

LOS MUSEOS DECOLONIALES Y LA RESTITUCIÓN DE RESTOS HUMANOS A GRUPOS INDÍGENAS

Decolonial Museums and the Return of Human Remains to Indigenous Groups

Fátima Lucero Frausto Cárdenas¹

RESUMEN

El artículo analiza las prácticas de restitución de restos humanos por los museos decoloniales, tomando como ejemplo el Museo de La Plata y el primer caso registrado de una solicitud de restitución en Argentina (1973). Este análisis evidencia el largo proceso que implica una resolución de este tipo: arduos procesos de actualización internos (catalogación de colecciones, modificación de dispositivos museográficos, discursos curatoriales, etc.) y externos (modificación de códigos legales de orden nacional e internacional). Se argumenta que las solicitudes de restitución aumentarán considerablemente en los próximos años y, ante esto, nos cuestionamos si los museos estarán preparados para atenderlas.

Palabras Clave: museos decoloniales, restitución, restos humanos, indígenas.

ABSTRACT

The text analyzes the practices of restitution of human remains from decolonial museums, taking as an example the Museum of La Plata and the first recorded case of a request for restitution in Argentina (1973). This analysis shows the lengthy process involved in such a resolution: arduous internal updating processes (cataloguing collections, modifying museum arrangements, curatorial discourses, etc.) and external (modifying national and international legal codes). It is argued that the number of requests for restitution will increase significantly in the coming years, and we therefore question whether museums are prepared to respond to them.

Key Words: *Decolonial Museum, Restitution, Human Remains, Indigenous Peoples.*

¹ Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, ORCID iD 0000-0002-7097-1844. fatima.frausto.c@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El pasado como temporalidad histórica está en constante transformación. Tal parece que la frase "lo pasado, pasado" en el campo de la memoria histórica no siempre aplica, y es que las perspectivas respecto al pasado sí cambian y lo hacen constantemente, cuando este se hace visible en el presente, a través de los dispositivos que activan la memoria. En este plano se encuentran los vestigios arqueológicos, los restos o bienes históricos, los monumentos y todos aquellos elementos que se conservan como testimonios valiosos de la cultura material de las sociedades del pasado. No obstante, la selección de estos objetos como elementos patrimoniales se realiza desde una perspectiva hegemónica sobre el pasado desde el presente, dejando al margen otras concepciones, que, aunque estén íntimamente ligadas a los restos materiales, suelen omitirse en un determinado contexto histórico debido a que provienen de grupos subalternos.

Un ejemplo de este proceso lo encontramos en las colecciones de restos humanos, principalmente indígenas, resguardadas en los museos de antropología, arqueología e historia natural, que se conformaron a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, donde los restos humanos vistos como "objetos de estudio" para las ciencias en formación, engrosaron las colecciones científicas de laboratorios y museos. En un inicio, los restos humanos fueron exhibidos en vitrinas y salas de exposición y, en un momento determinado, cuando los museos transformaron sus objetivos por una función educativa y de difusión, algunos restos humanos pasaron a las bodegas, fuera de la vista de los visitantes.

Durante la década de los setenta, los pueblos indígenas realizaron las primeras solicitudes de restitución de restos humanos. Estas se efectuaron aunadas a la aprobación internacional de los derechos humanos, el reconocimiento de los pueblos indígenas y el reconocimiento de los procesos de injusticia, exterminio y explotación, derivados de los procesos de colonización, expansión de la cultura occidental y un modelo económico neoliberal, impulsando nuevas posturas y reclamos acerca de la deuda histórica sostenida con los grupos indígenas. Esta premisa resuena cada vez con mayor fuerza, ya sea en discursos oficiales, políticos, académicos, activistas o indígenas. La continuidad de estas demandas/ peticiones ha logrado la aplicación de acciones legales que, en los últimos 50 años, han reformulado la figura legal de estos grupos subalternos a través del reconocimiento de los derechos humanos y del papel desigual que se les ha otorgado a lo largo de la historia.

El objetivo de este artículo es analizar los elementos que han propiciado cambios en las prácticas de algunos museos a favor de un paradigma de restitución y decolonialidad. Nuestras preguntas guía son: ¿Están los museos preparados para ello? ¿Qué implicaciones tienen estas demandas desde América Latina? y ¿Cómo se implementarán estas demandas en el ámbito internacional? Como metodología recurrimos a un análisis historiográfico sobre la primera solicitud de restitución (1973) realizada al Museo de La Plata en Argentina, con el propósito de indagar en qué medida este museo está abriendo nuevos canales de debate y de regulación para la implementación futura de nuevas demandas.

El artículo se conforma en cuatro apartados: el primero está dedicado a los marcos conceptuales involucrados en los procesos de restitución; el segundo explora la patrimonialización de los restos humanos: objetos

científicos, objetos patrimoniales y objetos de disputa; el tercero aborda la experiencia práctica a partir de un ejemplo de restitución realizado por el Museo de La Plata; y, finalmente, el cuarto nos invita a reflexionar sobre cómo la restitución de restos humanos en museos podría implicar un ejercicio de reparación histórica para los pueblos indígenas.

LOS MARCOS CONCEPTUALES DETRÁS DE LA RESTITUCIÓN DE RESTOS HUMANOS EN MUSEOS

Los procesos de restitución de restos humanos son sumamente complejos y responden a una serie de prácticas, reflexiones y acciones de personas, grupos sociales, instituciones y marcos legales, que buscan reivindicar una serie de memorias dolorosas y desplazadas por sucesos históricos, propiciadas por discriminación racial y serias violaciones a los derechos humanos. Para entender el contexto en el que surgen estos procesos recurriremos a los rastros del colonialismo en América Latina (AL), vigentes a través de la colonialidad que sostiene un modelo cultural universal y aspiracional (Quijano, 1992).

Anibal Quijano señala la existencia de una colonialidad del poder (CP) identificándola como "uno de los elementos constitutivos del patrón global del poder capitalista", fundamentando que es "la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social" (2014, p. 93). Los cuatro puntos primordiales de la CP son:

1. Colonialidad del ser (ontológica), implica una imagen o visión disminuida de la humanidad del otro (biológica y cultural);
2. Colonialidad del saber (epistemológica), garantiza el conocimiento europeo como el verídico, a través de sus universidades como superiores;
3. Colonialidad del valer (axiológica), usurpación de la universalidad axiológica (civilización vs. barbarie);
- y 4. Colonialidad del hacer (praxeológico), normalización a través de las prácticas personales e institucionales (Quijano, 2014, p. 93).

Una parte fundamental de la implantación de la CP es la importación de modelos (praxeológicos y epistemológicos) institucionales, entre ellos el museo, que se define como:

una institución sin fines lucrativos, permanente, al servicio de la sociedad y su desarrollo, abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y expone el patrimonio material e inmaterial de la humanidad y su medio ambiente con fines de educación, estudio y recreo (Consejo Internacional de Museos, 2007).

Las prácticas e instituciones heredadas de la colonialidad como los museos fundamentaron los Estados nacionales como una soberanía cultural con identidad propia. Para ello, la diferenciación cultural y racial desde un enfoque hegemónico-occidental fue indispensable y científicamente justificable en los museos que, a través de objetos y restos humanos, producto de la colonización en otras áreas del planeta, presentaban al otro (colonizado) como inferior, incluso inhumano. A pesar de que estas prácticas se fueron despla-

zando del área expositiva, los museos siguen conservando y fomentando aspectos estructurales diversos de la colonialidad y su praxis institucional, por lo que son cuestionados constantemente (ICCROM, 2020).

Desde otra perspectiva, las reflexiones decoloniales apelan a una decolonización estética. En palabras de Pedro Pablo Gómez ésta es "una parte constitutiva y no derivada de la colonialidad del poder" e implica la postulación, no sólo de una estética, sino de varias estéticas, sin posicionar a la estética occidental como única y hegemónica (González Vásquez *et al.*, 2016, p. 126-127). El propósito es generar un espacio en el que "las estéticas conserven particularidades y al mismo tiempo puedan establecer diálogos inter y transestéticos" y, lo más importante, la estética decolonial no está reducida al arte ni al mundo de lo sensible como si se tratara de una disciplina, ya que "involucra todos los campos de la experiencia humana: pensar, sentir, hacer y crear" (Ibid., 2016, p. 126-127).

La decolonización de las instituciones culturales, entre ellas el museo, favorecerían la difusión de otros testimonios, los que han sido callados y los que siguen vigentes, pero invisibilizados. Por tanto, las prácticas de restitución a pueblos indígenas representan un ejercicio de decolonialidad estética, ya que su análisis se centra en evidenciar la operación de la estética como una norma que define el canon occidental de aquello que no lo es, normalizando una "clasificación ontológica y la des-humanización de otros seres humanos" (Ibid., 2016, p.126-127).

No obstante, no debemos confundir la decolonización estética con las acciones que intentan incluir las manifestaciones artísticas excluidas en los espacios ya instituidos, bajo los mismos criterios y normas de la colonialidad. Es preciso señalar que el museo descolonial debe reconocer su papel en la formación del "sujeto ideal normativo", lo que implica la caracterización del "humano moderno, universal y ausente ante la pluralidad del mundo" (Vázquez, 2018, p. 49). Asimismo, debemos ser conscientes de que en el museo no sólo circulan obras, también prácticas simbólicas y estéticas (Lobeto, 2020) que propician conflictos sociales debido a su implementación en relaciones de poder asimétricas. Un ejemplo de ello es analizar al museo desde el concepto de "zonas de contacto", acuñado por Mary Louis Pratt, haciendo referencia a los espacios de encuentro en los que las personas histórica y geográficamente separadas entran en contacto a través de relaciones desiguales, coercitivas y conflictivas (2010, p. 27). El museo decolonial, por tanto, debe abordar y debatir el proceso colonial que representa en sí mismo, replantearse de cara al futuro. La pregunta es: ¿cómo hacerlo? Carvallo opta por un museo decolonial que aplique una lógica de parásito, es decir, usar la institución para restituir el discurso de la colonialidad (Duncan, 2021). Mignolo, por su parte, apuesta por la autogestión y el autoconocimiento desde la comunidad, plasmadas en propuestas como la del museo comunitario y el ecomuseo, espacios que son usados por la comunidad y no al contrario (Ibid., 2021).

Desde esta perspectiva la restitución de restos humanos a pueblos indígenas ha permitido a los museos entrar en una dinámica decolonial que va más allá de la modificación del contenido (discurso curatorial, museografía, colección). Los restos humanos implican dos aspectos sumamente susceptibles. Primero, son un claro ejemplo de patrimonio disonante, haciendo referencia a los bienes patrimoniales que representan una historia de la que

existen narrativas distintas, narrativas que cambian en el tiempo y que por lo tanto se convierten en obsoletas o "disonantes". Dichas narrativas reflejan una carencia de consenso social sobre cómo interpretar el pasado y sus dispositivos, por ello, la valoración de las herencias del pasado es conflictiva (Tunbridge y Ashworth, 1996). Segundo, desde el campo de la museología el International Council of Museums (icom) a través de su código deontológico reconoce a los restos humanos como "materiales culturales delicados", lo que implica un compromiso especial con su conservación, tratamiento respetuoso, y el cumplimiento constante de normas profesionales, así como los intereses y creencias de las comunidades o grupos étnicos o religiosos a los que pertenecen (icom, 2017, p. 10).

La restitución, asunto principal de este texto, se define como la devolución de objetos robados u obtenidos ilícitamente, según lo establecido en las leyes internacionales y convenciones establecidas por la UNESCO en 1954 y 1970 (Endere, 2000). Otros conceptos que hacen referencia a procesos similares son: "repatriación de restos indígenas" (Lazzari, 2011). Sin embargo, se debe establecer una clara diferencia entre "restitución" y "repatriación", ya que esta última corresponde a los objetos que fueron obtenidos legalmente, según los acuerdos internacionales, y que han sido reclamados por sus propietarios tradicionales o sus descendientes (Simpson 1994 en Endere, 2000). Asimismo sucede con los términos "retorno", "vuelta", "reparación histórica", "acto de justicia" (Lazzari, 2011) y, finalmente, la "reinhumación", que alude al destino que se les va a dar a los restos humanos una vez recuperados" (Endere, 2000, p. 6).

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS RESTOS HUMANOS Y SU TRATAMIENTO COMO OBJETOS CIENTÍFICOS

La objetivación de los indígenas como producto de la colonialidad del poder es, en gran medida, lo que ha generado las condiciones para que sus restos sean deshumanizados y tratados como objetos de interés científico. Las disciplinas surgidas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX consideraban que "los grupos indígenas contemporáneos constituían fósiles vivientes que representaban los estadios más primitivos de la evolución humana" (Endere, 2011, p. 201). Estos estudios científicos fungieron como herramientas que ayudaron en el proceso de la catalogación del otro y la justificación de una superioridad occidental, que incluso justificó políticas nacionalistas de exterminio.

La intervención de los Estados nacionales a través del "discurso patrimonial autorizado", es decir, "un proceso de construcción de patrimonio, y de regulación y gobierno de los significados políticos y culturales del pasado" (Smith, 2011, p. 46), propició la caracterización de ciertos restos humanos como patrimonio nacional y, por consecuencia, propiedad del Estado. Esto facilitó y justificó asimismo la forma violenta en la que los pueblos indígenas fueron despojados de su historia, su cultura, su territorio y forma de vida.

LOS RESTOS HUMANOS COMO OBJETOS PATRIMONIALES

Las narrativas de lo nacional propiciaron una serie de despojos hacia los pueblos indígenas en un afán por patrimonializar objetos, territorios y restos

humanos, que en gran medida conformaron los acervos necesarios para sustentar la riqueza cultural y patrimonial de la nación. El estado a través de sus dispositivos institucionales y sus marcos jurídicos objetivaron lo indígena presentándolo como patrimonio nacional (Williams, 2013).

Es preciso señalar que las legislaciones nacionales respecto a patrimonio cultural deberían estar siempre en concordancia con el respeto de los derechos humanos, ya que en estos procesos existen temas de mayor envergadura como formas de vida y aspectos culturales de los pueblos indígenas que siempre han estado bajo la inspección e intervención del Estado. Verdesio señala acertadamente que no se trata de abordar las restituciones de restos humanos desde una confrontación entre ciencia o religión, conocimiento o superstición, sino desde un enfoque de grupos sociales que tienen reconocidos sus derechos humanos y aquellos que no (2011). Esto provoca que en los debates entre los grupos involucrados se suela perder el objetivo primordial de las restituciones.

Es muy posible que, a raíz del aumento en las demandas de restitución, surjan algunas acciones que no favorezcan el proceso, por ejemplo, que los museos opten por mantener las colecciones en los almacenes; primero, por la falta de información que tienen sobre estas y, segundo, para evitar involucrarse en algún proceso de restitución. Recordemos que son instituciones que, aún como instrumentos de la colonialidad del poder, carecen de recursos económicos. Cualquiera que sea el caso, se estaría retrocediendo en ambos sentidos, por lo que la apertura de los museos es necesaria para que actores de otros ámbitos (universidades, ONG, etc.) puedan acceder, estudiar y conocer las colecciones.

LOS RESTOS HUMANOS COMO OBJETOS DE DISPUTA

Los primeros procesos de restitución aparecen en la década de los ochenta y noventa del siglo xx, marcando el inicio en la resignificación de los restos humanos como objetos de disputa. En la década de los ochenta las comunidades indígenas de Estados Unidos de América (EUA), Australia y Nueva Zelanda, cuestionaron a los arqueólogos respecto al tratamiento que daban en las excavaciones a sus sitios sagrados y a los cuerpos de los ancestros de otras culturas (Podgorny y Politis, 1990). Estos sucesos están vinculados con los conflictos surgidos a partir de la presencia de arqueólogos y antropólogos en las comunidades indígenas como parte de sus estudios de campo, en los que los indígenas eran vistos como "objeto de estudio".

En 1986 se llevó a cabo el Primer Congreso Mundial de Arqueología realizado en Southampton, Reino Unido, en el que se abordaron algunos aspectos. No obstante, fue hasta 1989, en el primer Inter-Congreso del World Archeological Congress (WAC), en la ciudad de Vermillion, EUA, que, a consecuencia de los reclamos de los pueblos indígenas, se produjo un acuerdo sobre ética profesional que ha influido en los debates sobre el uso científico de restos humanos (Turnbull, 2014). Entre los sucesos posteriores influenciados por ambos congresos se encuentran los siguientes: la devolución de un esqueleto de un aborigen australiano que permanecía en la *London Medical School*, desde aproximadamente cien años atrás, en calidad de colección de estudio y el reentierro de restos humanos en *Wounded Knee*, cerca de Vermillion Estados Unidos, con una ceremonia a la que asistieron

arqueólogos, políticos y representantes indígenas, bajo rituales Sioux y Semiole, la ceremonia fue transmitida por televisión a todo el país. Por último, la *Smithsonian Institution* anunció el cambio de política respecto a sus colecciones de esqueletos de los indios americanos, señalando que serían devueltas a los "legítimos descendientes", es decir, a las comunidades indígenas modernas (Podgorny y Politis, 1990).

Entre los sucesos relevantes de la década de 1990 respecto a la restitución de restos humanos, está la promulgación de la Ley de Protección y Reparación de Tumbas Nativas Americanas (NAGPRA) en EUA, cuyo objetivo era terminar con el tratamiento desigual recibido por los indígenas por parte de diversos sectores de la sociedad dominante, como: burócratas del Estado, el ejército y los científicos (Verdesio, 2011).

LOS PROCESOS DE RESTITUCIÓN DE RESTOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA. EL MUSEO DE LA PLATA EN ARGENTINA

En América Latina los procesos de restitución han estado liderados por los países del cono sur, en específico Argentina. Diversos son los reclamos que han sido atendidos en dicho país, sin embargo, nos centraremos en el primer registro que se tiene de una solicitud de restitución, en 1973. Esto con la finalidad de evidenciar el largo proceso que implica una resolución de este tipo, así como las medidas que ha implementado el Museo de La Plata, convirtiéndose en un referente obligado en la región sobre restituciones.

El Museo de la Plata fue inaugurado el 19 de noviembre de 1888, y actualmente pertenece a la Facultad de Ciencias Naturales y al Museo de la Universidad Nacional de la Plata. Sus primeras colecciones fueron donadas por el naturalista Francisco Pascasio Moreno (explorador, coleccionista y político argentino), quien fue fundador y primer director del museo. El incremento de sus acervos fue producto de viajes de exploración y campaña realizados por técnicos e investigadores, y de compras, donaciones e intercambios con otras instituciones. Actualmente el museo cuenta con un acervo de 4 millones de piezas y ejemplares de patrimonio natural y cultural, la mayoría procedentes de Argentina y otros países sudamericanos (Museo de La Plata, 2021).

En 1973 se efectuó un reclamo al Museo de La Plata, solicitando la devolución de los cráneos de los caciques Gerenal (Gherenal), Calfucura y Chipitruz, así como de Indio Brujo, la demanda fue efectuada por el historiador de Trenque Lauquen, José Mayo. El argumento era que "los caciques que habían luchado contra el Estado nacional debían ser considerados héroes [nacionales] al igual que San Martín y Villegas" (Podgorny y Politis, 1990, p. 76). Este primer intento no tuvo éxito y en gran medida se debía a que el solicitante no era heredero directo o integrante de la comunidad indígena Mapuche Tehelque. Nuevamente en 1989 el reclamo se repitió, por parte del cacique Lorenzo Cejas Pincén y descendiente del cacique Vicente Catrenao Pincén, argumentando que "los cráneos resguardados por el museo representaban trofeos de guerra de la Nación" (Redacción, 2021). Sin embargo, debido a que su petición incluía además "los restos de Panguitruz Gner (Mariano Rosas), Indio Brujo, Chipitruz y Calfucurá" (Redacción, 2021), la solicitud fue denegada.

El incremento en las demandas de restitución realizadas en Argentina propició que en 1994 la Constitución de la República concediera a los pueblos

indígenas el "estatus de preexistente a la conformación del Estado", reconociendo con ello una serie de derechos que hasta entonces se les habían negado (Verdesio, 2011). La actualización en la legislación ocasionó a su vez la primera restitución de restos humanos realizada por el Museo de La Plata. Dichos restos fueron los del cacique tehuelche Modesto Inacayal, quien falleció en el Museo de La Plata en 1888, después de estar en dicho sitio por algunos años como objeto de estudio del antropólogo alemán Hermann Ten Kate (Endere, 2011). La entrega de los restos se realizó al Consejo Indígena Mapuche-Tehuelche de la provincia de Chubut, el 19 de abril de 1994, Día del Aborigen Americano y se inhumaron en Tecka, Chubut (Museo de La Plata, 2021).

A inicios del siglo XXI hubo nuevas modificaciones legales. En 2001 la Ley No. 25.517 señaló que "los restos mortales aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas y privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades que lo reclamen" (Verdesio, 2011). El trabajo legal continúa, no obstante, existen tropiezos; una prueba de ello es la Ley de patrimonio No. 25.743 de 2003, que contradice a la mencionada anteriormente, al declarar: "todo lugar donde existen restos humanos de fauna o flora fósiles y restos humanos o de industria humana, de épocas geológicas anteriores a la presente" será declarado como patrimonio nacional (Ibid., 2011, p. 2).

Tomando en consideración estos procesos legales y retomando el proceso de solicitud de la restitución de los cráneos de los caciques Gherenal (Gherenal), Calfucura y Chipitruz, así como de Indio Brujo, denegados por segunda ocasión en 1989, hubo un tercer intento en 2016. En esta ocasión, la comunidad Mapuche Tehuelche Cacique Pincén, de Trenque Lauquen, solicitó al Museo de la Plata que les entregara en custodia los restos de los caciques Gherenal (Gherenal), Indio Brujo, Gervasio Chipitruz y Manuel Guerra, logrando la restitución el 10 de octubre de 2016 (Museo de La Plata, 2021; Redacción, 2021).

Hasta aquí sólo hemos dado un vistazo a los procesos implicados en la restitución de restos humanos en Argentina, donde los debates y conflictos al respecto siguen vigentes. El Museo de La Plata ha tenido que implementar nuevas prácticas para hacer efectivas las restituciones. Un ejemplo de ello es la colaboración con el Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social (GUIAS), que desde 2006 ha ayudado con la organización y reordenamiento de los restos humanos que conforman las colecciones (Endere, 2011). En ese mismo año el Museo retiró de las salas de exhibición "todos los restos humanos de origen americano", acciones que han influido de manera directa en los 16 procesos de restitución efectuados por el museo durante el período 1994-2020; de estos sólo uno se encuentra en proceso de aprobación (Museo de La Plata, 2021).

LA RESTITUCIÓN DE RESTOS HUMANOS COMO PROCESOS DE REPARACIÓN HISTÓRICA

La restitución de restos humanos a pueblos indígenas (como un proceso de reparación histórica) implica reconocer los restos humanos como actores con una carga simbólica y no como objetos patrimoniales. Los actos de restitución, a su vez, desencadenan procesos políticos que evidencian las relaciones

desiguales de poder y colonialismo que han enfrentado históricamente estos grupos. Curtoni y Chaparro consideran que los monumentos producto de las restituciones construyen lugares de identidad y memoria, por lo que estos se convierten en "cronotopos etnopolíticos activos" que reflejan el posicionamiento geopolítico de las comunidades, que, a su vez, desencadenan una complejidad múltiple debido a la presencia de diferentes escalas temporales (2011, p. 4). Es decir, los actos de restitución y su implicación política y simbólica propician una ventana de reinterpretación de los sucesos del pasado desde el presente, dejando en evidencia los rezagos de la colonialidad a través de actos decoloniales.

El debate entre académicos se fundamenta tanto a favor y en contra. Por una parte, están los argumentos a favor que señalan, en las restituciones, un ejercicio de derechos que a los pueblos indígenas se les ha negado históricamente, cuando se habla de disponer y decidir sobre los restos de sus ancestros rememorados a partir de su tradición y prácticas sociales y culturales. Por otra parte, los argumentos en contra dudan de las prácticas de restitución señalándolas como creencias ridículas o supersticiones (Verdesio, 2011).

No obstante, el mayor impacto que tienen las restituciones es la presencia política de los pueblos indígenas. Una comunidad no es la misma antes y después de un proceso de restitución de restos humanos. La difusión en los medios y el empoderamiento que se otorga a la colectividad como grupo político influyen en las decisiones del Estado; ya se evidencia una mayor atención por parte del Estado a las comunidades solicitantes. Un ejemplo de ello es el caso del retorno de los restos del cacique Inakayal, primera restitución legal en Argentina realizada el 19 de abril de 1994, que requirió el traslado de los restos en un avión de la Fuerza Aérea, en compañía de las autoridades y recibiendo honores militares, antes de ser entregados a la comunidad (Endere, 2011). Curtoni y Chaparro afirman:

las restituciones son vistas como logros políticos para los grupos indígenas y puntos de inflexión para reafirmar derechos, reclamar territorios, cohesionar y fortalecer al interior de las comunidades, perfilar identidades y pertenencias sociales y pensar horizontes posibles (2011, p. 5).

REFLEXIONES FINALES

Como hemos señalado, la complejidad de los procesos de restitución radica en la interacción conflictiva entre grupos sociales con diferencias estructurales de poder. Estos procesos suelen concluir en un acuerdo político que involucra universidades, museos, activistas, ONG, pueblos y comunidades indígenas, comunidades científicas e instituciones nacionales e internacionales, que, en conjunto, ante una serie de posturas distintas respecto a la restitución, terminan modificando lineamientos jurídicos. En el transcurso de la restitución también es necesario analizar qué papel toman los actores involucrados. Lazzari ha identificado que generalmente se toman tres posiciones al respecto: "los que reclaman, los que son interpelados por el reclamo y los que se posicionan como aliados de alguna de las partes o como árbitros" (2011, p. 1).

Tomar posicionamientos neutros, a favor o en contra, nos hace reflexionar sobre aquello que "restituyen los actos de restitución"; y es que, más allá de la recuperación de los restos humanos a sus herederos, son las acciones

del pasado (diacrónicas o sincrónicas), que podrían considerar terminadas, las que mayor impacto tienen en todos los involucrados. Deconstruir las restituciones de restos humanos representa evidenciar las prácticas que implicaron violencia política (Arenas, 2011). La temporalidad es importante en estos procesos porque nos habla de lo difícil que es socialmente crear un acuerdo que rompa los esquemas y propicie una reestructuración de la realidad más equitativa.

Respecto al futuro de las prácticas de restitución, considero que el aumento de solicitudes continuará e incluso incrementará. Curtoni y Chaparro señalan dos lógicas para que esto suceda, primero, porque "representan expresiones reparadoras con sentido patrimonialista útiles para redimir algo de la conciencia histórico-política del Estado" y, segundo, "porque constituyen parte del 'canje' cedido por los sectores hegemónicos a cambio de la tierra" (Curtoni y Chaparro, 2011). Esta proyección nos hace pensar en lo mucho que falta trabajar la restitución desde la legislación internacional. Si bien se han efectuado restituciones entre instituciones de distintos países, el aumento en la solicitud de restos humanos y también de bienes culturales debería marcar una línea de trabajo obligado en los museos europeos con colecciones de estas características.

América Latina en el proceso de decolonización de museos es al mismo tiempo un ejemplo y un laboratorio de prácticas decoloniales. La heterogeneidad social y cultural obliga a experimentar nuevas metodologías que atiendan las necesidades más apremiantes de la región, considerada una de las más desiguales del planeta. Considero que el aumento en las solicitudes de restitución se debe a que su éxito no está en sólo lograr la restitución, sino en el camino que se ha seguido para ello y cómo repercute posteriormente en la reconfiguración identitaria y política de los pueblos indígenas.

Finalmente queremos hacer una invitación para reflexionar e imaginar cómo sería atender en el futuro a los procesos de restitución: como actos políticos de un determinado momento histórico con inicio y fin; como una práctica museística más, institucionalizada y con protocolos semejantes a la apertura de una exposición; o, tal vez, como un proceso de renovación cultural e institucional que implique un cambio en la gestión de los museos, no sólo en las colecciones y su restitución, sino también en la conservación y la curaduría, abriendo espacios para todas esas historias "otras" que no han sido contadas.

REFERENCIAS

- Arenas, P. (2011). Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi. Paraguay. *Corpus, Vol 1, No 1*. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.894>
- Curtoni, R. P., y Chaparro, M. G. (2011). Políticas de reparación: Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus, Vol 1, No 1*. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.931>
- Dunkan, V. (2021, junio 3). La deuda colonial de los museos Una conversación con Walter Mignolo y Francisco Carballo. *Nexos*. <https://cultura.nexos.com.mx/la-deuda-colonial-de-los-museos-una-conversacion-con-walter-mignolo-y-francisco-carballo/>
- 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.il.258>
- Endere, M. L. (2011). Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos

- ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/937>
- González Vásquez, A., Ferreira Zacarías, G., y Gómez Moreno, P. P. G. (2016). "Estética(s) decolonial(es)": Entrevista a Pedro Pablo Gómez. *Estudios artísticos*, 2(2), 120-131.
- ICCROM. (2020, mayo 8). *Debate temático: Descolonización del patrimonio*. <https://www.iccrom.org/es/news/debate-temático-descolonización-del-patrimonio>
- ICOM. (2007). *Definición de museo*. International Council of Museums. <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/definicion-del-museo/>
- ICOM. (2017). Código de Deontología del ICOM para los museos. <https://icom.museum/wp-content/uploads/2018/07/ICOM-codigo-Es-web-1.pdf>
- Lazzari, A. (2011). Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: Cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. *Corpus. Vol 1, No 1*. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.962>
- Lobeto, C. (2020). "Liberar" la estética. Una mirada decolonial del Museo Afrobrasil. *Hermeneutic*, 18, 137-155.
- Universidad Nacional de La Plata. (2021). *Museo de La Plata*. <https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/museo>
- Podgorny, I., y Politis, G. (1990). ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos araucanos del Museo de La Plata y la conquista del desierto. *Arqueología contemporánea*, 3, 73-79.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (p. 287-327). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/ejel-7.pdf>
- Redacción. (2021). *Cacique Gerenal, el regreso*. La Arena. <https://www.laarena.com.ar/caldenia/2021-2-7-15-10-0-cacique-gerenal-el-regreso>
- Smith, L. (2011). El "espejo patrimonial". ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipodal2.2011.04>
- Tunbridge, J. E., y Ashworth, G. J. (1996). *Dissonant heritage: The management of the past as a resource in conflict*. J. Wiley.
- Turnbull, P. (2014). Vermillion Accord on Human Remains (1989) (Legislation). En C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology* (p. 7615-7617). Springer New York. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0465-2_2007
- Vázquez, R. (diciembre 2018). El Museo, Decolonialidad y el Fin de la Contemporaneidad. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 9, 46-61.
- Verdesio, G. (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus, Vol 1, No 1*. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.989>
- Williams, V. I. (octubre 2013). Patrimonio nacional. Poblaciones indígenas y patrimonio intangible. *Nuevo mundo mundos nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.65998>