

Museos, patrimonio y regresos: pasados en disputa y luchas por la pertenencia

Autora: Pamela Cevallos

El encargo y la creación de este material docente han sido coordinados por la profesora: María Íñigo
PID_00282982

Introducción

1. Mirada colonial: colecciones etnográficas y representaciones de otredad

2. Regresos y luchas por la memoria

2.1. Definiciones

2.2. Antecedentes y marco normativo

3. Violencia colonial y expolio en el contexto africano

3.1. «El reparto del pastel»

3.2. Borrar la historia

3.3. Memorias reivindicadas

3.4. Tecnopatrimonio y el poder de las copias

4. Patrimonio nacional y desposesión local en América Latina

4.1. La invención de la nación latinoamericana

4.2. El regalo ilegítimo

4.3. De objeto patrimonial a memorias dolorosas

4.4. El patrimonio nacional como régimen de posesión

5. Las comunidades y sus objetos

5.1. Museos comunitarios como autorrepresentación

5.2. Un museo viviente

Conclusiones

Bibliografía

Introducción

En décadas recientes, las discusiones sobre memoria y patrimonio han puesto el énfasis en comprender las disputas por los usos políticos y sociales del pasado, revisando las acciones sociales frente a las políticas patrimonialistas y sus efectos en las comunidades. Así, surge la pregunta por la utilidad y función de los museos para indagar en la relación entre el lugar que atesora objetos y los contextos de donde provienen. En este texto abordaremos cuestionamientos sobre la propiedad y la pertenencia a partir de los debates sobre restitución y repatriación de objetos y restos humanos. Analizaremos el papel de los museos etnográficos occidentales y la representación colonialista, que ha motivado luchas por la memoria colectiva y la diversidad en el marco de los derechos y reclamos de pueblos indígenas y minorías étnicas. Mediante los aportes de los estudios críticos de patrimonio, la cultura material y los museos, así como las perspectivas de los estudios decoloniales y la historia global, nos interesa proponer los regresos en su complejidad y las negociaciones que implican. Hemos seleccionado casos de estudio de África y América Latina como escenarios diferentes que, sin embargo, comparten problemáticas y reflexiones. Finalmente, queremos proponer otras relaciones posibles de las comunidades con sus objetos hacia una expansión de la idea de museo occidental.

1. Mirada colonial: colecciones etnográficas y representaciones de otredad

En octubre de 2020, el Museo Pitt Rivers de la Universidad de Oxford reabrió sus puertas después del confinamiento por la pandemia con un cambio significativo. Se habían retirado 120 restos humanos de la exposición permanente. De estos restos, los que más despertaron controversia fueron las cabezas reducidas de los shuar y achuar de Ecuador, conocidas como *tzantzas*, que formaban parte de la vitrina denominada «Tratamiento de los enemigos muertos». Para muchos visitantes, este era uno de los mayores atractivos del museo, desde una perspectiva científica o como entretenimiento. Sin embargo, esta decisión respondió a una postura ética y a un esfuerzo por descolonizar el [museo \(*\)](#). ¿Qué significa esto y por qué es pertinente?

La decisión del museo se enmarcó en un momento histórico de protestas globales en contra del racismo sistémico, particularmente en solidaridad con el movimiento Black Lives Matter gestado por la comunidad [afroestadounidense \(*\)](#). Además, acogía los cuestionamientos previos realizados a esta institución como templo del colonialismo. Por ejemplo, en 2015 el movimiento internacional estudiantil Rhodes Must Fall, que propuso una campaña de remoción de la estatua de Cecil Rhodes como símbolo de la supremacía blanca, tuiteó que el Museo Pitt Rivers era uno de los espacios más violentos de Oxford porque albergaba miles de artefactos robados a pueblos colonizados en todo el mundo.

La historia de este museo nos acerca a la complejidad del problema de las prácticas de coleccionismo occidentales de los objetos de los «otros», cuya genealogía se puede rastrear en el «gabinete de curiosidades» utilizado por los nobles europeos desde el siglo XVI para exponer objetos del mundo considerados exóticos. Durante el siglo XVIII, la noción de *colección* se conectó con la de *taxonomía* particularmente desde los científicos naturalistas y, en el siglo XIX, esta visión adquirió nuevas connotaciones al aplicarse en clasificaciones etnográficas. El museo, fundado en 1884, es un ejemplo paradigmático de este pensamiento taxonómico que pretendía clasificar el mundo con criterios raciales. La colección se inició con la donación de 22.092 objetos arqueológicos y etnológicos de propiedad de Augustus Henry Lane Fox Pitt-Rivers, oficial del Ejército británico, etnólogo y arqueólogo, que los había recolectado entre 1851 y 1880. Sus condiciones para esta donación a la Universidad fueron que el museo llevara su nombre y que mantuviera un orden basado en tipologías que él había ideado y que estaban sustentadas en la corriente del evolucionismo. Como explica el antropólogo norteamericano James Clifford, este paradigma era dominante:

“«Hacia el fin de siglo el evolucionismo había llegado a dominar las configuraciones de los artefactos exóticos. Sea que los objetos se presentaran como antigüedades, ordenados geográficamente o por sociedad, dispersos en panoplias o arreglados en “grupos de vida” realistas y dioramas, se contaba siempre una historia de la evolución humana. El objeto había dejado de ser primariamente una “curiosidad” exótica y era ahora una fuente de información integrada por completo al universo del Hombre Occidental. El valor de los objetos exóticos consistía en su habilidad de testimoniar la realidad concreta de una etapa anterior de la Cultura humana, de un pasado común que confirmaba el triunfante presente de Europa.»

Clifford (2001, pág. 270).

En este sentido, las categorías de Pitt Rivers y las etiquetas que otorgó a los objetos expresan un pensamiento colonialista basado en un método comparativo para explicar la evolución lineal de tres estadios: «lo salvaje-primitivo», «lo bárbaro» y «lo civilizado». Su objetivo era esclarecer cómo se había dado la historia de Occidente, que en algún punto había sido «primitiva» pero que en ese momento representaba la cumbre de la «civilización». La mirada a las poblaciones contemporáneas estaba filtrada por ese sesgo de «atraso» que se explicaba también en términos biológicos y, por ello, se recolectaron restos humanos que serían analizados y comparados.

Así, la decisión tomada por el Museo Pitt Rivers para la remoción de estos restos se enfrenta a esta historia conflictiva pero también al presente. Según la arqueóloga belga [Laura Van Broekhoven](#), directora del museo, los visitantes actuales que veían estas exhibiciones reforzaban un pensamiento racista y estereotipado, que no promovía una comprensión más profunda de las formas de ser de los demás. En este sentido, el museo funciona como dispositivo de negación del presente para las comunidades de las que provienen estos objetos. Esta crítica también atañe a la antropología como disciplina de producción y representación del conocimiento que está marcada por una contradicción. Como plantea Johannes Fabian en su libro *El tiempo y el otro* (1983), la antropología basada en el trabajo de campo etnográfico implica una interacción con personas y su reconocimiento como coetáneos. Sin embargo, cuando los propios etnógrafos representan sus conocimientos en la escritura y la enseñanza, lo hacen en términos de un discurso que sitúa conscientemente a aquellos de los que se habla en un tiempo distinto. A esta contradicción Fabian la denomina «negación de la coexistencia» (Fabian, 2006, pág. 143).



Figura 1. Vitrina sobre el «Tratamiento de los enemigos muertos», en el Museo Pitt Rivers, antes de su retirada de la exhibición permanente en 2020
Fuente: [The Art Newspaper](#).

En el siglo XIX, la mirada racista construida desde disciplinas como la antropología estaba al servicio de los intereses coloniales, por eso, además de las críticas a la representación de otredad que genera el museo, es necesario cuestionar las implicaciones políticas y económicas de estos procesos en función del control de poblaciones, y los modos en los que estas ideas fueron penetrando en la sociedad europea. Como plantea el historiador alemán Jürgen Osterhammel, la noción de «raza» fue calando paulatinamente en el imaginario colectivo:

«Hacia 1900, la palabra “raza” era habitual en muchas lenguas de todo el mundo. El clima de opinión universal estaba impregnado de racismo. Por lo menos en el “Occidente” global, que en la era del imperialismo se había extendido por todos los continentes, muy poca gente ponía en duda la idea de que la humanidad estaba dividida en razas y que estas razas, por motivos biológicos, tenían capacidades distintas y, en consecuencia, un distinto derecho a dar forma autónoma a su existencia. Hacia 1800, estos ideales eran exclusivos de unos pocos grupos eruditos, aunque la práctica de las colonias y del tráfico de esclavos trasatlántico no pasaba por alto los colores de la piel. Para 1880 ya se habían convertido en un elemento básico del imaginario colectivo de las sociedades occidentales.»

Osterhammel (2015, pág. 754).

En el siglo XIX, con los imperios de la Edad Moderna, se instauró una forma de conocer a esos cuerpos «otros», de objetualizarlos. Desde una ciencia social positiva se aprehendieron esquemas de clasificación funcionales para la empresa imperialista. Los argumentos para constituir lo «negro» acogieron nociones que se pretendían científicas sobre su biología y reforzaron estructuras mentales sobre la esclavitud por naturaleza, así como la necesidad de una tutela «intelectual y moral» de Europa. El cuerpo, vendido e intercambiado en el llamado «triángulo negrero», permitió una forma de entender la biología desde el capitalismo. La fuerza de trabajo que se explotaba para favorecer ciertos intereses, sin más justificación que el derecho natural, como quien toma de la naturaleza productos que por su derecho natural y divino «le pertenecen». En ese sentido, esta noción, que era conveniente para el funcionamiento de Europa, veía África como una mina de cuerpos.

Un cuestionamiento a esta objetivación de los cuerpos colonizados, cuyos artefactos aparecen en los museos occidentales producto del saqueo y el expolio, está presente en la obra *Cuerpos Vitreos* (2019) de Errol Francis, artista jamaicano que reside en Londres, y que consiste en un díptico fotográfico que muestran al artista y a la profesora Victoria Tischler dentro de una vitrina victoriana del Museo Pitt Rivers. Ellos aparecen acompañados de unos objetos cargados de simbolismos: un prototipo del fusil Enfield Pattern de 1853 que fue modernizado por Augustus Pitt Rivers y que fue empleado en los conflictos coloniales; el fruto de la *Artocarpus altilis*, planta nativa del Pacífico Sur, que fue utilizada como experimento botánico para trasplantar al Caribe cultivos ricos en proteínas para alimentar a esclavos; y la Biblia de Ginebra de 1560, que hace referencia al reclamo de la promesa divina de la tierra y que se vinculó con un mandato divino asumido por parte de los colonizadores europeos de exterminar a los pueblos indígenas (*). Más allá de las múltiples interpretaciones que esta obra permite, cabe anotar el enfoque crítico sobre lo que el museo oculta mientras exhibe.



Figura 2. Errol Francis. Vitreous Bodies. Fotografía, 2019
Fuente: [Culture&](#).

2. Regresos y luchas por la memoria

2.1. Definiciones

Uno de los caminos más importantes para la descolonización de los museos son los regresos de restos humanos y cultura material que reposan en estos y que han sido reclamados por las comunidades de donde proceden. Estos regresos buscan justicia y reparación por expolios y desposesiones mediante argumentos históricos, políticos y éticos. En primer lugar, partimos de unas definiciones, recogidas por la antropóloga y arqueóloga argentina María Luz Endere (2000), que nos permiten aclarar los conceptos de restitución y repatriación que atraviesan los distintos casos que se discutirán:

- **Restitución:** acto de devolver bienes culturales y restos humanos que fueron apropiados ilícitamente. Esto incluye robos, saqueos y otras formas de desposesión que permitieron obtener y relocalizar estos bienes y restos. Actualmente, este concepto se enmarca en las contravenciones de las Convenciones de Tráfico Ilícito vigentes de 1954 y 1970.
- **Repatriación:** mecanismo de retorno de bienes culturales y restos humanos que salieron del contexto de procedencia dentro de la legalidad, pero que son reclamados por una apelación ética. Esta definición se asocia principalmente con las negociaciones que se realizan entre Estados mediante instrumentos legales internacionales y nacionales.

En estas definiciones vemos que el énfasis en lo ilícito es un factor determinante en la legitimidad de las reclamaciones de restitución, con implicaciones tanto legales como morales. Por otra parte, múltiples casos de repatriación se enfrentan a documentos históricos que prueban una tenencia legítima de los objetos y restos, pero que, sin embargo, son discutibles desde la perspectiva de los derechos humanos y, en particular, de los derechos de las poblaciones indígenas.

2. Regresos y luchas por la memoria

2.2. Antecedentes y marco normativo

La historia de los movimientos por la restitución y repatriación nos muestra las luchas de comunidades y descendientes que desafiaron las políticas instituidas en museos. Así, en la década de 1960, y de manera paralela en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, surgieron procesos colectivos para reclamar los cuerpos de los ancestros en museos y para poder enterrarlos según sus tradiciones, así como para evitar la excavación de tumbas (Fforde y otros, 2002). Estos movimientos sociales estuvieron motivados por la violencia del colonialismo interno ejercida contra las primeras naciones y las poblaciones indígenas.

Estos mismos países han ido implementando políticas, códigos de ética y manuales de museos para la participación de las comunidades en la gestión de patrimonios en las instituciones (*). Por ejemplo, en Estados Unidos se promulgó la Ley de Protección y Repatriación de Tumbas Nativas Americanas (NAGPRA, por sus siglas en inglés) en 1990, que buscaba normar el control sobre tumbas, la prohibición de venta de restos humanos, el inventario y la repatriación de restos en instituciones que reciban recursos federales, y la devolución de objetos funerarios o sagrados. Un aspecto central fue que se consideró la evidencia etnográfica y la tradición oral como evidencia legal para levantar un caso o solicitud.

Los conceptos de restitución y repatriación no tienen un uso estandarizado, sino que dependen de los contextos específicos y de legislaciones locales. No obstante, existe un marco normativo internacional en el que se amparan estas reclamaciones. Entre las convenciones e instrumentos legales más relevantes encontramos las siguientes:

- **Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, UNESCO 1954.** Tras la Segunda Guerra Mundial, se generó el primer tratado internacional para proteger los patrimonios culturales durante un conflicto bélico.
- **Convención sobre las Medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales, UNESCO 1970.** Es la convención más significativa para los procesos de restitución. En su artículo 7 se establece que los Estados deben tomar medidas apropiadas para decomisar y restituir, a petición del Estado de origen, todo bien cultural robado e importado después de la entrada en vigor de la Convención.
- **Convención sobre Objetos Culturales Robados o Exportados Ilegalmente, UNIDROIT 1995.** Buscaba complementar la convención de 1970. Provee un tratamiento uniforme para la restitución de bienes culturales robados o exportados ilegalmente y permite que las reclamaciones privadas pasen a tribunales nacionales.
- **Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO 2003.** En los procesos de restitución se apela a la definición de *patrimonio cultural inmaterial* como «los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas – junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural». Se menciona también la transmisión en generaciones y la recreación constante.
- **Código de Ética para Museos, ICOM (1986) 2004.** Como parte del principio de trabajo en colaboración con las comunidades de las que se originan sus colecciones, se contempla el regreso y la restitución de bienes culturales. También se propone atender con prontitud y sensibilidad los pedidos de retiro de exposición de restos humanos o materiales sagrados de comunidades de origen.
- **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ONU 2007.** En el artículo 11 se establece que los Estados proporcionarán reparación por medios eficaces, que incluyen la restitución respecto a bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales que hayan sido privados sin consentimiento o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres. En el artículo 12 se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a utilizar y controlar sus objetos de culto; y a la repatriación de objetos de culto y restos humanos.

A diferencia de lo que ocurre en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, en los países europeos no han existido políticas de repatriación de alcance nacional, sino casos específicos de museos. De hecho, varios museos se rehusaban a proveer información sobre sus colecciones a las comunidades y a los académicos (Endere, 2000, pág. 9). Por ello, uno de los hitos más recientes en esta discusión fue la declaración del presidente francés Emmanuel Macron en noviembre de 2017, cuando manifestó su interés por iniciar procesos de restitución, temporal o permanente, del patrimonio africano en los museos franceses. En este contexto se encargó un informe al académico senegalés Felwine Sarr y a la historiadora de arte francesa Bénédicte Savoy (2018) para analizar la historia y las responsabilidades de Francia en el África subsahariana. En su informe se evidenciaba que el 90 % de la cultura material africana está fuera de ese continente, lo que motivaba el acto de restitución y sus implicaciones políticas y éticas:



«“Restituir”, literalmente significa devolver un ítem a su legítimo propietario. Este término sirve para recordarnos que la apropiación y disfrute de un ítem que uno restituye descansa en un acto moralmente reprochable (violación, pillaje, expoliación, artimaña, consentimiento forzado, etc.) En este caso, restituir tiene como objetivo restablecer el elemento cultural para el legítimo propietario para su uso y disfrute legal, así como todas las demás prerrogativas que confiere el artículo (*usus, fructus y abusus*). El acto implícito del *gesto* de restitución es muy claramente el reconocimiento de la ilegitimidad de propiedad que uno había reclamado previamente, sin importar la duración del tiempo. Como consecuencia, el acto de restitución intenta poner las cosas de nuevo en orden, en la armonía adecuada. Hablar abiertamente de restituciones es hablar de justicia, o un reequilibrio, reconocimiento, de restitución y reparación, pero sobre todo: es una forma de abrir un camino hacia el establecimiento de nuevas relaciones culturales basadas en nuevas reflexiones sobre la relación ética.»

Sarr y Savoy (2018, pág. 29).

El informe dejaba ver también las grandes dificultades a las que se enfrentan estos procesos, como el estatus de inalienabilidad de las colecciones nacionales y la imposibilidad de clasificar como legales los actos coloniales de violencia por los que se obtuvieron los objetos como botines o trofeos, como crímenes. Aunque son actos inaceptables, según la ley internacional y los convenios de 1954 y 1970 no entran en esta categoría, en contraste, por ejemplo, con las acciones legales impuestas por los despojos nazis (ibíd., pág. 75). Otra de las dificultades es la falta de información sobre la procedencia de los objetos que reposan en los museos, muchas veces sin rastros del origen y de la primera adquisición realizada en los contextos de violencia mencionados. De aquí la necesidad de realizar investigaciones de procedencia que permitan rastrear la fuente de los objetos obtenidos en contextos militares, «expediciones científicas» o misiones coloniales con intereses políticos y comerciales, o adquiridos en condición de tráfico ilícito.

Este recuento nos acerca al marco legal y normativo vigente, que, sin embargo, no ha logrado implementarse con la celeridad que exigen las deudas sociales. Durante los últimos cincuenta años, las instituciones museales han dado pasos tímidos frente a esta problemática, que las ha confrontado con su papel en la sociedad. Desde los discursos más conservadores que se oponen a las restituciones en función de ideas occidentales de ciencia y cultura, pasando por gestos condescendientes de «generosidad» frente a demandas legítimas de comunidades, hasta posturas más autocríticas y aperturas al diálogo desde perspectivas decoloniales. Aunque el escenario del patrimonio ha marcado el sentido del debate, el tema de fondo en las restituciones son los derechos humanos. En los siguientes apartados abordaremos diferentes escenarios del colonialismo en el contexto africano y latinoamericano que nos acercan a las complejidades de estos procesos de regresos y su importancia.

3. Violencia colonial y expolio en el contexto africano

3.1. «El reparto del pastel»

La historia triunfante de la modernidad europea fue orientada al principio por la autoridad científica de la antropología, la historia, el derecho y la política imperialista. En efecto, los imperios no reconocieron abierta ni formalmente haber cometido crímenes pese a que, a principios del siglo xx, se denunciaron en los propios imperios e incluso en otras naciones como Estados Unidos, por ejemplo. En la actualidad, esto ha cambiado poco en la práctica y, siendo el museo un espacio del saber autorizado sobre la historia de los imperios y sus colonias, resulta paradójico que logre mirarse a sí mismo.

Las formas de concebir y aprehender la experiencia histórica africana en Europa durante el siglo xix y la primera mitad del xx servían para justificar la invasión y colonización, así como para aplacar las reacciones y rebeliones de las poblaciones africanas. Algunas poblaciones incorporaron estructuras e instituciones sociales europeas, pero no eran prácticas reconocidas ni validadas porque se oponían a los intereses comerciales de los imperios y capitales privados. La nación, la organización social y la abolición de la esclavitud se implementaron con resultados variados. Así, gran parte de las naciones africanas se erigió solo desde mediados del siglo xx. Para ello, recorrieron un tortuoso camino de construcción de instituciones mínimas y precarias bajo tutela directa o indirecta de la mirada europea.

Sin embargo, esta deslegitimación desde los imperios europeos acoge una mentalidad supremacista que se encuentra enmarcada en una historia de larga duración. El supremacismo es una justificación del esclavismo y la imposición del modo de producción capitalista. La primera fase del comercio de esclavos de África se enmarca en el periodo que va desde la invasión y colonización de América en el siglo xvi hasta el surgimiento de los primeros Estados nación modernos a principios del siglo xix. África está ligada a la historia americana y particularmente caribeña porque estos espacios fueron el destino principal de su población esclavizada. La economía de plantación dependía de esta mano de obra, por lo que se constituyó el denominado «triángulo negrero». De hecho, se estima, de manera conservadora, que fueron transportados a América alrededor de unos doce millones de esclavos en este periodo.

No obstante, este periodo esclavista entre los siglos xvi y xviii estuvo marcado geográfica y logísticamente. Los comerciantes de esclavos estaban limitados a las costas africanas, tanto por ciertas restricciones de las propias poblaciones africanas que se encargaban de suministrar los esclavos como por las duras condiciones naturales. Sin embargo, en el transcurso del siglo xix, mientras decaía el comercio de esclavos, en contraste, se despertó el afán por las materias primas y la penetración de empresas explotadoras en territorios que antes habían sido poco explorados y conocidos por los europeos. Este fue un cambio que marcó la historia «moderna» de África porque implicó una acelerada y violenta invasión de las sociedades que no se allanaban a las condiciones que les imponían los imperios.

La Conferencia de Berlín de 1884-1885 delineó en papel el reparto de África que se habría efectuado en la práctica algunos años antes. Es posible rastrear presiones de las grandes potencias europeas sobre algunas regiones africanas desde la década de 1870. Por ejemplo, Francia impuso un «residente general» en Túnez que tutelaba las acciones políticas del Gobierno para favorecer a operadores comerciales y explotadores privados. Por su lado, un grupo de acreedores europeos (particularmente británicos) en Egipto abrió la puerta a la presión financiera y la posterior presencia militar del Imperio británico en 1882. Los británicos se extendieron por Nigeria, Sudán, Uganda, Sierra Leona, Ghana y Gambia, entre otros territorios. Durante la historia colonial alemana (1884-1918), el canciller Otto von Bismarck extendió el Imperio en lo que ahora es Camerún, Togo, Tanzania, Namibia y Kenia. Se le atribuye al Imperio alemán el primer genocidio del siglo xx en la Batalla de Waterberg en 1904. Por su parte, en el Congo Belga asignado en la Conferencia de Berlín, como un dominio personal del rey Leopoldo II, se caracterizó por el trato brutal hacia los esclavos para la extracción del caucho. Aunque hubo grupos y comunidades que resistieron, estas fueron arrasadas, lo que hizo infructuoso todo intento pacífico de estructuración de las sociedades africanas.

En suma, la invasión europea del último cuarto del siglo xix habría significado un nuevo panorama de expansión en África que se intensificaba de manera progresiva por la introducción de nuevas tecnologías para la guerra y transporte y, principalmente, la implementación de métodos violentos de control de las poblaciones. Esto creó un escenario en el que la competencia y a la vez la colaboración entre los Estados europeos y los capitales privados habrían logrado construir un horizonte de explotación mediante el uso sistemático de la fuerza, el expolio material e inmaterial y el borrado del pasado.

Dos casos emblemáticos muy recientes nos ayudan a dimensionar la problemática actual: por un lado, el caso de los bronce de Benín, cuya posible restitución aún se encuentra en proceso de disputa, lo que exige a diversos individuos y colectivos discutir sobre cómo y qué exigirían al Museo Británico y diversos museos europeos que poseen innumerable cantidad de piezas producto del expolio violento de finales del siglo xix y comienzos del xx; y, por otro lado, el proceso de restitución por parte del Museo Linden de Stuttgart de dos piezas emblemáticas de la comunidad herero (Namibia): nos referimos a una Biblia y un látigo que pertenecieron a Henrik Witbooi, hoy considerado héroe nacional. Además, presentaremos un proyecto de arte contemporáneo basado en el caso de Nefertiti que propone una mirada crítica a los regresos, más allá de los procesos burocráticos.

3. Violencia colonial y expolio en el contexto africano

3.2. Borrar la historia

El documental *You Hide Me* (1970), del cineasta ghanés Nii Kwate Owoo, retrata una parte importante de la historia africana: el pillaje y el saqueo de los artefactos culturales africanos por los europeos mediante un recorrido por el Museo Británico de Londres (*). El documental registra las reservas de la colección africana del museo y se pregunta por su pertenencia. En una charla reciente (*), el cineasta contó cómo logró el acceso y la autorización para filmar este espacio, particularmente con la agenda anticolonialista que le movilizaba. Kwate Owoo recuerda que solicitó una cita con el curador de la sección africana; para esto rentó un traje de tres piezas con reloj en el bolsillo del pecho. Cuando el curador le preguntó por sus intenciones, él dijo: «Estoy aquí porque si no hubiera sido por ustedes y sus habilidades para preservar, esto hubiera desaparecido, quiero hacer una película que les rinda tributo». Frente a esto, el curador le respondió: «En el museo solo se observa el dos por ciento de lo que tenemos, el resto está abajo». Así conoció la reserva de la colección africana y pudo filmarla en una sola sesión. Kwate Owoo menciona que le hicieron pagar 300 libras y le asignaron guardias de seguridad, paradójicamente, para evitar robos. El documental fue controversial desde su lanzamiento porque terminaba exigiendo el regreso de los objetos a África. Además, fue censurado en el Reino Unido y se le prohibió la proyección en Ghana por supuestos «sentimientos antibritánicos».

Entre estos objetos de la colección del Museo Británico se destaca un conjunto importante de piezas que se ha denominado de modo genérico como bronce de Benín, provenientes de Nigeria. Estos bronce creados por pueblos edo se encontraban mayoritariamente en el palacio del rey Oba Ovonramwen Nogbaisi (Overami) y constituían un registro histórico del Reino de Benín desde al menos el siglo XIII, e incluso registran la llegada de los primeros emisarios portugueses en el siglo XV. Sin embargo, la legitimidad de posesión del museo ha estado en discusión porque provienen del saqueo de los soldados británicos durante la «expedición punitiva» de 1897. Por esta razón, la importancia de estos bronce radica en la justicia que significaría su proceso de restitución y en la posibilidad de las sociedades contemporáneas de acceder a un registro de su historia.

La justificación de este expolio fue la supuesta barbarie con la que fueron tratados los socios y militares británicos en la denominada «masacre de Benín», y también el barbarismo atribuido a los indígenas de Benín. En el último lustro del siglo XIX los comerciantes británicos veían que el rey Overami se había convertido en un obstáculo para sus pretensiones, por lo que solicitaron la intervención de las autoridades británicas para deponer de sus funciones al rey. A principios de 1897, las tropas de Benín capturaron al cónsul general interino James Phillips y, dada sus negativas a desistir en sus intenciones de acercarse al rey, fue asesinado junto a sus tropas, unos 250 hombres. Este fue el pretexto para que, en julio de 1897, el Imperio británico enviara un operativo de castigo e invasión a Benín, con unos 1.200 soldados y un enorme poder de armas de largo alcance que arrasaron a las tropas de Overami, armadas de forma rudimentaria con lanzas, arcos, flechas y machetes. Así se argumentó la necesidad de intervención de la mano civilizatoria británica (*).

Se habría ofrecido a pagar los costes de la «expedición punitiva» con la venta del botín sustraído del Reino de Benín. El rey fue depuesto de su cargo y expulsado a Calabar, hasta su muerte en 1914. Benín fue arrasado y experimentó una recesión económica y un descalabro institucional británica (*). Para el antropólogo inglés Dan Hicks, en su reciente publicación *The British Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution* (2020), la «expedición punitiva» puede comprenderse como un acto de venganza que luego desembocó en el pillaje y la venta de piezas a decenas de museos y sujetos particulares de toda Europa y Estados Unidos (*).



Figura 3. Objetos saqueados en la expedición punitiva de Benín en 1897
Fuente: [Wikipedia](#).

Los imperios atesoran los objetos del expolio manteniendo una especie de guerra colonial, solo blanqueada por la asepsia del conocimiento científico expresado en el relato de la «historia mundial» contada por el museo. En ese sentido, Hicks afirma que la noción de «vida social» o «[biografía de los objetos \(*\)](#)» ha servido para sofocar cualquier discusión sobre la violencia colonial duradera y el despojo, silenciando las historias de pérdida y muerte (Hicks, 2021, s. p.). Este conocimiento eurocéntrico proviene de una necropolítica, en el sentido en el que plantea el filósofo camerunés [Achille Mbembe \(*\)](#), por lo que sugiere un ejercicio de arqueología contemporánea que desarrolle no una escritura de la «historia mundial» sino una escritura forense que lleve a comprender la verdad de la «escena del crimen» que fue la colonia. A partir de esta crítica radical al museo, Hicks sugiere no una biografía de objetos sino una necrografía que explica la construcción de autoridad mediante la usurpación de ese poder a otros pueblos a quienes se les sustrajeron las herramientas de las que disponían para contar sus historias. De ahí la importancia de los bronce de Benín en la actualidad, porque tenían la función de activar la memoria de su comunidad, hasta que fueron arrebatados por los soldados británicos.



Figura 4. Sala de exhibición de los bronce de Benín en el Museo Británico
Fuente: [British Museum](#).

3. Violencia colonial y expolio en el contexto africano

3.3. Memorias reivindicadas

En febrero de 2019, el estado federado de Baden-Württemberg, en Alemania, mediante una delegación encabezada por la ministra alemana de Ciencia e Investigación Theresia Bauer, fueron a Namibia para devolver dos piezas que eran exhibidas en el [Museo Linden de Stuttgart \(*\)](#). Estos objetos consistían en una Biblia y un látigo que pertenecieron a Hendrik Witbooi (1830-1905), quien es considerado héroe nacional en este territorio.

Estos objetos, que estuvieron exhibidos durante varias décadas, llegaron al Museo Etnológico de Baden-Württemberg en 1902 mediante una donación. Las piezas, muy probablemente, fueron sustraídas del cuartel general de Witbooi, en Honrkranz, por las tropas alemanas en 1893, y están marcadas por una historia del considerado «primer genocidio del siglo xx». Durante varios años fue opacada o directamente olvidada la historia de estos crímenes. No obstante, el Memorial de la Shoah de París de 2016 ha revivido este periodo de la historia colonial alemana en una extensa [muestra](#). Aparentemente, estos procesos han dado más impulso a los reclamos de parte de los herederos de estas comunidades nama y herero y del propio Estado namibio.

La primera incursión de los alemanes en África del suroeste fue por medio del evangelio. Varias misiones de evangelización habrían introducido la versión (protestante) del Dios cristiano distinta a la católica que los portugueses indirecta y esporádicamente habrían propagado siglos antes. En la empresa alemana, los enclaves de evangelización estaban vinculados a espacios de desarrollo comercial. Al principio, las comunidades nama, herero y orlam tuvieron proximidad de manera cotidiana, y llegaron a compartir algunos espacios sociales. Sin embargo, estos pactos empezaban a resquebrajarse, lo que coincidió con el incremento de los intereses por los recursos, que empezaban a ser contradictorios con las sociedades africanas que allí habitaban desde mucho antes.

Heinrich Göring, gobernador de la colonia denominada África del Sudoeste Alemana, provocó divisiones entre las comunidades indígenas, formó alianzas parciales y generó enemistades. Entrado el siglo xx ya se habrían producido innumerables episodios violentos contra las comunidades indígenas. En 1904, bajo las órdenes del reconocido y despiadado Lothar von Trotha, los soldados expulsan al pueblo herero bajo la pena de ser fusilados sin distinción etaria o de género. Tanto hereros como namas tardíamente empezaron a coaligarse, junto con la figura de Henrik Witbooi y otros líderes, para enfrentarse a cada vez más numerosos batallones alemanes que, al final, por la desigualdad en el armamento y las tácticas de guerra, y por el sadismo con el que actuaron, arrasaron con buena parte de estas comunidades africanas. Se estima que murieron entre 80.000 y 100.000 personas producto de crímenes, sometimientos a condiciones precarias, violaciones de mujeres, asesinatos de líderes, expulsión al desierto o trabajos forzados hasta morir, etc. Las osamentas, particularmente cráneos, llegaron a Europa en enormes cargamentos a varias sociedades de antropología para su estudio.

¿Qué valor tenían estos cráneos para los saqueadores más allá de lo monetario? Y ¿qué significado podrían haber tenido para las sociedades antropológicas europeas los restos y las piezas que recibieron, más allá de la ciencia que decían buscar? En estos hechos de suma violencia simbólica y física de los imperios y en la curiosidad indagatoria de sus instituciones intelectuales, universidades y museos que acogían restos humanos y piezas, habrían encontrado unas condiciones de posibilidad para justificar el sesgo racial. Si existe un denominador común, es que tanto soldados como antropólogos habrían experimentado un sentido de comunidad expresado en el supremacismo blanco. Se habría configurado una forma de racismo que, además, habría pasado de la clasificación, segregación y exclusión a una fase exterminadora expresada en el ámbito científico y social, mediante constructos como la pureza de sangre y la herencia germánica.

En la segunda década del siglo XXI se ha activado en los museos alemanes una discusión amplia sobre la legitimidad que se podría tener para exhibir objetos provenientes de los expolios del periodo del imperio colonial. De ahí que el proceso actual de restitución de la Biblia y el látigo de Witbooi, según la curadora del Museo Linden, sea una señal de apertura y de transparencia.



Figura 5. Recibimiento del látigo y la Biblia de Witbooi en la ciudad de Gabaón, sede de la familia Witbooi y hogar de muchas tribus nama (2019)

Fuente: [Baden-Württemberg](#).

Con el tiempo, Henrik Witbooi se convirtió en héroe nacional para Namibia. Se le han dedicado varios monumentos en todo el país y billetes de 100 dólares namibios. Estos procesos de conmemoración ponen sobre la mesa ese pasado traumático y abren un horizonte para interpretarlo de nuevas maneras. En ese sentido, los procesos de restitución, reparación y disculpas públicas y los reclamos y las negociaciones revelan nuevos significados que han venido procesando los colectivos implicados. Witbooi ha dejado de ser únicamente un personaje histórico para convertirse en catalizador de la memoria colectiva, donde se condensa la esperanza de resarcimiento de los pueblos del presente y, a la vez, donde se disputan sentidos de pertenencia y nuevos conflictos entre lo local y lo nacional, lo personal y lo colectivo; en definitiva, entre la memoria oficial y las memorias alternativas.

3. Violencia colonial y expolio en el contexto africano

3.4. Tecnopatrimonio y el poder de las copias

Para cerrar esta revisión de casos del colonialismo europeo en África, analizaremos un proyecto artístico que reflexiona sobre los regresos más allá de las negociaciones burocráticas y las lógicas del Estado nación. Además, abre posibilidades de apropiación y construcción del patrimonio mediante recursos tecnológicos. El proyecto *La otra Nefertiti* (2015), de los artistas alemanes Nora Al-Badri y Jan Nikolai Nelles, consistió en un escaneo 3D clandestino del busto de Nefertiti exhibido en el Museo Neues de Berlín. Este objeto es una de las piezas centrales del museo, que recibe a unos 780.000 visitantes al año.

La efigie de Nefertiti, de unos 3.500 años de antigüedad, fue encontrada en diciembre de 1912 en las ruinas de Amarna en Egipto por un equipo de excavadores patrocinado por la Sociedad Oriental Alemana, a cargo del egiptólogo alemán Ludwig Borchardt (1863-1938). El busto llegó a Berlín en 1913 mediante el sistema de *partage*, que buscaba frenar el saqueo indiscriminado mediante la repartición de los hallazgos al 50 % entre Egipto y la entidad extranjera. Según esta ley, se debía realizar una inspección y Egipto tendría la propiedad de cualquier objeto de valor excepcional. Sin embargo, la legalidad del reparto se ha puesto en duda por las irregularidades cometidas en el proceso de inspección, y se ha atribuido a Borchardt el registro impreciso del objeto en el inventario (en su material y descripción) y su ocultamiento del hallazgo durante varios años a la comunidad científica.

La escultura estuvo en manos de James Simon, principal mecenas de la Sociedad Oriental Alemana, quien la donó al Museo Egipcio de Berlín, donde se expuso por primera vez en 1924. Desde ese momento, Egipto realizó reclamaciones para el retorno de Nefertiti, todas infructuosas hasta la actualidad. Los argumentos de las autoridades alemanas para rechazar la devolución se han basado en que la adquisición en su momento fue «legítima», así como en razones de conservación, con las que se descartan incluso préstamos temporales.

En el Museo Neues, que fue reabierto en 2009, el busto de Nefertiti tiene una ubicación privilegiada, en una sala exclusiva e incluso un tratamiento particular, ya que no se permite fotografiar este objeto. Este fue uno de los factores que motivó el proyecto de los artistas Al-Badri y Nelles, que cuestionaban el derecho que se atribuye el museo sobre esta imagen y la soberanía sobre la interpretación y la historia de este objeto. El propio museo comisionó un escaneo de alta calidad que no fue difundido al público, sino explotado comercialmente, es decir, a las razones políticas de controlar el uso y la circulación de imágenes se suman las razones económicas por concepto de licencia de imágenes.

El proyecto se inició con un escaneo en 3D del busto sin permiso del museo, mediante un escáner portátil camuflado sobre el pecho. De esta manera obtuvieron un archivo con una gran cantidad de detalles del volumen y la textura (archivo STL con 100 MB y una densidad de 9.000 polígonos). Posteriormente, liberaron el archivo para el público como descarga libre y denominaron la acción como *Nefertiti Hack*. Las reacciones iniciales se expresaron en una serie de apropiaciones y remixes del objeto que promovían la discusión sobre la propiedad cultural y las preguntas sobre la originalidad a un público más amplio. Para los artistas, aquí surge el poder de las copias, cuando dejan de ser esclavas del objeto original y liberan la forma para contar nuevas historias con estéticas diversas. También se plantea el papel de la tecnología, en este caso como piratería digital, que evidencia

“ «la relación conflictiva entre los intereses privados garantizados por las leyes de propiedad intelectual y la idea de una cultura de acceso abierto.»

Elias (2019, pág. 4).

En cuanto a la noción de regresos, una parte importante de su acción consistió en la producción de una copia para exhibirse en Egipto, no como una réplica exacta, sino como un objeto que develaba su cualidad de reproducción técnica y la información que contenía. Para generar expectativa, produjeron un vídeo que emulaba imágenes documentales de saqueadores que se encontraban con una réplica exacta de Nefertiti. Esto motivó más interrogantes sobre el valor del objeto único y la potencial desvalorización de la pieza de museo. Para los artistas, el gesto de restitución de la información encarnada en el busto de Nefertiti buscaba desligarse de los procesos realizados mediante mecanismos administrativos que hacen de los Estados nación los dueños legítimos del patrimonio. En contraste con eso, su postura es la de relacionar los objetos con las sociedades vivas que se identifican y se apropian de ese pasado y que, en el museo, aparecen como civilizaciones muertas y desconectadas con el presente.



Figura 6. Nora Al-Badri; Nikolai Nelles. *La Otra Nefertiti*, 2015, HD vídeo, 17 min
Fuente: [Third Text](#).

El proyecto finalizó en el desierto, donde enterraron la impresión 3D a modo de contraexcavación, como plantea Al-Badri:

“ «Siempre nos referimos a esto como un “contra-acto” a las excavaciones, porque en el acto de excavar se encapsula una noción occidental de objetos, de descubrimiento. Personifica la idea de un mundo occidental que está extrayendo, y un mundo no occidental o antiguo que está dejando rastros para que lo encontremos. Por lo tanto, también concebimos nuestro acto como uno de devolver. Nos gusta que la idea de que nuestros artefactos se conviertan, como decimos, en “tecno patrimonio” para que alguien lo encuentre en cien o tres mil años, o tal vez nunca. En realidad, ¡sería muy feliz si nunca fuesen encontrados!»

Tinius y otros (2020, pág. 7).

Esta noción de tecnopatrimonio resulta fundamental para cuestionar a los museos como estructuras de poder coloniales que, mientras que legitiman su posesión de los objetos de los «otros» y construyen sus representaciones, ocultan un problema de acceso que trasciende los argumentos legales sobre la propiedad hacia el derecho al conocimiento.

4. Patrimonio nacional y desposesión local en América Latina

4.1. La invención de la nación latinoamericana

¿Cómo entender las formas en las que se ha constituido la idea de lo patrimonial en América Latina? Y, en consecuencia, ¿qué ha sido objeto de patrimonialización en esta región? Las patrias latinoamericanas fueron constituidas por las élites blancocriollas, desde proyectos armados a medio camino entre los movimientos autonomistas e independentistas que rechazaban las viejas estructuras de la monarquía española. Estas élites, al mismo tiempo que construyeron la imagen de ser las libertadoras de una población sometida a una monarquía, delinearon una forma de Estado nación que intentaba reemplazar, o cobijar, en el mejor de los casos, las instituciones del Antiguo Régimen. La experiencia histórica de las primeras fases de los nuevos países americanos evidenciaba una modernidad que no se podía desprender de aquellas estructuras que se habían forjado durante tres siglos de colonia. En este espacio surgen varias contradicciones que constituyen las condiciones de posibilidad de las nuevas identidades nacionales en América Latina, con procesos diferentes de conformación de los Estados nacionales, pero con la imposición del proyecto de las élites blancocriollas sobre otros sectores sociales como denominador común.

Durante el siglo XIX, el proyecto de Estado nación imaginado por las élites blancocriollas en América Latina apelaba a una nueva forma de administración del poder, pero con una sociedad que difícilmente se transformaba en la dirección que exigía la modernidad. Esta nueva forma de orden sociopolítico fundamentó su legitimidad no solo en las nuevas instituciones que se crearon a partir de la conformación de los Estados, sino en una nueva forma de sociabilidad que experimentó buena parte del conjunto social radicado en las urbes. Es en esta dualidad entre Estado y sociedad civil donde se configuran las nuevas identidades y sentidos de pertenencia.

La lingüista canadiense Mary Louise Pratt (2010) denomina *transculturación* al proceso por el que los criollos construyen el imaginario de las nacientes repúblicas a partir de los legados de Humboldt en su conceptualización de la nación. Mediante un análisis de los escritos de viaje de varios intelectuales latinoamericanos –entre estos, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento e incluso Simón Bolívar–, Pratt observa un marco común desde el que imaginan las posibles soluciones al vacío que generaban los procesos de transición de las independencias y la creación de las nuevas naciones desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX. El discurso de Humboldt, entre científico y estetizante, reinventa América para Europa desde la representación de lo exótico e inhóspito, en clave naturalista. Así, esta imagen fue el lugar de partida desde el que los euroamericanos se autoinventaron como naciones.

Para el caso de Bolívar, Pratt sitúa al libertador y al científico en el escenario de sus respectivas ascensiones al volcán Chimborazo en Ecuador en 1822. Bolívar logra ascender más allá del punto alcanzado por Humboldt y, con ello, no solo superar a la ciencia, sino mirar hacia el futuro y convertir su ascenso en una alegoría de su misión política: la fuerza que le mueve a seguir es su ideal revolucionario. Décadas más tarde, en la obra cumbre del periodo independentista, *Facundo o Civilización y barbarie* (1845), el político argentino Sarmiento también evoca las tierras baldías de Humboldt, pero para cuestionar el pasado. La barbarie eran las sociedades indígenas y la violencia colonial. Tanto Bolívar como Sarmiento vivieron en Europa y estaban «desencantados» con la realidad del sujeto criollo poscolonial, porque eran descendientes de esos españoles a los que condenaban. Por esta razón, para sus proyectos tomaron como referencia los escritos de Humboldt y la Europa del Norte. Sarmiento fue más radical: como presidente de Argentina (1868-1873) emprendió una campaña contra los indios pampas y contra los gauchos y favoreció la inmigración de europeos. Paradójicamente, en un futuro, esa misma cultura gauchesca sería evocada para construir la tradición nacional argentina.

En este sentido, en la voz de los intelectuales latinoamericanos, las nuevas repúblicas aparecían como una creación propia de América, pero con elementos europeos. Desde este marco ideal se proyectaron hacia el futuro de las sociedades, en las que se erigieron como sus líderes, legitimando una forma de dominación ya prefigurada por la idea de raza, alta cultura y civilización. De modo que, quienes más se aproximaban a los elementos de la creación europea de las repúblicas americanas eran estas élites blancas, que llevaron a delinear un sentido de unidad cultural, condensado en la idea de la «latinidad» de América. Según Pratt, una conciencia americanista que atravesaría los distintos proyectos de Estado nación que surgirían a lo largo del siglo XIX y que al final tendrían como sustrato un relato europeizante (Pratt, 2010, págs. 321-322).

A continuación, abordaremos tres casos que ponen en discusión el contexto de invención de la nación latinoamericana a partir de la contradicción entre los usos identitarios del pasado prehispánico por parte de las élites y el exterminio o negación de las comunidades indígenas, como se observa en el regalo del Tesoro Quimbaya por parte del presidente de Colombia a la reina de España en 1892; y en los procesos de restitución de restos humanos indígenas del Museo de la Plata en Argentina. Además, nos interesa evidenciar la actualización de estos relatos en las desposesiones que realiza el Estado moderno a las comunidades, como en el caso del traslado del monolito de la deidad Tlaloc del pueblo de Coatlinchán al Museo Nacional de Antropología de México en 1964.

4. Patrimonio nacional y desposesión local en América Latina

4.2. El regalo ilegítimo

El Museo de América en Madrid, creado en 1941, es la única institución estatal española que exhibe exclusivamente colecciones provenientes de las excolonias americanas. En un análisis de las representaciones sobre las poblaciones indígenas del continente americano en este museo, Villarreal y otros (2014) consideran que el discurso museográfico de las salas permanentes celebra y justifica la colonización de América, mientras homogeniza las poblaciones indígenas y las ubica fuera de la modernidad occidental. Este discurso está impregnado de una perspectiva eurocéntrica y evolucionista que se evidencia en el tratamiento de lo «primitivo» frente a la complejidad, atribuida a lo inca, maya o azteca, así como en el silenciamiento de los procesos de independencia y la contemporaneidad de los pueblos indígenas (2014, pág. 76).

La sala titulada «Mundo funerario» exhibe una colección de 121 piezas de oro conocida como el Tesoro Quimbaya, que corresponde a un ajuar funerario excavado por huaqueros en 1890 en Filandia, región de Quindío, en Colombia. Estos objetos llegaron al museo como un regalo realizado por el presidente colombiano Carlos Holguín a la reina regente María Cristina de Habsburgo, en el marco de la Exposición Histórico-Americana de Madrid en 1892, organizada para conmemorar el IV Centenario del Descubrimiento de América. Esta exposición formaba parte de estos eventos, concebidos como «universales», que promocionaban el progreso occidental, los productos y las riquezas. La exposición de Madrid, con su énfasis en lo histórico, promovió la exhibición de antigüedades de los territorios conquistados por España. En este contexto, el Tesoro Quimbaya fue el centro de la instalación colombiana de objetos prehispánicos y, por su extraordinario valor, permitió posicionar la idea de una «tercera civilización de América» y a las élites bogotanas como «herederas» de esta civilización muisca (Schuster y Buenaventura, 2020, págs. 35-36).



Figura 7. Instalación de Colombia en la Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892, en la que se observa el Tesoro Quimbaya
Fuente: [Biblioteca Nacional de España](#).

El regalo estuvo motivado por el laudo arbitral que fue proferido por la reina de España en mayo de 1891 a favor de Colombia en la disputa territorial con Venezuela. Así, este regalo puede ser visto como un gesto y dispositivo de las élites criollas para reificar los objetos precolombinos en función de un imaginario nacional en ciernes, relegando el valor de las sociedades prehispánicas y sus conexiones con las poblaciones indígenas del presente (Field, 2012, pág. 81). En el fondo, la ideología del hispanismo que se sustentaba en la idea de una «raza vencida» es la que marca este gesto diplomático. Como propone la historiadora ecuatoriana María Elena Bedoya:

“ «La distancia que se genera con los pueblos indígenas y sus antigüedades depende de la adhesión a las lógicas del tiempo de Occidente y a la aceptación de las “bondades” de la conquista: es, entonces, una mirada en una línea temporal marcada por la ideología del progreso bajo la égida del hispanismo y lo civilizatorio. Por consiguiente, el ejercicio diplomático fundamenta su gestión en el aprovechamiento máximo, obsecuente y adulator, acorde con una *política del favor*,

que se concretiza en el regalo de objetos confeccionados en metales preciosos de diversa índole. Estos vestigios son, ante todo, cosas sin procedencia real reconocida, pero sí con una imaginada, dentro de un pasado muerto, visto sólo a través del prisma y el aval universales.»

Bedoya (2021, pág. 33).

A partir de la donación, el Tesoro Quimbaya se asignó a la colección del Museo Etnográfico y en 1945 fue trasladado al Museo de América. Desde la década de 1970, se expresaron intenciones políticas de solicitar su repatriación a Colombia. Sin embargo, el proceso legal más reciente se inició en diciembre de 2006, cuando el abogado Felipe Rincón planteó una demanda alegando la inconstitucionalidad del regalo donado por el presidente Carlos Holguín, quien debía solicitar autorización al Congreso para enajenar bienes nacionales y celebrar un tratado con otro Estado. Después de varias instancias, en 2012 el abogado Rincón planteó una acción de tutela en la Corte Constitucional. Durante una audiencia en 2016 hubo varios pronunciamientos, entre ellos de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que se sumó al reclamo y destacó la relación de las poblaciones indígenas actuales con las del pasado:

“ «Hoy los 102 pueblos indígenas no hacemos parte de una civilización muerta sino de la continuación de una herencia milenaria, encargados de proteger el precioso legado, de crear y defender la vida en todas sus formas y representaciones.»

Fuente: ONIC.

En octubre de 2017, la Corte Constitucional de Colombia decidió a favor del retorno del Tesoro Quimbaya, y ordenó al Gobierno que realizara los esfuerzos necesarios para el regreso de la colección arqueológica. Los argumentos se basaron en la violación de los artículos de la Constitución que establecen que el patrimonio arqueológico es inalienable, imprescriptible e inembargable y, además, en la vulneración de derechos colectivos relacionados con el patrimonio.

Actualmente, tres años después del fallo, el caso enfrenta negociaciones diplomáticas que han sido juzgadas como tímidas por parte de asociaciones ciudadanas, como la Academia de Historia del Quindío. Por su parte, el Museo de América (*) recalca en su página web la legitimidad de su posesión, afirmando que la colección «llegó a España como un regalo realizado a iniciativa unilateral, voluntaria y libre del propio gobierno de Colombia». Además, de acuerdo con la legislación internacional, este pedido no genera obligatoriedad para España. Así, la posibilidad de concretar este regreso depende de las conversaciones diplomáticas y la intermediación de los comités de la Unesco. En conclusión, este caso nos permite ver que los marcos de la legalidad y de la legitimidad se construyen de formas diferentes, lo que hace de los procesos de repatriación un proceso de larga duración.

4. Patrimonio nacional y desposesión local en América Latina

4.3. De objeto patrimonial a memorias dolorosas

El Museo de La Plata, fundado en 1884, es un caso emblemático de instituciones del siglo XIX atravesadas por la corriente evolucionista y catalogadas en la línea de historia natural. El proyecto y la colección fueron ideados y conformados por el científico argentino Francisco Pascasio Moreno y administrados por la Universidad de La Plata desde 1906, para contar la «historia física y moral de la República Argentina» (Podgorny, 1995, pág. 94). Un componente central del museo fueron los restos humanos, cráneos, esqueletos y cuerpos momificados de los pueblos indígenas de América, con los que se buscaba construir un discurso sobre los orígenes de la humanidad. Estos restos fueron obtenidos en la campaña militar llamada «Conquista del Desierto» (1878-1885), que implicó la invasión del territorio de pueblos originarios de la Patagonia, con el objetivo del exterminio indígena y la posesión de sus tierras. Los restos se consiguieron tanto por la exhumación de enterramientos indígenas, como por la captura de familias que fueron trasladadas a la provincia de Buenos Aires, vivieron forzosamente en el museo entre 1885 y 1895, y cuando fallecieron pasaron a formar parte de la colección, y de cuyos cuerpos se extrajeron sus cerebros y otras partes. En la época, y ante denuncias realizadas por la prensa, Moreno justificó su actuación diciendo:

«Lo hice dado el interés excepcional que para la ciencia antropológica tendrían estas disecciones, por tratarse de los últimos representantes de razas que se extinguen.»

Oldani y otros (2011, pág. 2).



Figura 8. Exposición de esqueletos y cráneos en el Museo de la Plata, Argentina
Fuente: [Colectivo GUIAS](#).

Esta es una particularidad de gran complejidad para la institución museal, en la que no solo se conservan restos humanos, sino que muchos de estos son producto del secuestro y fallecimiento en el propio museo. Desde la década de 1970 se empezaron a realizar reclamos por parte de representantes indígenas de las comunidades mapuche y tehuelche que se reactivaron con la vuelta a la democracia. En 1994, una reforma de la Constitución reconoció la preexistencia étnica de los pueblos indígenas y su derecho a participar. En este mismo año se dio la primera restitución de restos humanos en Argentina correspondientes al cacique tehuelche Modesto Inakayal. El proceso se había iniciado en 1989 y conllevó un proyecto de ley y negociaciones para lograr que finalmente sus restos óseos sean trasladados a Tecka, provincia de Chubut (Ametrano, 2015).

En 2006, el Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo aprobó una resolución para retirar los restos humanos en exhibición, desarrollar estrategias de vinculación con los públicos para reflexionar sobre el tema y atender las reclamaciones de restitución para favorecer una política de cogestión con las comunidades (Sardi y otros, 2015, pág. 5). Así, se replanteó la exposición para hacer del visitante un sujeto activo y que conociera las decisiones tomadas con respecto a los restos humanos no americanos. Un aspecto fundamental fue la presión de la comunidad académica, liderada por el Colectivo Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social, [GUIAS](#), que colaboró desde 2006 en el reordenamiento de restos humanos y en la difusión mediática de los casos.

Otro caso de restitución importante fue el de Kryygi, niña de origen aché (Paraguay), que fue capturada por los colonos que asesinaron a su familia, bautizada como Damiana y enviada a Argentina como empleada doméstica. A sus 14 años, la niña fue «estudiada» por el etnólogo alemán Robert Lehmann-Nitsche, quien la fotografió desnuda. Damiana murió dos meses después de tuberculosis. Sus restos fueron entregados al Museo de la Plata y la cabeza, donada a la Sociedad Antropológica de Berlín, en Alemania. La restitución se concretó en junio de 2010, lo que marcó un hito porque los restos fueron recibidos directamente por un pueblo sin intermediación del Estado; su enterramiento fue en un lugar secreto del Parque Nacional Caazapá, en el sur de Paraguay. La restitución de la cabeza se dio dos años después, cuando fue devuelta por la Universidad Charité de Berlín (Ametrano, 2015 (*)).



Figura 9. Recibimiento de los restos de «Damiana» en la comunidad aché de Ypetimí, Paraguay, en mayo de 2012
Fuente: [Colectivo GUIAS](#).

La historia detrás de estos procesos devela una imposición violenta desde la racionalidad del Estado y la ciencia sobre los saberes y los cuerpos indígenas, en función de un discurso nacionalista y racista que especulaba sobre la extinción de estas poblaciones a la vez que contribuía a su exterminio. Estos cuerpos convertidos en «patrimonio» del museo para las comunidades implican unas memorias dolorosas:

«[...] es muy triste, es muy duro tener que estar dentro de ese mausoleo y ver los cerebros puestos en frasco de formol como una pieza científica, como un experimento de un científico, como una pieza de un museo... Tener que ver los restos de Inakayal sobre la tierra y no enterrados. Presos en el mausoleo y no en la tierra. Cuántos más dicen que están en el Museo de La Plata y ¡en tantos museos! ¡de Argentina y del mundo! [resalta]. Porque lamentablemente nuestra gente era... era tomada como un bicho raro. Hacían sus colecciones de huesos, de cráneos, de cabellera, de orejas [pausa] y los desparramaban por el mundo, los vendían por el mundo... Entonces no es fácil pensar en toda esta situación.»

I, en el programa *Zungu kelu ta kuyen*, Radio Nacional El Bolsón, octubre de 2015; en Crespo (2018, pág. 267).

La importancia de los procesos de restitución es su conexión con el presente, con los sentidos de justicia que se activan y se conectan con la búsqueda de otros derechos relacionados, por ejemplo, con demandas territoriales vigentes. Para la antropóloga argentina Carolina Crespo, este es precisamente el detonante que estos procesos generan:

«Lejos de obturar, las restituciones habilitaron la visualización de violencias, imposiciones y tensiones inconclusas e incluso su transmisión a generaciones posteriores. Pero especialmente al estar acompañadas de una fuerza poderosa y movilizadora como son las emociones, que permiten encarnar en los propios cuerpos la reflexión crítica de los eventos sucedidos y reconocer

como propia esa historia, la demanda por la autonomía y por el territorio arrebatado, contienen un alto potencial en la constitución de subjetividades y luchas por derechos.»

Crespo (2018, pág. 271).

4. Patrimonio nacional y desposesión local en América Latina

4.4. El patrimonio nacional como régimen de posesión

México es un país con una fuerte hegemonía sobre el patrimonio, lo que se traduce en una legislación e institucionalidad de control y supervisión, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y sus treinta y un centros regionales. Históricamente, este país ha logrado con éxito casos de repatriación internacional muy importantes y mantiene abiertas otras causas, como la reclamación del penacho de Moctezuma, que se encuentra actualmente en el Museo de Etnología de Viena en Austria.

Sin embargo, nos enfocaremos en la relación del Estado mexicano con las comunidades locales y las disputas internas por la posesión del patrimonio. Así, el traslado del monolito de Tláloc desde Coatlinchán al Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México, en 1964, es paradigmático para analizar las tensiones entre lo nacional y lo local, en el escenario de creación de los museos modernos. Es necesario mencionar que, en el proyecto de identidad nacional mexicana, la arqueología y el museo han operado como tecnologías del Estado, al servicio de intereses centralistas, nacionalistas y políticos (Pazos, 1998, pág. 41).

En los años sesenta, el Museo Nacional de Antropología se propuso lograr una colección representativa y variada. Para ello, adquirió piezas a coleccionistas y diseñó proyectos de excavación en distintas localidades. Uno de los objetos identificado como relevante fue un monolito atribuido a la deidad del agua Tláloc, que actualmente se encuentra en las afueras del museo, sobre el Paseo de la Reforma. El monolito se encontraba en el pueblo de San Miguel Coatlinchán, en el municipio de Texcoco. La antropóloga mexicana Sandra Rozental, que ha investigado este caso con detalle (*), narra la forma violenta en la que fue retirado:

«En febrero [de 1964], el día que llegaron los ingenieros a llevarse el monolito como estaba planeado en la ruta crítica de la obra, los habitantes de Coatlinchán se rebelaron, poncharon las llantas de la plataforma, lanzaron piedras a sus parabrisas y vertieron tierra en su tanque de gasolina. También destruyeron la estructura que los ingenieros habían tardado meses en construir y que sostenía la piedra como si fuera una hamaca para que la plataforma pasara por debajo y se la llevara; aflojaron los cables y el monolito cayó de nuevo al piso. Tras el motín y con el reloj corriendo para la inauguración del museo en el marco de otro aniversario del 16 de septiembre, el Estado optó por mandar un contingente de cadetes para resguardar el paraje mientras se volvía a hacer la obra sin que los habitantes se acercaran, y para instituir toque de queda en el pueblo. Finalmente, la mañana del 16 de abril, bajo la guardia de más de 100 soldados armados, el monolito salió de Coatlinchán cuyos habitantes, trepados en las azoteas, miraban silenciosos y tristes la salida de su piedra que iniciaba el largo y lento trayecto hasta Chapultepec.»

Rozental (2011, pág. 345).



Figura 10. Documental *La piedra ausente*, de Sandra Rozental y Jesse Lerner, 2013.
Imagen de archivo sobre el traslado de Tláloc desde San Miguel Coatlinchán al
Museo Nacional de Antropología en 1964
Fuente: [La Piedra Ausente](#).

En la ciudad se celebró la llegada al museo (*) y se valoró como una proeza de ingeniería que fue recogida en los medios. Sin embargo, en Coatlinchán los habitantes consideran este traslado como un robo que pasó por encima de los usos y las costumbres locales. A cambio del monolito, las autoridades locales demandaron al Estado la construcción de una escuela, una carretera, un centro de salud y dos pozos de agua. El cumplimiento de estas obras fue parcial, ya que se pidió a la propia comunidad la donación de terrenos y materiales de construcción. En este sentido, la idea de modernización tenía implicaciones diferentes para el Estado, como centralización, control y exhibición del patrimonio cultural; y para las comunidades, como infraestructura que contribuiría a la movilidad social, al crecimiento económico y al bienestar (Rozental, 2017, pág. 246). Así, en el contexto mexicano, el patrimonio cultural revela una paradoja sobre la propiedad en la que el Estado se apropia de los bienes de una comunidad para extenderlo a los demás ciudadanos:

“ «Tanto como un cuerpo de leyes y un conjunto de prácticas que reclaman ciertos objetos, sitios y sustancias como propiedad pública y herencia “cultural” colectiva de todos los mexicanos y, al mismo tiempo, como propiedad exclusiva del Estado mexicano que, en consecuencia, puede despojar a comunidades específicas y acordonar sitios de los contextos locales a favor de la nación.»

Rozental (2017, pág. 239).

En estos contextos latinoamericanos, el discurso de lo nacional se impone a las poblaciones indígenas. Así, en el ámbito cultural mexicano, el Estado ha configurado instituciones hegemónicas que, en su afán de capitalizar la historia prehispánica como génesis de la nación, se atribuyen los usos legítimos de los objetos categorizados como patrimoniales. Esto provoca que, en casos como el de Coatlinchán, sea impensable la restitución a las comunidades de origen. De modo alternativo, las formas de conectarse con ese pasado se han dado mediante apropiaciones y reinterpretaciones que, en réplicas y usos cotidianos, evidencian una importancia cultural y social. Por ejemplo, en mayo de 2007 se desveló una réplica, en concreto del monolito de Tláloc en la plaza principal de la comunidad de Coatlinchán, donde se realizan ceremonias y actos colectivos que mantienen viva la relación con el pasado.

5. Las comunidades y sus objetos

5.1. Museos comunitarios como autorrepresentación

Los casos presentados anteriormente, tanto en el contexto africano como en el latinoamericano, nos hablan de comunidades que fueron desposeídas de sus patrimonios y con ellos de su historia. En esta última parte del texto queremos proponer una mirada a las iniciativas de apropiación y puesta en valor de objetos y narrativas desde lo comunitario. Esta perspectiva resalta la heterogeneidad y diversidad de comprensiones y definiciones sobre el patrimonio, más allá de la versión hegemónica promovida por organizaciones supranacionales como Unesco. Nos interesa la participación de las comunidades y sus disputas en la construcción de sentidos, particularmente en el ámbito de museos.

En América Latina, como consecuencia de la Mesa de Santiago ICOM de 1972 y las influencias de la pedagogía crítica de Paulo Freire y Orlando Fals Borda, la museología crítica ha sido un aporte fundamental en las resignificaciones del museo como un lugar de conflicto que no es neutro ni autónomo, sino que está siendo permanentemente interpelado. Así, el museo adquiere un papel político y de transformación social a partir de su potencial para movilizarse por lo colaborativo y desde el diálogo intercultural. En esta línea, los museos comunitarios presentan experiencias enriquecedoras que amplían la noción de museo occidental.

La Red de Museos Comunitarios de América, conformada en el año 2000, propone las siguientes definiciones y características de este tipo de museos:

“ «Un museo comunitario es creado por la misma comunidad: es un museo “de” la comunidad, no elaborado a su exterior “para” la comunidad.

Un museo comunitario es una herramienta para que la comunidad afirme la posesión física y simbólica de su patrimonio, a través de sus propias formas de organización.

Un museo comunitario es un espacio donde los integrantes de la comunidad construyen un autoconocimiento colectivo, propiciando la reflexión, la crítica y la creatividad. Fortalece la identidad, porque legitima la historia y los valores propios, proyectando la forma de vida de la comunidad hacia adentro y hacia fuera de ella. Fortalece la memoria que alimenta sus aspiraciones de futuro.

Un museo comunitario genera múltiples proyectos para mejorar la calidad de vida, ofreciendo capacitación para enfrentar diversas necesidades, fortaleciendo la cultura tradicional, desarrollando nuevas formas de expresión, impulsando la valorización del arte popular y generando turismo controlado por la comunidad.

Un museo comunitario es un puente para el intercambio cultural con otras comunidades, que permite descubrir intereses comunes, forjar alianzas e integrar redes que fortalece cada comunidad participante a través de proyectos conjuntos».

Fuente: [Red de Museos Comunitarios de América](#).

Estos enunciados plantean los museos comunitarios como una herramienta de cohesión y organización basada en la autorrepresentación. A continuación, exploraremos un caso emblemático de Ecuador que permite especular sobre otras concepciones de museo, sentidos de pertenencia y construcción de narrativas propias.

5. Las comunidades y sus objetos

5.2. Un museo viviente

En 2019, junto con la historiadora Malena Bedoya, realizamos una investigación sobre museos comunitarios en Ecuador para preguntarnos en qué medida estas experiencias comunitarias ampliaban las ideas fundantes del museo tradicional y nacionalista. Uno de los casos seleccionados fue el Museo Viviente Otavalango, ubicado en la ciudad de Otavalo, provincia de Imbabura.

El museo está emplazado en el espacio de la antigua fábrica textil San Pedro, que inició sus actividades a mediados del siglo XIX y que, después de pasar por varios dueños, quebró en 1998. En 1999, en medio de una crisis nacional generalizada que llevó al país a la dolarización, el inmueble pasó a manos del Estado para ser rematado. En 2008, René Zambrano, actual director, tuvo la iniciativa de crear un museo a partir de un sueño que tuvo. Recordó el espacio abandonado de la fábrica y motivó a que se reunieran sesenta familias, entre ellas muchos extrabajadores de la fábrica, para adquirirla con la intención de tener un museo. De esta manera, en 2010 el predio y sus construcciones fueron compradas en subasta por este colectivo por un valor de 365.650,23 dólares en un plazo de quince años. En la página web del museo, se destaca este origen comunitario y el hecho de que son «los primeros dueños indígenas» de esta fábrica:

«En 2011, nuestra compañía de veinte familias Kichwas Otavalos se hizo los primeros dueños indígenas de La Fabrica San Pedro –una fábrica de textiles alimentado por 200 años con labor indígena explotada–. Desde eso, hemos estado desarrollando con cariño un museo para compartir, preservar, y rescatar nuestra cultura. En vez de solo exhibir artefactos viejos, el Museo Viviente muestra con energía los juegos tradicionales, bailes, y cuentos ancestrales con todos que vienen, sirviendo como un centro comunitario tanto como un museo. Nuestros guías hablan de la experiencia vivida así como la formación profesional, entonces venga para aprender acerca de la cultura indígena de aquellos que lo conocen mejor. A sólo cinco minutos del centro de Otavalo!»

Fuente: [Museo Viviente Otavalango](#).

El museo se estructura a partir de la arquitectura histórica que se conserva distribuida en las construcciones del Obraje, la Casa Cruz y la Casa del Patrón. El recorrido aborda tradiciones, festividades y rituales mediante objetos, vestimentas, instrumentos, utensilios, etc. A primera vista, el despliegue museográfico se asemeja a una propuesta tradicional de representación etnográfica, sin embargo, este museo no puede visitarse sin el acompañamiento de mediadores indígenas que activan los objetos mientras sucede el recorrido.

Una parte importante del recorrido es la visita a las ruinas de la fábrica textil donde se propone una reflexión sobre el trabajo y la explotación. El espacio está deteriorado, envejecido y vacío; no están las máquinas tejedoras ni otros insumos, pero es justamente ese vacío el escenario para narraciones desgarradoras sobre abusos, maltratos e injusticias cometidas en ese lugar a trabajadores indígenas. Por ejemplo, René Zambrano, que dirige el museo y realiza las visitas, recoge el testimonio de otros extrabajadores como Arturo Benalcázar, fundador del primer sindicato de la fábrica:

«Yo veía a mis compañeros como les maltrataba. Especialmente el don Pietro Miranda Lalama. A ustedes, a los indígenas. Cogían del pelo, dice, de aquí, así daba la vuelta, así, y sacaba, dice, de donde quiera, a veces cuando cualquier cosa pasaba, aquí en esta fábrica. Era, dice, cinturón negro, artes marciales. Y así mismo era boxeador, dice. Nadie le paraba. Por eso es que él aquí nos pegaba. Como quiera, dice, pero a mí nunca me topó, porque yo, dice, ver que a todos mis compañeros sean mestizos o especialmente indígenas trataban como que fueran animales, dice. Por eso yo formé el sindicato de todos los trabajadores, dice. Primero comenzó aquí, dice, aquí en esta fábrica San Pedro. Aquí yo formé, dice, el sindicato, porque como maltrataban, dice, a los trabajadores, aquí en esta fábrica (René Zambrano, grabación del 15 de junio de 2019, en Bedoya y Cevallos, en prensa).»

Arturo Benalcázar.



Figura 11. Ruinas de la fábrica textil San Pedro que forma parte del recorrido del Museo Otavalango

Fuente: [Museo Viviente Otavalango](#).

El museo realiza periódicamente encuentros de memoria oral y talleres sobre distintos temas dirigidos para la propia comunidad y también a públicos más amplios. Uno de estos encuentros, realizado en junio de 2019, permitió compartir testimonios sobre la situación de las mujeres en este contexto de explotación:

«Muchos dicen que en la zona de Quichinche hay las haciendas, y en estas haciendas vivían niñas, vivían jóvenes, vivían mamas (*), tías. Y a esas mamas, a esas tías, les violaba el capataz, les violaba el mayordomo. Y de eso, algunas mamas nacieron. Y de eso, orgullosamente, Mama Mercedes Panamá, eso está hablando. Y sí, ahora yo digo, es guerrera, una compañera que defiende la medicina ancestral y siempre cuando nosotros vamos a la comunidad de Tangalí, donde ella vive, pues cuando vemos el [pueblo] de Tangalí y le vemos que la compañera está haciendo su baño ritual a la gente; o sea eso es mama Mercedes Panamá. Y por eso es que le hemos invitado para que comparta su vida, comparta sus vivencias.»

Luzmila Zambrano, grabación del 15 de junio de 2019; en Bedoya y Cevallos, en prensa.

En ambos relatos, la violencia se recuerda no desde la victimización sino desde la fortaleza de las personas. Es importante recordar que los maltratos a los que se refieren son relativamente recientes y que todos quienes fundaron el museo los experimentaron en algún punto de sus vidas. El énfasis en el testimonio nos lleva a comprender el museo como un espacio viviente y de oralidad que, a diferencia de la visualidad predominante en Occidente, se enfoca en las personas y la interacción con los visitantes que permiten actualizar contenidos mientras se nutren de las situaciones cotidianas (Bedoya y Cevallos, en prensa). Mediante el idioma kichwa, la oralidad en este contexto también se entiende como una estrategia de sobrevivencia desde la colonia, como instrumento para depositar la memoria y promover la insurgencia (Kowii, 2019). En este sentido, el museo es una posibilidad de generar narrativas propias y de posicionar su voz frente a los académicos o expertos que históricamente han buscado etnografiar a los otavalos y su situación social.



Figura 12. Comunidad kichua otavalo en el Museo Otavalango
Fuente: [Museo Viviente Otavalango](#).

Conclusiones

Los procesos de restitución y repatriación expresan demandas colectivas de sociedades que buscan reparación y justicia. No son solamente problemáticas patrimoniales, sino que ante todo se enmarcan en los derechos humanos de pueblos indígenas. El patrimonio como discurso aparentemente neutral ha contribuido a la exclusión de ciertos grupos que se convirtieron en objetos de estudio. Como discurso eurocéntrico, ha operado autorizándose bajo la idea de preservación de un legado mundial. Así, mediante actitudes paternalistas, se ha negado el derecho de los colectivos a sus patrimonios, aduciendo su incapacidad de cuidar de estos objetos. Esta es la gran paradoja que enfrentan los museos occidentales, pues la destrucción y el saqueo que les permitieron obtener estos objetos no son cuestionadas. En este sentido, ¿pueden los museos cuestionar su propia autoridad?

Desde las posturas decoloniales, se entiende que hay una «matriz colonial del poder» que radica en la legitimidad que construyó Europa durante siglos de coloniaje. Esta experiencia histórica ha significado la imposición de una forma de conocer el mundo por encima de otras, desperdiciando otros conocimientos. En el umbral de los siglos XIX y XX, los avances técnicos y tecnológicos se pusieron a disposición de la empresa colonial para exacerbar la diferencia a partir de la comparación cultural y racial, reafirmando la episteme europea como la única posible. Los imperios coloniales, sus instituciones culturales, academia, universidades, museos, antropólogos, historiadores, etc., operativizaron el conocimiento científico para satisfacer el sesgo supremacista que venía construyéndose desde varios siglos atrás y para imponer la identidad europea sobre el mundo.

Los casos de América Latina y África comparten características, pero también grandes diferencias, porque responden a experiencias históricas distintas. Aunque un mismo imperio podía operar en una región americana y en otra africana, los propósitos y los contextos eran distintos. En América Latina, durante el siglo XIX, se conformaban las nuevas repúblicas y surgía la necesidad de configurar los relatos nacionales. En el mismo periodo cronológico, África se enfrentaba a una transición en el modo de explotación acelerado de recursos que se recrudesció con el «reparto de África» y que experimentó una de las facetas coloniales más violentas de su historia. Hoy se reclaman no solo expolios violentos, sino reparaciones por genocidios. En este sentido, América Latina también conoció episodios violentos, pero no de colonias extranjeras, sino más bien propiciado por élites que utilizaban todo el poder de coerción estatal para imponer su visión de lo que entendían por *nación*. Los casos de Argentina y Chile son significativos porque implicaron verdaderos exterminios de comunidades indígenas.

La renovación de estudios sobre museos y patrimonio en América Latina requiere un desborde de los marcos nacionales, a partir de enfoques que pueden orientar su mirada en las redes intelectuales y académicas, los procesos regionales y las migraciones, por ejemplo. Estas limitaciones aparecen en los procesos de repatriación que hacen del Estado nación la única vía de regreso, desplazando los derechos de poblaciones indígenas a sus objetos y restos humanos. En este sentido, las reflexiones sobre el colonialismo interno son necesarias para complejizar las tensiones entre centros y periferias que han reproducido el modo de operar de instituciones coloniales como el museo.

Las restituciones de piezas africanas y restos humanos que se encuentran en museos europeos se enfrentan a resistencias poderosas de estas mismas instituciones y su discurso tradicional de la posesión legítima sobre dichos bienes. Esto contrasta radicalmente con la postura de comunidades y Estados africanos para quienes el valor cultural e histórico de estos objetos del pasado se moviliza también por una búsqueda de justicia. No obstante, los contextos de desigualdad refuerzan estas asimetrías. Así, por ejemplo, en la película *Un-Documented: Unlearning Imperial Plunder* (2019), la investigadora y artista israelí Ariella Azoulay interpela a la situación actual de los migrantes africanos, quienes, de maneras precarias y criminalizadas, llegan indocumentados a los países de los colonizadores europeos que poseen sus objetos saqueados, custodiados y cuidados en vitrinas

(*)

Los procesos de restitución y repatriación se caracterizan por su heterogeneidad y por la necesidad de un análisis de cada caso como experiencia única. Las historias recogidas en este texto son una muestra de las luchas y negociaciones de las comunidades y descendientes que continúan desafiando a las instituciones museales como un derecho a la memoria.

Bibliografía

- Ametrano, S.** (2015). «Los procesos de restitución en el Museo de la Plata». *Revista Argentina de Antropología Biológica* (vol. 17, núm. 2, págs. 1-13).
- Appadurai, A.** (2021). «Más allá de la dominación. El futuro y el pasado de la descolonización» [en línea]. *The Nation*.
- Bedoya, M.** (2021). *Antigüedades y nación. Coleccionismo de objetos precolombinos y musealización en los Andes, 1892-1915*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Bedoya, M.; Cevallos, P.** (en prensa). *Prácticas comunitarias y nueva museología. Reflexiones sobre los museos comunitarios en el Ecuador: el caso de Otavalo (Imbabura) y La Moya (Chimborazo)*.
- Clifford, J.** (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Crespo, C.** (2018). «Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina». *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* (núm. 6, págs. 257-273).
- Elias, C.** (2019). «Whose Digital Heritage?». *Third Text* (págs. 1-21).
- Ender, M.** (2000). «Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos». *Trabajos de Prehistoria* (vol. 57, núm. 1, págs. 5-17).
- Fabian, J.** (2006). «The other revisited: Critical afterthoughts». *Anthropological Theory* (vol. 6, núm. 2, págs. 139-152).
- Field, L.** (2012). «El sistema del oro: exploraciones sobre el destino (emergente) de los objetos de oro precolombinos en Colombia». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* (núm. 14, págs. 67-94).
- Hicks, D.** (2021). «Necrography: Death-Writing in the Colonial Museum» [en línea]. *British Art Studies* (vol. 19). <<https://doi.org/10.17658/issn.2058-5462/issue-19/conversation>>
- Kowii, A.** (2019). *Pedagogía y memoria de la oralidad en el mundo kichwa. De la oralidad a la escritura. De la escritura a la oralidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Maiguashca, J.** (2003). «Dirigentes, políticos y burócratas: el Estado como institución en los países andinos: entre 1830 y 1880». En: Juan Maiguashca (ed.). *Historia de América Andina. Creación de las repúblicas y formación de la nación* (vol. 5, pág. 211-73). Quito: UASB-E / Libresa.
- Mbembe, A.** (2011). «Necropolítica». En: *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno indirecto*. España: Editorial Melusina, S. L.
- Oldani, K. y otros** (primer semestre de 2011). «Las muertes invisibilizadas del Museo de La Plata» [en línea]. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* (vol. 1, núm. 1).
- Osterhammel, J.** (2015). *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*. Barcelona: Planeta.
- Pazos, A.** (1998). «La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología». *Política y Sociedad* (núm. 27, págs. 33-45). Universidad Autónoma de Madrid.
- Podgorny, I.** (1995). «De razón a facultad: ideas acerca de las funciones del Museo de la Plata en el período 1890-1918». *Ruina* (vol. XXII, págs. 89-104).
- Pratt, M.** (2010). «La reinención de América/La reinención de Europa: la autoformación criolla». *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozental, S.** (2011). «La creación del patrimonio en Coatlinchán: ausencia de piedra, presencia de Tláloc». En: P. Escalante (coord.). *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rozental, S.** (2017). «On the nature of Patrimonio». En: J. Anderson; H. Geismar. *The Routledge Companion to Cultural Property*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Sardi, M. y otros** (julio-diciembre de 2015). «Debates y decisiones políticas en torno de la ex-hibición de restos humanos en el Museo de La Plata». *Revista Argentina de Antropología Biológica* (vol. 17, núm. 2, págs. 1-8).

Sarr, F.; Savoy, B. (2018). *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics* [en línea].

Schuster, S.; Buenaventura, L. (2020). «Imaginando la “tercera civilización de América”: Colombia en las exposiciones internacionales del IV Centenario (1892-1893)» [en línea]. *Historia Crítica* (núm. 75, págs. 25-47).

Tinius, J. y otros (14 de enero de 2020). «Traces, Legacies, and Futures: A Conversation on Art and Temporality» [en línea]. *Third Text Forum*.

Villamar y otros (noviembre de 2014). «Poblaciones indígenas y diversidad cultural en el Museo de América de Madrid». *Baukara. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* (núm. 6, pág. 67-84). Bogotá.

(*) Contenido disponible solo en web.