

# Sentidos múltiples y disputas acerca de los niños de Lullaillaco. Yuyay Yaku Wawakuna (Salta, Argentina)



Agustina Longo

 <https://orcid.org/0000-0003-1637-6830>

Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Calles 122 y 60 (CP B1900FWA) La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: agustinalongo@fcnym.unlp.edu.ar

Recibido: 25 de junio de 2021

Aceptado: 11 de noviembre de 2021

## Resumen

En el año 1999 una expedición financiada por la *National Geographic* encontró los cuerpos de tres niños congelados a 6.700 m de altura en el volcán Lullaillaco, ubicado en la provincia de Salta. Hasta el día de hoy, llevan más de 20 años en el Museo de Arqueología de Alta Montaña, exhibiéndose de manera alternada de a uno por vez. El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de las disputas alrededor de los restos humanos que se encuentran en museos y que son objeto de investigación científica o de exposición, tomando como disparador el caso de los niños de Lullaillaco-Yuyay Yaku Wawakuna. Los conflictos e intereses en torno al tratamiento de los restos humanos nos llevan a repensar el lugar de la arqueología en el contexto actual de la relación entre el Estado-nación y los pueblos indígenas en Argentina. Para ello se recuperan los conceptos en torno a los procesos de comunalización y las particularidades del Estado-nación en la actualidad en lo referido a los grupos indígenas, así como al marco de regulaciones estatales a través de las leyes. Esta primera aproximación nos permitió dar cuenta de que los reclamos de restitución están atravesados y forman parte de las luchas que cotidianamente llevan las comunidades indígenas en las disputas por su autonomía frente al Estado-nación.

PALABRAS CLAVE: Restituciones; Pueblos indígenas; Restos humanos; Estado-Nación

## Multiple meanings and disputes about the Lullaillaco children. Yuyay Yaku Wawakuna (Salta, Argentina)

### Abstract

In 1999, an expedition funded by National Geographic found the frozen bodies of three children at an altitude of 6,700 m at the Lullaillaco volcano in the province of Salta. They have been in the Museo de Arqueología de Alta Montaña for more than 20

years, being exhibited alternately one at a time. The aim of this paper is to reflect on the disputes surrounding human remains kept in museums, becoming the target of scientific research or exhibition, taking the case of the Lullailaco-Yuyay Yaku Wawakuna children as a departure point. The conflicts and interests surrounding the treatment of human remains lead us to rethink the place of archaeology in the current context of the relationship between the nation-state and indigenous peoples in Argentina. To this end, the concepts of communalization processes and the particularities of the nation-state concerning indigenous groups, as well as the framework of state regulations through laws, are recovered. This first approach allowed us to understand that restitution claims are part of the daily struggles of indigenous communities in the dispute for their autonomy vis-à-vis the nation-state.

KEYWORDS: Restitutions; Indigenous peoples; Human remains; Nation-State

---

## Introducción

Entre las décadas de 1970 y 1980, se empezó a cuestionar, principalmente en EE. UU. y Australia, no sólo la propiedad y el control sobre los restos humanos que se encuentran en colecciones de museos, sino también la propia excavación arqueológica sobre enterratorios y tumbas. Esto se refleja en los movimientos indígenas que empiezan a incorporar en sus demandas la restitución de restos humanos, entendiendo a la apropiación de estos como una violación de sus derechos. De este modo, se produce un choque entre diferentes valores y significados atribuidos a los cuerpos o restos humanos en el marco del cual su importancia como base para la investigación científica se encuentra atravesada por otras miradas que consideran que dichos cuerpos forman parte de su pasado y/o suelen ser vistos como entidades presentes, ligados a la conformación de su identidad. Una de las primeras reuniones, a nivel internacional, llevada a cabo entre organizaciones indígenas e investigadores para discutir este conflicto, fue el Primer Congreso Mundial de Arqueología realizado en 1986 en Inglaterra. Durante el mismo año las asociaciones de profesionales de museos también incorporaron este tema en sus agendas, estableciendo el Código de Ética Profesional de los Museos del Consejo Internacional de Museos (International Council of Museums, ICOM). El Acuerdo de Vermillion sobre restos humanos, aprobado en el Segundo Congreso Mundial de Arqueología (realizado en Venezuela, 1990), se suma al reconocimiento internacional de los reclamos y al establecimiento de lineamientos éticos, constituyendo un antecedente de la Ley de repatriación de EE. UU. de 1990 (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA) (Endere, 2000).

En América Latina, los reclamos en torno a la restitución de restos humanos también datan de la década del setenta, pero se ven frustrados por los regímenes dictatoriales. Con el advenimiento de la democracia —en Argentina en el año 1983— comienza un nuevo período de lenta discusión y visibilización de dichas demandas. El primer reconocimiento institucional de restitución de restos humanos es el del Cacique Inakayal que fue restituido a su lugar de origen, Tecka, en la provincia de Chubut, en el año 1994 (Ley 23.940/1991). En continuación con esta política se produce la restitución de los restos de Panghitruz Guor (Mariano Rosas) (Ley 25.276/2000). Es necesario destacar la particularidad del marco legal relacionado, ya que no es hasta noviembre del 2001 que se instaura la Ley Nacional de Restitución de Restos Humanos (Ley 25.517) que establece la devolución de restos humanos correspondientes a comunidades indígenas que se encuentran en museos. Esta Ley permitió superar la Ley Nacional de patrimonio arqueológico (Ley 9.080) sancionada en 1913 que establecía que las colecciones (ya sean objetos o restos humanos) que se encuentran en museos públicos nacionales forman parte del patrimonio arqueológico nacional. Para que los

pedidos de restitución sean efectuados se debió establecer una ley específica para cada caso cambie su condición legal (de ser parte del Patrimonio Nacional) y autorice su restitución (Endere, 2001). Esto es lo que sucedió con los dos primeros casos de Inacayal y Panghitruz Guor (Mariano Rosas) en Argentina, en momentos donde todavía no se había establecido la Ley Nacional de Restitución de Restos Humanos. Sin embargo, en el año 2003 se sanciona la Ley Nacional de Patrimonio Arqueológico (Ley 25.743) que deroga la anterior (Ley 9.080) y suma nuevas ambivalencias, ya que entra en contradicción con la ley de Restitución de Restos Humanos, como veremos más adelante. A partir de allí, se sucedieron una serie de restituciones (e.g. Ametrano, 2015; Curtoni y Chaparro, 2011; Pérez Gollán y Pegoraro, 2004); la gran mayoría de ellas, impulsadas por el Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social, corresponden a restos alojados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, dependiente de la Universidad Nacional de La Plata (Pepe, Añon Suárez y Harrison, 2010). La restitución de los restos de Damiana Krygi, realizada en el mes de junio del año 2010, representa el primer caso efectuado a través de la Ley Nacional 25.517 sancionada en el año 2001 (Arenas, 2011). Paulatinamente, se van sucediendo otras instituciones como, por ejemplo, la reciente restitución realizada por el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) que hizo entrega de los restos de ocho individuos a los miembros de la Comunidad Indígena de Punta Querandí (Tigre, Buenos Aires) (Novedades de Antropología, 2021).

Los reclamos de restitución generalmente son impulsados por las comunidades indígenas, y son llevadas a cabo por un colectivo, que incluye a las comunidades reclamantes, arqueólogos y funcionarios estatales que las acompañan (Arenas, 2011; Endere, 2011). Al mismo tiempo, el significado de estas restituciones va desde actos de reparación histórica, hasta actos de activación de procesos de identificación, así como paliativos estatales temporales para eludir reclamos más problemáticos como los reclamos de tierras (Curtoni y Chaparro, 2011). Por otro lado, los cuerpos que han sido reclamados en general tienen nombre y apellido, muchas veces son caciques, y presentan una historia de apropiación por parte del Estado-nación durante el siglo XIX, en el marco de la creación del Estado-nación y la apropiación de territorios indígenas, de individuos contemporáneos a sus apropiadores. De allí, el paralelismo estrecho de estas apropiaciones con los actos de violencia ejercidos por el Estado-nación 80 años después, y su significación como el primer genocidio por parte del Estado-nación o terrorismo de Estado (Arenas, 2011; Lenton, 2014). Sin embargo, hay casos en los que los restos humanos llegan a los museos como parte de excavaciones arqueológicas, sin una identificación individual y que son menos discutidos.

En las últimas décadas, surgen conflictos con relación a los restos humanos en la investigación arqueológica, y las relaciones que se establecen entre los investigadores y los pueblos indígenas. Como un intento de acuerdo entre pueblos originarios y arqueólogos, en el año 2004 y en el marco del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina se hizo explícita la posición de no exhibición de restos humanos que forman parte de las colecciones de museos, "respetando la sacralidad ancestral de los restos humanos y sitios indígenas, y adecuar las técnicas y procedimientos arqueológicos para hacerlas compatibles con ese respeto" (Declaración de Río Cuarto, 2005). Más difusas y difíciles son las discusiones en torno a la propiedad de los restos humanos, ya que se mantienen algunas posiciones que aseguran y defienden la legitimidad de la investigación de dichos restos como fue expresado en la Declaración de la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA) en relación con la ética del estudio de restos humanos (AABA, 2007). A partir del año 2011, se realiza anualmente el Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico (TaDIRH), en el marco del cual se ha abordado la elaboración del "protocolo de consentimiento previo, libre e informado, la restitución y colecciones arqueológicas, y los procedimientos y recaudos éticos" (Endere et al., 2014, p. 9).

En dicha dirección, organizaciones indígenas han elaborado propuestas propias (e.g. ENOTPO, 2015) y, en el mismo sentido, recientemente, se ha creado el Área de fortalecimiento comunitario y consulta previa, libre e informada de la Dirección de afirmación de los derechos indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI, Resolución 30/2021).

La historia del Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM) en la provincia de Salta y su posición respecto a la participación de las comunidades originarias no es ajeno a este proceso de invisibilización de las comunidades y sus reclamos, tal como se desarrollará a continuación. Así entonces, el objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de las disputas alrededor de los restos humanos que se encuentran en museos y que son objeto de investigación científica o de exposición, tomando como disparador el caso de los niños de Lullaillaco-Yuyay Yaku Wawakuna exhibidos en el MAAM.

### **Los niños de Lullaillaco - Yuyay Yaku Wawakuna: contexto de hallazgo/apropiación de los cuerpos**

En el año 1999 una expedición financiada por la National Geographic y dirigida por Johan Reinhard, un arqueólogo norteamericano que trabaja hace ya varios años en la región con arqueólogos de Argentina y Perú, encontró tres cuerpos congelados a 6.700 m de altura en el volcán Lullaillaco, ubicado en la provincia de Salta, casi al límite con Chile. Con 500 años de antigüedad, los tres cuerpos, conocidos como la Niña del Rayo, el Niño y la Doncella, corresponden a sociedades que habitaron en los momentos previos a la llegada de los españoles a América. Luego de algunas mediaciones del gobierno provincial, los mismos fueron trasladados al Instituto de Investigaciones de Alta Montaña dependiente de la Universidad Católica de Salta (UCASAL).

En el mismo año, la Asociación Kolla Los Airampos realiza una denuncia judicial por violación de los derechos de su pueblo fundada en la consideración del lugar como sitio sagrado ubicado en territorio indígena y, principalmente, en que se ignoró la consulta a un pueblo indígena; sin embargo, el fiscal federal la desestimó debido a que la expedición arqueológica tenía los permisos legales correspondientes para realizarla (Aleman, 2002; Endere, 2005). A dos años de la expedición, los tres cuerpos son declarados “bienes de interés histórico-artístico” y el volcán “lugar histórico” (Ley 25.444/2001). Esto último sucede en el mismo año en que se sanciona la ley nacional de restitución de restos humanos, ley a la que la provincia de Salta aún no adhirió. En el año 2004, a causa de la noticia de la inauguración del MAAM, creado por el gobierno de la provincia de Salta casi exclusivamente para albergar, estudiar y exhibir dichos cuerpos, aparecen públicamente nuevos reclamos para su restitución por parte de diversas comunidades Kolla y de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) (Acho, 2004; La Nación, 2004). La solicitud se enmarca en un contexto más amplio de reclamos de estas organizaciones por el respeto de sus derechos intrínsecos y colectivos como ‘pueblos indígenas’. Estos derechos, reconocidos en instrumentos legales nacionales e internacionales, se relacionan con la autodeterminación, los derechos a sus tierras, instituciones, idiomas, patrimonio cultural, control de su propio conocimiento, autodesarrollo y libre consentimiento, fundamento previo para cualquier actividad que afecte a sus pueblos (Acho, 2004). De acuerdo con Gálvez Mora:

“en la actualidad hay tres opiniones en juego: la primera sostiene que el destino de los niños debe ser nuevamente la cumbre del volcán; la segunda defiende la devolución de los niños a la comunidad a la cual pertenecen, que sería la legítima dueña; y la tercera, que comparte una minoría, cree que las momias deben ser aprovechadas como un gran atractivo turístico, cuyos ingresos beneficiarían a las poblaciones indígenas” (Gálvez Mora, 2005, p. 2).

A un año de la inauguración de dicho museo, se propone como festejo la exhibición de uno de los tres cuerpos. Esto desató un nuevo conflicto, pero esta vez no sólo entre arqueólogos y comunidades indígenas sino al interior de la comunidad científica arqueológica, donde la mayor parte de la discusión giró en torno a la exhibición. Tal y como lo han señalado diversos estudios (Cosmai, Folguera y Outomuro, 2013; Massa, 2008; Médici, 2009), se trata de una exhibición realizada en el siglo XXI en un contexto no sólo de consideraciones éticas hacia la no exhibición de restos humanos, sino de iniciativas de restitución de los mismos; en un marco nacional e internacional donde se ha revisado críticamente la práctica antropológica y museológica de hace un siglo.

Al día de hoy, los cuerpos llevan más de 20 años en el MAAM, exhibiéndose de manera alternada de a uno por vez. Las noticias que aparecen en relación con los cuerpos, la gran mayoría de las veces, están vinculadas al turismo y al conocimiento de las formas de vida de los pueblos originarios. Se los incluye como parte de un circuito turístico, de un patrimonio que es definido desde el Estado-nación y la arqueología. El último registro encontrado es del año 2019 donde, en el marco del "Encuentro de Pueblos Originarios, Juntos por Memoria, Identidad y Territorio", se sigue reclamando la restitución y no exhibición (ENOTPO, 2019).

### ***El cuestionamiento de las comunidades indígenas***

El cuestionamiento llevado a cabo por distintas comunidades Kollas en relación con el hecho se centra principalmente en la restitución de los cuerpos, la no exhibición y la confrontación con las explicaciones llevadas a cabo por los científicos. Fundamentan el reclamo en la violación de los derechos de los Pueblos Originarios (Indígenas) garantizados en el marco legal indígena internacional (Convenio 169 OIT/1989; NAGPRA-EE. UU.1990; Constitución de Perú, Art. 21; Constitución de Ecuador, Art. 62; Constitución de Bolivia, Art. 191; Constitución de Chile; Constitución de Paraguay, Art. 81), nacional (Constitución Nacional, Art. 75, Inc. 17; Ley 23.302/1985; Ley 25.607/2002) y provincial (Constitución de la Provincia de Salta Art. 15; Ley 7.121/1984), así como en las Cartas Internacionales de Protección del Patrimonio Arqueológico y Natural (e.g. Cartas de Atenas, 1937; Cartas de Venecia, 1964; Cartas del Restauro, 1932, 1972; Carta de Machu Picchu, 1977; Normas de Quito, 1967; Carta de Nairobi, 1976). El reclamo se sostiene principalmente sobre el marco legal indígena, así como, no en menor medida, en la conceptualización del hecho como una **profanación** y un **genocidio cultural**. En palabras de Miguel Siares, cacique de la comunidad Kolla de San Antonio de Los Cobres:

"(...) [que] se nos devuelvan los tesoros culturales que el Gobierno profanó de nuestras tierras (...) Representa una violación a la Ley Indígena por parte de las autoridades. Estamos muy dolidos, porque nadie nos consultó sobre las decisiones que se tomaron y no vamos a permitir este insulto (...) [es] un genocidio cultural, un agravio y una profanación (...) se están avasallando los derechos de los Pueblos Indígenas consagrados por la Constitución de la Nación Argentina en su artículo 75, inciso 17, como así también en la mayoría de las Constituciones provinciales y en las leyes nacionales y provinciales" (Acho, 2004, párrafos 1, 2, 4 y 5).

Tal y como lo señala Miguel Siares, consideran que dichos cuerpos les pertenecen y por ello realizan el reclamo: "caciques e integrantes de las distintas comunidades Kolla vamos a realizar una marcha de protesta, si es necesario, por la devolución de nuestro tesoro patrimonial; los niños de Llullaillaco nos pertenecen" (Acho, 2004, párrafo 1). En noviembre de 2005, miembros de distintas comunidades de Pueblos Originarios (Indígenas), ciudadanos de Salta, del país y del exterior realizan un petitorio titulado "Pronunciamiento indígena en contra de la profanación y saqueo de la montaña sagrada

Llullaillaco (Yuyay Yaku) en Salta, y en repudio contra de la exhibición de los cuerpos de los tres niños en el Museo de Alta Montaña (MAAM)” que permite vislumbrar de manera más explícita sus argumentos:

“El volcán conocido como Llullaillaco es considerado por los Pueblos Originarios (Indígenas) Andinos como una montaña Sagrada (APU), una de las tantas que cobija, mantiene y protege los cuerpos de nuestros Hermanos y Hermanas Ancestrales (CHULLPAKUNA AYAWAK’API), los que se encuentran en el seno de la montaña manteniendo un equilibrio energético vital, en el Espacio Tiempo (PACHA), pero lógicamente, estos Conocimientos y Ciencias Ancestrales, están lejos de ser alcanzadas y comprendidas por los científicos occidentales, que tan sólo consideran a nuestras Herencias Sagradas como meros objetos de estudio y exhibición” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005, párrafo 8).

En este sentido, en primer lugar, consideran a la expedición de 1999 y la extracción de los cuerpos como una profanación de un lugar sagrado: “denunciamos la profanación de Lugar Sagrado y del enterratorio”, por lo que exigen la restitución de los cuerpos “al lugar en la Montaña Sagrada que nuestros ancestros eligieron para su descanso” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005, párrafos 1 y 4). En segundo lugar, se oponen a la exhibición de los cuerpos en el museo, ya que se trata de una acción que según ellos viola todo derecho humano: “condenamos y denunciamos ante la opinión pública general la pretendida exhibición de estos niños, seres humanos con el derecho al descanso en paz y al respeto por su intimidad” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005). Al mismo tiempo, no avalan al MAAM ni lo reconocen como un “nuevo santuario” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005, inciso 2). En tercer lugar, rechazan algunas de las explicaciones establecidas por los investigadores occidentales señalando que se sustentan en visiones de prejuicio a los pueblos andinos: “consideramos que las ‘teorías’ elaboradas por algunos de los investigadores ‘occidentales’ revelan ciertos prejuicios hacia la cultura andina” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005, inciso 3). Al mismo tiempo, cuestionan su exclusión de la actual Ley de Patrimonio Arqueológico, “los pueblos Originarios no fueron consultados ni están incluidos en la actual ley de Patrimonio Arqueológico (25.743/03) violando el Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional” (Comunidad Qolla WASA PUKYU, 2005, inciso 7).

Las particularidades de la constitución de las luchas por los sentidos del pasado en la actualidad, nos llevan a pensarlas, en primer lugar, en un contexto neoliberal (globalizado) y, en particular, a analizar el rol del Estado en dicho marco.

## El rol del Estado en torno a la diversidad cultural

Rita Segato (2002) señala que la globalización ha sido definida como un proceso que tiene dos vertientes opuestas que coexisten. Por un lado, puede verse como un proceso que fortalece las luchas, al trascender el nivel local de reclamo. Por otro lado, y al mismo tiempo, esta transnacionalización homogeneiza luchas e identidades que son heterogéneas. La autora reconoce, así, la importancia de la transnacionalización de identidades étnicas, en tanto que afirma los reclamos y derechos de los grupos antes invisibles, pero, al mismo tiempo, advierte el peligro de la homogeneización cultural a que puede llevar dicha transnacionalización al dejar de lado la gran pluralidad de contextos locales y nacionales donde dichas diferencias e identidades cobran sentido. En relación con este fenómeno, creemos importante, para analizar los reclamos de restitución en la actualidad, la distinción que realiza en cuanto a la emergencia de las **identidades políticas transnacionales** frente a las **alteridades históricas**. Esta diferencia que visibiliza Segato (2002), pone énfasis en el rol que continúa teniendo el Estado-nación en la construcción de las alteridades,

es decir, en su **capacidad de interpelación** sobre los sujetos. El Estado, aún en un contexto de globalización, sigue teniendo un rol preponderante en el establecimiento de las diferencias y desigualdades a lo largo de la historia. Alonso (1988) señala tres estrategias retóricas que los estados utilizan para interpelar a sus integrantes: **desparticularización o universalización, idealización y naturalización**. A través de estas tres estrategias, según Alonso, el Estado busca construir una historia y una comunidad hegemónica. Sin embargo, Restrepo (2004a) señala que las estrategias del Estado, algunas veces, pueden dirigirse no solo hacia el rechazo de las diferencias culturales, sino también que estas pueden ser disputadas o incluso admitidas. En este sentido incorpora tres categorías de análisis **multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad**, que dan cuenta de las maneras en que las diferencias culturales pueden ser admitidas, disputadas o rechazadas desde el Estado y cómo estas intervienen en las disputas hegemónicas.

La **multiculturalidad** es entendida como la existencia de diferencias culturales, como hecho social más allá de su reconocimiento político o jurídico. Destaca la necesidad de historizar dicha existencia entendiéndola, entonces, más como la emergencia de la alteridad cultural, de determinados regímenes de verdad, situados históricamente, en función de los cuales se define lo que es y lo que no es cultura. Esto último nos permite pensar cuándo surge la diferencia cultural, por qué, y a qué responde.

Por **multiculturalismo** entiende las diferentes maneras en que dicha multiculturalidad es reconocida y articulada (o no) por el Estado a través de políticas públicas, es decir, como un hecho jurídico y político. Existen diferentes tipos (conservador, liberal, neoliberal, formal comunitarista, entre otros) que conviven de manera contradictoria en un mismo sistema político en función de las relaciones de fuerza desiguales existentes entre los diferentes actores políticos. Aquí es relevante destacar que Restrepo (2004a) plantea que el multiculturalismo emerge, en las últimas tres décadas, como **un hecho social global** y relaciona este hecho con la existencia de un régimen de verdad que imagina la diversidad cultural de una manera particular, en términos étnicos, relacionado con la **colonialidad global** (Mignolo, 2002).

Finalmente, la noción de **interculturalidad** surge cuestionando al multiculturalismo de Estado. Esta noción supone diálogo-interacción-espacios de encuentro, tiene una connotación contra-hegemónica y de transformación de las relaciones sociales. Implica la formación de "lugares de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintos (...) más que apelar a la tolerancia del otro, la interculturalidad busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y saberes culturalmente diferentes" (Restrepo, 2004a, p. 281). Al mismo tiempo, y en el plano epistemológico, la interculturalidad busca la pluri-versalidad y, en este sentido, "revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos, marcándolos como folklore o étnicos, en nombre de un conocimiento que se asume como universal" (Restrepo, 2004a, p. 281). La interculturalidad supone una disputa por la hegemonía de saberes y busca transformar no sólo las relaciones sociales sino también las estructuras e instituciones públicas.

Siguiendo el análisis de Restrepo (2004a) podemos entender la relación entre el Estado y los grupos de interés de dos modos contrapuestos: (a) como "una cooptación de los líderes y las organizaciones por parte de un multiculturalismo de Estado" (Restrepo, 2004a, p. 292), que frente a una crisis de legitimidad busca mantener dentro de su 'órbita' de poder a todos los individuos mediante estrategias de 'discriminación positiva' o (b) como una "una expresión de la más pura resistencia de las 'comunidades' y sus organizaciones, desde una predefinida diferencia étnico-cultural" (Restrepo, 2004a, p. 292), cuya finalidad consiste en horadar las relaciones de dominación existentes y que se expresan de diferentes modos en la sociedad.

Es en este contexto donde se desarrollan los reclamos y desde el cual nos situamos para comprender qué significan tanto los posicionamientos de las comunidades indígenas como del Estado-nación con relación al caso de los niños de Lullailaco-Yuyay Yaku Wawakuna.

### Los sentidos del pasado en el reclamo indígena

Es posible entender el reclamo indígena de restitución de restos humanos como parte de un proceso de **comunalización**, entendido por Brow (1990) como un proceso que promueve la construcción de un sentido de pertenencia que puede estar situado en diferentes niveles (familia, religión, clase, nación, parentesco, entre otras). Es siempre una construcción social, histórica y socialmente determinada, aunque a veces pueda devenir en relaciones primordiales, esto es, naturalizadas como inevitables. El sentido de pertenencia se asienta, en general, sobre una historia compartida, sobre un origen común, que fortalece los lazos de la comunidad. Sin embargo, tal como destaca el autor, el poder del pasado en la formación y fortalecimiento de relaciones comunales debe ser siempre situado como parte de las luchas hegemónicas del presente. La referencia al pasado no se realiza de forma esencialista, sino que se construye en el presente en función del contexto de lucha actual. Algo similar plantea Hall (1997), cuando señala que las identidades implican una producción sobre el pasado: "refieren a la 'producción' de tradición, memoria, pasado y locaciones sociales porque el pasado no está esperando a ser 'descubierto', así como la memoria social o la tradición no son pura y simple continuidad desde tiempos inmemoriales" (citado en Restrepo, 2004b, p. 61). Interesa hacer hincapié en la manera en que Hall se opone allí a una visión de la historia continua en términos de historia estática y lineal. Dos aspectos son interesantes hasta aquí. Por un lado, el hecho de considerar al pasado como una construcción realizada en el presente y, por otro, que esa construcción está siempre situada en las luchas por la hegemonía y, en consecuencia, relacionada con la construcción de límites simbólicos y la configuración de alteridades. El ámbito donde se disputan las representaciones del pasado es la memoria que, entendida de este modo, incluye olvidos, invenciones, retenciones selectivas y reinterpretaciones tendenciosas. La memoria se construye entonces, en función de la relación entre la memoria dominante y las formas de oposición, así como entre los discursos públicos y los privados acerca del pasado. Lo interesante de estos autores es, entonces, que para entender el reclamo y el uso del pasado es necesario entenderlo en un contexto presente de lucha por la hegemonía. Así entonces, Brow (1990), siguiendo a Gramsci, entiende a la hegemonía como un proceso contradictorio, vulnerable a la penetración, a la crítica, al rechazo, la resistencia y la negociación, que se presenta en la totalidad de la vida social. El concepto de comunalización permite, entonces, comprender cómo este sentido de pertenencia y las representaciones del pasado, que lo acompañan y sustentan, se construyen en función de las luchas presentes. En este caso, el reclamo fundado en un sentido de pertenencia basado en lazos de solidaridad, así como de una identidad compartida, arraigada en lo indígena, se sustenta en la conformación de los pueblos indígenas como sujeto de reclamo frente al Estado. Puede vislumbrarse, entonces, en esta disputa por el pasado, un conflicto más amplio, en el cual se inserta el reclamo particular, por el modo de ver al Estado y sus integrantes. Estos argumentos presentados permiten pensar, en primer lugar, en el reclamo situado en un contexto más amplio de reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, es decir, de su reconocimiento a una identidad y cultura propia, mediante un movimiento que se presenta como una crítica y una resistencia a la visión hegemónica del pasado en tanto parte de la comunidad Estado-nación. No se trata de dos visiones del pasado en igualdad de posiciones, sino que se enfrentan desde lugares distintos en esa lucha por la hegemonía. En su identificación como 'Pueblos Originarios (Indígenas) Andinos', identificación que reúne a distintas comunidades locales, nacionales e inclusive transnacionales, cobra

sentido lo planteado por Segato (2002) acerca de la conformación de **identidades políticas** que fortalecen las luchas, al trascender el nivel local de reclamo, permitiendo que se visibilicen y conecten entre sí ya que “se internalizan las categorías modernas de ciudadanía y derechos humanos” (Segato, 2002, p. 105).

A continuación, analizaremos el marco legal regulatorio en torno a los restos humanos en Argentina entendiéndolo como un lugar donde se vislumbran las disputas entre grupos de interés, así como sus contradicciones y tensiones. En este marco, nos preguntamos ¿cuál es la legislación imperante en nuestro caso? y ¿cuáles son los actores que definen e influyen en la legislación acerca de la manipulación de los restos arqueológicos?

## El marco legal regulatorio en torno a los restos humanos en Argentina

En el caso de análisis de los niños de Lullailaco-Yuyay Yaku Wawakuna, tanto la expedición como los posteriores reclamos se sostienen, en última instancia, en el marco legal que los ampara. Existen dos leyes principales en torno a la regulación de los materiales arqueológicos. La primera, denominada Ley de Ruinas y Yacimientos Arqueológicos (Ley Nacional 9.080/1913, Decreto 211.229/1921), tuvo como objetivo regular la propiedad y uso de los objetos y yacimientos arqueológicos, declarando entonces al Estado, a través de los museos, como propietario y garante de los mismos, permitiendo y legitimando su estudio y uso científico. Tal como plantean Guráieb y Frère (2008, pp. 97-98), esta ley tuvo el objetivo de “fomentar la investigación arqueológica como disciplina indispensable para la construcción de la identidad nacional (...) esta visión del patrimonio determinó la exclusión de la comunidad en la participación y en la gestión de los bienes culturales”. En el año 2003, esta fue derogada y reemplazada por la Ley de Protección de Patrimonio Arqueológico y Paleontológico (Ley Nacional 25.743/2003, Decreto 1022/2004), la cual introduce algunas novedades, como el tratamiento diferenciado del patrimonio arqueológico y paleontológico, la concepción del patrimonio arqueológico ampliando el marco temporal a momentos históricos, así como la inclusión de nuevas herramientas jurídicas para combatir el tráfico ilícito de piezas (Endere y Rolandi, 2007). Sin embargo, se mantiene en ella el mismo rol del Estado como propietario y su relación con el estudio científico. En estos argumentos podemos ver lo que Alonso (1988) denomina como **desparticularización** o **universalización**, proceso por medio del cual el Estado borra las particularidades de las historias locales para incorporarlas, de manera depurada, como parte de una historia hegemónica común. También puede pensarse como **idealización**, proceso en el cual los valores dominantes se imprimen en los locales. Tal como es mencionado en diversos estudios, dicha ley no contempla el derecho de consulta y participación de las comunidades indígenas en caso de que se vieran afectadas (Endere y Rolandi, 2007; Guráieb y Frère, 2008). En medio de ambas leyes, se sanciona en el año 2001 la Ley de Restitución de Restos Humanos (Ley Nacional 25.517/2001, Decreto 710/2010). La misma señala en su primer artículo que “los restos mortales de aborígenes, cualquiera fuera su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen” (Ley Nacional 25.517, Art. 1). Y en su artículo tercero, en relación con las investigaciones científicas, señala que “para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas” (Ley Nacional 25.517, Art. 3). Ambas leyes están vigentes, de manera contradictoria, en la actualidad, lo que genera tensiones en su aplicación. Por un lado, de acuerdo a la Ley 25.743 todo hallazgo arqueológico (“vestigios de cualquier naturaleza”) forma parte del patrimonio nacional, como vemos

expresamente en su artículo 2, donde define como patrimonio arqueológico a aquellas “cosas muebles e inmuebles o **vestigios de cualquier naturaleza** que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, que puedan proporcionar información sobre los grupos socio-culturales que habitaron el país desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes” (Ley 25.743, Art. 2, el resaltado es nuestro). Dicha definición, entre ambigua y general, de lo que constituye el patrimonio arqueológico permite interpretaciones que incluyan los restos humanos dentro del patrimonio nacional. Esto se contradice con lo establecido en el año 2001, representando un franco retroceso en materia de derechos indígenas (Verdesio, 2011). Dicha contradicción acerca de qué es considerado patrimonio arqueológico y a quién le pertenece se mantiene en el decreto 710/2010 que reglamenta la Ley de Restitución de Restos Humanos (Rodríguez, 2013). Tal y como lo expresa Crespo (2005), en relación con la legislación de Río Negro, hay:

una ley que destaca la continuidad del aborigen actual con el del pasado, le reconoce una historia y normativiza el respeto de sus tradiciones culturales, y otra que le niega su agentividad en la construcción de esa historia en tanto configura a los restos arqueológicos como patrimonio provincial (...). La ley de restitución de restos humanos mantiene cierta congruencia con los preceptos insertos en las leyes sobre derechos indígenas dentro de la constitución rionegrina, aunque no si se la entrecruza con la ley de protección del patrimonio arqueológico y paleontológico de dicha provincia (Crespo, 2005, p. 142).

En este sentido, es sugerente el planteo de Londoño (2014) que llama a reflexionar acerca de los escenarios desde los cuales se produce el patrimonio (siendo la ciencia, el derecho y los museos los predominantes) y la manera en la cual se define históricamente quiénes son los sujetos que pueden manipular o que tienen acceso a decidir sobre ciertas materialidades. Al mismo tiempo, Londoño (2014) muestra ejemplos en los que los procesos de remembranza o de relacionarse con los objetos y con el pasado, no responden a la lógica del patrimonio, donde no resultan útiles las prácticas de preservación de contenidos predefinidos. De allí, que de acuerdo con este autor la tarea es “ir más allá del patrimonio” y problematizar su existencia, comprendiendo su historia y origen, e incluso, a veces, “despatrimonializar”.

Las relaciones desiguales de fuerza que atraviesan a los distintos actores políticos, así como las relaciones entre el Estado-nación y los grupos de interés van configurando está contradictoria (pero no aleatoria) regulación (Segato, 2002). A la vez que hay un marco legal que acompaña y fortalece los reclamos de las comunidades indígenas, existe otro que los restringe; hay políticas de reconocimiento de las pluralidades culturales, al mismo tiempo que sigue habiendo una visión del pasado que naturaliza ciertas relaciones, que desparticulariza e idealiza (Alonso, 1988). La sanción de la Ley 25.517 puede ser entendida como un reconocimiento de su autonomía como pueblo, pero, al mismo tiempo, “las políticas patrimoniales mantienen una continuidad con dispositivos científicos coloniales en el marco de un régimen democrático que camufla actos de violencia (...) dichas políticas silencian situaciones de explotación y subordinación, y, simultáneamente, niegan a los indígenas agencia y creatividad” (Rodríguez, 2011, p. 1). Esta tensión entre inclusión y exclusión, entre el reconocimiento y la negación de la diversidad cultural, es propio del multiculturalismo de Estado (Restrepo, 2004a).

## Consideraciones finales

El objetivo de este trabajo fue reflexionar acerca las disputas alrededor de los restos humanos que se encuentran en museos y que son objeto de investigación científica o de exposición, tomando como disparador el caso de los niños de Lullailaco-Yuyay

Yaku Wawakuna. La fundamentación del reclamo fuertemente arraigada en lo indígena, en la conformación de los pueblos indígenas como sujeto de reclamo frente al Estado, así como el marco de regulaciones estatales a través de las leyes, nos permitió situar al reclamo de restitución de los niños de Llullaillaco-Yuyay Yaku Wawakuna como parte de movimientos más amplios, ya que está atravesado por las luchas que cotidianamente, y más o menos explícitamente, disputan la autonomía de las comunidades indígenas frente al Estado-nación. En este sentido, creemos que es necesario entender el reclamo realizado por los pueblos indígenas como inserto en un campo de disputas acerca del pasado y, a su vez, como parte de un proceso de lucha por la autonomía frente al Estado-nación. Si bien este caso muestra un proceso de patrimonialización externo, disciplinar y normativo (Galimberti, 2010), algo muy similar a lo ocurrido con la patrimonialización de la quebrada de Humahuaca (Bidaseca y Gigena, 2011), es de destacar que en los últimos años se han incrementado los casos de restituciones (e.g. Ametrano, 2015; Arenas, 2011; Curtoni y Chaparro, 2011; Novedades de Antropología, 2021; Pepe et al., 2010; Pérez Gollán y Pegoraro, 2004). Se espera que este artículo pueda contribuir a las discusiones en torno a cómo trabajar para construir una arqueología que, abriendo espacios de diálogo y participación, se sitúe a la par de los saberes indígenas.

## Agradecimientos

A los revisores anónimos que con sus sugerencias y comentarios mejoraron notablemente el manuscrito. A Morita Carrasco con quien cursé el Seminario de Antropología Social "Alteridades, estados y gubernamentalidad neoliberal" en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, en el marco del cual se desarrolló una primera versión de este artículo. A las editoras, María Cecilia Páez y Bárbara Manasse, por el impulso para la publicación del trabajo. A María Clara Quintero Bonnin por las sugerencias y charlas, siempre con las ansias de creer que otra arqueología es posible.

## Referencias citadas

- » AABA (2007). Declaración de la Asociación de Antropología Biológica Argentina (AABA) en relación con la ética del estudio de restos humanos. <https://asociacionantropologiabiologicaargentina.org.ar/wp-content/uploads/sites/9/2019/12/Declaraci%C3%B3n-AABA-Restos-Humanos.pdf> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Acho, J. (24 de septiembre, 2004). *Levantamiento Kolla por las momias*. Indymedia Argentina. [http://argentina.indymedia.org/news/2004/09/224868\\_comment.php](http://argentina.indymedia.org/news/2004/09/224868_comment.php) (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Alemán, A. A. (2002). Patrimonio de los pueblos indígenas. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, 18, 153-158. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18501811> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Alonso, A. M. (1988). The Effects of Truth: Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 33-57. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00003.x>
- » Ametrano, S. J. (2015). Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-13. <https://revistas.unlp.edu.ar/raab/article/view/1511> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » 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), 894. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.894>
- » Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6. <https://www.jstor.org/stable/3317955> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Bidaseca, K. y Gigena, A. (2011). Occidente y las civilizaciones. Temporalidades arcaicas, culturas vivas: la alteridad indígena en las políticas hegemónicas provinciales. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 2, 163-181. [http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0002/Articulos%20definitivo/Bidaseca\\_y\\_Gigena.pdf](http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0002/Articulos%20definitivo/Bidaseca_y_Gigena.pdf) (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Comunidad Qolla WASA PUKYU (17 de noviembre, 2005). *Pronunciamiento por los Niños del Llullailaco*. Indymedia Argentina. <http://argentina.indymedia.org/news/2005/11/349743.php> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Cosmai, N. P., 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. <http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2013000100003>
- » Crespo, C. (2005). "Qué pertenece a quién": Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 133-149. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4472> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Curtoni, R. F. y Chaparro, M. G. (2011). Políticas de reparación: Reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 931. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.931>
- » Declaración de Río Cuarto (2005). Declaración de Río Cuarto (en el marco del Primer Foro entre Pueblos Originarios y Arqueólogos) y Comentarios de G. Carhué y J. A. Pérez Gollán. *Arqueología Suramericana / Arqueología Sul-americana*, 1(2), 287-288.
- » Endere, M. L. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restitución sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), 5-17. <https://doi.org/10.3989/tp.2000.v57.i1.258>
- » Endere, M. L. (2001). Patrimonio arqueológico en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras. *Revista de Arqueología Americana*, 20, 143-158. <https://www.jstor.org/stable/27768449> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Endere, M. L. (2005). Talking about others: archaeologists, indigenous peoples and heritage in Argentina. *Public Archaeology*, 4(2-3), 155-162. <https://doi.org/10.1179/pua.2005.4.2-3.155>

- » Endere, M. L. (2011). Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 937. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.937>
- » Endere, M. L., Flensburg, G., González, M., Bayala, P., Chaparro, M.G., Berón, M. y Dubois, C. F. (2014). III Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos de Interés Arqueológico y Bioantropológico. *Revista del Museo de Antropología*, 7(1), 9-10. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v7.n1.9089>
- » Endere, M. L. y Rolandi, D. (2007). Legislación y gestión del patrimonio arqueológico. Breve reseña de lo acontecido en los últimos 70 años. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32, 33-54. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/21025>
- » ENOTPO (2015). *Protocolo de Consulta Previa, Libre e Informada a Pueblos Originarios en Argentina*. Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). <https://drive.google.com/file/d/0B7mfufuTf3UWjdRQzdnZFpoc28/edit?resourcekey=0-AWSGQ5aKA3ldawuKiNEM3w> (Acceso: 2 de agosto de 2021).
- » ENOTPO (15 de octubre, 2019). *Salta originaria. "Encuentro de Pueblos Originarios, Juntos por Memoria, Identidad y Territorio"*. Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO). <http://enotpo.blogspot.com/2019/10/salta-originaria.html> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Galimberti, S. (2010). El patrimonio arqueológico y el pasado aborigen. Usos y significados del patrimonio en Catamarca. En I. C. Jofré (Ed.), *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto* (pp. 69-82). Córdoba: Universidad Nacional de Catamarca (UNCA) y Encuentro Grupo Editor.
- » Gálvez Mora, C. A. (2005). Arqueólogos, comunidad y respeto a los ancestros. *Boletín Centro de Investigaciones Precolombinas*, 9, 2-3. <https://www.deperu.com/notasdeprensa/116/arqueologos-comunidad-y-r> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Guráieb, A. G. y Frère, M. M. (2008). *Caminos y encrucijadas en la gestión del patrimonio arqueológico argentino*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. <http://publicaciones.filo.uba.ar/caminos-y-encrucijadas-en-la-gesti%C3%B3n-del-patrimonio-arqueol%C3%B3gico-argentino> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Hall, S. (1997). Old and new identities, old and new Ethnicities. En A. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 41-68). Minneapolis: University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsqb3.6> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » La Nación (4 de octubre, 2004). Momias del Llullaillaco. *Diario La Nación. Sección Breves*. <http://www.lanacion.com.ar/642003-brevs> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Lenton, D. (2014). Nuevas y viejas discusiones en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el genocidio y los pueblos originarios. En J. L. Lanata (Ed.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 31-51). San Carlos de Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). [http://iidyca.homestead.com/Prcticas\\_Genocidas\\_y\\_Violencia\\_Estatal\\_en\\_perspectiva\\_transdisciplinar.pdf](http://iidyca.homestead.com/Prcticas_Genocidas_y_Violencia_Estatal_en_perspectiva_transdisciplinar.pdf) (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Londoño, W. (2014). Más allá del patrimonio. En M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. Menezes Ferreira y J. NASTRI. (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología. Perspectivas desde Sudamérica* (pp. 155-167). Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara. <https://fundacionazara.org.ar/multivocalidad-y-activaciones-patrimoniales-en-arqueologia/> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Massa, L. (2008). Los niños del Llullaillaco y su exposición. *Saqsaywaman Revista Arqueológica*, 8, 167-190. <http://bvirtual.culturacusco.gob.pe/items/show/110> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Médici, E. (2009). La controversia de las momias incas "descubiertas" en Salta. Los niños durmientes de las alturas. *La Pulseada*, 74.
- » Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (pp. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya-Yala.
- » Novedades de Antropología (2021). Restitución de restos humanos. *Novedades de Antropología. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 90, 29. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/novedades/issue/view/182/> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).

- » Pepe, F., Añon Suárez, M. y Harrison, P. (2010). *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: "Colecciones" de restos humanos del Museo de La Plata*. La Plata: De La Campana.
- » Pérez Gollán, J. A. y Pegoraro, A. (2004). La repatriación de un *toi moko*. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 29, 331-338. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/24964>
- » Restrepo, E. (2004a). Biopolítica y alteridad: dilemas sobre la etnización de las Colombias Negras. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 271-301). Popayán: Colección Políticas de la Alteridad, Universidad del Cauca - Organización Internacional para las Migraciones (OIM). [https://publications.iom.int/system/files/pdf/conflicto\\_e\\_invisibilidad.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/conflicto_e_invisibilidad.pdf) (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Restrepo, E. (2004b). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/hall-foucault-etnicidad.pdf> (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » Rodríguez, M. E. (2011). "Casualidades" y "causalidades" de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), 988. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.988>
- » Rodríguez, M. E. (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 (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/3242>
- » Segato, R. (2002). Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo Global. *Nueva Sociedad*, 178, 104-125. [https://static.nuso.org/media/articulos/downloads/3045\\_1.pdf](https://static.nuso.org/media/articulos/downloads/3045_1.pdf) (Acceso: 11 de noviembre, 2021).
- » 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 americana*, 1(1), 989. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.989>