociones de “patrimonio cultural” y “propiedad estatal”; 2) análisis que se han centrado en la relación entre las restituciones y la configuración del archivo estatal; 3) trabajos que han reflexionado sobre restitución de ancestros y ajuares desde los procesos de memorias y ontologías políticas en reconstrucción.

#### TRAYECTORIAS DE LUCHA Y TRANSFORMACIONES EMERGENTES EN ARGENTINA

Durante la década de 1970, los reclamos de grupos indígenas por derechos específicos, especialmente en torno al llamado “patrimonio cultural”, tuvieron gran visibilidad en los países anglosajones. Este activismo impulsó el surgimiento de normativas sobre los restos humanos y objetos obrantes en instituciones gubernamentales y científicas. Tal es así que Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda se convirtieron en países pioneros en la reglamentación de criterios y protocolos de restitución o repatriación de cuerpos y objetos culturales (Arthur de la Maza & Ayala, 2020; Bray, 2001; Mihesuah, 2000; Sardi & Ametrano, 2017).

En este contexto, la ley federal estadounidense, conocida por sus siglas NAGPRA (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*)<sup>3</sup>, dispone la protección de las tumbas indígenas en tierras federales y tribales; otorgando a los nativos el control de aquellas aún no identificadas y prohibiendo la comercialización de esqueletos. Asimismo, exige el inventario y repatriación de los restos humanos que se encuentren en instituciones federales y la devolución de objetos robados o impropriamente adquiridos (Arthur de la Maza & Ayala, 2020; Endere, 2002; Frere & Aguerre, 2020). Las demandas indígenas fomentaron, además, cambios en las políticas de los museos, los cuales tendieron a retirar los cuerpos de sus vitrinas y exhibiciones y, en otros casos, accedieron voluntariamente a arbitrar los medios para su devolución (Endere, 2000)<sup>4</sup>.

En América Latina, desde las reaperturas democráticas luego de violentos regímenes dictatoriales, las luchas indígenas centradas en la defensa de territorios, autodeterminación y derechos culturales también se articularon con demandas de no excavación de cementerios y no exhibición de cuerpos, así como de restitución y reentierro de sus antepasados (Endere & Ayala, 2011 en Arthur de la Maza & Ayala, 2020). En Argentina, las primeras solicitudes de restos humanos correspondieron a reconocidos caciques y miembros de sus familias. En algunos casos, estos fueron capturados en vida y, en otros, se trató de sepulturas profanadas durante las campañas del Ejército nacional sobre los territorios indígenas

<sup>3</sup> Aprobada en 1990.

<sup>4</sup> Las diferencias entre indígenas e investigadores/as en torno al tratamiento, devolución y reentierro de sus ancestros se discutieron por primera vez en el I Congreso Mundial de Arqueología (*World Archaeological Congress*, WAC), que tuvo lugar en 1986 en Southampton (Inglaterra). Ese debate devino en el Acuerdo de Vermillon, celebrado durante el Inter-Congreso WAC de 1989; el que, a su vez, dio origen al primer código de ética sobre la temática, aprobado en el II Congreso Mundial de Arqueología, realizado en Venezuela en 1990. Allí se afirma que el patrimonio cultural indígena pertenece a sus descendientes, quienes tienen sus propias metodologías para interpretarlo, administrarlo y protegerlo (Arthur & Ayala, 2020; Curtoni & Endere, 2015; Endere, 2000).

(ocurridas a fines del siglo XIX) y acopiados como “colecciones” por el Museo de Ciencias Naturales de La Plata (provincia de Buenos Aires). En una etapa inicial, los pedidos de restitución fueron denegados porque los esqueletos, partes blandas y ajuares asociados integraban colecciones arqueológicas consideradas como bienes del dominio público del Estado; por ende, la restitución era viable, únicamente, por leyes específicas que los desafectarán como tales.

En efecto, en 1991, se dictó la primera Ley Nacional (23.940) que ordenó la restitución del cacique mapuche-tehuelche Inakayal a su lugar de origen en la localidad de Tecka (provincia de Chubut, Patagonia), donde fue enterrado en un mausoleo en 1994. Más tarde, la Asociación Civil Cacique Inakayal de Tecka y la Secretaría de Cultura de Chubut solicitaron los restos faltantes del cacique (que no formaron parte de la primera devolución). En 2014, varias comunidades de la costa y valle de la misma provincia se conformaron como Consejo de Comunidades Mapuche-Tehuelche con el fin de sumarse al reclamo de restitución complementaria de los restos de Inakayal, su esposa y Margarita Foyel (sobrina del cacique)<sup>5</sup>. Luego de varias etapas de intercambio, lograron que el Museo de La Plata devolviera los restos adeudados y un poncho del *longko*<sup>6</sup>, que estaba en exhibición (Ametrano, 2015; Stella, 2016). Otra restitución se produjo gracias a una nueva Ley Nacional (25.276) del 2001 que ordenó la devolución de los restos de Mariano Rosas (*Panghitruz Güor*) a la comunidad rankülche solicitante de la provincia de La Pampa (Endere & Curtoni, 2006; Endere & Ayala, 2012; Lazzari, 2008). Gracias a los planteos y reclamos indígenas, en paralelo a las reformas legislativas, acontecieron procesos de revisión de las políticas institucionales sostenidas por los museos, como el mencionado Museo de La Plata. Este propuso un cambio significativo cuando, en 2006, decidió retirar de exhibición momias y

esqueletos de poblaciones originarias de América y, al mismo tiempo, elaborar guiones con mensajes dirigidos a los visitantes en consonancia con tales disposiciones (Sardi, Reza & Pucciarelli, 2015; Sardi & Ametrano, 2017).

Finalmente, la Ley Nacional (25.517) de Restitución de Restos Humanos Indígenas (sancionada en 2001 y reglamentada por decreto 701/2010) procuró instalar un cambio estructural en la materia al establecer “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” (art. 1). También exige el consentimiento previo de las comunidades ante cualquier labor que las afecte, incluido su patrimonio. No obstante, las contradicciones en el marco legislativo no tardaron en exacerbarse. Por ejemplo, debido a que otra ley de importancia en estas cuestiones, la Ley Nacional (25.743) de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (sancionada en 2003), establece un régimen que define al patrimonio arqueológico y paleontológico como un conjunto de bienes – “cosas” – sobre las cuales el Estado tiene poder de decidir cómo y por quién deben ser extraídas, protegidas, investigadas y exhibidas. La objeción más grave que se la ha hecho a esta norma es deshonorar el derecho de participación autónoma y deliberada de los grupos indígenas en los temas que afectan sus intereses (Crespo, 2005; Endere & Rolandi, 2007; Rodríguez, 2013). A partir de lo que Curtoni (2022) denomina “dispositivo de restitución” –consolidado en Argentina con la sanción de la ley 25.517, su decreto reglamentario, resoluciones vinculadas a la instrumentación de sus disposiciones y la activación de circuitos estandarizados–, se fue perfilando el escenario propicio para numerosas restituciones de restos acopiados en repositorios de diferentes provincias argentinas y, en particular, de la región patagónica. En Chubut, donde radica nuestro trabajo etnográfico, esta casuística es abundante. En 2013, el Centro Nacional Patagónico (CENPAT) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) entregó restos de

<sup>5</sup> Los restos de la esposa del cacique Inakayal fueron depositados también en Tecka, mientras que los de Margarita Foyel fueron, finalmente, trasladados a la comunidad Las Huaytekas de El Bolsón, provincia de Río Negro.

<sup>6</sup> Cabeza o jefe en idioma mapuche (mapuzungun).

trece individuos por solicitud de la comunidad mapuche-tehuelche Namuncurá-Sayhueque para ser reenterrados en el cerro Loma Torta de la localidad de Gaiman (Gómez Otero, 2011 en Frere & Aguerre, 2020). En 2015, el mismo CENPAT y la Secretaría de Cultura de Chubut restituyeron a la comunidad mapuche-tehuelche *Pu fotum mapu* los restos óseos de tres antiguos pobladores que habían sido encontrados en la localidad costera de Puerto Madryn (Stella, 2022). Ese año, también, la comunidad tehuelche-mapuche Sacamata-Liempichun del Paraje Payagniyeo, localidad de Alto Río Senguer, pidió formalmente el retorno de los restos humanos y el ajuar funerario de su ancestro Liempichun ante el Museo del Hombre en París y otras instituciones francesas (Vezub, 2009), reclamo que aún sigue en curso. Además, en 2018, se concretaron otras dos restituciones: la primera se trató del llamado “Hombre del Cerro Yanquenao” que se hallaba en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) –Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA)– y fue devuelto al cerro Yanquenao, cercano a Colonia Sarmiento. La otra fue la restitución de Sam Slick, hijo del Cacique Casimiro Biguá, cuyos restos óseos se encontraban en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Sardi & Rodríguez, 2021). Si bien, en un primer momento, los restos de Sam Slick fueron enviados al territorio de la comunidad Namuncurá-Sayhueque (Chubut), más tarde (en 2019) y por solicitud de las comunidades tehuelche de la provincia de Santa Cruz, los restos fueron restituidos y enterrados junto a su hermana cerca de Gobernador Gregores.

En Tierra del Fuego, en 2016, se restituyeron los restos óseos de antepasados de la comunidad selk'nam Rafaela Ishton. También ese año fueron devueltos los restos de cuatro *longko* a la Comunidad del Pueblo Pampa Mapuche Lonko Lorenzo Cejas Pincén, en Trenque Lauquen, provincia de Buenos Aires (Museo de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, 2022). Asimismo, en 2018, se entregaron restos de ancestros a las comunidades *Peñi Mapu* y Cacique General de las Pampas Cipriano Catriel, de las localidades bonaerenses de Azul y Olavarría (Frere & Aguerre, 2020). Por su parte, entre 2018

y 2019, el Museo de La Plata llevó a cabo una serie de restituciones de restos pertenecientes al pueblo Qom a la Colonia Aborigen Napalpí, en la provincia del Chaco, y a la Comunidad N'hala de la ciudad de Las Toscas en la provincia de Santa Fe. Finalmente, en marzo de 2021, se restituyeron restos humanos de integrantes ancestrales del pueblo Querandí a la Comunidad Punta Querandí de Dique Luján en el municipio de Tigre, provincia de Buenos Aires<sup>7</sup>. Luego, en otras provincias –como San Juan, Mendoza, Neuquén, La Pampa, Salta, Formosa, Corrientes– varias comunidades y organizaciones indígenas han iniciado procesos de devolución de sus ancestros ante agencias estatales y comunidades científicas que todavía no han derivado en restituciones y/o reentierros consumados (Álvarez, 2018; Jofré, 2014; Magallanes, 2018).

Como signo de la vitalidad temática en los ámbitos profesionales del país, se organizaron cuatro Talleres de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico (TaDiRH). En ellos se debatió sobre las implicancias éticas y profesionales de la aplicación de la ley 25.517 y su decreto reglamentario (Curtoni & Endere, 2015; Endere & Ayala, 2012; Endere et al., 2014; Frere & Aguerre, 2020). En concordancia, en Argentina se produjeron instrumentos específicos como el Código de Ética de la Asociación de Arqueólogos Profesionales de la República Argentina (AAPRA), aprobado en 2010, y el Código Deontológico de la Asociación Argentina de Antropología Biológica (AAAB), redactado en 2011.

#### PRINCIPALES ENFOQUES EN LOS ESTUDIOS SOBRE RESTITUCIONES A COMUNIDADES INDÍGENAS

En Argentina, los estudios antropológicos sobre los procesos de patrimonialización de cuerpos y objetos indígenas se centraron en analizar críticamente las

<sup>7</sup> La enumeración no pretende ser exhaustiva, sino proporcionar ejemplos. Se mencionan algunos casos significativos de restituciones que fueron realizadas en los últimos años; sin embargo, hay muchos otros que no fueron señalados.

políticas de los organismos estatales nacionales, así como de los organismos internacionales y de organizaciones no gubernamentales (ONG), con el fin de dilucidar los conceptos científico-estatales rectores, los dispositivos de implementación, los disensos que se ocasionan entre los sectores interesados y los impactos diferenciales en los grupos reclamantes.

En los trabajos de Endere (2000) y Arthur de la Maza & Ayala (2020) se recupera la distinción planteada por Simpson (1995) entre restitución y repatriación. Según Simpson, la noción de “restitución” refiere a la recuperación de objetos apropiados ilícitamente, en contravención de instrumentos jurídicos internacionales (como las convenciones UNESCO de 1954 y 1970). “Repatriación”, por su parte, se emplea para materiales que, según la normativa internacional, son poseídos legalmente por las instituciones; pero, de igual modo, son reclamados por las comunidades creadoras, propietarios tradicionales o sus descendientes (Simpson, 1995 en Endere, 2000). Endere (2000), al adoptarla, amplía esta última definición puntualizando que repatriación se basa en “la idea de devolver a los pueblos o comunidades originarias aquello de lo que han sido despojadas por las potencias coloniales o los Estados nacionales” (Endere, 2000: 6), énfasis que contribuye a inscribir la problemática en la escena nacional. Participando del debate, Arthur de la Maza & Ayala (2020) priorizan el término repatriación toda vez que los reclamos son accionados por las comunidades para regreso a sus propios territorios y no al Estado.

En línea con estos acentos específicos, dos recientes aportes conceptuales son significativos. Por un lado, aludimos al planteo de Curtoni (2022) respecto de la noción de “restitución”; término con raíz etimológica latina que refiere al proceso y resultado de poner algo en el estado en que se encontraba con anterioridad o regresar algo a su sitio de origen. Aquí, según el autor, existe una inconsistencia considerable dada la imposibilidad de devolver algo en su estado original cuando se produjeron efectos irreversibles sobre los contextos de asociación y las materialidades una vez removidos y fragmentados, a la vez que

implantados en nuevas tramas institucionales, sociales y semánticas en tanto “colecciones” científicas y museológicas. En consecuencia, la “restitución” como dispositivo de poder –que socava la agencia indígena y hace parte de un patrón de colonialidad sobre los ancestros– no solo nomina en una pretendida clave neutral, sino que también gestiona aquello apropiado y se reserva para sí la agencia preeminente del proceso. Por otro lado, y en diálogo con el planteo precedente, Jofré (2020) llama la atención sobre la relevancia de asumir el acompañamiento de los procesos restitutivos en dependencia con otras problemáticas que atañen a los grupos indígenas (en especial, la defensa o recuperación territorial) y con los mecanismos institucionales a través de los cuales estas luchas intentan ser controladas y disciplinadas dentro de matrices legal-gubernamentales.

A continuación, entonces, repasamos ciertos enfoques y ejes desde los cuales se han analizado las problemáticas restitutivas en el país: 1) restituciones, patrimonio y propiedad estatal; 2) restituciones y archivo estatal; 3) restituciones, memorias y ontologías políticas. Con sus distintos énfasis, los estudios producidos desde la década de 1980 se han dirigido a repensar el “patrimonio” como proceso y práctica política, ponderando menos lo que “representa” desde visiones normativas y destacando aquello que distintos sectores van haciendo con él o las relaciones que se generan a su alrededor (Crespo, 2017). Lo dicho supone advertirlo como un campo de fuerzas en tensión, que involucra la impugnación de prácticas, jerarquías, subjetividades y formas de conocimiento (Smith, 2011) dentro de procesos de construcción y disputa por la hegemonía.

#### Restituciones, patrimonio y propiedad estatal

Desde el siglo XIX, las ciencias antropológicas y los museos jugaron un rol significativo en la consolidación del Estado nacional, dado que las “colecciones” que exhibieron y estudiaron fueron componentes claves en la demarcación de un acervo cultural homogeneizante y unificador con

dos grandes custodios: el Estado (protector a través de la legislación y organismos administrativos) y la ciencia (cuya investigación debía enriquecer el conocimiento del pasado nacional). Por entonces, los estudios vernáculos ratificaban la matriz de ideas evolucionistas predominantes en la época: el pasado primitivo había dejado paso al estadio superior de la civilización encarnado en la nación argentina (Crespo, 2005; Curtoni, 2004; Endere 2000, 2002). La primera ley del país en la materia (9.080, sancionada en 1913) afirmaba que las ruinas y yacimientos arqueológicos y paleontológicos de interés científico eran “propiedad” del Estado nacional. La norma pretendió extender la potestad estatal y regular su exploración y explotación; estableciendo, por ejemplo, la obligatoriedad de obtener permisos para su estudio. También ponía límites al dominio privado, incluyendo la figura de la expropiación. En este marco, los sitios arqueológicos tenían tratamiento similar a los yacimientos mineros; se trataba, en otras palabras, de una “arqueología de objetos” (Berberían, 1992 en Endere & Rolandi, 2007: 35). Esta ley, sin embargo, no tuvo aplicación práctica y la actividad arqueológica siguió en manos de investigadores sin permisos, amateurs y naturalistas interesados en el coleccionismo.

Recién en 1968, con la reforma del Código Civil de la Nación, se especificó que “ruinas y yacimientos arqueológicos y paleontológicos” constituyen bienes de dominio público del Estado nacional o de los Estados provinciales, en virtud de la distribución de poderes que imparte la Constitución Argentina. De esta manera, la mayoría de las provincias dictaron sus propias normas referidas a los bienes contenidos en sus jurisdicciones. Hasta la década de 1970, la noción de “patrimonio” no tuvo aparición en el marco legal; la inscripción bajo esta clasificación supuso un giro en la concepción del objeto de interés, pues desde entonces la importancia de su regulación se justificó por formar parte del patrimonio cultural y de las identidades provinciales/nacional (Crespo, 2005; Endere & Rolandi, 2007). En la década de 1980, con un movimiento indígena en fortalecimiento, se evidenció una tendencia a repensar los contextos sociales y políticos en

los que se inscriben las ciencias sociales (en particular, la arqueología y la antropología social), como también las políticas patrimonialistas implementadas por agencias especializadas. Nuevamente, la protección del patrimonio cultural experimentó cambios enunciativos con la reforma constitucional de 1994; este nuevo texto incluyó, entre otras cosas, disposiciones relativas al reconocimiento del derecho colectivo de los pueblos indígenas a participar en los asuntos que los afectan, incluido su patrimonio.

En la esfera académica, hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, los estudios disciplinares tendieron a reificar el patrimonio como clave epistemológica. En esta línea, para quienes la defensa patrimonialista resultaba un imperativo científico, la autoridad estatal y sus lógicas de extensión-producción de soberanía sobre territorios y cuerpos (Jofré, 2020) continuó siendo un núcleo político-epistémico fuera de discusión (Tamagno, 2009). En términos generales, dos aspectos son centrales para el paradigma patrimonialista: 1) la acreditación de identidad o filiación entre quienes demandan y lo demandado; 2) el binomio compuesto por el patrimonio cultural (arqueológico, paleontológico, tangible, intangible, etc.) y la noción de “propiedad” (Crespo, 2005; Jofré, 2014; Stella & Magallanes, 2021).

En el primer sentido, para las ciencias antropológicas de comienzos del siglo XX, los enfoques culturalistas –según los cuales la asociación de rasgos resultaba el eje determinante de la identidad o de la “pérdida” identitaria– fueron tecnologías productoras de “diversidades”, en especial cuando las seriaciones tipológicas y secuencias estratigráficas empezaron a regir el sentido común de la producción científica (Jofré, 2014; Nacuzzi, 1998). Estos, a su vez, colaboraron con la fijación de miradas ahistóricas y esencializantes sobre las identidades étnico-culturales, por imperio de las cuales se instalaron un mandato de “autenticidad/pureza” y una sospecha permanente sobre las demandas restitutivas en las que no fuera comprobable, bajo los parámetros científicos, la filiación genética y/o cultural de los reclamantes con los restos solicitados (Jofré et al.,

2011 en Jofré, 2014). Así, el código hegemónico que distinguió entre demandas atendibles e “impensables” quedó signado por una noción antropológica de época: la filiación poblacional entre los indígenas actuales y los cuerpos u objetos de ancestros. Este reduccionismo condensaba un fuerte núcleo político e ideológico (Gnecco, 2017), dado que el patrimonio investido de tecnicismos procuró no ser desarticulado por otros marcos de interpretación y acción sobre lo real.

En el segundo sentido –la propiedad estatal que la ciencia naturaliza y refuerza–, los movimientos indígenas insistieron en la importancia de renunciar a “derechos de propiedad” por una “tenencia temporaria” cuando se trata de ancestros y objetos removidos de sus contextos de origen por diversos mecanismos (exhumaciones hechas por exploradores, excavaciones científicas, intervenciones de rescate por construcción de obras, etc.). La discusión en torno a la propiedad ganó atención internacional en la década de 1960, cuando Estados nacionales y pueblos indígenas manifestaron en arenas públicas la preocupación por la circulación y apropiación indiscriminada de piezas óseas y/o culturales. La adopción de una normativa internacional (como la convención UNESCO en 1970) para impedir la importación, exportación y transferencia ilícita de determinados bienes fue la primera respuesta frente a esta problemática (Arthur de la Maza & Ayala, 2020). En el ámbito local, la clasificación de los materiales arqueológicos en tanto propiedad estatal también fue cuestionada, desplazando la mirada sobre los diversos sectores de la sociedad nacional y/o provincial que son parte constitutiva de lo público (Pupio & Salerno, 2013 en Salerno, 2013). Los principales cuestionamientos subrayan que negar la existencia de otros sentidos, saberes y agencias asociados a los restos humanos y bienes indígenas no hace más que fetichizar a los ancestros y a la cultura material heredada del pasado, denegando a los sujetos contemporáneos la posibilidad de participar en relaciones sociales y conexiones que hacen a su visión y construcción de mundo (Crespo, 2005; Lazzari, 2008). Incluso cuando los grupos indígenas, históricamente subalternizados, hacen uso de los significantes hegemónicos disponibles

(normas, burocracias, lenguajes) para encauzar sus demandas (como el concepto de “patrimonio”), lo hacen imprimiendo una torsión que desestabiliza (Bhabha, 2002 en Rufer, 2013) y proyecta públicamente una reflexión sobre lo propio y lo ajeno (Crespo, 2005, 2017). O bien, en otros casos, reclaman su injerencia en la administración de sitios y ruinas arqueológicas, reacentuando esos lugares como “espacios sagrados” sobre los cuales disputan interpretaciones y derechos (Crespo & Rodríguez, 2013 en Crespo, 2017; Rodríguez, 2011).

### Restituciones y archivo estatal

Los procesos de restitución también han sido ocasión para examinar la relación entre el archivo de la nación y los archivos “otros” (Mignolo, 2005). Ello debido a que la narrativa documental sustancializa tanto como interroga los materiales (cuerpos, objetos, imágenes) que entrelaza y sostiene. Con otras palabras, los procesos de restitución accionados por comunidades y organizaciones originarias devienen en instancias de alteración del archivo estatal en términos de un descubrimiento de su violencia fundacional, sus enunciados y sus secretos; perturbando un orden que, incluso combatido por sus subordinados, no pierde su poder de atracción (Taussig, 1992). En esta clave, los análisis relacionados con el tratamiento y destino de cuerpos y objetos asociados refieren a un entramado de seres, materias y significados que comunican algo, y siempre otra cosa, según los sistemas de percepción y clasificación que “los hacen hablar”. A partir de las reflexiones de Foucault ([1969] 2002), señalamos que ese repertorio proporciona los componentes que configuran el archivo hegemónico de una época, es decir, el orden que regula las posibilidades de lo enunciable. El archivo estatal moderno, advierte Menard (2019), dedica sistemáticos esfuerzos a naturalizar la contingencia histórico-política y la violencia fundacional que le dieron origen. No obstante, es otra lógica de los archivos indígenas –en la que las materialidades contienen, irreductiblemente, las potencias de los eventos

que encarnan— la que permite volver a marcar un espacio físico y social abierto, esto es un territorio-tiempo, a su alrededor. En otros términos, ante el archivo instituido, la rearticulación de experiencias y memorias indígenas permite la fractura de los contextos y orientaciones impuestas; circunstancia que puede ser el comienzo de lecturas y proyectos alternativos (Rodríguez, San Martín & Nahuelquir, 2016; San Martín, 2018). Así pensado, todo archivo puede entenderse como una tríada de poder, mensaje y secreto; insinuando su reversibilidad y su fuerza reveladora al abordar no solo cómo textos y materialidades fueron inscriptos en regímenes políticos y morales ajenos, sino también al explorar sus reinscripciones en tramas que repelen los reduccionismos (nociones de aculturación o pérdida) generalmente aplicados a la alteridad indígena. Esto último abordan Rodríguez & San Martín (2014) cuando reflexionan sobre la forma en que los grupos subalternizados recrean sus propias historicidades a partir de los materiales de los archivos hegemónicos. Y cómo, al hacerlo, focalizan no tanto en la materialidad de estos, sino en las propiedades de los materiales para entender la forma en que un archivo —el Archivo General Tehuelche (AGT)— puede conectar el pasado de la lucha de los ancestros con el resurgimiento presente del pueblo tehuelche (Rodríguez, 2013). Por su parte, las investigaciones desarrolladas por un equipo franco-argentino en museos franceses buscaron desclasificar en sus depósitos los restos óseos de “gigantes patagones” exhumados por el conde Henry de La Vaulx en la Patagonia argentina entre 1896 y 1897. Como sugiere Vezub (2009), esta investigación puso de manifiesto una “epistemología colonial” caracterizada por fragmentar partes del cuerpo y su documentación correspondiente en diferentes colecciones, por lo que “desclasificar” consiste en reconectar, artesanalmente, “restos, objetos, imágenes y textos de escasa visibilidad, la identificación de quiénes y de dónde provienen, las referencias geográficas de las sepulturas, la individualización de las osamentas y los ajuares funerarios” (Vezub, 2009, pp. 3-4).

Restituciones, memorias silenciadas y ontologías políticas

Como sostiene Aranui (2020), por décadas, el foco de las publicaciones académicas sobre los procesos reconstitutos se ha centrado en cómo el regreso de los restos humanos y artefactos a sus comunidades de origen repercutía en las instituciones de gobierno y científicas que los custodian o investigan. Sin embargo, menor atención se ha prestado a los modos en que los procesos de retorno de ancestros a territorios indígenas habilitan, por un lado, una restauración de memorias (Ramos, 2017) que han sido subalternizadas y silenciadas en el marco de luchas por la hegemonía y, por otro, la renovación de redes de relacionalidad basadas en la cohabitación de humanos vivos y muertos y de estos con entidades no humanas con agencias propias.

En relación con estas discusiones, Crespo pone atención en las “memorias de silencios” (2014) que atraviesan los procesos reconstitutos por considerarlas una dimensión significativa para hacer inteligible el modo en que los grupos indígenas reconstruyen sus subjetividades al tiempo que componen sus trayectorias diversas como historias referidas al devenir de un mismo pueblo. Al hacerlo, no solo visibilizan los condicionamientos hegemónicos sufridos como colectivo, sino que también recrean instancias políticas y performativas que movilizan y reproducen emociones y conocimientos en tensión con las prácticas patrimonializadoras dominantes (Crespo, 2017). La restitución de los ancestros, por ende, habilita a las comunidades reclamantes nuevos lugares de enunciación política para denunciar las violencias pasadas y actuales que sostienen un sistema de exclusión y discriminación hacia las poblaciones originarias (Crespo, 2018). En línea similar, Jofré (2020) señala que los procesos de demanda por los regresos de ancestros también son prácticas de reconstrucción de cosmopolíticas indígenas. Es la cosmopolítica la que permite ampliar los sentidos de nociones como “historia”, “política”, “propiedad” —entre otras que signan las discusiones en torno a los casos de restitución. Para la autora, el protagonismo

de las comunidades indígenas en estos procesos no está enraizado en el concepto de “filiación” cultural, biológica o geográfica ni descansa en la presunción de “propiedad” sobre cosas –lógicas que estructuran el discurso científico-estatal moderno– que los grupos puedan evidenciar con respecto a los restos humanos y materiales reclamados. Por el contrario, el protagonismo cobra importancia política por el hecho de denunciar la interrupción de las relaciones entre humanos, no humanos y ancestros; de hacer patentes las formas indígenas de relacionarse con la vida y la muerte y de instaurar un proceso de reparación del daño colonial infligido hacia las comunidades (Arthur de la Maza & Ayala, 2020; Jofré, 2020; Rodríguez, 2016).

Al indagar en las restituciones desde estos ejes, queda de manifiesto que los reclamos por los ancestros se entran en proyectos políticos más amplios en los que están involucrados un serie de dimensiones políticas y ontológicas: la recuperación o defensa de territorios perdidos o amenazados desde la imposición de soberanía estatal; la restauración de memorias silenciadas por las agencias hegemónicas; la retransmisión de prácticas y saberes propios en relación con el entorno, los antepasados y las fuerzas del territorio; la reconstrucción creativa de formas indígenas de ser y habitar el mundo en la actualidad. En esta dirección, Huircapán, Jaramillo & Acuto (2017) explican cómo los regresos de los ancestros no solo les permiten a las poblaciones indígenas equilibrar las relaciones múltiples que fueron obturadas, sino además activar procesos de memoria y reflexión sobre las prácticas y pautas ancestrales apropiadas para llevar a cabo, en el presente, cada restitución, sepultura y reconexión.

Suele suceder que, en ciertos contextos, la “identidad”–entendida en términos modernos y occidentales– de las personas a las cuales pertenecen los restos reclamados no es posible de definir. Tales demandas, llevadas a cabo por comunidades que se encuentran en procesos de reafirmación identitaria, han mostrado que el aspecto sustancial de estos procesos es el mismo acto de retorno, puesto que constituye una práctica performativa que posibilita transformar los restos

humanos en “ancestros comunes”. Sin importar el tiempo de antigüedad que pueda fechar la ciencia o la imposibilidad de obtener referencias identitarias, los restos humanos que pertenecen a los “antiguos” son percibidos como “ancestros”. En estas circunstancias, las comunidades construyen una ancestralidad genérica, pero, no por eso, con menos capacidad para recrear y fijar afectos y sentidos de pertenencia. Cuando la memoria común se materializa en los restos de un ancestro, lo hace también en el territorio donde estos son inhumados nuevamente (Stella, 2022).

#### REFLEXIONES ABIERTAS

El recorrido expuesto buscó poner de relieve que las trayectorias de lucha y las estrategias grupales heterogéneas en torno a las demandas de restitución de restos humanos indígenas remiten a un largo proceso que inició con la imposición de la soberanía del Estado argentino sobre territorios hasta entonces bajo control de diferentes pueblos indígenas. A partir de contextualizar e historizar los aspectos significativos que atraviesan los procesos de restitución ocurridos en Argentina, este artículo también se propuso reflexionar sobre los distintos trabajos que han analizado el tratamiento estatal-científico de los restos humanos indígenas y las demandas por el retorno de los cuerpos y objetos a los territorios de origen.

Así, en primer lugar, nos detuvimos en aquellos estudios que han trabajado sobre los casos de restitución discutiendo los conceptos o categorías que suelen regir los procedimientos y decisiones legal-científicos, como ser “patrimonio”, “propiedad” y “restitución”. En líneas generales, las discusiones han apuntado a problematizar los preceptos hegemónicos que signan los procesos restitutivos para poner el foco no solo en la agencia y la participación de los sujetos involucrados en las luchas y litigios, sino además en las propias paradojas y contradicciones que atraviesan estos devenires.

En un segundo lugar, agrupamos aquellos trabajos que han centrado sus análisis en la relación entre restituciones y las configuraciones de lo que

podría denominarse un archivo estatal. Partiendo de entender al archivo estatal moderno –y sus múltiples instituciones y especializaciones– como un dispositivo que primordializa, naturaliza y organiza las materias y acontecimientos en piezas representativas de identidades en torno a la nación, algunos análisis han mostrado el modo en que la lógica de los archivos indígenas –tópico que atraviesan muchos reclamos de restitución– permite a los sujetos subalternos disputar imposiciones hegemónicas y rearticular experiencias en narrativas y proyectos alternativos. Por último, referimos a aquellos textos que han reflexionado sobre las formas en que las demandas por la restitución de ancestros han dado lugar a distintos procesos de restauración de memorias subalternizadas, así como también han habilitado la renovación de redes de ancestralidad basadas en la cohabitación entre humanos, ancestros y entidades no humanas con agencias propias. Es en este punto donde encontramos el aporte fundamental de los estudios basados en los trabajos de campo etnográfico con comunidades y familias indígenas, puesto que creemos que es a través de ellos que tenemos la posibilidad de realizar esfuerzos de interpretación, acompañamiento y co-construcción de otros modelos de ser y entender el mundo. En particular, a través de nuestro trabajo etnográfico con familias, comunidades y organizaciones mapuche y mapuche-tehuelche en las provincias patagónicas, hemos avanzado en la comprensión de cómo los conflictos en torno a cuerpos, artefactos y saberes patrimonializados activan procesos de subjetivación, memoria y reflexión alrededor de pautas y prácticas ancestrales que, en ese mismo movimiento, se recuerdan, se narran y se discuten a la luz de los posicionamientos y anhelos del presente. Para terminar, entendemos que las luchas por la restitución de los ancestros sostenidas por sectores indígenas en Argentina no solo han reforzado los pisos de interlocución desde los cuales estos colectivos enmarcan sus contiendas, sino que, además, han ido generando nuevas formas de reconocimiento hacia ellos y hacia sus propios marcos epistémicos y ontológicos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, P. (2018). “*Tres niños para la memoria*”: *Arqueología, exhibición y poder en el caso de las momias del Llullaillaco (Salta, Argentina)*. (Tesis de Maestría en Comunicación y Política, inédita), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Ametrano, S. (2015). Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-13. Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/151>
- Aranui, A. (2020). Restitution or a loss to science? Understanding the importance of returning Māori ancestral remains. *Museum and Society*, 18(1), 19-29. <http://dx.doi.org/10.29311/mas.v18i1.3245>
- Arthur de la Maza, J. & Ayala Rocabado, P. (2020). Introducción y Los movimientos indígenas de repatriación y restitución de los ancestros: un panorama internacional. En J. Arthur de la Maza y P. Ayala Rocabado (Eds.), *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos* (pp. 23-35; 39-62). Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Bray, T. (2001). *The Future of the Past: archaeologist, Native Americans and repatriation*. Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203056004>
- Crespo, C. (2005). ¿Qué pertenece a quién?: Procesos de patrimonialización y pueblos originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 133-149. <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4472>
- Crespo, C. (2014). Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuicuilco*, 21(61), 165-187. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592014000300009&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592014000300009&script=sci_abstract)

- Crespo, C. (2017). Processes of heritagization of indigenous cultural manifestations: Lines of debate, analytic axes and methodological approaches. *En* O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangled heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the past in Latin America* (pp. 153-174). Oxon y Nueva York: Routledge.
- Crespo, C. (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor. Reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 60, 257-273. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>
- Crespo, C. (2020). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. *En* A. Ramos y M. E. Rodríguez (Comps.), *Memorias fragmentadas en contextos de lucha* (pp. 67-95). CABA: Teseo.
- Curtoni, R. (2004). La dimensión política de la Arqueología: El patrimonio indígena y la construcción del pasado. *En* AA. VV, *Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología Pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio* (pp. 437-449). Olavarría: FCS - UNICEN.
- Curtoni, R. (2022). La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *TEFROS*, 20(1), 59-78. Recuperado de <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275/1550>
- Curtoni, R. & Endere, M. L. (2015). Cuando el diálogo facilita el consenso: rescate, investigación y re-entierro de restos humanos en la provincia de La Pampa. *En* C. Salomón Tarquini e I. Roca (Eds.), *Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas* (pp. 145-158). Santa Rosa: EdUNLPam.
- Endere, M. L. (2000). Patrimonios en disputa. Acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), 5-17. <https://doi.org/10.3989/tp.2000.v57.i1>
- Endere, M. L. (2002). Arqueología, política y globalización. ¿Quién se ocupa del patrimonio arqueológico? *Cuadernos*, 18, 69-76. Recuperado de <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/726/0>
- Endere, M. L. & Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará*, 44(1), 39-57. Recuperado de <http://chungara.cl/index.php/es/allcategories-en-us/2-uncategorised/55-volumen-44-numero-1-2012>
- Endere, M. L. & Curtoni, R. (2006). Entre lonkos y 'ólogos'. La participación de la comunidad indígena Rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Suramericana*, 2(1), 72-92. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/291342673\\_Entre\\_lonkos\\_y\\_ologos\\_La\\_participacion\\_de\\_la\\_comunidad\\_Rankulche\\_de\\_Argentina\\_en\\_la\\_investigacion\\_arqueologica](https://www.researchgate.net/publication/291342673_Entre_lonkos_y_ologos_La_participacion_de_la_comunidad_Rankulche_de_Argentina_en_la_investigacion_arqueologica)
- Endere, M. L., Flensburg, G., González, M., Bayala, P., Chaparro, M. G., Berón, M. & Favier Dubois, C. (2014). III Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico. *Revista del Museo de Antropología*, 7(1), 9-10. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/9089>
- Endere, M. L. & Rolandi, D. (2007). Legislación y gestión del patrimonio arqueológico. Breve reseña de lo acontecido en los últimos 70 años. *Relaciones, Sociedad Argentina de Antropología*, 32, 33-54. Recuperado de <http://saantropologia.com.ar/relaciones/relaciones-32/>
- Fernández Bravo, Á. (2016). *El museo vacío. Acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas. Argentina y Brasil, 1880-1945*. CABA: Eudeba.

- Foucault, M. (2002 [1969]). *La arqueología del saber*. CABA: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999 [1978]). La gubernamentalidad. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III* (pp. 175-197). Barcelona: Paidós.
- Frere, M. & Aguerre, A. (2020). Restitución de los restos mortales encontrados en el cerro Yanquenao, provincia de Chubut. *Arqueología*, 26(2) 203-211. <https://doi.org/10.34096/arqueologia.t26.n2.5943>
- Gnecco, C. (2017). El patrimonio en tiempos multiculturales. En J. Tobar, A. Zarate y J. Grosso (Coords.), *El patrimonio cultural en tiempos globales* (pp. 27-54). Popayán: Universidad del Cauca.
- Huircapán, D., Jaramillo, A. & Acuto, F. (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75. Recuperado de <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/1003>
- Jofré, I. (2014). The mark of the indian still inhabits our body. On Ethics and Disciplining in South American Archaeology. En A. Haber y N. Sheperd (Eds.), *After Ethics: Ancestral Voices and Post-Disciplinary Worlds in Archaeology* (pp. 55-78). Nueva York: Springer.
- Jofré, I. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios*, 9(17), pp. 73-100. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28908>
- Lazzari, A. (2008). La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios en Antropología Social*, 1(1), 35-63. Recuperado de [https://static.ides.org.ar/archivo/cas/2015/08/EAS\\_V1N1\\_03\\_lazzari.pdf](https://static.ides.org.ar/archivo/cas/2015/08/EAS_V1N1_03_lazzari.pdf)
- Magallanes, J. (2018). *De "extintos" y "advenedizos" a sujetos políticos. Una aproximación etnográfica a las formas de ser mapuche y pehuenche en la contemporaneidad mendocina*. (Tesis de Doctorado en Antropología, inédita). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Menard, A. (2019). ¿Qué fue primero, el archivo o el fetiche? En torno a los archivos indígenas. *Quinto Sol*, 23(3), 1-21. <https://doi.org/10.19137/qs.v23i3.2105>
- Mignolo, W. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula rasa*, 3, 47-72. <https://doi.org/10.25058/20112742.228>
- Mihesuah, D. (Ed.) (2000). *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Museo de la Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo. *Restituciones realizadas por el Museo de La Plata*. <https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/home/restituciones-realizadas-por-el-museo-de-la-plata-372>
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. CABA: Sociedad Argentina de Antropología.
- Prats, L.I. (2000). El concepto de patrimonio cultural. *Cuadernos de Antropología Social*, 11, 115-136. <https://doi.org/10.34096/cas.i11.4709>
- Prats, L.I. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35. <https://doi.org/10.34096/cas.i21.4464>
- Ramos, A. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello et al. (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.

- Rodríguez, M. (2011). “Casualidades” y “causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. *Corpus*, 1(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.988>
- Rodríguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (Comp.), *Tramas de la diversidad: Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100), CABA: Antropofagia.
- Rodríguez, M., San Martín, C. & Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche-tehuelche. En A. Ramos, C. Crespo y A. Tozzini (Comps.), *Memorias en lucha: Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Viedma: Editorial UNRN.
- Rodríguez, M. (2016). Los enterratorios indígenas como campo de conflictos ontológicos. En *Coloquio Debates sobre giro ontológico y cosmopolíticas*. ICA-UBA, CABA, 1 y 2 de diciembre.
- Rodríguez, M. & San Martín, C. (2014). Escombros del pasado, luchas del presente. Reflexiones en torno al Archivo General Tehuelche (AGT). En *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 23 al 26 de julio.
- Rufer, M. (2013). Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 34(133), 79-115. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13725610003>
- Salerno, V. (2013). Arqueología pública: Reflexiones sobre la construcción de un objeto de estudio. *Revista Chilena de Antropología*, 27, 7-37. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/27350>
- San Martín, C. (2018). Los papeles del archivo salesiano como memoria material. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 12, 1296-1323. Recuperado de <https://plarci.org/index.php/RAHAYL/article/view/230>
- Sardi, M., Reca, M. & Pucciarelli, H. (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2). Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/1512>
- Sardi, M. & Ametrano, S. (2017). De la tensión al diálogo o cómo salir del siglo XIX. En *I Congreso Iberoamericano de Museos Universitarios y II Encuentro de Archivos Universitarios*, La Plata. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/69585>
- Sardi, M. & Rodríguez, M. (2021). De colección a genealogía. Reflexiones sobre la restitución de Sam Slick. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 81, 73-81. Recuperado de [https://drive.google.com/file/d/1yh\\_3tEySsC9w7ZXXKa170rKC27OuhVRP/view](https://drive.google.com/file/d/1yh_3tEySsC9w7ZXXKa170rKC27OuhVRP/view)
- Sardi, M., Reca, M. & Pucciarelli, H. (2015). Debates y decisiones políticas en torno de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2). Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/1512>
- Smith, L. (2011). El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/epdf/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Stella, V. (2016). “¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?”: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa*, 37(2), pp. 61-78. <https://doi.org/10.34096/runa.v37i2.2297>
- Stella, V. (2022). Los procesos de ancestralización: algunas etnografías significativas en torno a las

RESTITUCIONES DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS EN ARGENTINA:  
TRAYECTORIAS DE LUCHAS, ENFOQUES DISCIPLINARES Y DESAFÍOS PENDIENTES

- restituciones de restos humanos en la costa y valle de Chubut. En M. Sabatella y V. Stella (Eds.), *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Editorial UNRN.
- Tamagno, L. (2009), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. CABA: Biblos.
- Stella, V. & Magallanes, J. (2021). Convergencias y especificidades en torno a las demandas por restituciones de restos humanos de comunidades mapuche y tehuelche mapuche en las provincias de Mendoza y Chubut. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, 30, 58-76.
- Taussig, M. (1992). Maleficium: State Fetishism. En M. Taussig, *The Nervous System* (pp. 111-140). Nueva York y Londres: Routledge.
- Vezub, J. (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*, 11, 1-29. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57810>