

Repatriación indígena en el Museo Rapa Nui

Jacinta Arthur de la Maza^{*}

RESUMEN: La repatriación ha provocado importantes debates con impacto creciente en diversas comunidades indígenas, políticas nacionales, instrumentos jurídicos internacionales, museos y círculos científicos. El derecho a ella está reconocido en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), en la cual se establece que los Estados deberán facilitar procesos de repatriación a través de mecanismos justos, transparentes y efectivos desarrollados en conjunto con los pueblos interesados. En Chile, sin embargo, la repatriación indígena permanece sin regulación. Mediante la revisión de casos de restitución, devolución y repatriación en Rapa Nui, este artículo invita a una reevaluación de la política chilena en la materia, formulada en un contexto de disputas entre el Estado, la ciencia y los pueblos que reclaman sus derechos patrimoniales.

PALABRAS CLAVE: Repatriación indígena; patrimonialización; Museo Rapa Nui

ABSTRACT: Repatriation has provoked important debates with growing impact on Indigenous, policy-making, scientific and museum communities. Today, the right for repatriation is endorsed by the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2007), which establishes that states should facilitate repatriation processes through fair, transparent and effective mechanisms developed in conjunction with Indigenous peoples concerned. In Chile, however, Indigenous repatriation remains completely unregulated. By reviewing cases of restitution and repatriation in Rapa Nui, this article examines the totalizing and patrimonializing effect that Chilean heritage legislation has had on Indigenous peoples, and its impact on the recognition of Indigenous heritage rights.

KEYWORDS: Indigenous repatriation; patrimonialization; Rapa Nui Museum

^{*} Jacinta Arthur es doctora en Estudios Culturales por la Universidad de California y profesora en el programa de Magister en Patrimonio Cultural de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación se desarrolla en torno al patrimonio indígena, con especial énfasis en coleccionismo, repatriación y derechos patrimoniales.

Introducción: Coleccionismo, colonialismo y repatriación

En las últimas décadas, las naciones indígenas alrededor del mundo se han organizado y movilizado por su derecho a decidir el futuro de sus ancestros y cultura material removidos de sus contextos originales (Echo Hawk y Echo Hawk, 1994; Fforde, Hubert y Turnbull, 2002; Prott, 2009). Este movimiento indígena global de revitalización y justicia social ha sido denominado «movimiento de repatriación» (Mihesuah, 2000; Fine-Dare, 2002; Lonetree, 2012) y se ha traducido en demandas por la restitución de restos ancestrales, objetos funerarios y otros materiales de importancia cultural, bajo las cuales subyace una impugnación de la legalidad y la ética de coleccionar piezas de esta naturaleza.

La repatriación indígena posiciona su activismo como uno de filosofía inherentemente descolonizadora. El coleccionismo en tierras indígenas se desarrolló como un agente más de la colonización, contribuyendo a los discursos de superioridad de Occidente y las agendas de expansionismo imperialista (Smith, 1999; Thomas 2000). Para navegantes tempranos, coleccionar «curiosidades» era parte integral del proyecto de construcción del Imperio, pues proveía los medios para documentar el descubrimiento de nuevas tierras. Los misioneros, en tanto, coleccionaban «objetos paganos» para visibilizar el triunfo del cristianismo frente a supuestas idolatrías (Hooper, 2006; Thomas, 1991). Para las primeras expediciones científicas, coleccionar «especímenes» se transformó a menudo en un elemento fundamental del proyecto modernista, que se proponía demostrar científicamente la inferioridad de los pueblos indígenas para promover la expansión colonial como una «necesidad biológica» (Fforde, 2004). Coleccionar artículos en tierras indígenas se transformó así en una herramienta propia de procesos, agendas y discursos coloniales alimentados por el supuesto de que aquellas «razas» estaban prontas a extinguirse.

Actualmente, los pueblos indígenas alrededor del mundo llaman a re-visitar y reevaluar esta historia de intercambio, apropiación y saqueo de los cuerpos de sus ancestros, de objetos funerarios y de materiales ceremoniales, demandando su restitución y subrayando la inmoralidad de aquellas prácticas. Como respuesta a ello, cada vez con mayor frecuencia museos alrededor del mundo están sometiendo a escrutinio la historia de dominio y relaciones de poder que hicieron posible la obtención de sus colecciones más tempranas (Clifford, 1997). Sin embargo, la permanencia de estas en contextos museales continúa justificándose como un medio para preservar los vestigios de antiguas

civilizaciones en beneficio de la ciencia y la humanidad. En este sentido, se atribuye un interés internacional a la custodia de artefactos de gran valor artístico y cultural, con el argumento de que dichas piezas forman parte del patrimonio de la humanidad (Cuno, 2005; Simpson, 2002). Por otra parte, la retención de cuerpos humanos se sustenta en la importancia científica de su estudio, que proporcionaría información única sobre patologías, dietas, movimientos migratorios y estilos de vida para beneficio directo de las mismas comunidades. En algunos casos, esta aseveración ha sido puesta en entredicho por los pueblos interesados, para los cuales las mencionadas investigaciones no siempre responden a prioridades comunitarias ni ofrecen soluciones a los problemas reales que los aquejan (Burke, 2008).

Diversas son las razones por las cuales las comunidades indígenas alrededor del mundo reclaman el regreso de sus ancestros, de sus materiales funerarios y de sus objetos ceremoniales. En lo que se refiere a los cuerpos humanos, el principal argumento consiste en que los antepasados deben reunirse con su tierra para descansar y recibir los rituales mortuorios apropiados y un trato digno y culturalmente consistente. En cuanto a los objetos funerarios, materiales ceremoniales y otras piezas de significado cultural, la demanda por su restitución obedece a su importancia para el ejercicio, permanencia o revitalización de conocimientos, ceremonias y tradiciones (Krmpotich y Peers, 2014; Lonetree, 2012).

En atención a estos reclamos, la repatriación ha sido definida en la comunidad internacional como un derecho indígena (Naciones Unidas, 2007). Dentro del ámbito científico, sin embargo, el reconocimiento de este derecho ha suscitado un acalorado debate y a ratos una fiera oposición (Ayala, 2017; Burke *et al.*, 2008; Endere, 2000; Fforde, Hubert y Turnbull, 2002; Mihesuah, 2000; Thomas, 2000; Turner, 2005) que sostiene que el patrimonio indígena debe retenerse en museos e instituciones científicas por el bien de la ciencia, la libertad académica, el patrimonio de la humanidad y el saber universal.

La discusión revela un conflicto epistemológico fundado en una tradición académica que a menudo espiritualiza, despersonaliza y dicotomiza las relaciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas que los pueblos indígenas mantienen con su patrimonio (Arthur, 2015, 2018). Estas relaciones se basan en sus cosmovisiones distintivas, que definen su ser y estar en el mundo de maneras muy diferentes a las occidentales. Para dichos pueblos, sus ancestros, objetos funerarios y materiales ceremoniales pueden estar tan vivos como los mismos miembros de sus comunidades. Ignorando estas relaciones ontológicas, quienes se oponen a su restitución suelen atribuir un valor meramente

simbólico a las mencionadas piezas y cuerpos humanos. Para ellos se trata de «objetos» de estudio que deben preservarse en favor del avance del saber científico; son «bienes» que pertenecen más a la humanidad que a sus propios descendientes.

Producto de un activismo indígena que emplaza directamente a museos y autoridades, el debate por la restitución de ancestros se está instalando cada vez con más fuerza en la agenda pública y en la comunidad científica de Chile. En los últimos años, el pueblo *rapanui* ha tomado especial notoriedad en esta materia, primero con la repatriación de cuerpos humanos y, más recientemente, a partir de las solicitudes para la restitución de los *moai* que se encuentran en museos en Viña del Mar, La Serena y Londres. El presente artículo revisará algunos casos de devolución que han tenido lugar en Rapa Nui y que, se espera, puedan servir como antecedente para comprender los alcances y desafíos de este movimiento indígena.

Repatriación indígena en el ámbito internacional

La repatriación comenzó a ganar atención en los años '60, cuando comunidades indígenas y Estados nacionales comenzaron a hacer pública su preocupación por la apropiación de su patrimonio¹. Los aspectos principales del debate fueron la constante destrucción de sitios arqueológicos, con la inevitable pérdida de piezas y cuerpos humanos; la denuncia pública por el mercado ilegal de objetos arqueológicos y etnográficos; y las crecientes sensibilidades nacionalistas sobre la pérdida y apropiación del patrimonio cultural (Lokensgard, 2010). Instalado en la agenda internacional, el debate en torno a la circulación de bienes culturales en contra de la voluntad de sus comunidades creadoras llevó a la Unesco a establecer lineamientos para la protección del patrimonio cultural. Estos quedaron estipulados en la Convención de 1970 para la Prohibición y Prevención de la Importación, Exportación y Transferencia Ilícitas de Bienes Culturales (París, 1970), que se sumó a la Convención Unesco para la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado (La Haya, 1954).

Por su carácter no retroactivo, ambos acuerdos tienen una efectividad limitada en lo que a repatriación de bienes patrimoniales indígenas se refiere, pues solo pueden aplicarse para actividades de tráfico ilícito ocurridas con

¹ Para una revisión detallada de hitos, reflexiones e instrumentos internacionales que marcaron el inicio y desarrollo del debate en torno a la circulación de bienes culturales, ver Prott (2009).

posterioridad a su ratificación por parte de los Estados firmantes (Simpson, 1997, 2002). En el caso de Chile, la Convención de 1970 fue ratificada en 2014 y la Convención de La Haya, en 2008, incluido su segundo protocolo de 1999, que prohíbe y previene la exportación, extracción o intercambio de bienes culturales, definiendo nuevos crímenes relacionados con el daño a la propiedad cultural. Y aunque constituyen una importante herramienta para prevenir el tráfico ilícito de bienes patrimoniales, ambos tratados tienen poca injerencia en materia de repatriación indígena si se considera que el mayor tráfico de dicho patrimonio dentro y fuera del país tuvo lugar durante el siglo XIX y comienzos del XX como resultado de procesos coloniales.

Respondiendo más directamente a su principio descolonizador, en la misma década de 1960 comenzó a desarrollarse un fuerte activismo indígena en torno a la repatriación. Si bien el movimiento se extendió por Estados Unidos, Canadá, Australia y Aotearoa/Nueva Zelanda, fue en Norteamérica donde alcanzó mayor notoriedad al alero del denominado «Native American Museum Movement»², cuyos líderes protestaron contra el estudio, exhibición y almacenamiento de cuerpos humanos nativos americanos en museos. Un objetivo central del movimiento fue visibilizar la historia de las relaciones de poder entre estas instituciones y los indígenas, para lo cual criticaron la representación y exhibición estereotipada de sus culturas, desafiaron la imposición de perspectivas occidentales e impugnaron la legalidad de las colecciones museográficas, reclamando la repatriación de cuerpos humanos, materiales funerarios y objetos ceremoniales.

Los primeros grupos en reclamar el reentierro de sus antepasados fueron los nativos norteamericanos agrupados bajo el nombre «American Indians Against Desecration» en los años '70 (Endere, 2000, p. 7) y los aborígenes australianos que protestaron por la excavación de sus tumbas (Hubert, 1992; Fforde, 2004). En 1978 entró en vigencia en Estados Unidos la American Indian Religious Freedom Act, ley sobre libertad de religiones que se transformó en un primer mecanismo jurídico para demandar en ese país la repatriación de cuerpos humanos y objetos funerarios y ceremoniales.

Las disputas entre organizaciones indígenas e investigadores por los reclamos de repatriación y reentierro se discutieron por primera vez en el Congreso Mundial de Arqueología (World Archaeological Congress, WAC)

² Para un análisis detallado del surgimiento, fundamentos y desarrollo del Native American Museum Movement, ver Erikson (2002). Para comprender su impacto en la descolonización de la institucionalidad del museo, ver Lonetree (2012).

que tuvo lugar en 1986 en Southampton, Inglaterra. Estos debates resultaron en el Acuerdo de Vermillion sobre restos humanos, el primer código de ética en la materia ratificado durante el Inter-Congreso WAC de 1989 en Dakota del Sur, Estados Unidos (Matunga, 1991; Zimmerman, 2002).

El mismo año se promulgó en ese país la ley del Museo Nacional del Indígena Americano (National Museum of the American Indian Act, NMAIA), primera ley federal sobre repatriación, motivada por el hallazgo de los restos de alrededor de 18500 nativos americanos en las colecciones del Museo Nacional de Historia Natural de la Smithsonian Institution por parte del líder cheyene William Tallbull en 1986 (Daehnke y Lonetree, 2011, p. 91). Aunque esta ley se aplicaba solo a la mencionada institución, un año más tarde entró en vigencia la ley para la protección de tumbas y para la repatriación de nativos americanos (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA). En su conjunto, ambos reglamentos –NMAIA y NAGPRA– se transformaron en el primer esfuerzo de un país por responder con mecanismos legales a las crecientes demandas de repatriación.

La repatriación indígena ha provocado importantes discusiones con impacto creciente en comunidades indígenas, políticas nacionales, instrumentos internacionales, museos y comunidades científicas. Además de la promulgación de legislación en Estados Unidos, el debate en torno a la materia ha motivado reformas legales y declaraciones sobre el tratamiento ético de restos humanos indígenas tanto en el resto de América como en Europa y Oceanía (Joyce, 2002; Fforde, 2004; Turner, 2005; Jenkins, 2011), y de mecanismos internacionales sobre propiedad cultural y derecho indígena (Simpson, 1997; Prott, 2009). Así, el derecho a la repatriación está hoy reconocido en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), que establece que los Estados deberán facilitar dichos procesos de repatriación a través de mecanismos justos, transparentes y efectivos desarrollados en conjunto con los pueblos interesados.

Repatriación en Chile: sobre patrimonialización y los problemas de la normativa vigente

Si bien Chile firmó a favor de la declaración de las Naciones Unidas, la repatriación indígena permanece sin regulación y completamente inexplorada en el país, que mantiene así una evidente deuda en la materia. El aparato legal chileno no solo carece de mecanismos que faciliten o regulen procesos de repatriación, sino que, más aún, les pone severos obstáculos a causa de

una legislación con efectos patrimonializadores. Patricia Ayala (2014) define la patrimonialización como «un mecanismo de apropiación, construcción, autentificación y legitimación de la diversidad cultural a favor de la historia del Estado-nación», que fija, objetualiza, monumentaliza y restringe las culturas indígenas a todo lo que es «‘declarado’ como tal a través de un acto de nombramiento –legal– que recae en el poder y autoridad del Estado-nación» (p. 71).

Los orígenes de la patrimonialización de las culturas indígenas en Chile se sitúan a comienzos del siglo XX, con la promulgación en 1935 del Decreto de Ley N° 4536 (Ayala, 2014). La declaratoria surgió como estrategia para defender la soberanía del Estado de Chile en Rapa Nui mientras se denunciaba públicamente el saqueo de Isla de Pascua (Arthur, 2015) a manos de una misión científica franco-belga liderada por Alfred Métraux y Henry Lavachery entre los años 1934 y 1935, que llevó a esos dos países una numerosa colección con materiales bioantropológicos, etnográficos y, en particular, dos *moai*. El 13 de diciembre de 1934, cuando se supo de ello, el diario *La Opinión* publicó una nota titulada «Isla de Pascua SAQUEADA por expedición científica EXTRANJERA» [mayúsculas en el original], donde llamaba al Gobierno a «intervenir inmediatamente». Meses más tarde, la isla entera fue declarada monumento histórico a través del mencionado decreto de ley, en el primer ejemplo de una patrimonialización en ciernes que marcaría la política y normativa patrimonial chilena.

Un antecedente directo de la declaratoria fue el Decreto de Ley N° 651 sobre Monumentos Nacionales de 1925, que creó el Consejo de Monumentos Nacionales (CMN) y definió categorías específicas para ellos. El decreto fue derogado por la Ley 17288 de Monumentos Nacionales de 1970, que expandió definiciones y estableció regulaciones para la tenencia, cuidado y protección de monumentos nacionales. En su Título I «De los Monumentos Nacionales», estos se definen como

los lugares, ruinas, construcciones u objetos de carácter histórico o artístico; los enterratorios o cementerios u otros restos de los aborígenes, las piezas u objetos antropológicos, paleontológicos o de formación natural, que existan bajo o sobre la superficie del territorio nacional o en la plataforma submarina de sus aguas jurisdiccionales y cuya conservación interesa a la historia, al arte o a la ciencia; los santuarios de la naturaleza; los monumentos, estatuas, columnas, pirámides, fuentes, placas, coronas, inscripciones y, en general, los objetos que estén destinados a permanecer en un sitio público, con carácter conmemorativo. (Ley 17288, art. 1)

Asimismo, el Título V «De los Monumentos Arqueológicos, Excavaciones e Investigaciones Científicas» determina que los monumentos arqueológicos son «los lugares, ruinas y yacimientos y piezas antropológicas que existan sobre o bajo la superficie del territorio nacional», declarándolos «propiedad del Estado» por el solo ministerio de la ley (Ley 17288, art. 21).

Funcionando como un dispositivo hegemónico patrimonializador, la Ley de Monumentos Nacionales redefinió los ancestros y cultura material indígenas como recursos científicos y propiedad del Estado. En esta lógica, los muertos, objetos funerarios, ceremoniales y sagrados, y hasta el patrimonio cultural de una comunidad fueron considerados bienes patrimoniales de la nación. Por ende, la ley entrega al Estado —representado para estos efectos por el Consejo de Monumentos Nacionales— todas las facultades para declarar demandas efectuadas por las comunidades no como repatriación del patrimonio indígena sino como restitución del patrimonio nacional.

Para comprender esta problemática, es pertinente el llamado que hace María Luz Endere (2000) a diferenciar entre las demandas que las comunidades indígenas presentan a las instituciones en posesión de su patrimonio —producto de procesos coloniales o postcoloniales— y los reclamos efectuados por los Estados nacionales para restituir objetos exportados o traficados ilícitamente en contextos de excavaciones arqueológicas o conflictos armados, respectivamente. Para distinguir entre restitución y repatriación, Moira Simpson (1995) define la primera como la recuperación de objetos apropiados de manera ilícita y contraviniendo instrumentos jurídicos internacionales como las convenciones de la Unesco de 1954 y 1970; la segunda, en cambio, se emplea para materiales que, aun estando en posesión de determinadas instituciones conforme a la normativa internacional, son reclamados por sus comunidades creadoras, propietarios tradicionales o descendientes, «desafiando las normas nacionales y las políticas de los museos, quienes sostienen la legalidad de sus derechos sobre las colecciones» (Simpson, 1995, citada en Endere, 2000, p. 6). Endere amplía esta definición puntualizando que el término se basa en «la idea de devolver a los pueblos o comunidades originarias aquello de lo que han sido despojadas por las potencias coloniales o los Estados nacionales» (Endere, 2000, p. 6).

En Chile, los reclamos de repatriación se han dado en un contexto de disputas entre los pueblos, el Estado y la ciencia (Arthur, 2015; Ayala, 2008, 2017; González, 2008; Paillalef, 1998, 2010). La ausencia de instrumentos que regulen dichos reclamos ha resultado en procesos muchas veces desinformados y arbitrarios. En este sentido, cabe destacar el caso del Museo Nacional

del Indígena Americano (Washington DC, Estados Unidos), que en 2007 repatrió individuos atacameños y aymara a sus comunidades descendientes. Ante los obstáculos presentados en Chile para su reentierro, el museo estadounidense solicitó al CMN la firma de un convenio donde se garantizara que los cuerpos serían entregados a las comunidades y reenterrados según sus costumbres, lo que finalmente se llevó a cabo luego de largas negociaciones. Por otro lado, la Universidad de Zúrich repatrió en 2010 cinco individuos kawésqar a su comunidad, los que fueron también reenterrados. El proceso fue especialmente problemático, pues los restos pertenecían a individuos capturados y llevados a Europa con la venia del Gobierno chileno de la época para su exhibición en zoológicos humanos. Por su parte, el Museo de Etnografía de Ginebra restituyó en 2011 cuatro individuos –dos de ellos identificados como momias chinchorro– al Museo Miguel de Azapa de Arica, donde permanecieron por decisión del CMN.

En la primera repatriación gestionada por la comunidad descendiente, el Programa de Repatriación Rapa Nui (PRRN) logró en 2018 el retorno de dos individuos desde Nueva Zelanda. El proceso tardó más de cuatro años e involucró negociaciones sin precedentes con el CMN para conseguir que los individuos fueran reconocidos como lo que son –ancestros de un pueblo– y no monumentos arqueológicos. Conforme a su política de promover la recuperación del patrimonio *rapanui* disperso en museos de Chile y el mundo, el Museo Antropológico Padre Sebastián Englert (Mapse) de la isla jugó en este proceso un importante rol, apoyando la gestión del PRRN y respaldando sus solicitudes.

Orígenes del coleccionismo en Rapa Nui

Rapa Nui fue escenario de una larga historia de coleccionismo, cuyos primeros registros se remontan a los viajes de descubrimiento del siglo XVIII. Estas travesías fueron parte fundamental del proyecto imperialista, provocando un profundo impacto en la vida intelectual de la Europa ilustrada. Linda Tuhiwai Smith (1999) puntualiza que la Ilustración proveyó el espíritu, el ímpetu, la confianza y la estructura política y económica que facilitaron la búsqueda de nuevos conocimientos»³ (Smith, 1999, p. 58). Según explica, el desarrollo del pensamiento científico que resultó de la exploración y del descubrimiento europeo de otros mundos constituyó una faceta del proyecto modernista; la

³ Traducción de la autora.

actividad coleccionista en tierras indígenas fue parte integral de este, en tanto facilitó los medios para documentar descubrimientos, fundamentar discursos comparativos de evolución y demostrar la superioridad de Occidente.

El coleccionismo en Rapa Nui alcanzó su punto cúlmine entre los siglos XIX y XX, cuando una serie de expediciones desembarcaron en la isla. Movidas principalmente por intereses geopolíticos y científicos, muchas de ellas venían con órdenes explícitas de llevar piezas representativas de la arqueología y etnografía de Rapa Nui a diversos museos nacionales. En cuanto agentes civilizadores, las instituciones a las que se destinaban las colecciones obtenidas se transformaron en sitios de exhibición de poder que contribuyeron a la construcción de nacionalidad. La circulación de estos objetos dio pie a la formación del discurso museográfico, cuyos orígenes se identifican con un «complejo expositivo» (Bennett, 1996) en el cual los materiales colectados en tierras indígenas eran exhibidos como significantes de la tríada «poder, conocimiento y progreso». Proveyendo los medios científicos para probar la superioridad racial de los poderes europeos y la necesidad de colonizar tierras indígenas, los cuerpos humanos sumaban a estos discursos. Movidos por teorías evolucionistas en boga durante el siglo XIX y principios del siglo XX, los museos estaban activamente formando colecciones bioantropológicas para estudios comparativos que pudieran describir y categorizar la diversidad racial. Se proponían con ello demostrar que las razas tenían estatus culturales, físicos e intelectuales diversos, y que podían por ende posicionarse en una jerarquía natural. Sirviendo a la expansión imperial, dichos acervos confirmaron así la colonización como un proceso natural y biológicamente necesario (Arthur, 2015, pp. 140-41; Fforde, 2002, p. 29).

En dicho contexto, a mediados del siglo XIX desembarcaron en Rapa Nui expediciones con marcadas agendas coleccionistas. En 1868 llegó la británica *Topaze*, que reunió una importante colección de materiales, hoy en el Museo Británico de Londres. En 1870 le siguió la expedición chilena a bordo de la corbeta *O'Higgins*, que colectó materiales para el Museo Nacional de Historia Natural. En 1872 desembarcó la francesa *La Flore* —a bordo de la cual venía el famoso marino, poeta y asiduo coleccionista Pierre Loti—, parte de cuya colección fue enviada al Museo Etnográfico de Trocadero en París. Cinco años más tarde llegaron nuevamente los franceses, esta vez a bordo de la *Seignelay*; la gran cantidad de cuerpos humanos de la que se hicieron se encuentra hoy en el Museo de Historia Natural de París. En 1882 fue el turno de la *Hyäne*, cuya tripulación alemana venía con la orden de estudiar y coleccionar piezas para el Museo Etnográfico de Berlín. Cuatro años más

tarde arribó la estadounidense Mohican con William Thomson a bordo, a quien la Smithsonian Institution había encargado labores de investigación y colección.

Lajas de Orongo desde Estados Unidos

Thomson se interesó por la aldea ceremonial de Orongo, atraído por los hallazgos que cerca de veinte años antes habían hecho allí los británicos de la *Topaze*. Entre ellos estaba el famoso *moai* Hoa Haka Nana 'Ia, el cual habían removido de una casa donde permanecía cuidadosamente guardado para llevarlo al Museo Británico, institución en la que se exhibe desde entonces (y a la que el pueblo *rapanui* está actualmente solicitando su repatriación).

Según se lee en el reporte *Tē Pito O Te Henua or Easter Island* (1888), a su llegada, Thomson encontró la mayoría de las casas «en aceptable estado de preservación» y con «evidencias de haber sido ocupadas en un período no

muy remoto» (Thomson, 1888, p. 480). Sin embargo, fueron necesarias numerosas excavaciones antes de siquiera poder examinarlas, y, en el afán de obtener muestras para el museo, varias resultaron destruidas: el informe de Thomson detalla que arrancaron dos portales de piedra «cubiertos con jeroglíficos y figuras toscamente talladas», y que tres casas más fueron «completamente demolidas a expensas de gran trabajo y las lajas de piedra fueron obtenidas» (Thomson, 1888, p. 480). Además de estas últimas, la expedición



Figura 1. Tripulantes del Mohican demoliendo una casa de Orongo para extraer las lajas, 1886. Imagen correspondiente a la lámina XIX, «Sacando losas de una casa de Orongo», del reporte de William Thomson *Tē Pito te Henua or Easter Island* (1889).

se apropió de dos *moai* de roca volcánica y otros tallados en madera, tablillas *rongo rongo*, elementos ceremoniales, herramientas, artefactos y tres cráneos humanos, todos los cuales fueron llevados a la Smithsonian Institution (fig. 1).

En 1974, la Embajada de Chile en Estados Unidos solicitó a la institución la devolución de las lajas de Orongo. La petición se enmarcó en la reactivación de los programas de restauración arqueológica en Rapa Nui, en los que la reconstrucción de dicha aldea ceremonial tenía especial prioridad.

En la ocasión, el embajador chileno puntualizó que, «desafortunadamente, faltan cinco lajas con antiguas pinturas que eran parte de un muro interior» (Heitmann, 1974, p. 1) y que se encontraban en la Smithsonian Institution. Resaltó asimismo la urgencia de la devolución argumentando que «eminentes antropólogos han enfatizado a las autoridades chilenas la importancia de contar con todas las piezas originales disponibles para la reconstrucción de la mencionada aldea, considerando que ello realizará su verdadero valor arqueológico» (Heitmann, 1974, p. 1).

En un memorándum interno fechado ese mismo año, el Departamento de Antropología del Museo Nacional de Historia Natural de la Smithsonian Institution expuso diversos puntos que resultan fundamentales para comprender los términos de esta primera devolución. Primero, aclaraba que la colección –incluidas las lajas en cuestión– había sido obtenida «con anterioridad al establecimiento de la soberanía chilena sobre Isla de Pascua» (Reisenberg, 1974, p. 1); ello desmentía que Estados Unidos hubiese «removido injustamente el patrimonio nacional», por lo que no cabía aplicar la normativa patrimonial de ese país. En segundo lugar, subrayaba que era el Gobierno chileno y «no los pascuenses» quienes elevaban la solicitud. Por último, aclaraba que, según lo manifestado al Museo por William Mulloy, arqueólogo estadounidense responsable de los trabajos de restauración, el regreso de las lajas no era «particularmente significativo», aunque «el Gobierno chileno está presionando para ello» (Reisenberg, 1974, p. 1).

En una evidente estrategia, el informe también recomendaba acceder a la solicitud en la modalidad de «intercambio abierto con el Museo Nacional de Chile», detallando que las lajas no habían sido utilizadas con fin alguno durante los 87 años en que habían estado en posesión del Smithsonian, y que era muy poco probable que alguna vez se exhibieran. «El Museo Nacional de Chile», en cambio, «tiene muchos objetos arqueológicos y etnográficos, tanto chilenos como pascuenses, muchos de ellos duplicados, que pudiéramos desear en algún tiempo futuro como parte del arreglo de intercambio abierto» (Reisenberg, 1974, p. 1). En el mismo espíritu, el Departamento aprobaba la recomendación del intercambio libre concluyendo que así «podrá haber más provecho de buena voluntad e intercambio de especímenes que rehusándose a cooperar en estos especímenes en particular» (Evans, 1974, en Reisenberg, 1974, p. 1).

Acordada la estrategia de intercambio, en octubre de 1975 la Smithsonian Institution devolvió al Estado chileno tres lajas de la aldea ceremonial de Orongo. Si bien la solicitud original pedía la restitución de cinco de

ellas, la institución informó tener en su poder solo tres; según registros del Museo, otras cinco lajas habrían sido dadas de baja por el organismo norteamericano por no tener «marcas» o pinturas visibles y considerarse, por ende, de nulo valor (Elder, 1979, p. 1). Las piezas, cuya devolución había sido solicitada por el Gobierno chileno aduciendo su relevancia para la restauración de la aldea ceremonial, nunca regresaron a su lugar de origen. Más aun: durante estos trabajos se removieron nuevas lajas de las casas de Orongo (figs. 2 y 3). Hoy, las tres placas restituidas se encuentran en el depósito de colecciones del Mapse.

Restitución desde el Museo Kon Tiki

En 1955 arribó a Rapa Nui la misión arqueológica noruega liderada por el explorador Thor Heyerdahl. Ancló en Hanga Rau (Anakena) y levantó campamento en el sector, que se transformó en el centro de operaciones de los 23 participantes de la expedición. El equipo estaba integrado también por Edwin Ferdon, arqueólogo del Museo de Nuevo México; William Mulloy, director del Departamento de Antropología de la Universidad de Wyoming; Arne Skjølsvold, director de Arqueología del Museo Stavanger; y Carlyle Smith, profesor y curador de Antropología de la Universidad de Kansas. El Gobierno chileno



Figura 2. Laja de Orongo devuelta en 1975 al Estado chileno por la Smithsonian Institution. Presenta un rostro grabado que podría representar al dios Make Make. Museo Antropológico Padre Sebastián Englert, n° inv. 17-00-01308. Fotografía de Nicolás Aguayo.



Figura 3. Laja de Orongo con figura de hombre pájaro devuelta en 1975 por la Smithsonian Institution. Museo Antropológico Padre Sebastián Englert, n° inv. 17-00-01310. Fotografía de Nicolás Aguayo.

requirió la presencia de un representante oficial, para lo cual se sumó Gonzalo Figueroa, del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile.

Las actividades incluyeron experimentos en tallado, transporte y erección de *moai*, además de numerosas excavaciones en los principales sitios de la isla, de los cuales se extrajeron numerosas muestras, objetos y restos humanos; tantos, que la expedición despertó la inquietud del Consejo de Monumentos Nacionales. Atendiendo a la declaratoria que define Rapa Nui como monumento histórico y a la consecuente protección legal de su patrimonio, el mencionado consejo convocó a una reunión con Heyerdahl y Ferdon en la que participaron también autoridades locales y representantes tanto del Centro de Antropología de la Universidad de Chile como de la Universidad de Concepción. El encuentro tuvo por objeto pedir «las piezas arqueológicas de carácter museográfico que pudiera haber recogido la Misión Noruega», con el propósito de «cumplir con las disposiciones legales que reglamentan la conservación de los bienes nacionales de carácter histórico» (Berdichevsky, 1956, s. n.). Heyerdahl manifestó su ánimo de cumplir con la normativa vigente, facilitando todo el material excavado para la revisión del consejo, puntualizando no obstante que «lo recogido por él no tenía el carácter de piezas arqueológicas de valor museográfico, sino exclusivamente significado e importancia para la investigación científica» (Berdichevsky, 1956, s. n.). Atendida la salvedad, se acordó y resolvió autorizar a Heyerdahl para retirar el material con el fin de completar sus investigaciones, comprometiéndose este, «después de los estudios y publicaciones correspondientes, a reintegrar al Consejo de Monumentos Nacionales las piezas arqueológicas obtenidas en sus excavaciones en la Isla de Pascua, que este organismo estime necesario» (Berdichevsky, 1956, s. n.).

Ciertamente resulta rebatible que lo recogido por Heyerdahl tuviese importancia solo para la investigación científica. Durante las excavaciones realizadas en Ahu Nau Nau entre los años 1955 y 1956 se extrajo el cuerpo de un *moai* de indudable valor, tallado en basalto y con una forma particular. Pese a ello, el Consejo de Monumentos Nacionales autorizó su traslado a Noruega junto con una cuantiosa colección que terminaría depositada en el Museo Kon Tiki en Oslo. La controversia no se desató hasta los años '80, cuando los noruegos regresaron a Rapa Nui. En 1986 se realizaron nuevas excavaciones en Ahu Nau Nau, removiéndose esta vez la cabeza de un *moai*. Los *rapanui* que participaron en los trabajos la asociaron inmediatamente con el cuerpo llevado a Noruega anteriormente, que había permanecido en la memoria de los locales por su singular forma y materialidad.



Figura 4. *Moai* restituido desde el Museo Kon-Tiki, hoy parte de la muestra permanente del Mapse. 163 x 43 x 33 cm, sumando ambos fragmentos. Museo Antropológico Padre Sebastián Englert, s. n. Fotografía de Nicolás Aguayo.

Según lo registra la historia oral, Alberto Hotus, entonces presidente del Consejo de Ancianos, elevó la primera solicitud de restitución a Thor Heyerdahl. Las gestiones estuvieron a cargo del arqueólogo *rapanui* Sergio Rapu, en esos años director del Mapse y gobernador provincial. Finalmente, el *moai* regresó a la isla y actualmente el Mapse lo exhibe completo (fig. 4).

Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna: el regreso de los ancestros

En los años '90, cuando la repatriación indígena era aún un terreno absolutamente desconocido en Chile, la cultora y activista *rapanui* Piru Huke Atan se embarcó en un proyecto para identificar el patrimonio *rapanui* que se encontraba en museos de Chile y el extranjero. Con el apoyo de su esposo y de la Unesco, contactó y visitó los principales museos del mundo

en busca de sus ancestros. Contó con la guía de Lyndel Prott, destacada académica australiana reconocida por su trabajo en torno a las regulaciones internacionales sobre bienes culturales y repatriación. Como resultado de esta investigación, Piru Huke elaboró un completo inventario de *tao'a* ('tesoros') dispersos en colecciones alrededor del mundo. Su activismo en materia de repatriación se mantuvo relativamente silencioso hasta el año 2011, cuando se propuso dar forma a una iniciativa de repatriación en Rapa Nui. Dos años más tarde nació el Programa de Repatriación Rapa Nui (PRRN) Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna ('Devuélvannos el *Mana* de los Ancestros'). El PRRN es un programa comunitario para la repatriación, cuidado y reentierro de *ivi tupuna* ('restos humanos') que se encuentran retenidos en colecciones de museos e instituciones científicas alrededor del mundo.

En enero de 2018 se concretó el regreso de dos *tupuna*, en lo que fue la primera repatriación internacional de cuerpos humanos en la historia de Rapa Nui y la primera gestionada directamente por la comunidad involucrada. Los *tupuna* repatriados se conservaban en el National Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa y en el Otago Museum, ambos en Nueva Zelanda. El PRRN había iniciado las diligencias para su retorno en febrero de 2014, y gracias a las instituciones neozelandesas, al Gobierno de ese país y al Mapse, los ancestros pudieron reunirse con su tierra y sus descendientes tras cuatro años de negociación.

Los restos repatriados corresponden a dos *pu'oko tupuna* o cráneos ancestrales. El primero formaba parte de la Colección Oldman del Museo Canterbury en Christchurch, Aotearoa/Nueva Zelanda, cuyo Gobierno lo compró al coleccionista británico William Oldman junto con otras aproximadamente 3184 piezas de origen maorí y pacífico que se distribuirían luego entre los nueve museos nacionales de ese país –aunque su tenencia colectiva fue confiada al Museo Te Papa por su carácter de museo nacional–. Por su parte, Oldman había adquirido el *tupuna* en una subasta de la casa Sotheby's en 1939, donde se puso a la venta la colección del chileno Carlos Cruz Montt, quien, se estima, obtuvo el cráneo de marinos mercantes en Valparaíso en una fecha indeterminada.

El segundo individuo formaba parte de la colección del Museo Otago en la ciudad de Dunedin. De acuerdo con el informe de proveniencia preparado por esa institución, fue ingresado a la colección en marzo de 1935 junto con otras piezas de Rapa Nui que tenía en su poder Frederick G. Dustin, ingeniero a bordo de la segunda expedición a la Antártica de Richard E. Byrd (1933-1935). Una de las dos naves de la expedición caló en Rapa Nui antes de llegar a Nueva Zelanda en diciembre de 1933, siendo Dunedin el último puerto antes de salir en dirección a la Antártica y el primero al regreso. Los registros del Museo señalan que Dustin intercambió un cráneo, una azuela, dos cuchillos y un guijarro por una azuela de jade maorí.

Luego de un proceso liderado por el PRRN y que involucró tanto a los museos Te Papa Tongarewa y Canterbury como a los gobiernos de Nueva Zelanda y Chile, la repatriación se aprobó en mayo de 2017. En octubre del mismo año, ambos museos dirigieron una carta conjunta al PRRN indicando la finalización del proceso interno de repatriación y proponiendo realizar la ceremonia de entrega del *tupuna* en enero de 2018. En medio de las gestiones, el Museo Otago contactó al PRRN informando sobre la presencia de un *tupuna* Rapa Nui en sus colecciones y manifestando su intención de regresarlo, repatriación que fue rápidamente aprobada.

En enero de 2018, una delegación de ancianos y jóvenes *rapanui* conocedores tradicionales e investigadores en materia de repatriación viajó 7000 kilómetros desde el Pacífico Oriental hacia Aotearoa/Nueva Zelanda para recibir y acompañar el viaje de sus *tupuna*. La entrega se realizó en una ceremonia privada en el Museo Canterbury, donde se hizo el traspaso oficial al pueblo *rapanui* (figs. 5, 6 y 7). El acto continuó luego en el Marae Tuahiwi, casa ceremonial de la comunidad maorí local, con participación de la delegación *rapanui*, representantes de los tres museos involucrados, líderes de la comunidad local y personeros de los gobiernos de Nueva Zelanda y Chile (fig. 8). Una pequeña delegación de Ngāi Tūāhuriri (comunidad maorí local) acompañó a los representantes *rapanui* y a sus *tupuna* en su viaje de regreso para completar la entrega. Regresaron a la isla el 31 de enero, donde fueron recibidos por la comunidad con una ceremonia de bienvenida que co-



Figura 5. *Tupuna* dispuestos en cajas cubiertas con capas ceremoniales de pluma y fibra durante la ceremonia previa a su traslado a Rapa Nui, en el Museo Canterbury en Christchurch, Aotearoa/Nueva Zelanda, enero de 2018. Cortesía del Museo Canterbury.



Figura 6. La delegación *rapanui* recibida con un *karanga*, canto ceremonial maorí de bienvenida, en la ceremonia de entrega de los *tupuna* en el Museo Canterbury, Aotearoa/Nueva Zelanda, enero de 2018. Cortesía del Museo Canterbury.



Figura 7. Ida Piru Huke Atan, representante de la delegación *rapanui*, y Anthony Wright, director del Canterbury Museum, firmando el documento de traspaso definitivo de los dos *tupuna* al pueblo *rapanui*, enero de 2018. Cortesía del Museo Canterbury.



Figura 8. Joaquín Nizo Tuki e Ida Piru Huke sostienen a los *tupuna* mientras la delegación aguarda el ingreso a la casa ceremonial Marae Tuahiwi, antes de emprender el viaje de regreso a Rapa Nui, enero de 2018. Cortesía del Museo Canterbury.

menzó en el aeropuerto Mataveri y que se trasladó por las calles de Hanga Roa hasta llegar al Mapse. Allí, los *tupuna* fueron depositados en el *Hare Tapu* o espacio de respeto con fines culturales y ceremoniales para su descanso temporal. El recinto fue facilitado por el Museo, en una colaboración que señaló un nuevo y renovado rol de dicha institución como *Hoa Kona* o custodio.

Considerando la ausencia de mecanismos que regulen o faciliten procesos de repatriación en Chile, sumada a una legislación patrimonial que no reconoce los derechos patrimoniales de los pueblos indígenas, el PRRN debió sortear variados obstáculos para concretar la repatriación en los términos y condiciones deseados. A partir de interpretaciones de la Ley de Monumentos Nacionales, el Consejo de Monumentos Nacionales consideró que, como «bienes patrimoniales», los ancestros que se buscaba repatriar estaban protegidos por la ley. Por ello, el proceso constituiría un acuerdo entre los Estados de Chile y Nueva Zelanda, a partir del cual los individuos podrían ser declarados «monumentos arqueológicos» y, por tanto, propiedad del Estado de Chile.

El PRRN respondió firmemente y solicitó una reunión con las autoridades pertinentes, pidiendo que la repatriación fuera realizada con respeto a los protocolos culturales y derechos del pueblo *rapanui* en cumplimiento de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) –cuyos artículos 11 y 12 estipulan que los Estados deberán facilitar la repatriación de ancestros mediante mecanismos acordados en conjunto con los pueblos involucrados–. En este sentido, se solicitó que los *tupuna* fueran repatriados directamente a los *rapanui* y que el Estado reconociera los derechos de dicho pueblo y considerara los *ivi tupuna* como lo que son: sus ancestros y no un bien arqueológico, un monumento nacional o cualquier otra designación bajo la Ley 17288 de Monumentos Nacionales.

Gracias a la colaboración del Mapse, la repatriación se realizó en las condiciones y términos solicitados. Así, los dos individuos fueron repatriados al pueblo *rapanui* y no fueron declarados monumentos nacionales ni ingresados a la colección del Museo, sino respetados en su calidad de ancestros. Hoy, los *tupuna* descansan en el Hare Tapu, custodiados por personal del PRRN y del Mapse, y disponibles a recibir visitas con propósitos culturales por parte de miembros de la comunidad en un ambiente apropiado y seguro.

Repatriación como ventana a la colaboración

En el último tiempo, el pueblo *rapanui* se ha destacado por su activismo en materia de restitución indígena, concretando la primera repatriación interna-

cional en Chile gestionada por la comunidad involucrada, emplazando luego al Gobierno a solicitar la repatriación del *moai* Hoa Haka Nana 'Ia desde el British Museum de Londres y gestionando recientemente la repatriación del *moai* de La Serena. A estos acontecimientos se suma la participación activa de representantes del Programa de Repatriación Rapa Nui en encuentros científicos que buscan posicionar el tema en la agenda nacional y llamar a la reflexión sobre la importancia de contar con mecanismos que regulen o faciliten la repatriación en reconocimiento a los derechos patrimoniales de los pueblos.

En este proceso, el Mapse ha mantenido una postura silenciosa pero activa. No solo ha apoyado de manera consistente los reclamos de repatriación emanados desde la comunidad, sino que, utilizando sus facultades institucionales, ha gestionado además el traspaso o adquisición de piezas desde museos nacionales e internacionales y de colecciones privadas. En este contexto, sobresalen dos casos particulares: el traspaso en 2008 de una colección de trece figuras de piedra desde el Museo Kon-Tiki de Oslo y el de 93 piezas desde museos Dibam en 2009. El primero se gestionó a partir de la exhibición itinerante «Aku Aku from afar» del Museo Kon-Tiki, que reunía piezas obtenidas por Thor Heyerdahl durante su expedición a Rapa Nui en los años 1955 y 1956. La exhibición se instaló en el Mapse en 2006, suscitando el interés en la comunidad e instando a ambos museos a llegar a un acuerdo para la cesión de las piezas a la colección del Mapse.

Un año más tarde, este último solicitó a la Dibam el traspaso definitivo de 93 piezas provenientes de los museos del Limarí, Regional de la Araucanía, de Historia Natural de Concepción y O'Higiniano y de Bellas Artes de Talca, que se encontraban en préstamo por cuatro años desde 1999. En virtud de que las colecciones en cuestión escapaban a su línea curatorial, los directores de los mencionados museos manifestaron su disposición a entregar los objetos de manera permanente a la colección del Mapse, lo que fue aprobado por la Dibam y autorizado por el Consejo de Monumentos el mismo año 2009.

De acuerdo con las ideas discutidas previamente en este artículo, es preciso aclarar que estos casos no corresponden a repatriaciones, sino a traspasos de colecciones sobre la base de acuerdos interinstitucionales. El Mapse ha mostrado su compromiso por recuperar *tao'a rapanui* dispersos en museos en Chile y el mundo, en un primer esfuerzo por reunirlos con sus contextos culturales. Por otro lado, su colaboración con el Programa de Repatriación Rapa Nui deja entrever una refiguración de su rol, ya no como dueño, sino como custodio del patrimonio colectivo del pueblo. Aunque todavía tímido,

este vuelco paradigmático se da en un contexto altamente complejo, donde las desconfianzas históricas sobre la función y el actuar de la institución permanecen instaladas en el sentir comunitario.

En un esfuerzo por restaurar las confianzas, el Mapse intenta reposicionarse como un espacio comunitario. Ello coincide con un momento histórico de revolución institucional por el que atraviesan cada vez más museos en el mundo, considerados ya no como recintos de exclusividad, sino repensados como espacios de relevancia cultural. Al centro de este vuelco se encuentra el creciente interés de aquellos por reconectar sus colecciones con las comunidades y el de estas por buscar vías de empoderamiento y fortalecimiento de su identidad a través del redescubrimiento del patrimonio removido en generaciones anteriores. Como lo demuestra la experiencia internacional, la repatriación indígena constituye un medio efectivo no solo hacia la restauración y reparación de traumas postcoloniales, sino también una acción concreta de colaboración entre instituciones y comunidades.

Reconociendo que las relaciones ontológicas, epistemológicas y axiológicas de los pueblos indígenas con su patrimonio cultural son distintivas de sus cosmovisiones, este trabajo se centra en la hipótesis de que la repatriación indígena permite a los pueblos avanzar en sus procesos de recuperación de la memoria, fortalecimiento de su identidad y revitalización de su cultura. La hipótesis se informa en una reevaluación de la política chilena en materia patrimonial y en una revisión de su efecto totalizador sobre la patrimonialización de las culturas indígenas. Avanzar hacia una política nacional para la repatriación del patrimonio indígena contribuiría no solo a los procesos de revitalización cultural de sus comunidades descendientes y de reconocimiento de sus derechos patrimoniales, sino también a las relaciones interculturales entre el Estado, la ciencia y los pueblos indígenas del país.

Agradecimientos

A Piru Huke Atan, precursora del movimiento por la repatriación en Rapa Nui, por invitarme a acompañarla en este camino y por inspirar y guiar nuestro trabajo. A Rolf Foerster (Universidad de Chile) por compartir conmigo su hallazgo del diario *La Opinión*. A él y a Jimena Ramírez (Consejo de Monumentos Nacionales) por facilitarme material de archivo sobre la restitución desde el Museo Kon-Tiki. A Francisco Torres (Museo Antropológico Padre Sebastián Englert) por su colaboración en la documentación y edición de este artículo. Al comité editorial por sus comentarios y sugerencias.

Referencias

- Arthur, J. (2015). *Reclaiming Mana: Repatriation in Rapa Nui*. (Tesis doctoral). Universidad de California, Los Ángeles, EE. UU.
- Arthur, J. (en imprenta). Repatriation in Rapa Nui, Ka Haka Hoki Mai Te Mana Tupuna. En C. Fforde, T. McKeown y H. Keeler (eds.), *The Routledge companion to Indigenous repatriation: Return, reconcile, renew*. Londres: Routledge.
- Ayala, P. (2008). *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Santiago: IIAM Universidad Católica del Norte.
- Ayala, P. (2014). Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (Norte de Chile). *Estudios Atacameños*, (49), 69-94.
- Ayala, P. (2017). Arqueología y pueblos indígenas: los casos aymara, atacameño, mapuche y Rapa Nui. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, (47), 69-92.
- Bennett, T. (1996). The exhibitionary complex. En R. Greenberg, B. Ferguson y S. Nairne, *Thinking about exhibitions* (pp. 81-112). Londres: Routledge.
- Berdichevsky, B. (1956). *Acuerdos suscritos con la Misión Noruega Thor Heyerdahl relacionados con sus trabajos arqueológicos en Isla de Pascua*. Consejo de Monumentos Nacionales. Archivo Nacional, Archivo del Ministerio de Educación, Vol. 13653.
- Burke, H. et al. (eds.). (2008). *Kennewick man. Perspectives on the Ancient One*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Clifford, J. (1997). Museums as contact zones. En *Routes: Travel and translation in the late twentieth century* (pp. 188-219). Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Cuno, J. (2005). Museums, antiquities, cultural property, and the U. S. legal framework for making acquisitions. En K. Fitz Gibbon (ed.), *Who owns the past? Cultural policy, cultural property, and the law* (pp. 143-158). New Brunswick, Nueva Jersey y Londres: Rutgers University Press y American Council for Cultural Policy.
- Daehnke, J. y Lonetree, A. (2011). Repatriation in the United States: The current state of the Native American Graves Protection and Repatriation Act. *American Indian Culture and Research Journal*, 35(1), 87-97.
- Echo-Hawk, R. y Echo-Hawk, W. (1994). *Battlefields and burial grounds. The Indian struggle to protect ancestral graves in the United States*. Mineápolis: Lerner Publications.
- Elder, R. (1979). *Memorandum, Easter Island Stones*. Smithsonian Institution.

- Archivo Mapse, Acc. 19025 Supplemental file information.
- Endere, M. L. (2000). Patrimonios en disputa: Acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), 5-17.
- Evans, C. (1974). Comment. En *Memorandum, Easter Island Collections*. Smithsonian Institution. Archivo Mapse, Acc. 19025 Supplemental file information.
- Fforde, C. (2004). *Collecting the dead. Archaeology and the reburial issue*. Londres: Duckworth.
- Fforde, C., Hubert, J. y Turnbull, P. (eds.). (2002). *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Fine-Dare, K. S. (2002). *Grave injustice. The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- González, P. (2008). Tratamiento jurídico de los restos óseos indígenas en Chile: su implicancia para la investigación científica. En E. Lira (ed.), *Bioética en investigación en ciencias sociales. III taller organizado por el Comité Asesor de Bioética* (pp. 141-172). Santiago: Fondecyt-Conicyt.
- Heitmann, W. (1974). [Sin título]. Embajada de Chile en Estados Unidos. Archivo Mapse, Acc. 19025 Supplemental file information.
- Hooper, S. (2006). *Pacific encounters: Art and divinity in Polynesia 1760-1860*. Hawái: University of Hawaii Press.
- Hubert, J. (1992). Dry bones or living ancestors? Conflictive perceptions of life, death and the universe. *International Journal of Cultural Property*, (1), 105-127.
- Jenkins, T. (2011). *Contesting human remains in museum collections. The crisis of cultural authority*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Joyce, R. (2002). Academic freedom, stewardship and cultural heritage: Weighing the interests of stakeholders in crafting repatriation approaches. En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull, *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice* (pp. 99-107). Londres y Nueva York: Routledge.
- Krpmotich, C. y Peers, L. (2014). *This is our life: Haida material heritage and changing museum practice*. Vancúver: UBC Press.
- Lokensgard, K. (2010) *Blackfoot religion and the consequences of cultural commoditization*. Ashgate: Farnham y Burlington.
- Lonetree, A. (2012). *Decolonizing museums*. Chapel Hill: The University of

- North Carolina Press.
- Matunga, H. (1991). The Maori delegation to WAC 2: Presentation and reports. *World Archaeological Bulletin*, (5).
- Mihesuah, D. (ed.). (2000). *Repatriation reader. Who owns American Indian remains?* Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_S_web.pdf
- Paillalef, J. (1998). Una mujer indígena frente al patrimonio. En X. Navarro (comp.), *Patrimonio arqueológico indígena en Chile, reflexiones y propuestas de gestión* (pp. 77-82). Santiago: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Unesco.
- Paillalef, J. (2010). El mensaje de los Kuviche en el Llew-Llew. En C. Gnecco y P. Ayala, *Pueblos indígenas y arqueología en Latinoamérica* (pp. 465-472). Bogotá: Universidad de los Andes y Banco de la República.
- Prott, V. (ed.). (2009). *Witnesses to history. A compendium of documents and writings on the return of cultural objects*. París: Unesco.
- Reisenberg, S. (1974). *Memorandum, Easter Island Collections*. Smithsonian Institution. Archivo Mapse, Acc. 19025 Supplemental file information.
- Simpson, M. (1994). Burying the past. *Museum Journal*. July, 28-32.
- Simpson, M. (1997). *Museum and repatriation. An account of contested items in museum collections in the UK, with comparative material from other countries*. Londres: The Museum Association.
- Simpson, M. (2002). The plundered past: Britain's challenge for the future. En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull, *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice* (pp. 199-217). Londres y Nueva York: Routledge.
- Thomas, D. H. (2000). *Skull wars*. Nueva York: Basic Books.
- Thomas, N. (1991). *Entangled objects. Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Thomson, W. (2007). *Te Pito O Te Henua or Easter Island*. Rapa Nui: Rapa Nui Press.
- Trigger, B. (2006). *A history of archeological thought*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous peoples*. Londres y Nueva York: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press.

- Turner, T. (ed.). (2005). *Biological anthropology and ethics. From repatriation to genetic identity*. Nueva York: State University of New York Press.
- Zimmerman, L. J. (2002). A decade after the Vermillion Accord: What has changed and what has not? En C. Fforde, J. Hubert y P. Turnbull (eds.), *The dead and their possessions. Repatriation in principle, policy and practice* (pp. 91-98). Londres y Nueva York: Routledge.