

Cita recomendada:

Curtoni, R. P., La *Restitución* de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad,
Revista TEFROS, Vol. 20, N° 1, artículos originales, enero-junio 2022: 59-78.

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*.
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Contacto: tefros_ar@yahoo.com.ar Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad

Restitution of indigenous bodies and the coloniality of ancestry

Restituição de corpos indígenas e a colonialidade da ancestralidade

Rafael Pedro Curtoni

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires,
Argentina

Fecha de presentación: 14 de agosto de 2021

Fecha de aceptación: 10 de diciembre de 2021

RESUMEN

En este trabajo ofrecemos una serie de reflexiones acerca del concepto restitución de cuerpos indígenas en el contexto de Argentina, analizando su significado, implicancias y actores involucrados. Asimismo, se discuten otros términos como restos y mortales contenidos en la ley 25.517 y su decreto reglamentario 701. Se plantea considerar al proceso de restitución como parte de un dispositivo de poder que impacta en la agencia indígena y que tiene como efecto la emergencia de la colonialidad de la ancestralidad. Este mecanismo de supresión y limitación del activismo indígena encuentra su máxima expresión con las políticas de control y manejo de los ancestros y la ancestralidad representados en las restituciones. Para desatar esos efectos de poder se propone invertir la agencia de esos mecanismos y subvertir los conceptos a través de la búsqueda de otras formas de significación.

Palabras clave: restitución; restos; mortales; dispositivo; colonialidad de la ancestralidad.

ABSTRACT

In this paper we offer a series of reflections on the concept of restitution of indigenous bodies in Argentina, through the analysis of its meaning, implications and actors involved. Likewise, other terms such as remains and mortals contained in law 25,517 and its regulatory decree 701 are discussed. It is proposed to consider the restitution process as part of a device of power that impacts on the indigenous agency, and has the effect of the emergence of the coloniality of ancestry. This mechanism of suppression and limitation of indigenous activism finds its maximum expression with the policies of control and management of the ancestors and ancestry represented in the restitutions. To unleash these effects of power, it is proposed to reverse the agency of these mechanisms and subvert the concepts through the search for other forms of meaning.

Keywords: restitution; remains; mortals; device; coloniality of ancestry.

RESUMO

Neste artigo, oferecemos uma série de reflexões sobre o conceito de restituição de corpos indígenas no contexto argentino, analisando seu significado, implicações e atores envolvidos. Da mesma forma, outros termos como restos mortais contidos na lei 25.517 e seu decreto regulamentar 701 são discutidos. Propõe-se considerar o processo de restituição como parte de um dispositivo de poder que impacta a agência indígena e que tem como efeito o surgimento da colonialidade da ancestralidade. Esse mecanismo de supressão e limitação do ativismo indígena encontra sua expressão máxima com as políticas de controle e gestão dos ancestrais e da ancestralidade representados nas restituições. Para desencadear esses efeitos de poder, propõe-se reverter a agência desses mecanismos e subverter os conceitos por meio da busca por outras formas de significação.

Palavras-chave: restituição; material; mortais; dispositivo; colonialidade de ancestrais.

INTRODUCCIÓN

En la última mitad del siglo XX emerge, en el contexto internacional, la denominada problemática de las *re-inhumaciones de restos humanos* y objetos funerarios arqueológicos, siendo planteada por diferentes pueblos originarios que solicitan, a museos e instituciones, el retiro de exhibición de los cuerpos y el regreso de los mismos a sus comunidades (ver Layton, 1989; Hubert, 1989). Algunos avances y acuerdos se han logrado en relación al tema, así como también diversas han sido las conceptualizaciones académicas y políticas para referir a dichos procesos, tales como repatriación, *restitución*¹, re-inhumación, re-entierro, retorno, etc. En la actualidad esta problemática se ha expandido por distintas regiones del mundo y se desarrolla con diversas intensidades dependiendo de los contextos específicos (ver Fforde y Hubert, 2004; Zimmerman, 2004; Killion, 2008; Smith y Wobst, 2005; Endere, 2020; Arthur y Ayala, 2020).

En Argentina, en las últimas décadas, hemos asistido a la conformación de un escenario propicio para las *restituciones* de cuerpos indígenas que se encontraban en diferentes repositorios, producto de acciones y prácticas coloniales que atraviesan los desarrollos disciplinares de la antropología/arqueología. Colecciones de miles de cráneos, cuerpos completos, partes blandas, vestimentas y materialidades asociadas a entierros, cementerios, chenques, huacas, etc., forman parte de aquello denominado patrimonio arqueológico y/o patrimonio cultural. En dicho esquema, la narrativa primordial sostiene que los mencionados patrimonios constituyen el acervo de la nación y en algunos casos de la humanidad, sosteniendo el principio que el pasado (y lo allí contenido) es de todos, de dominio público y factible de investigación científica. Demasiadas abstracciones y absolutos deberían haber interpelado al mundo académico mucho antes. Sin embargo, fueron las agendas indígenas las que activaron y activan cuestionamientos y demandas

con planteos concretos de autonomía, autodeterminación y sobre todo reclamos de devolución de cuerpos de sus ancestros. Asimismo, pusieron en discusión el ideal que en nombre de la ciencia se promulga el derecho irrestricto a investigar en cualquier lugar y en consecuencia a excavar cuerpos humanos. Estas problemáticas y otras relacionadas como el involucramiento y participación indígena en las investigaciones arqueológicas, aspectos éticos y políticos de la práctica, protocolos de actuación, entre otras, han comenzado a formar parte de las discusiones académicas de los últimos años. En ese contexto, se ha generado una ampliación en la diversidad de pedidos y reclamos de devolución de cuerpos, así como también en la realización de distintos procesos de *restitución* en diferentes regiones de nuestro país (ver Endere, 2000, 2004; Tamagno, 2009; Jofré, 2010, 2012; Lazzari, 2008, 2011; Pedrotta y Tancredi, 2010; Arenas, 2011; Cosmai, Folguera y Outomuro, 2013; Stella, 2016; Huircapán, Jaramillo y Acuto, 2017; Crespo, 2018; Jofré y Gómez, 2021; entre otros).

La sanción de la ley 25.517 en 2001, conocida como *ley de restitución*, su decreto reglamentario 701 de 2010 y prácticas relacionadas ocurridas en simultáneo, fueron emergentes que consolidaron lo que aquí denominamos el *dispositivo restitución* en nuestro país. En este sentido, la intención de este trabajo es ensayar una discusión de la idea de *restitución*, dimensionar su rol político como dispositivo y plantear una serie de implicancias entre las que destaca la *colonialidad de la ancestralidad* como una manera de desposesión y limitación de las agencias indígenas. A su vez, esta concepción de la colonialidad² vinculada a la ancestralidad permite activar cierta impugnación a las lógicas hegemónicas del aparato estatal moderno. A partir de esa crítica y a la luz de vivenciar diferentes procesos, señalamos la necesidad de reflexionar otras formas posibles de significar a los mismos.

EL DISPOSITIVO RESTITUCIÓN

Por dispositivo entendemos una especie de red o formación heterogénea que puede establecerse entre distintos elementos, incluyendo tanto prácticas discursivas como no discursivas y a las relaciones o articulaciones entre las mismas. Ese conjunto o formación emerge en un momento histórico específico y compone los discursos, las instituciones, las leyes, las decisiones reglamentarias, las medidas administrativas, los enunciados científicos, etc. De esa forma, el dispositivo tiene una función estratégica dominante,

estableciendo una red de saber-poder entre discursos, materialidades y sujetos, constituyendo a las personas en sus prácticas y modos de hacer y ser (Agamben, 2011).

En nuestro contexto, *restitución* como dispositivo comienza a perfilarse a inicios de la década de 1990 con las sanciones de leyes nacionales específicas que dispusieron el traslado primero del cacique Inakayal (Ley 23940 de 1991) y posteriormente de Panguitruz Gner (Ley 25276 de 2000) a las comunidades indígenas de pertenencia. Fueron las primeras *restituciones* ordenadas por sendas leyes que realizó el Museo de Ciencias Naturales la Universidad Nacional de La Plata (Endere, 2011; Lazzari, 2003). Ello significó un punto de inflexión en la política institucional del museo de La Plata en particular y el inicio de cuestionamientos en las posturas de la comunidad científica con respecto al tema en general (ver Tamagno, 2009; Pepe, Añon Suárez y Harrison, 2008; Verdesio, 2011; Rodríguez, 2013; Ametrano, 2015; Sardi, Reca y Pucciarelli, 2015). A partir de esos antecedentes, en noviembre de 2001 el Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina sancionan la Ley 25.517 titulada Decretos Comunidades Indígenas. La misma establece que los *restos mortales* de aborígenes, 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 los reclamen. Por su parte, el artículo 3 sanciona que todo emprendimiento científico que tenga por *objeto* a los pueblos indígenas deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas. A pesar de que esta norma comienza a ser conocida como *ley de restitución*, el texto de la misma en ninguna parte menciona dicho concepto, sino más bien los términos disposición y reclamantes aparecen para dar cuenta y entendimiento del proceso referido. Casi diez años después de sancionada la Ley 25.517, en mayo de 2010, emerge el Decreto Reglamentario 701 el cual reglamenta las formas y procedimientos de la misma y donde aparece por primera vez el concepto *restitución*. Este decreto establece que el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) como organismo descentralizado, será el encargado de coordinar y asistir acerca del cumplimiento de lo previsto en la ley, pudiendo dictar normas específicas para tal fin. Asimismo, se dispone que el INAI pueda realizar relevamientos para identificar *restos mortales* de aborígenes en distintas colecciones, propiciar su *restitución*, coordinar con el INAPL (Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano), participar en las solicitudes, evaluar e informar sobre cumplimiento de la ley y proponer, de ser necesario, instrumentos adicionales o *correctivos* (ver Decreto Reglamentario 701). A su vez, en 2012 mediante

Resolución número 360 del INAI se formaliza la creación del Programa Nacional de Identificación y Restitución de Restos Humanos Indígenas, el cual tiene por objetivos coordinar, articular y asistir en todo lo atinente al proceso de *restitución*. En el artículo segundo de dicha resolución se define la *restitución* de *restos* humanos como aquellas “acciones de carácter material y simbólico que posibilitan la devolución de los mismos, en el marco de reconocimiento del derecho indígena y de la reivindicación política, histórica y cultural, la identidad y el respeto hacia los Pueblos Originarios” (Art. 2 Res. 360 INAI, 2012).

En términos generales, podríamos sostener que a nivel nacional los inicios democráticos en 1983, la reforma de la Constitución Nacional de 1994 y la sanción de la ley 25.517, conjuntamente con normas y declaraciones internacionales, fueron condicionantes que sentaron las bases para la ampliación de los derechos indígenas y promovieron la activación de reclamos y pedidos de devolución de cuerpos. En simultáneo, ello implicó una reconsideración de las agendas de investigación arqueológica generándose cierta apertura hacia estos temas y promoviéndose la discusión en congresos, talleres y encuentros específicos (Endere *et al.*, 2014; Aranda, Barrientos, Del Papa, 2014; Guichón, 2016; Laborde, Conforti y Guichón, 2018; Berón, Pegoraro y Correa, 2019; Frere y Aguerre, 2020).

De esta manera, el dispositivo *restitución* se configura a partir de que emerge como condición sine qua non la necesidad de contar con leyes específicas que reglamentan, normativizan y nominan los procesos de los reclamos y puesta a disposición de *restos mortales* de pueblos indígenas y se consolida con la sanción de la ley 25.517, su decreto reglamentario, resoluciones vinculadas y con la puesta en marcha de prácticas estandarizadas. La mayoría de esas prácticas se expresan en protocolos de actuación y performances concebidas y pensadas por las instituciones involucradas, donde observamos la repetición de formatos similares para procesos diferentes. El dispositivo se establece y se despliega en la composición de tramas de relaciones que incluyen articulaciones entre elementos discursivos contenidos en las normas, prácticas, instituciones y participantes.

En la conformación de este dispositivo podemos identificar al menos cuatro actores directa o indirectamente interrelacionados, por un lado el estado nación que a través del Congreso Nacional sanciona leyes; el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) como organismo encargado de instrumentar la mencionada ley; los museos públicos y/o

privados y demás instituciones de investigación que poseen colecciones de cuerpos humanos; y por último el campo científico representado por un amplio abanico de *ólogos* (*sensu* Canuhé en Endere y Curtoni, 2006). Entre estos últimos, podemos reconocer desde aquellos que promueven el derecho a excavar e investigar enterratorios humanos hasta los que reivindican, acompañan y se identifican con diferentes reclamos y pueblos indígenas (Verdesio, 2010; Jofré, 2010, 2020; Rodríguez, 2011; Endere y Ayala, 2012).

La interrelación entre las partes que hacen al dispositivo (e.g. ley, decreto, nominaciones, actores) pone en funcionamiento procesos *per se* institucionalizados que imponen formas y lógicas preestablecidas. En primer lugar, lo normativo establece a nivel discursivo estándares conceptuales que fijan sentidos a partir de la nominación específica de aquello que busca regular. Para limitar el análisis vamos a referir a tres conceptos que, a nuestro entender, son los principales y fundamentan la estructura legal. Por un lado, la idea de *restitución*, que como mencionamos antes, aparece en el decreto reglamentario casi 10 años después de sancionada la ley. *Restitución* es un término con raíz etimológica en el latín *restitutio* significando el proceso y resultado de poner algo en el estado en que se encontraba con anterioridad, o regresar algo a su sitio de origen. Aquí encontramos una inconsistencia importante con este concepto, dada la imposibilidad material de dejar algo en el estado original, debido a la irreversibilidad que caracteriza a la mayoría de las prácticas sucedidas para que los cuerpos humanos aparecieran en colecciones. A su vez, en un plano cosmológico, las excavaciones, saqueos o profanaciones de los lugares donde se encontraban los cuerpos también genera daños irreversibles al romper los equilibrios, energías o mantos sagrados de esos espacios. A todo ello se suma, como agravante, la falta de consultas y consentimientos previos, libres e informados que ha caracterizado y caracteriza a buena parte de las prácticas arqueológicas.

Por otro lado, tanto la ley como el decreto reglamentario y los discursos asociados a las acciones de *restitución* también nominan de manera específica aquello que debe ser puesto a disposición ante los reclamos. Nos referimos a los términos *restos* y *mortales* como invocación y sustitutos de cuerpos-personas-ancestros-territorios. Con el concepto *restos*, representativo del ideal de asepsia que presupone la ciencia neutral, se remite a partes esqueletarias de cuerpos humanos que forman las *colecciones*, identificados también como *individuos* catalogados con números. Puede referir a la totalidad de las partes del esqueleto o a fragmentos del mismo. Asimismo, implica todo aquello tangible y formal que puede ser medible, cuantificable y clasificable. Así, la palabra *restos* se auto-

concibe separada, disociada de cuerpo-persona, de sus vestimentas, artefactos, de sus paisajes-territorios, entes y energías. Disociación con los mundos de vida, sus identidades y memorias, con los saberes, decires, relaciones y agencias que representan. Separación y disección ya practicada y ejecutada por la arqueología y continuada con la patrimonialización y musealización. Dicha consideración presupone una simplificación de la ancestralidad como dimensión constitutiva y parte significativa de las cosmovisiones originarias y de las reivindicaciones indígenas enmarcadas en clave cosmopolítica. Aquello que la ley invoca restituir con la nominación de *restos* representa, en las luchas de los pueblos originarios, a sus ancestros, la espiritualidad, sus memorias históricas, ciclos de vida y temporalidades pasadas y presentes.

Asimismo, el término *mortales*, adjetivación que acompaña *restos*, concurre para resaltar que aquello puesto a disposición está inerte y expirado. La mera existencia de algo decretado material, objeto, cosa y que está sucumbida, habilita a que su poseedor lo pueda gestionar, manipular, intervenir y arbitrar con criterios propios. Aquí encontramos nuevamente una inconsistencia con las cosmovisiones de los pueblos reclamantes, para muchas de ellas no existe la palabra muerte en el sentido que le otorga la modernidad occidental. En el mundo indígena, 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 no son inertes y extemporáneos.

Por último, una característica asociada a los actos de entrega de cuerpos es la emergencia de narrativas enunciadas por autoridades estatales al destacar la idea que la *restitución* viene a reparar y/o compensar atropellos históricos, instalando sentidos reivindicatorios y que en cierta medida representarían el final de la actuación. En la mayoría de estas situaciones se visualiza a la *restitución* como culminación o cierre de ese proceso operando en simultáneo una inhibición, negación u ocultamiento de otras demandas y problemáticas relacionadas como pueden ser las territoriales y las mejoras en las condiciones de vida.

NO ES RESTITUCIÓN, ES RECUPERACIÓN

Para dar cuenta de esta temática vamos a mencionar brevemente dos situaciones diferentes en las cuales hemos participado y que involucraron el re-entierro de cuerpos indígenas pertenecientes a distintas comunidades. En cada una de esas acciones se despliegan diversas prácticas y mecanismos que nos servirán, a modo de ejemplo, para referenciar nuestras

discusiones y reflexiones conceptuales. El primer escenario refiere a La Pampa y en particular a una parte del territorio rankülche ubicada en el centro de la actual provincia. Desde finales del siglo XX se llevaron a cabo distintas acciones vinculadas con políticas estatales de reparación histórica hacia los pueblos indígenas. Para ello se construyeron monumentos, cartelera y marcas conmemorativas que fueron distribuidas en diferentes sectores del paisaje. Por lo general, con la finalidad de demarcar lugares ancestrales del mundo rankülche y/o para señalar espacios de tolderías y rastrilladas (Curtoni, Lazzari y Lazzari, 2003). En ese contexto, dos de los eventos más significativos en la relación entre las agencias del estado-nación y el pueblo rankülche involucraron *restos* humanos. El de mayor relevancia por el impacto y resonancia a nivel nacional, fue la *restitución* del cráneo del lonko Panguitruz Gner (Mariano Rosas) en junio del año 2001, como fuera mencionado al inicio del trabajo. El segundo, ocurrido en agosto de 2006, fue la reclamación, desentierro y re-entierro de los *restos* del lonko Gregorio Yankamil (Curtoni y Chaparro, 2008). En esta oportunidad, vamos a referir a otro re-entierro de al menos seis cuerpos-personas de 3.090 años AP (antes del presente) de antigüedad ocurrido en 2016 en Loma de Chapalcó ubicado en el valle homónimo. Esta situación representó una forma novedosa para la provincia y para el pueblo rankülche porque se trató del primer re-entierro de cuerpos arqueológicos y milenarios, que no formaban parte de ningún repositorio ni tampoco fueron consecuencia de excavaciones planificadas. Se trató de una situación de rescate arqueológico de emergencia realizado en 2004 y en el cual participaron desde el inicio representantes de la comunidad indígena Willy Kalkin de Toay. Con ellos se discutió en territorio las características del lugar, acordando estudios para conocer la antigüedad y consensuando el re-entierro bajo una modalidad que propondría el pueblo rankülche. Después de 12 años de articulación el consejo de lonkos de la provincia decidió que los cuerpos vuelvan al territorio, proponiendo para ello las formas y modos en que debía realizarse la ceremonia, la disposición de los cuerpos y la marcación del lugar (Curtoni, Painé y Serraino, 2021). Todas esas decisiones las discutió y adoptó el consejo de lonkos en reuniones generales como parte de las agendas políticas del pueblo rankülche. Asimismo, otro aspecto que resalta es la resignificación de Loma de Chapalcó que emerge con el re-entierro dado que se reactiva la idea de los lugares altos como espacios sagrados y ancestrales donde disponer a los ancestros. De hecho, en 2016 el INAI y la Universidad Nacional de La Plata devuelven los cráneos de los lonkos Manuel Guerra, Gherenal, Indio Brujo y Chipitruz³ a la comunidad Cacique Pincen de Trenque Lauquen, provincia de

Buenos Aires. Esta última comunidad, después de discutir el tema en un parlamento indígena, decide entregar al pueblo rankülche de La Pampa los cráneos de Gherenal e Indio Brujo, siendo este último re-enterrado en Loma de Chapalcó al año siguiente.

El segundo ejemplo corresponde al proceso de reclamo, devolución y re-entierro de alrededor 50 *restos* de hombres, mujeres y niños/as llevada a cabo en 2012 en Viedma, provincia de Río Negro. Se trata de un hecho histórico ya que es la primera realizada en nuestro país por la magnitud del re-entierro. Los cuerpos estuvieron expuestos en el Museo Gobernador Tello de Viedma y en los últimos años, se encontraban depositados en un galpón, debido a las reformas edilicias, lo que motivó el reclamo. Frente al abandono y la desidia, las comunidades Monguelli Mamuell, Las Aguadas, el Ekipu de Comunicación Ñukem, el CAI Zona Atlántica y el Lofche Cona-Torres, durante dos años impulsaron los reclamos ante las autoridades locales de Viedma sin resultados positivos, a pesar de la vigencia de la Ley Nacional 25.517. En este caso el INAI, a través del Grupo GUIAS (Grupo universitario de Investigación en Antropología Social), llevó adelante el asesoramiento legal, la identificación y organización de los *restos*, los cuales fueron finalmente devueltos a partir de la adhesión que la provincia de Río Negro realiza a la ley nacional en mayo de 2012. En junio de ese año se realizó el acto de *restitución* con la presencia de las distintas comunidades demandantes, el gobernador Alberto Weretilneck, funcionarios provinciales y público en general. En su discurso, el mandatario provincial remarcó el carácter histórico de este hecho resaltando la decisión política y la necesidad de “hacernos cargo del agravio, del atropello, de la injusticia, del genocidio, de lo que el Estado en sus distintas formas, tiempos, ideologías, maneras, hizo contra nuestros antepasados...”. Asimismo, pidió disculpas en nombre de todos los rionegrinos/as y patagónicos y enfatizó “Nunca Más un Estado que agravie y que ataque a las personas, a las culturas y a aquellos que tienen todo el peso de la historia y del poblamiento” (registro personal, 09-06-12). Por último, destacó la importancia de la *restitución* como proceso de reafirmación del derecho indígena y el sentido de reparación contenido en dicha acción.

Luego fue el turno de la pillankuse (mujer sabia) María Torres, de Ingeniero Jacobacci, quien primero habló en mapudungun y luego tradujo:

...estoy contenta, a pesar de que mi corazón tiene tanta tristeza...todos somos seres humanos...todo lo que hemos venido sufriendo por tanto tiempo. Hoy hijo (mirando al gobernador) estamos aquí...es una sola razón...queremos la libertad, ser dignos de vivir, todos queremos estar en nuestro lugar, en nuestra tierra, ser libres vivos y ser libres cuando nos muramos también. Libres de estar en nuestra tierra. (registro personal, 09-06-12)

Finalmente, tomó la palabra Juana Vilas Rosas de la Comunidad Mapuche-Ranquel de Toay, La Pampa, quien fuera invitada a participar de la ceremonia. Ella remarcó “tengo el honor de estar aquí...ellos (los ancestros) me permitieron estar en este lugar...espero que tengan el enterratorio que ellos necesitan para la liberación de sus espíritus” (registro personal, 09-06-12). Asimismo, agradeció al gobernador por el acto de pedir perdón y esperaba que ese gesto sea acompañado por la efectiva recuperación de los derechos indígenas. Luego de los discursos se trasladaron las cajas y los bochones de yeso conteniendo los cuerpos hacia territorio comunitario del Consejo Asesor Indígena donde se re-enterraron para su descanso final, los cuales fueron despedidos al amanecer del día siguiente en una ceremonia íntima. En oportunidad de intercambiar opiniones con líderes indígenas como Hugo Aranea, miembro del Consejo Asesor Indígena, nos manifestaba que el proceso de reclamo activado por las comunidades locales había condensado en la devolución de los cuerpos y que ello representaba una recuperación activada por parte del pueblo mapuche-tehuelche de la provincia. En particular nos señalaba, de manera reiterada y remarcándolo, que no se trataba de una *restitución* sino de una *recuperación* (registro personal, 10-06-12).

COMENTARIOS FINALES

En general, la puesta en marcha de las acciones de *restitución* genera prácticas institucionalizadas que se amparan en la proclamación de los sentidos de reparación y/o compensación de agravios históricos que se presuponen inherentes al proceso, actuando esos sentidos como cierre o culminación del mismo. En un trabajo anterior señalábamos que las restituciones, enmarcadas en clave multicultural, funcionan para el estado nación como paliativos, importando sólo el acto en sí (el hecho) y no el después, las opiniones (valoraciones) o las demandas asociadas (Curtoni y Chaparro, 2011). De esa manera, la *entrega* de cuerpos y la idea de *reparación* declamada parecieran instalar sentidos de logros y éxitos que en sí mismos permitirían subsanar un orden otrora trastocado. Por etimología y política se dictamina que las restituciones compensan atropellos de otras épocas y suturan ciertas heridas, fundiéndose en el proceso temporalidades diferentes (las pasadas y las actuales). Ello comporta cierto riesgo dado que al colocar el peso de la *restitución* en los sentidos de reparaciones pasadas de manera concurrente se invisibilizan, ocultan y/o niegan demandas y reclamos contemporáneos.

Esas prácticas institucionalizadas son asimismo hegemónicas y monolíticas imponiendo formas y nominaciones propias y preestablecidas que generan, entre otras implicancias, no sólo apropiación de la agenciatividad del proceso, sino también distanciamientos y desarticulaciones con las múltiples miradas y formas de concepción contenidas en las cosmovisiones y en las agendas etnopolíticas de los pueblos indígenas. Además, todo dispositivo al imponer lógicas dominantes puede promover e instalar distintos tipos o modos de violencias. En nuestro análisis, el dispositivo *restitución* parece activar diferentes formas de violencias entre las que destacamos las materiales-discursivas (la ley dicta y dispone las formas que se adoptaran); epistémicas (se nomina en clave y coordenadas de la ciencia moderna occidental); simbólicas (no hay margen para la agencia indígena y enunciación de otras formas posibles); físicas (institucionalización del lugar, performance y protocolización de *entrega* de cuerpos); ontológicas (se restituyen *restos mortales*, despojando entidad, corporalidad y ancestralidad a los cuerpos-personas-territorios); éticas-normativas (primacía del hecho (*restituire*) sobre la valoración, e imposibilidad de la irreversibilidad). Como señala Jofré (2020), podemos encontrar otras formas de violencias, como las académicas, que buscan disciplinar la cosmopolítica implicada en los reclamos warpes por los cuerpos y cuerpos de sus ancestros (Jofré, 2020, p. 91).

No debemos olvidar que bajo las coordenadas en que se despliega el dispositivo *restitución* y el dispositivo de saber-poder de la arqueología, los *restos mortales* de indígenas se colocan dentro de esa especie de entelequia hegemónica denominada patrimonio arqueológico y/o patrimonio cultural. Ello no es menor y representa otro de los múltiples aspectos que caracterizan a las dimensiones de lo que aquí proponemos denominar *colonialidad de la ancestralidad*. Como condensación de ese proceso hegemónico de colonialidad, la *res cogitans* (occidental, moderna, patriarcal, blanca, colonial) actúa sobre la *res extensa* (lo otro de la razón occidental, el mundo indígena), fagocitando primero la fuerza de los cuerpos-otros, su sudor y trabajo; luego opera sobre los saberes generando una extrahección de la intelectualidad y los conocimientos; y por último actúa sobre los ancestros apropiándose de los mismos a través de su nominación⁴, gestión, control, disposición y *restitución*. El primer aspecto caracterizó a los inicios de la arqueología como disciplina, se desplegó en el siglo XX y se mantiene vigente en algunos lugares. Representa la utilización de los pobladores locales, muchas veces pertenecientes a comunidades indígenas, como fuerza de trabajo para las tareas de campo.

El segundo constituye una absorción de los saberes y conocimientos locales e indígenas en múltiples temas que oscilan desde ubicaciones de lugares y sitios arqueológicos hasta interpretaciones y significaciones sociales, simbólicas y espirituales. En general, las autorías de esos saberes no aparecen representadas en los textos académicos, en el mejor de los casos sólo en agradecimientos. Esa práctica de extrahección de conocimientos de las agencias indígenas forma parte del modelo que denominamos Kamoya Kimeu⁵ (Curtoni, 2016). En cuanto al último aspecto, si bien la excavación de cuerpos es una marca de identidad colonial e imperial de la arqueología desde sus orígenes hasta la actualidad, el control de los ancestros y la ancestralidad constituyen, según nuestro análisis, una característica reciente de la disciplina que encuentra su máxima expresión en la conformación del *dispositivo restitución*. Todos estos componentes interrelacionados y otros concurrentes conforman distintas dimensiones de la *colonialidad de la ancestralidad* como mecanismo sutil de desposesión, control, extrahección y supresión/limitación de las agencias y autodeterminaciones indígenas.

Pararse en el concepto *restitución* implica, entre otros aspectos, proclamar en diferentes formatos la hegemonía, propiedad y agencia de todo el proceso de relacionamiento y articulación con respecto a las devoluciones de cuerpos indígenas. Remarca la preeminencia de lo institucional-estatal que es quien estará dispuesto a devolver, resaltando esa actitud fundacional y política que implica el posicionamiento. También comporta promover prácticas paternalistas del proceso, re-apropiándose en una nueva instancia de aquello que ya había sido apropiado y constituido como parte del patrimonio cultural. Esos formatos y acciones se constituyen y expresan en dispositivos que imponen violencias en distintas versiones. Asimismo, la ley y su réplica académica proclama y nombra la entidad ontológica de aquello que puede ser puesto a disposición. Dicha ontologización se enmarca en coordenadas cartesianas reafirmando no sólo distanciamientos sino también prerrogativas sobre los saberes indígenas, sus formas y modos de concebir, considerar y entender en sus propios términos.

Restitución como dispositivo de *colonialidad de la ancestralidad* indígena no sólo nombra en clave de neutralidad valorativa sino también administra en sentidos que remarcan la separación entre hecho y valor, gestiona y manipula aquello que fuera colonizado y considerado lo otro de la razón occidental y, en esos manejos, se apropia de la activación/agencia del proceso y recoloniza las subjetividades asociadas. Para desarmar esas lógicas de poder y sus efectos en distintos tipos de violencias es necesario, para

comenzar, nominar de otras maneras y subvertir los sentidos de colonialidad implicados. De esa forma, no se trata de *restos*, ni de *mortales*, ni de *restitución*, sino más bien de cuerpos-personas, ancestros-territorios que están, actúan y dicen; y por otra parte, no pre-existe un ente dador dispuesto a la entrega, sino más bien pueblos y comunidades que reclaman, recuperan y reafirman sus derechos al regreso o retorno de sus ancestros. Anteriormente mencionábamos que el dirigente mapuche-tehuelche Hugo Aranea, en oportunidad del re-entierro de al menos 50 cuerpos en Viedma, provincia de Río Negro, nos comentaba sobre el proceso de devolución y retorno de sus ancestros al territorio, remarcando en particular que no se trataba de una *restitución*, sino más bien de una *recuperación*. Esa particularidad es altamente significativa porque la idea de *recuperación* invierte la agencia y activación del proceso, haciendo desvanecer la figura institucional y monolítica que entrega y restaura y representa, además, otros sentidos de politización de la problemática en sintonía con los principios de autonomía y libre-determinación de los pueblos indígenas.

Nuestra crítica al concepto *restitución* no implica desacuerdo con la devolución de cuerpos contenidos en distintas instituciones; por el contrario, reivindicamos los reclamos y sostenemos que la activación y agencia de estos procesos es inherente a las agendas políticas de los distintos pueblos indígenas. Asimismo, cada comunidad posee criterios propios en relación a cómo entender y desarrollar los modos, formas, tiempos y procedimientos de devolución. Las posibilidades de gestionar retornos de cuerpos de acuerdo a planteos definidos y acordados por cada comunidad y realizar reentierros en sintonía con sus tiempos, principios y cosmovisiones, constituyen iniciativas factibles tal como vimos con el ejemplo de Loma de Chapalcó. En ese sentido, invertir el agenciamiento del proceso podría implicar también cambiar esa lógica dominante del espacio institucional que entrega, hacia una demanda en la cual se establezca que el organismo poseedor devuelva y traslade los cuerpos a los lugares que las comunidades determinen. Por último, consideramos que las denominaciones son importantes y constitutivas de situaciones y condiciones. Por ello creemos que el concepto de *restitución*, más allá de ser etimológica y políticamente inadecuado, representa el modelo de un páter institucional que ordena, regula y dispone sobre los cuerpos reclamados. A su vez, los términos *restos* y *mortales* forman parte de las abstracciones conceptuales que caracterizan al pensamiento científico moderno y sus lógicas de neutralidad, distanciamiento y asepsia. Es evidente que los tres conceptos forman parte de las lógicas

de saber-poder que caracterizan la colonialidad de los dispositivos hegemónicos, resultando inoperantes y disruptivos con los mundos de vida indígenas y las formas de concebir sus articulaciones y relaciones con los ancestros. En ese sentido, podemos presuponer otros escenarios posibles en los cuales la recuperación de cuerpos-ancestros esté atravesada, en todo el proceso, por entendimientos propios de cada comunidad indígena en particular. Ello supondría la emergencia de situaciones dinámicas, cambiantes y diferentes, en las cuales cada pueblo decida las formas, tiempos y maneras de realización de las acciones y pueda significar y nominar en sus propios idiomas.

AGRADECIMIENTOS

Al consejo de lonkos rankülche de la provincia de La Pampa, a los representantes indígenas de Río Negro que participaron en el re-entierro de Viedma, por la disponibilidad y apertura para intercambiar opiniones y reflexiones en territorio. A la Secretaría de Cultura de la provincia de La Pampa que siempre están pendientes y atentos a los reclamos indígenas y abiertos al diálogo, participación y construcciones conjuntas. A Carina Jofré por sus enriquecedores aportes y por tomarse tiempo para poder intercambiar y discutir sobre estos y otros temas. Dedicamos las reflexiones de este texto a la memoria del lonko y amigo Nazareno Serraino de la comunidad Rosa Moreno Mariqueo de Victorica, La Pampa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 73, 249-264.
- Arenas, P. (2011). Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad Aché de Ypetimi. Paraguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 1-9. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- Ametrano, S. (2015). Los procesos de restitución en el Museo de la Plata. *Revista argentina de antropología biológica*, 17(2), 1-13.
- Aranda, C., Barrientos, G. y Del Papa, M. (2014). Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 16(2), 111-113.
- Arthur, J. y Ayala, P. (2020). *El regreso de los Ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*. Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

- Berón, M., Pegoraro, A. y Correa, L. (2019). Política de tratamiento de colecciones ante solicitudes de restitución de restos humanos y objetos de carácter sagrado del Museo Etnográfico Juan Bautista Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XLIV (2), 349-357.
- Boschín, M.T. y Fernández, M. (2017). La restitución de los cráneos de Chipitruz, Gherenal, Indio Brujo y Manuel Guerra a representantes de comunidades originarias. Un acto de reparación histórica. *Atekna*, 6, 141-147.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cosmai, N., Folguera, G. y Outomuro, D. (2013). Restitución, repatriación y normativa ética y legal en el manejo de restos humanos aborígenes en Argentina. *Acta bioethica*, 19 (1), 19–27.
- 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*, 60, 257-273.
- Curtoni, R. (2016). Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los Rankülches del centro de Argentina. En Gianotti, C., D. Barriero y B. Vienni (Eds.), *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio* (pp. 115-124). Montevideo: Universidad de la República.
- Curtoni, R. y Chaparro, M. G. (2008). El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa Argentina. *Revista Chilena de Antropología* 19, 9-36.
- Curtoni, R. y Chaparro, M. G. (2011). Políticas de reparación. Reclamación y re-entierro de restos indígenas: El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (1). Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- Curtoni, R., Lazzari, A. y Lazzari, M. (2003). Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology*, 35 (1), 61-78.
- Curtoni, R., Painé, K. y Serraino, N. (2021). Cuerpos, memorias y relacionalidades: reentierro de ancestros milenarios en Loma de Chapalcó (La Pampa, Argentina). En Jofré, C. I. y Gnecco, C. (Eds.), *Políticas Patrimoniales y Procesos de Despojo y Violencia en*

Latinoamerica. Tandil: Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires. En prensa.

Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Endere, M. L. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57, 5-17.

Endere, M. L. (2004). The Reburial Issue in Argentina: A Growing Conflict. En Forde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (Eds.), *The Dead and Their Possessions: Repatriation in Principle, Policy, and Practice* (pp. 266–283). London: Routledge.

Endere, M. L. (2011). Cacique Inacayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (1), 1-11. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/30/showToc>

Endere, M. (2020). Restitution Policies in Argentina: The Role of The State, Indigenous Peoples, Museums, and Researchers. En Fforde, C., Keeler, H. y McKeown, T. (Eds.), *The Effects of Repatriation: Healing and Wellbeing* (pp. 188-207). Nueva York: Springer.

Endere, M. L. y Curtoni, R. (2006). Entre lonkos y 'ólogos': La participación de la comunidad ranquelina en la investigación arqueológica. *Revista de arqueología suramericana*, 2, 72–92.

Endere, M. L. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungara*, 44, 39–57.

Endere, M., Flensburg, G., González, M., Bayala, P., Chaparro, M. G., Berón, M. y 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.

Fforde, C. y Hubert, J. (2004). Introduction: the reburial issue in the twenty-first century. En Fforde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (Eds.), *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 1-16). Londres: Routledge.

Frere, M. y Aguerre, A. (2020). Restitución de los restos mortales encontrados en el cerro Yanquenao, provincia de Chubut. *Arqueología*, 26 (2), 203-211.

Guichón, R. (2016). Construyendo preguntas en el camino. Comunidades originarias y científicas. *Revista del Museo de Antropología*, 9 (2), 27-36.

- Hubert, J. (1989). A Proper Place for the Dead: A Critical Review of the Reburial Issue. En Layton, R. (Ed.), *Conflict in the Archaeology of the Living Traditions* (pp. 133-166). Londres: Routledge.
- Huircapán, D., Jaramillo, A. y 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.
- Jofré, I. C. (2010). *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*. Catamarca: Encuentro Grupo Editor - Brujas.
- Jofré, I. C. (2012). Territorios y cuerpos en disputa: reclamos por la restitución y respeto de los cuerpos de nuestros ancestros. Ponencia presentada en el VI *Encuentro de Investigadores en Ciencias Sociales. Democracia y Desarrollo en América Latina*. Recuperado de: <https://restituciondecuerpos.wordpress.com/territorios-y-cuerpos-en-disputa/>.
- Jofré, I. C. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 17, 73-100.
- Jofré, I. C. (2021). Políticas reparatorias y justicia transicional: usos y limitaciones del concepto de restitución en Argentina. Seminario de Posgrado: Historia reciente y memoria. Juicios por crímenes de lesa humanidad. Ms.
- Jofré, I. C., y Gómez, N. (2021). El regreso de nuestros ancestros a su morada: reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En Jofré, I. C. (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas de Cuyo*. San Juan: Universidad Nacional de San Juan. En prensa.
- Killion, T. W. (2008). *Opening Archaeology. Repatriation's Impact on Contemporary Research and Practice*. Santa Fe: SAR Press.
- Laborde, P., Conforti, E. y Guichón, R. (2018). La dimensión social de la bioarqueología. Propuesta de trabajo para una investigación que incluye restos óseos humanos en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 11 (1), 127-140.
- Lander, E. (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lazzari, A. (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *Journal of Latin American Anthropology*, 8, 59-83.

- Lazzari, A. (2008). La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles. *Estudios de Antropología Social*, 1 (1), 35-64.
- Lazzari, A. (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. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- Layton, R. (1989). *Who needs the Past? Indigenous values and archaeology*. Londres: Routledge.
- Pedrotta, V. y Tancredi, M. (2010). Simbolismo, apropiaciones y conflicto. En torno a los reclamos de restitución del cráneo de Cipriano Catriel. En Jofré, I. C. (Ed.), *El Regreso de los Muertos y las Promesas del Oro* (pp. 141-168). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Pepe, F., Añon Suárez, M. y Harrison, P. (2008). *Antropología del genocidio: Identificación y restitución; "Colecciones" de restos humanos en el Museo de La Plata*. La Plata: Colectivo GUIAS, edición del autor.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, M. (2011). "Casualidades y Causalidades" de los procesos de patrimonialización en la Provincia de Santa Cruz. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (1), 1-12. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- 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 Crespo, C. (Comp.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sardi, M. L., Reca, M. y 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, 1-8.

- Smith, C. y Wobst, H. M. (2005). *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*. Londres: Routledge.
- 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), 61-78.
- Tamagno, L. (2009). Saberes, ética y política. La restitución de restos en el Museo de La Plata. En Tamagno, L. (Ed.), *Pueblos indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política* (pp. 105-113). Buenos Aires: Biblos.
- Verdesio, G. (2010). El drama de la restitución de restos humanos y sus actores en Uruguay y Argentina: El Estado, los/las Arqueólogos/as y las Comunidades de Pueblos Originarios. En Jofré, I. C. (Coord.), *El regreso de los muertos y las promesas de oro: Usos y significados de la cultura indígena* (pp. 123-139). Córdoba: Encuentro Grupo Editor - Brujas.
- Verdesio, G. (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. Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómaditas*, (26), 102-113.
- Zimmerman, L. (2004). A decade after the Vermillion Accord: what has changed and what has not? En Fforde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (Eds.), *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy and practice* (pp. 91-98). Londres: Routledge.

NOTAS

¹ Para una discusión sobre los usos y antecedentes del concepto de *restitución*, procedente de la justicia transicional internacional, y su aplicación y limitaciones para juzgar crímenes de lesa humanidad o genocidios contra población indígena, ver texto de Carina Jofré (2021).

² El pensamiento decolonial introduce, entre otros, el concepto de Colonialidad (inexistente en los estudios poscoloniales), para dar cuenta de un fenómeno más complejo y profundo que colonialismo y que abarca no sólo dimensiones políticas, económicas y militares, sino también epistemológicas y ontológicas. Desde este enfoque se señala que el capitalismo global contemporáneo resignifica, en formatos posmodernos, distintas exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad de la modernidad. De esa manera, se propusieron diferentes implicancias de este fenómeno global que fueron expresadas como colonialidad del saber, colonialidad del poder, colonialidad del ser, colonialidad de la naturaleza (ver Lander, 2003; Quijano, 2003; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Walsh, 2007, entre otros). Asimismo, se hicieron notar algunos cuestionamientos a la idea de colonialidad como un efecto casi permanente y desprovisto de contexto temporal y espacial (Santos, 2006; Cusicanqui, 2018). En este trabajo, entendemos colonialidad como mecanismo y efecto de relaciones de poder, y nos resulta operativo en la medida que sea situado y atravesado por coordenadas sociopolíticas específicas. A

su vez, creemos que los distintos tipos de colonialidad propuestos en la perspectiva decolonial no alcanzan, en nuestro caso, para dar cuenta del accionar del dispositivo restitución y sus implicancias en la emergencia de la colonialidad de la ancestralidad. Sobre todo porque referimos a anclajes políticos, temporales y espaciales en los cuales emerge la idea de restitución y lo que proponemos como su principal derivación contemporánea, la colonialidad de la ancestralidad.

³ Ver trabajo de Boschín y Fernández (2017) sobre las restituciones de Chipitruz, Gherenal, Indio Brujo y Manuel Guerra.

⁴ Sería más apropiado decir re-nominación, dado que en este proceso de apropiación académica emerge una categorización atravesada por los ideales de neutralidad valorativa, objetividad y universalidad, que genera conceptos analíticos y paradigmáticos, que en nuestro ejemplo mutan de ancestros-cuerpos-personas-territorios hacia restos-mortales-individuos-colecciones.

⁵ El modelo Kamoya Kimeu significa, en las relaciones entre comunidades indígenas y académicos, reducir, condicionar y limitar las agencias locales a la dimensión informativa, aportando por lo general datos sobre la localización de los sitios arqueológicos, colaborando en la realización de tareas de campo (por ejemplo, reconocer lugares, zarandear, etcétera) y, en menor medida, contribuyendo con algunas interpretaciones de materiales o contextos (Curtoni, 2016). Kamoya Kimeu (nacido en 1940 en Kenia) es considerado uno de los recolectores de fósiles humanos más importantes del mundo. Comenzó como ayudante de Louis Leakey y Mary Leakey en la década de los cincuenta, colaborando luego con Richard Leakey. Actuaba de informante y guía de campo de la familia Leakey contribuyendo con los hallazgos más relevantes. Si bien ha sido reconocido y homenajeado en actos por sus importantes descubrimientos, ello no se ha expresado en las autorías o publicaciones de los mismos. Estas formas de relacionamiento con los actores locales están atravesadas por una visión utilitaria y desde un posicionamiento hegemónico y asimétrico.