La devolución del niño del Apu Chañi al territorio ancestral

Vínculos, diálogos y proyectos entre el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti y las comunidades de El Moreno (Puna de Jujuy, Argentina)

The return of the Apu Chañi Child to ancestral territory: ties, dialogues, and projects between the Juan B. Ambrosetti Ethnographic Museum and the communities of El Moreno (Puna de Jujuy, Argentina)

Andrea Pegoraro[a], Dolores Estruch[b], Clemente Flores[c], Rubén Galián[d], Sandra Arjona[e], Julieta Arjona[f], Julia De Stéfano[g], Silvana Di Lorenzo[h], Carlos Molina[i], Sebastian Cohen[j]

[a] **Andrea Pegoraro** | Doctora en Ciencias Antropológicas. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires • https://orcid.org/0000-0002-0754-791X • anpegora@gmail.com

[b] **Dolores Estruch** | Doctora en Ciencias Antropológicas. Instituto de Ciencias Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Cientícas y Técnica (ICA-FILO-UBA/CONICET) • https://orcid.org/0000-0002-0157-9638 • doloestruch@gmail.com

[c] **Clemente Flores** | Presidente de la Comunidad Aborigen El Angosto • floresclem@yahoo.com.ar

[d] **Rubén Galián** | Secretario de la Organización Comunitaria Aborigen Sol de Mayo, El Moreno • fernandogalian3@gmail.com

[e] **Sandra Arjona** | Estudios terciarios completos • sandra.ely.3112@gmail.com

[f] **Julieta Arjona** | Estudios primarios completos • arjonajohanna1@gmail.com

[g] **Julia De Stéfano** | Especialista en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones; Lic. en Ciencias Antropológicas. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires • https://orcid.org/0000-0001-7005-5312 • julitads@gmail.com

[h] **Silvana Di Lorenzo** | Magister en Conservación y restauración de bienes artísticos y bibliográficos; profesora de enseñanza media y superior en Ciencias Antropológicas. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires • https://orcid.org/0009-0001-4636-4315 • silvilor@gmail.com

[i] **Carlos Molina** | Especialista en Museos, Transmisión Cultural y Manejo de Colecciones; profesor de Educación Media y Superior en Ciencias Antropológicas. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires • carlosmolina73@yahoo.com.ar

[j] **Sebastián Cohen** | Profesor de Educación Media y Superior Ciencias Antropológicas. Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires • sebafcohen@gmail.com

Fecha de recepción: 18 de agosto de 2026 • Fecha de aceptación: 05 de septiembre de 2026.

Citar este artículo como: Pegoraro, A., Estruch, D. *et al.* (2026). La devolución del niño del Apu Chañi al territorio ancestral. Vínculos, diálogos y proyectos entre el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti y las comunidades de El Moreno (Puna de Jujuy, Argentina). Revista *Nodo*, *21*(41), julio-diciembre, pp. 12-29. doi: 10.54104/nodo.v21n41.2542

Resumen

En este artículo se presenta el proceso de devolución de los restos humanos momificados del niño del Apu Chañi (Nevado de Chañi) a una Comunidad Aborigen que se encuentra en la provincia de Jujuy, región noroeste de la Argentina. Desde el momento en que la comunidad aborigen El Angosto (El Moreno, Jujuy) inició formalmente la solicitud al Museo de devolución de los restos del niño se comenzó a dialogar y gestionar en acuerdo con los referentes comunitarios los pasos administrativos, el acto de entrega, las ceremonias que llevarían a cabo y su traslado. Este acto de devolución es el primero que se realiza en el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti a un pueblo originario de Argentina.

Palabras clave • comunidades aborígenes, devolución, diálogos, restos humanos, museos

Abstract

This article presents the repatriation process of the mummified human remains of the child of Apu Chañi (Nevado de Chañi) to an Indigenous community located in the province of Jujuy, in the northwestern region of Argentina. From the moment the El Angosto Indigenous Community (El Moreno, Jujuy) formally requested the return of the child's remains from the Museum, it began a dialogue and coordinated with community leaders to arrange the administrative steps, the handover act, the ceremonies to be performed, and the transportation. This repatriation act is the first of its kind carried out by the Juan B. Ambrosetti Ethnographic Museum to an Indigenous group in our country

Keywords • indigenous communities, restitution, dialogues, human remains, museums

Introducción

En el mes de mayo de 2026, el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti devolvió a la Comunidad Aborigen El Angosto (personería jurídica 024 SDDHH/08) y a la Organización Comunitaria Aborigen Sol de Mayo, situadas ambas en El Moreno, Provincia de Jujuy, Argentina, los restos de un niño momificado y su ajuar funerario, que había ingresado a las colecciones del Museo a principios del siglo XX.[1]

Esta devolución se enmarca, por un lado, en una política institucional sobre el tratamiento de los restos humanos y los materiales asociados, y a su vez, en un contexto internacional más amplio que tiene lugar desde la década de 1980 en distintos museos del mundo Occidental en congruencia con la agenda de discusión de la antropología sobre los vínculos con las sociedades indígenas que fueron objetos de estudio de la disciplina. En este sentido, la herencia colonial de estas instituciones está siendo actualmente revisaday debatida, y ocupa volúmenes de distinto tipo de publicaciones, congresos y jornadas.

En el caso de la Argentina, el Museo de la Plata fue pionero en los procesos de restitución de restos humanos a comunidades indígenas de distintas regiones del país. En 1994 iniciaron la restitución de los restos del cacique Inacayal a Tecka, provincia de Chubut. Siguieron los casos de Mariano Rosas, Damiana, Sekriot (también llamado Capello) y restos Selk'nam. Cada caso fue abordado de manera particular, atendiendo a la documentación de archivo, a los marcos jurídicos y los diálogos con los reclamantes (Ametrano, 2015).

En el caso del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, la primera restitución voluntaria (porque no hubo

[1] A lo largo de este trabajo se utilizan las denominaciones "niño" y "wawa" para hacer referencia al mismo ancestro, cuyos restos momificados permanecieron en las colecciones del Museo Etnográfico hasta la restitución a su territorio ancestral. La alternancia entre ambos términos responde a las distintas voces que participan de esta escritura compartida, integrantes del Museo y miembros de la comunidad, como a las diferentes formas de nombrarlo que fueron surgiendo en el proceso de diálogo y escritura.

reclamantes previamente) se realizó en 2004; consistió en una cabeza momificada y tatuada de guerrero maorí —*toi moko*— al Museo Nacional de Nueva Zelanda Te Papa Tongarewa. La *toi moko*, que había ingresado a las colecciones del Museo Etnográfico en 1910, fue recibida en una solemne ceremonia fúnebre por altos miembros de la comunidad maorí y directivos de Te Papa Tongarewa, quienes se encargaron de depositarla en un recinto preparado para tal fin y donde permanecería hasta tanto se lleve a cabo una cuidadosa investigación para precisar su origen y procedencia. Los antecedentes de la devolución se remontan a principios de 2003, cuando en ocasión de la visita al Museo Etnográfico del señor Carl Worker, embajador de Nueva Zelanda en Argentina, manifestó el anhelo de que la cabeza momificada volviera a manos del pueblo maorí, quienes desconocían que se encontraba en el museo (Pérez Gollán y Pegoraro, 2005; Pegoraro, 2010).

Las políticas de restitución mencionadas obedecen a problemáticas que comparten la mayoría de los museos de la región. Por un lado, la historia de sus colecciones y el pasado colonial (no es casual, por ello, que museos de Brasil, Colombia, Chile, entre otros, estén desarrollando programas de trabajo co-participativo con los pueblos indígenas y abriendo nuevos espacios para el diálogo con distintas comunidades) (Pegoraro, 2025).

Por otro lado, se trata de instituciones de países que han atravesado regímenes militares, y es así como han surgido movimientos de reparación o de reatadura de hilos cortados y de retorno a tramas históricas abandonadas. Estos reclamos de pueblos indígenas, entre otros grupos, se han venido haciendo presentes fortaleciendo un reclamo de reconocimiento a sus pasados, su historia, identidad, lengua y cultura. Esta nueva coyuntura obliga necesariamente a repensar el papel de los museos, del patrimonio que albergan, de sus significados y, de la necesidad de una nueva narrativa. Tal como señala Rita Segato, la reemergencia étnica constituye un estallido que implica un esfuerzo de relectura de memorias compactadas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias. Estamos ante un contexto de reivindicación (Segato, 2007). En este sentido, Bengoa (2000) señala que la emergencia indígena en América Latina constituye un proceso de rearticulación de identidades y memorias históricas que habían sido negadas, invisibilizadas o relegadas por los procesos de construcción de los Estados nacionales. Esta emergencia supone no sólo la recuperación de una identidad cultural, sino también la reconstrucción de vínculos con territorios, comunidades e historias propias, así como la reivindicación de derechos y de una presencia indígena activa en el espacio público. Desde esta perspectiva, la reemergencia étnica puede comprenderse como un proceso de recuperación y resignificación de memorias históricas que fueron interrumpidas, en el que los pueblos indígenas reconstruyen sus propias narrativas y cuestionan aquellas representaciones elaboradas exclusivamente desde las instituciones y los grupos de poder dominantes (Bengoa, 2000; Segato, 2007).

Sin embargo, es importante señalar que las políticas de restitución no responden a leyes universales. Cada caso amerita un tratamiento particular y la atención de circunstancias y factores diferentes que intervienen desde el inicio y se van transformando a lo largo del proceso.

Argentina constituye una excepción junto a pocos países que legislan al respecto. En el caso de este país, además de los reclamantes y las instituciones (públicas o privadas) que albergan los restos humanos, interviene un tercer actor social: el Estado nacional, a través del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y también en ocasiones los Estados provinciales, a través de las oficinas que gestionan el patrimonio arqueológico (Sardi y Rodriguez, 2021: 77).

El Museo Etnográfico y la formación de sus colecciones

El Museo Etnográfico fue creado en 1904 como un centro de investigación, enseñanza y difusión de la prehistoria y etnografía americanas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su fundación fue promovida por Juan Bautista Ambro-

setti (1865-1917), quien se desempeñaba como profesor suplente de la cátedra de Arqueología Americana de dicha Facultad y que la dirigió hasta 1917, cuando fallece.

Durante los años que Ambrosetti estuvo a cargo de la dirección organizó y dirigió expediciones anuales al noroeste del país, especialmente a los valles calchaquíes, región en la que concentraría sus investigaciones. Además, interesado en abarcar la diversidad cultural del mundo contemporáneo, encauzó las donaciones de los particulares, realizó compras a los comerciantes especializados en objetos etnográficos y de historia natural, envió misiones científicas a distintas regiones e impulsó los canjes institucionales con museos de Europa, Estados Unidos, América del Sur y de la Argentina (Dujovne, Pegoraro, Pérez Gollán, 1997; Pegoraro, 2009; 2025).

En 1947 se sumaron las colecciones, la biblioteca y el archivo de la Sección Antropológica del Museo de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia, que se había constituido con un criterio similar. Hoy su acervo consta de más de 150 mil objetos, mayoritariamente arqueológicos; están organizados en tres secciones: Arqueología, Etnografía y Antropología Biológica. El acervo arqueológico está integrado en su mayoría por objetos del noroeste argentino y la Patagonia, y en gran medida fue reunido por las investigaciones arqueológicas financiadas por la propia Facultad. Reúne también colecciones de los Andes, de la Grecia clásica, así como ofrendas funerarias centroamericanas.

Las colecciones etnográficas corresponden principalmente a la cultura material de los pueblos indígenas que han poblado lo que actualmente es el territorio argentino. En su mayoría pertenecen a los últimos años del siglo XIX e ingresaron al museo en las primeras décadas del siglo XX. Destacan las colecciones del Gran Chaco, la Amazonía y la Patagonia. También se reúnen colecciones de otras sociedades, como tallas de madera africanas, cerámicas de los indios Pueblo (Estados Unidos), piezas de Oceanía y objetos de culto de diversas religiones.

El material antropológico está compuesto de más de 10 mil piezas óseas y dentales de individuos de diferentes zonas de la Argentina y de otras partes del mundo, así como algunos cuerpos momificados, lo que lo convierte en uno de los repositorios de restos humanos más importantes del país.

Postura institucional respecto de la exhibición y restitución de restos humanos y materiales asociados

En 1987, luego de cuatro años de retorno de la democracia a la Argentina, asumió la dirección el arqueólogo e historiador José A. Pérez Gollán. Regresaba de su exilio en México, país en el que había estado trabajando en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Desde un inicio planteó para el museo una renovación museográfica y conceptual de las exhibiciones para visibilizar el pasado indígena en el país. A su vez se propuso la recuperación del Archivo Fotográfico y Documental, considerado material indispensable para historiar las colecciones y afrontar la gestión de las mismas con la información correspondiente (Pérez Gollán y Dujovne, 1988). En este proceso de transformación resultó fundamental el hecho de retirar los restos humanos de las exhibiciones. Su argumento, sustentado sobre principios éticos, profesionales y disciplinares, fueron un pilar clave para marcar un nuevo rumbo para un museo antropológico en el país.

Durante su dirección no se realizaron restituciones de restos humanos (sólo la mencionada anteriormente del *toi moko* o *mokomokai*), ya que las acciones de la nueva dirección se enfocaron en apuntalar un nuevo relato institucional en el que se diera cuenta del pasado y presente indígena en el territorio y comenzar a dialogar con pueblos originarios.

En los años siguientes —incluso durante la posterior dirección de Myriam Tarragó— se continuó en el rumbo institucional marcado, no obstante fortaleciendo el diálogo con distintos referentes indígenas; se armó un catálogo de colecciones Toba/Qom (pueblo indígena de la región del Chaco) con la participación de algunos caciques y referentes comunitarios (Pegoraro y Elias, 2010).

Las distintas actividades de difusión que comenzaron a llevarse a cabo ubican al museo como un espacio político en el que se debaten temas de la agenda indígena relacionados con los despojos de sus territorios, genocidio, matanzas y violencia estatal (Pegoraro y Berón, 2020). Esta concepción del museo como un espacio político situado históricamente (Bennett, 1995) comparte las problemáticas con otros museos antropológicos del siglo XXI; generan un impacto social y poseen un patrimonio reunido en una coyuntura de dominación y colonización. El patrimonio es entendido así como una construcción social atravesado por la dimensión del poder (Prats, 1997). El reconocimiento de esta coyuntura histórica de creación de estos museos y la formación de sus patrimonios los ha obligado a encarar un proceso de transformación cuyo resultado ha sido la restitución de restos humanos y colecciones.

En 2019, con su entonces directora Mónica Berón, se impulsó el desarrollo de un documento que daba cuenta de la política del museo en relación con su vínculo con pueblos indígenas y eventuales solicitudes de restitución por parte de alguna comunidad. El documento "Política de tratamiento de colecciones ante solicitudes de restitución de restos humanos y objetos de carácter sagrado" (Berón, Pegoraro y Correa, 2019) es una publicación cuya elaboración siguió los debates académicos, las declaraciones, los tratados y las leyes nacionales e internacionales que reconocen la preexistencia de grupos ancestrales en los territorios nacionales (Leyes 25.517, 25.743; Decreto 701/2010; Convenio 169 de la OIT) (Pegoraro y Berón, 2020).

Este documento posiciona al museo como un espacio político de negociación y de diálogo con voces externas al mismo. En este sentido coincidimos con James Clifford (1988), quien sostiene que los museos son "zonas de contacto", ya que han comenzado a interactuar con comunidades específicas en un proceso de trabajo de intercambiar saberes, abandonando la idea de limitarse sólo a educar al público. Su elaboración reconoce la importancia del derecho a la memoria de los miembros de pueblos indígenas, de su cultura y la recuperación de sus ancestros. A su vez, entiende que en los últimos años, la arqueología ha dado un giro importante hacia la consideración del rescate y resignificación de la etnicidad en el registro arqueológico, de la mano del reposicionamiento de las organizaciones indígenas y de sus reclamos respecto al tratamiento del patrimonio de su pasado cultural. Especialmente en Sudamérica, la emergencia y consolidación de estas nuevas posturas ha variado de país en país, y en relación cona los cambios del contexto sociopolítico que han dado lugar a nuevas tramas políticas, sociales y culturales que favorecen el reconocimiento de la multiculturalidad de los países del cono sur (Guastavino *et al*., 2018; Pegoraro y Berón, 2021).

En consecuencia, el equipo de profesionales y técnicos del museo no ha quedado exento de este proceso. Por el contrario, su equipo de trabajo está inmerso y comprometido con la memoria y la reparación histórica, documentando e investigando su patrimonio en el Archivo Fotográfico y Documenta, lo que reconstruye la historia de las colecciones con el propósito de comprender su contexto de origen y discutirlo a la luz de los debates actuales y los diálogos con pueblos indígenas en pos de fortalecer el vínculo y encarar proyectos de restitución de restos humanos que se encuentran en su reserva técnica.

Colecciones para la investigación y la enseñanza universitaria. La momia de Chañi

Como mencionamos, el Museo se creó como un espacio universitario cuyas colecciones servirían para estudiar el pasado americano fundamentalmente. En este sentido, desde sus primeros años comenzaron a ingresar materiales arqueológicos y restos humanos, principalmente resultados de expediciones arqueológicas, que comenzaron en 1905, al noroeste del país, resultado de un plan de xxpediciones elaborado por Juan B. Ambrosetti para entrenar a profesores y estudiantes en la "arqueología moderna" en el terreno.

Al mismo tiempo se recibían donaciones de miembros del Ejército, empleados de juzgados, maestros, representantes eclesiásticos en distintos lugares y veci-

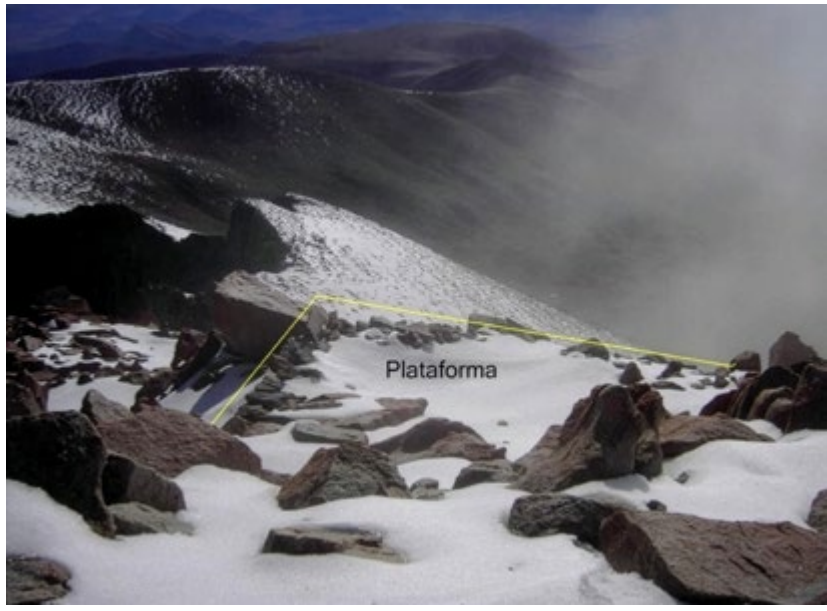
nos de las localidades. Así, en 1905, el teniente Eduardo Pérez envía en donación al Museo los restos momificados de un niño proveniente del cerro Nevado de Chañi, en la Provincia de Jujuy, actualmente localidad El Moreno, Departamento de Tumbaya.

Ese mismo año, el antropólogo alemán Robert Lehmann Nitsche (Prusia, 1872-Berlín, 1938), profesor de la materia de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), solicitaba para el Museo la adquisición de instrumental para la enseñanza en una casa alemana. Su curso trataba sobre la somatología de las razas humanas y comparaba los indígenas que poblaban el territorio nacional y sus ancestros fósiles (Memoria anual del ME, 21 de abril de 1906. Doc 22, B-5-10, Archivo FFyL).

En este sentido, los restos momificados que ingresaron al museo conformarían un corpus de datos para ser utilizados por las materias que se dictaban en la casa de estudios, tanto por Antropología como por Arqueología Americana.

Los restos momificados fueron catalogados con un número que se asentó en los catálogos de la institución; fueron limpiados y colocados para su exhibición en una vitrina de estructura de hierro y vidrio (Memoria anual del ME, 22 de abril de 1907. Doc 22, B-5-10, Archivo FFyL) en el espacio que ocupaba el Museo, los sótanos del edificio donde funcionaba y funciona el Rectorado de la UBA.

El resto humano momificado del Nevado de Chañi (Jujuy) corresponde al primer resto humano momificado del Museo Etnográfico. Fue ingresado en el Catálogo N° 1 de ingreso de las Colecciones con el número 321. Corresponde a una donación del teniente coronel Eduardo Pérez e ingresó al Museo Etnográfico en 1905. Se trata de un niño de entre 5 y 7 años de edad que se encontraba vestido al momento del hallazgo, por lo que su vestimenta —ponchos, fajas, sandalias y bolsa de coca— y acompañamiento —peine, canuto pirograbado y botón de cerámica— también formaban parte de las colecciones del Museo. Los análisis realizados permitieron inferir que se encontraba sentado en posición genuflexa: la cabeza sobre el pecho, la espalda inclinada hacia adelante, el brazo izquierdo flexionado tocando la cara, el brazo derecho flexionado a la altura de la cintura, la palma de la mano hacia arriba con los dedos apretados y el pie derecho casi tocando los glúteos (Millán de Palavecino, 1966). En relación con el contexto de hallazgo, se encontraba a más de seis mil metros de altura en un santuario, por lo que varios autores consideran que él mismo formaba parte de un ritual incaico denominado *capacocha* (González y Vitry, 2006; Ceruti, 2007; Vitry, 2007).



Plataforma rectangular ubicada a pocos metros de la cumbre, posiblemente el lugar donde ofrendaron al niño inca extraído en 1905. Imagen y texto de Christian Vitry, Informe Vitry "Breve resumen...".

A lo largo del tiempo se realizaron varios estudios. Los análisis toxicológicos y de ADN no arrojaron resultados. Los radiográficos permitieron corroborar la estimación de la edad obtenida mediante la evaluación morfológica y macroscópica. Asimismo, evidenciaron que el individuo se encontraba en buen estado de salud al momento de su muerte (Besom, 2009).

Para finalizar cabe destacar que las condiciones de temperatura y humedad del lugar de guarda en el Museo, situado en la ciudad de Buenos Aires, con un clima húmedo y a la altura del nivel del mar, contrastan con las del contexto del hallazgo. El Nevado de Chañi se encuentra a más de 5 mil metros de altura en un clima seco y frío. Las nuevas condiciones no son las adecuadas para la conservación de restos humanos.

El proceso de devolución de los restos del Apu Chañi

En 2023, el Museo recibió, a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), la solicitud de los presidentes de la Comunidad Aborigen El Angosto y de la comunidad Sol de Mayo, de devolución de los restos momificados de un niño y su ajuar funerario que había sido extraído de su enterratorio en 1905 y enviado al Museo. A partir de allí, y por intermedio de la antropóloga Dolores Estruch, quien trabaja en la localidad y es coautora de este artículo, se inició el diálogo con Clemente Flores y Rubén Galián, presidentes de las respectivas comunidades.

Vale aclarar que este proceso se ha llevado a cabo en línea con la política institucional del Museo y siguiendo el Código de Ética del Consejo Internacional de Museos (en adelante ICOM) respecto de la importancia de la adopción de prácticas reparadoras por parte de los museos para fomentar la reflexión crítica y apoyar el derecho de las comunidades a reclamar su patrimonio cultural, y facilitar que todas las comunidades vuelvan a conectar con su historia, los debates y el diálogo sobre la restitución o la devolución del patrimonio (ICOM, 2026).

En tanto dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el Museo inició una serie de trámites administrativos que debían seguir los canales correspondientes: un expediente con los datos de la historia de los restos y la postura del Museo sobre la necesidad de que los restos regresen a su lugar de origen. Las autoridades de la Facultad dieron su total apoyo y se elaboró una resolución administrativa favorable. Además del INAI y la Universidad, participaron de este proceso el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), órgano de aplicación de la Ley de Patrimonio Paleontológico y Arqueológico a nivel nacional; la Dirección Provincial de Patrimonio, que depende de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Jujuy, y la Policía de Seguridad Aeroportuaria (PSA).

En el diálogo con los referentes de la comunidad, las autoridades del Museo explicitaron desde el inicio su política institucional de desacuerdo con la exhibición de restos humanos, los cuales no son considerados como patrimonio, sino como ancestros y memoria. Además, reconocieron que las prácticas de la antropología que llevaron esos restos al museo son parte de una etapa de dicha disciplina y de las instituciones científicas vinculadas a una historia de despojo y deshumanización en nombre de la ciencia occidental.

En línea con los planteos de Marilia Xavier Cury (2017), quien sostiene que descolonizar significa "compartir la autoridad" para documentar e interpretar la cultura nativa, el Museo adoptó, desde hace años, un posicionamiento político en línea con los procesos de descolonización que se están llevando a cabo en otras instituciones similares del mundo. Es vital la inclusión de sus historias y significados como una forma de producir conocimientos, recuerdos, y de afrontar el dolor. No hay fórmulas para descolonizar el museo ni para desarrollar una modalidad colaborativa de trabajo, sino que se realiza por medio de acciones colaborativas, curadurías compartidas, documentación, polisemia y, desde luego, como en este caso, repatriación.

Cada una de las reuniones fue de mutuo enriquecimiento, un espacio de interacción e interculturalidad porque implicó que ambas partes conversaran sobre las prácticas históricas de la disciplina, la transformación en virtud de sus vínculos con pueblos indígenas en los lugares en los que se lleva a cabo trabajo de campo arqueológico y etnográfico, y los cambios en los museos con respecto del tratamiento del patrimonio. Se tuvieron en cuenta los tiempos necesarios para que tanto el Museo cumplimentara las etapas administrativas propias de su acervo patrimonial, como que la comunidad acordara entre sus miembros las actividades relacionadas con el recibimiento de los restos del Apu Chañi en la localidad El Moreno, provincia de Jujuy, y las acciones posteriores. Se decidieron en conjunto las características que tendría el acto protocolar en el Museo, ya que participarían las máximas autoridades de la Universidad, de la Facultad y del Museo, autoridades de la provincia de Jujuy y los referentes comunitarios Flores y Galián, quienes llegarían a Ciudad de Buenos Aires a retirar los restos del niño para llevarlos de regreso a su tierra. Se resolvió también que, horas antes del acto

ceremonial institucional, los miembros de la comunidad tuvieran un espacio y tiempo para llevar a cabo una ceremonia íntima y que, luego de las palabras protocolares del acto de entrega de los restos del niño,[2] continuara en el patio del Museo, al aire libre, una ceremonia en la que pudieran participar las personas presentes en dicho evento.

El traslado de los restos del niño y su ajuar fue acompañado por los referentes comunitarios, autoridades de la Facultad, del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, el Museo de Tilcara Eduardo Casanova (también dependiente de la FFyL de la UBA) y autoridades de la Gobernación de la Provincia de Jujuy.[3]

La devolución de los restos del niño al Apu Chañi involucró a toda la comunidad — vecinos de la comunidad, referentes comunitarios, maestros y estudiantes de la escuela— de distintas maneras, quienes se vieron interpelados por una historia pasada en su localidad. Cómo explicarla, cómo convivir con ello requirió actividades complementarias además de la propia ceremonia de recibimiento del niño, que tuvo lugar en la base del cerro Nevado de Chañi.

El Moreno: territorio, comunidad y organización indígena

La Comunidad Aborigen El Angosto se encuentra en el distrito El Moreno, provincia de Jujuy, y comprende un conjunto de parajes y poblaciones aledañas, entre



De izquierda a derecha, Sebastián Pasin, Ricardo Manetti, Ricardo Gelpi, Andrea S. Pegoraro, Clemente Flores y Rubén Galián.



Durante la ceremonia.



Entrega protocolar de los restos por parte de Andrea S. Pegoraro (directora del Museo) y Ricardo Gelpi (rector de la UBA) a Clemente Flores y Rubén Galián.

[2] El acto protocolar se puede ver en el siguiente enlace: https://youtu.be/Mljx0BajCqc?si=HZWDADYpz5TsEY9j. Las ceremonias previas y posterior no fueron filmadas a pedido de los referentes de los referentes comunitarios.

[3] Rubén Galián y Clemente Flores (referentes de las comunidades), Lucila Iglesias (subsecretaria de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras), Silvana Di Lorenzo (responsable del Área de Conservación del Museo Etnográfico), Dolores Estruch (antropóloga que trabaja en la comunidad), Sebastián Pasin (director Provincial de Patrimonio de la Provincia de Jujuy) e Inés González de la Prada (coordinadora del Museo de Tilcara, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA), y quienes asistieron en el traslado desde el aeropuerto de San Salvador de Jujuy hasta la localidad El Moreno.

ellas, Volcancito, Canchayoc, Peña Colorada, San José del Chañi, Cortaderas, Caniojo, Pozo Bravo, Piedra Grande, Peña Blanca, Ciénaga Grande, Esquina Morada, Abra del Palomar, Pueblo Viejo, Potrerillos y Cangrejillos.

La configuración histórica de El Moreno se inscribe en una trayectoria de larga duración, cuyos antecedentes se remontan a tiempos prehispánicos. Su ubicación en una geografía altitudinal y la presencia de agua potable habría favorecido ocupaciones tempranas y, en el período incaico, la instalación de un tambo (Boman 1992 [1908]). La importancia de esta localización a lo largo del tiempo constituye un elemento clave para comprender las formas posteriores de despojo y ocupación, entre ellas la conformación, durante el periodo colonial, de una hacienda surgida de mercedes de tierra (Fandos, 2014).

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, el espacio estaba habitado por "unas veinte chozas de indios y de algunos cultivos, regados por el arroyo de El Moreno" (Boman, 1992 [1908]: 562), cuya reproducción económica se articulaba con distintas actividades productivas. Para afrontar el pago de los arriendos, los pobladores combinaban la producción de tejidos con la recolección de sal en las Salinas Grandes. La sal, los tejidos y la lana eran trasladados en caravanas de burros hacia la Quebrada, donde se intercambiaban por otros productos o se destinaban a la comercialización (Benedetti, 1998).

A estas actividades se sumó, desde fines del siglo XIX, la explotación minera, particularmente del bórax. El esquema productivo de la hacienda se vinculó progresivamente con esta actividad y con capitales extranjeros, lo que ubicó a El Moreno en un lugar central en la explotación boratera de la Puna entre fines del siglo XIX y comienzos del XX (Bovi y Fandos, 2013). Estas actividades configuraron parte de la historia económica y social del territorio y se articularon con prácticas de movilidad, intercambio y aprovechamiento de recursos que continuaron teniendo importancia para las poblaciones de la región.

En este marco, Salinas Grandes constituye un espacio fundamental para la reproducción de las economías familiares y para la memoria de las comunidades de la región. Como se señala en el protocolo redactado por las comunidades de la cuenca, el *Kachi Yupi*, la sal ha constituido y constituye un recurso mediante el cual las familias obtuvieron otros bienes, primero a través del trueque y los intercambios y, posteriormente, mediante el trabajo en las cooperativas salineras y la comercialización en los mercados regionales. La importancia del salar no se limita a aspectos económicos y productivos: las salinas forman parte de la historia e identidad de quienes habitan el territorio.

Durante las últimas décadas del siglo XX, la organización comunitaria regional adquirió nuevas formas. En 1992, ante las iniciativas del gobierno provincial y de organismos estatales vinculados con la regularización y cesión de tierras, las comunidades buscaron constituir una forma de representación frente a dichas instituciones. En ese contexto se conformó la Organización Comunitaria Aborigen (OCA), que recibió la denominación de la Comisión Vecinal "Sol de Mayo" (Benedetti, 1998). Posteriormente, a partir de 2005, se inició un proceso orientado a la organización como Comunidad Aborigen El Angosto, perteneciente al pueblo Kolla, del pueblo Cochinoca.

En 2008, la comunidad obtuvo su personería jurídica y aprobó su estatuto, en el que se establecen, entre otros aspectos, el respeto y reconocimiento de la identidad comunitaria, la continuidad y conservación de la lengua materna y la transmisión de pautas culturales, así como la defensa de la posesión y propiedad comunitaria de las tierras tradicionalmente ocupadas[4] y el uso comunitario de los recursos naturales.[5]

[4] El derecho de las comunidades indígenas a la posesión y a la propiedad comunitarias de sus tierras, a poder gestionar y controlar sus territorios, a la autodeterminación, y a poder participar y ser consultados para brindar su consentimiento libre, previo e informado ante medidas susceptibles de afectarles son derechos específicos garantizados en el Artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, en el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Ley N° 24.071, y en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

[5] Libro de Actas Comunidad El Angosto. Estatuto de la comunidad. Capítulo segundo.

Esta trayectoria organizativa se inscribe, a su vez, en procesos más amplios de articulación de las comunidades de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc. En 2009, ante la tramitación de pedidos mineros en Salinas Grandes, y especialmente frente al avance de proyectos vinculados con la explotación de litio desde 2010, las comunidades comenzaron a fortalecer sus instancias de articulación. En este contexto se conformó la "Mesa de Comunidades Originarias de la Cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc para la Defensa y Gestión del Territorio", integrada por 33 comunidades indígenas.

Entre las acciones desarrolladas por la Mesa se encuentra la presentación de acciones jurídicas ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación por el incumplimiento de la obligación de consulta y participación en los proyectos de exploración y explotación de litio que, ante la falta de respuesta favorable, continuaron su denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. También se destaca el proceso organizativo que llevó, en diciembre de 2015, a presentar el *Kachi Yupi* (Huellas de la Sal), el primer protocolo biocultural comunitario de Argentina, que desarrolla la forma en que deberían ser consultadas las comunidades para cumplir con su derecho a la consulta libre previa e informada. Esto implica el "apoderamiento de herramientas jurídicas reconocidas a nivel nacional e internacional y la adecuación de las mismas a la cosmovisión comunitaria, mentalidad e identidad cultural" (Solá, 2016: 215).

La persistente vulneración de los derechos al agua, al ambiente y de los derechos colectivos de las comunidades indígenas de la cuenca,[6] sumado a la preocupación por la fragilidad de los humedales andinos, llevó a que las comunidades, junto a la Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN), presentaran un amparo ambiental en la Corte Suprema de Justicia de la Nación solicitando la realización de una gestión ambiental conjunta de esta Cuenca Hídrica, la elaboración de una línea de base ambiental integral, así como una Evaluación de Impacto Ambiental acumulativa para cada petición de explotación minera.

"El agua y la vida valen más que el litio". Esta consigna, sostenida por las comunidades de la Cuenca en sus procesos de defensa territorial, condensa una concepción del territorio en la que el agua no constituye sólo un recurso natural, sino una condición fundamental para la reproducción de la vida comunitaria y para la continuidad de los vínculos que las comunidades mantienen con su territorio. En este sentido, la defensa del agua se encuentra estrechamente vinculada con la defensa de los *apus* que la originan, resguardan y distribuyen, y con las relaciones que históricamente se han establecido con ellos.

Así como la defensa del agua y de las Salinas Grandes expresa la voluntad de preservar las condiciones materiales y simbólicas de la vida comunitaria, de su memoria e historia, también la restitución del ancestro constituye una forma de reafirmación del derecho de las comunidades a participar en la definición de los sentidos, usos y formas de cuidado del territorio.

El regreso de la Wawa del Chañi: una escritura compartida

Este apartado surgió de las conversaciones que mantuvimos después de la restitución de la Wawa del Chañi al territorio ancestral. Al volver sobre lo sucedido fueron apareciendo ciertos recuerdos y formas de narrar este proceso. Algunas de las palabras que se repitieron en estos intercambios nos ayudaron a organizar

[6] En 1996, el Estado Nacional y la provincia de Jujuy suscribieron un convenio orientado la regularización de los títulos de propiedad comunitaria indígena, en cuyo marco se puso en marcha el Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de Jujuy. Sin embargo, ante el incumplimiento de los compromisos asumidos por la provincia, en 2003 distintas comunidades indígenas promovieron una acción de amparo contra el Estado provincial. Tres años más tarde, en 2006, el Tribunal Contencioso Administrativo resolvió a favor de las comunidades demandantes y ordenó al Estado provincial reconocer los títulos de propiedad comunitaria solicitados, así como garantizar el derecho a la consulta previa. No obstante, el proceso de regularización ha avanzado de manera muy limitada (Solá, 2016).

este relato: acompañar, prepararse, escuchar, orientar, entre otras. A partir de ellas buscamos recuperar no sólo lo que ocurrió durante el regreso, sino también los sentidos que se fueron construyendo alrededor de este acontecimiento.

La primera de ellas fue acompañar.

Acompañar

Al recordar el retorno de la Wawa a su territorio ancestral, todos coincidimos en que no volvió sola. La acompañó la comunidad y también quienes llegaron desde distintos lugares: quienes guiaron la ceremonia en El Moreno, quienes se sumaron inesperadamente en el camino y quienes esperaban su llegada. El acompañamiento de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y especialmente del Museo Etnográfico —clave durante todo el proceso— también continuó en Jujuy. Integrantes del Museo viajaron desde Buenos Aires, junto con personal del Centro Universitario de Tilcara de la UBA, y participaron del traslado y de las actividades que acompañaron su retorno. Lo mismo sucedió con la Dirección Provincial de Patrimonio de Jujuy.

Pero el acompañamiento no se limitó a las personas. Alguien advirtió, por ejemplo, que también las aves acompañaron el recorrido. Alguien dijo simplemente: "La naturaleza acompañó", como una manera de nombrar algo que iba más allá de una idea de acompañamiento exclusivamente humano: el viento, los cerros, las aves, la música y los silencios también formaron parte.

Entendemos que el regreso de la Wawa, más que pensarse como el traslado de un lugar a otro, se trata del despliegue de una trama de relaciones.

Esta manera de recordar ese día nos llevó a preguntarnos qué es aquello que retorna cuando hablamos de una restitución. En los procesos de restitución de restos humanos indígenas, el problema no puede reducirse a la devolución de un cuerpo desde una institución hacia una comunidad. Las prácticas de recolección y colección implicaron procesos de desplazamiento y fragmentación de cuerpos y objetos respecto de sus territorios, desconectando historias y relaciones (Crespo, 2020).

Desde esta perspectiva, el regreso de la Wawa puede pensarse como un proceso de *volver a poner en relación*. No se trata solamente del retorno, sino del restablecimiento de vínculos con un territorio, un cerro, una historia y quienes lo reciben.

Prepararse

Otra palabra que apareció fue *prepararse*. Ya habían pasado más de dos meses de la restitución cuando nos volvimos a encontrar y alguien dijo: "No es tan fácil venir sólo a llevar. Hay que prepararse para viajar y traerlo de regreso".

Durante las reuniones previas surgía una misma pregunta: ¿cómo recibir a la Wawa? Nadie recordaba haber vivido antes una experiencia semejante. Hay ceremonias, fiestas y encuentros que se repiten todos los años, pero este regreso era distinto. No existía una manera aprendida de hacerlo.

"Nunca vivimos un evento así. ¿Cómo recibir? ¿Desde qué punto de vista? ¿Desde lo religioso? ¿Tocamos campanas?" Las preguntas muestran que no había un "cronograma" que pudiera aplicarse directamente: había que pensar cómo recibir algo que, aunque muy esperado, era inédito.

La preparación no era solamente organizativa. No implicaba sólo pensar y disponer el espacio, coordinar los traslados y definir participantes. Algo que aparecía constantemente en las charlas era que requería una "preparación emocional y espiritual": había que estar atentos a lo que sucediera.

Esto resulta significativo porque, en los recuerdos, la ceremonia no aparece como una secuencia completamente establecida de antemano. Por lo contrario, demandó una disposición para atender a lo que iba aconteciendo.

Prepararse, entonces, no significaba saber qué iba a suceder, sino estar dispuesto a escuchar.

Escuchar

Esa atención llevó a otra palabra: *escuchar*. Escuchar a quien conducía la ceremonia y también a lo que el lu-



Ceremonia en El Moreno. Fotografía publicada por el Centro Universitario Tilcara-Filo UBA (@cu.tilcara), Instagram, 2 de junio de 2026.

gar pudiera decir. Durante la caminata hubo momentos de silencio acompañados por el viento, la ronda de aves, el canto de los gallos a deshora… Al recordar esos momentos, alguien dijo: "Todos los sentidos estaban abocados a escuchar mensajes y a observar más que hablar".

Conocer lo que estaba ocurriendo no consistía solamente en recibir indicaciones o explicaciones. También implicaba observar, atender, esperar y reconocer señales. En el relato del regreso, el territorio aparece como una dimensión que hay que escuchar.

Orientar

La ceremonia se fue construyendo mientras ocurría. Mientras avanzaba, se pudo observar la relación entre el lugar en el que se desarrollaba y el cerro Chañi. En un momento se decidió modificar la ubicación prevista para que la Wawa quedara correctamente orientada hacia el cerro.

La cuestión, entonces, no era solamente encontrar un lugar adecuado para realizar la ceremonia, sino que el regreso volviera a poner a la Wawa en relación con el Chañi. Así, el territorio no aparece como una superficie inerte, sino como una dimensión activa en la construcción del regreso.

Encontrarse

Al recordar aquellos días también aparecieron numerosos hechos inesperados. En un cruce del camino nos encontramos con integrantes de Tres Pozos y otras comunidades de la cuenca, y continuamos juntos. Algo semejante ocurrió en el aeropuerto de Jujuy. Existía

cierta preocupación de que el regreso pudiera transformarse en un acontecimiento político o mediático. Sin embargo, quienes esperaban allí eran precisamente dos personas fundamentales para la comunidad: una referente espiritual y la abogada de la Cuenca de Salinas. Cada una, desde su lugar y desempeño de su rol, representaba una forma de cuidado y protección.

Alguien lo recordó de una manera precisa: "Todos creían que era una movida política, y no, era el niñito".

La frase conlleva una tensión que atraviesa buena parte de esta historia: el regreso ocurre en un territorio atravesado por disputas, demandas y conflictos socioambientales, políticos y territoriales, y podía ser leído desde afuera en esos términos. Pero para quienes estaban allí también había algo más inmediato: la Wawa había vuelto.

Volver a poner en relación

El regreso de los ancestros puede abrir un camino de reparación, pero esto no está garantizado por el solo hecho de producirse la devolución. Lo que está en juego es la posibilidad de recomponer relaciones con los territorios y las memorias interrumpidas por los procesos de despojo y extracción.

Desde esta perspectiva, el regreso de la Wawa no constituye la conclusión de una restitución, sino la apertura de un proceso cuya dimensión reparadora se despliega en las relaciones que comienzan a reconstruirse a partir de su llegada. Si "no es tan fácil venir sólo a llevar […] y traerlo de regreso", para quienes lo esperaban también hubo que aprender cómo recibirlo. No había una manera previamente establecida.

Por eso estas palabras no buscan ser una versión cerrada de lo ocurrido. Quedan abiertas a quienes estuvieron allí, a quienes habitan el territorio, a todo aquello que nosotros no vimos, a las escenas que todavía no fueron contadas, a las palabras que todavía no encontramos.

Si el regreso consistió, en parte, en volver a poner en relación aquello que había sido separado, escribir sobre ello también supone poner en relación las memorias de quienes participaron.

La creación de un museo para albergar el ajuar

Durante el proceso de diálogo entre el Museo y los referentes de la comunidad también se abordó el destino de los restos del niño. La comunidad decidió realizar su reentierro en el Chañi y, paralelamente, acondicionar un espacio en la casa comunal para su funcionamiento como museo, destinado a conservar y exhibir los objetos que integraban el ajuar. En este marco, la comunidad solicitó el acompañamiento profesional y técnico necesario para garantizar la adecuada conservación del ajuar y su exhibición.

En este sentido se trabajó, habiendo sido este proceso previo a su formulación, en acuerdo con el nuevo código de ética del ICOM, que plantea: "Los museos deben involucrar a los miembros de las comunidades, incluidos los pueblos originarios, en las decisiones sobre su patrimonio y sus expresiones creativas mediante la colaboración y el respeto a su derecho a identificar, preservar e interpretar su patrimonio material, inmaterial y digital" (ICOM, 2026; 5)

El día siguiente al arribo del niño, luego de la ceremonia en la comunidad de El Moreno, Silvana Di Lorenzo, responsable de Conservación del Museo Etnográfico, se reunió en el espacio destinado para museo con el equipo de mujeres y hombres que se harían cargo del cuidado de los diferentes objetos del ajuar. Se desplegaron los textiles y otros objetos tridimensionales para observarlos, intercambiar conocimientos sobre las técnicas de manufactura y dialogar sobre la mejor forma de preservar la colección. La charla giró en torno al establecimiento de criterios de conservación preventiva vinculados con los temas de manipulación y las prácticas habituales de las personas que están en contacto con los objetos. También se conversó acerca de algunos factores de deterioro, principalmente relacionados con la preservación de materiales orgánicos. Por otro lado, se hizo referencia a la necesidad de elaborar un inventario y consignar los términos indígenas de los textiles, las técnicas y toda la información que se evalúe necesaria para la descripción completa de la colección. Finalmente, se planificó la posibilidad de realizar

una capacitación, durante la primavera, en temas de montaje de los textiles para la exhibición, además de la impartición de un taller sobre técnicas de tejido prehispánico por una docente tejedora, a pedido de la comunidad.

Charla con la escuela: contar una historia a niños y niñas

El martes 19 de mayo se realizó una charla virtual con la comunidad educativa de la Escuela N° 251 "Maestro Hipólito Casiano Cruz". Fue realizada a pedido de Rubén Galián, de la directora y los docentes de la escuela, y estuvo a cargo de Dolores Estruch y de Carlos Molina, antropólogo, secretario académico y responsable del Área de Educación del Museo.

La charla, lejos de tener un carácter netamente informativo, formó parte del proceso de restitución, generando un espacio de encuentro entre el Museo Etnográfico y la comunidad educativa de El Moreno. Se buscó compartir la historia del niño del Chañi, explicar las razones que motivaban su devolución y, principalmente, responder a las inquietudes que este proceso despertaba en los estudiantes, docentes y directivos. Asimismo, permitió trabajar aspectos vinculados a las perspectivas que hoy tienen museos como el Etnográfico respecto del tratamiento de los restos humanos. Todo contribuyó a iniciar un diálogo que acompañara el regreso del niño a su comunidad.

En el encuentro participaron alumnas y alumnos de todos los grados junto a sus docentes, que se encontraban en el salón de actos. Luego de la presentación y el saludo de Andrea Pegoraro, directora del Museo, se realizó una presentación personal de Carlos y Dolores con el objetivo de explicar su vínculo con la actividad a fin de que los estudiantes pudieran comprender con quiénes estaban conversando, por qué participaban de ese encuentro y cuál era el papel que cada uno desempeñaba en la restitución. Carlos, además de ser secretario académico, forma parte del Área de Extensión Educativa del Museo, y Dolores trabaja como antropóloga en la comunidad de El Moreno.

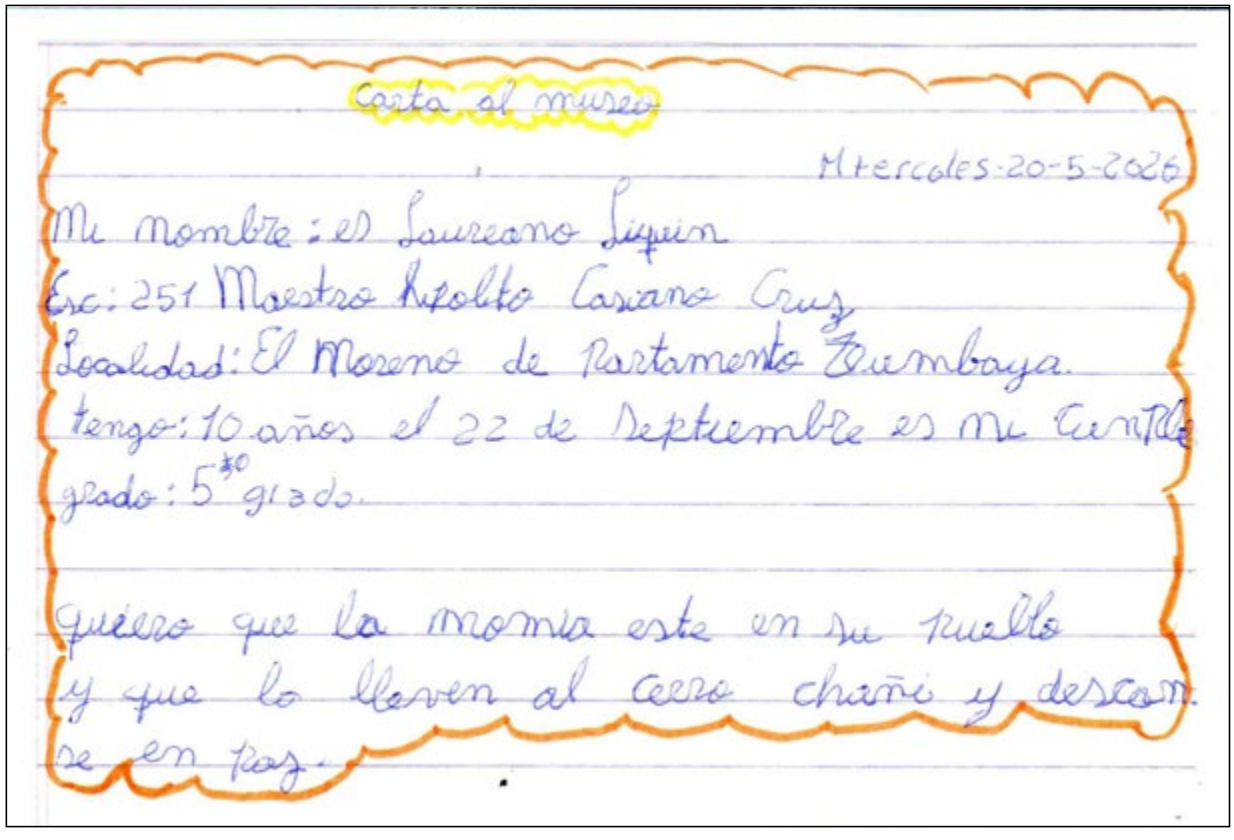
Después se proyectó una presentación conformada por dos partes: en la primera se daba cuenta de la ubicación geográfica del Museo, a dos cuadras del centro histórico y político de la Ciudad de Buenos Aires. Se tomaron como referencias la Casa Rosada (sede del Poder Ejecutivo de la República Argentina y lugar donde se encuentra el despacho oficial del Presidente de la Nación), la Plaza de Mayo, la catedral y el Cabildo de Buenos Aires, lugares emblemáticos de la historia nacional que forman parte del contenido curricular de todas las escuelas del país. También se hizo una breve presentación del Museo, su historia y exposiciones, a fin de dar a conocer el espacio donde los restos habían estado guardados durante estos años. Este ejercicio de contextualización apuntó a que el Museo dejara de ser una institución abstracta para convertirse en un actor identificable dentro del proceso de restitución.

En la segunda parte de la charla se abordó la historia de cómo habían sido encontrados los restos del niño en 1905 y los acontecimientos que desembocaron en su arribo al Museo. Se hizo especial hincapié en la posición del Museo respecto de no compartir las prácticas —frecuentes durante buena parte del siglo XX— que consistían en la extracción de cuerpos humanos de sus lugares de entierro y en su traslado a museos. Asimismo, se aclaró que los restos no estaban en exhibición al público, sino que permanecían resguardados en las reservas de colecciones del Museo. Un dato importante fue explicarles que el proceso de momificación había sido debido a las propias condiciones climáticas del Nevado de Chañi y no por intervención humana.

Luego de la presentación se dio paso a algunas preguntas de los docentes y de las y los estudiantes. Principalmente se interesaron por el origen y los motivos por los que el niño había sido llevado al cerro, la antigüedad de los restos y su edad aproximada.

Las interrogantes mostraron un genuino interés de chicas, chicos y adultos, dando cuenta de que la figura del Niño del Chañi y su regreso a la comunidad despertaba curiosidad y consultas muy específicas. Entre ellas, una que resultó especialmente interesante e inesperada para Carlos y Dolores, fue formulada por un estudiante que preguntó qué significaba la palabra "descubrir".





Carta al museo

Miercoles 20-5-2026

Mi nombre: el Laureano Lispin
Esc: 251 Maestro Apolito Casiano Cruz
Localidad: El Moreno de Partamento Guambaya.
tengo: 10 años el 22 de Septiembre es mi Cumple
grado: 5to grado.

Quiero que la momia este en su tuelto
y que lo lleven al cerro chañi y descan-
se en paz.

Esta inquietud motivó una reflexión sobre el uso de esa expresión que puso en el foco una perspectiva clave: el Niño del Chañi no estaba "perdido" ni esperaba ser descubierto, sino que había permanecido en su lugar de entierro hasta que fue removido. Así, esta pregunta permitió problematizar una categoría en apariencia evidente, y mostrar cómo el modo en que se nombran los acontecimientos también expresa diferentes formas de comprender el pasado.

Antes de finalizar se invitó a los alumnos a ser parte del acto de devolución, para lo que se les pidió que enviaran —a través de Rubén Galián, quien viajaría a Buenos Aires la semana siguiente— cartas, dibujos o lo que ellos quisieran con el propósito de despedir al niño y darle la bienvenida de nuevo a su comunidad. Durante el acto de devolución en el Museo Etnográfico se leyeron y compartieron algunas de esas cartas a toda la comunidad que se encontraba presente.

Esta lectura aportó un momento de especial sensibilidad en medio de una jornada dominada por los discursos institucionales y protocolares: allí, las palabras y los dibujos proyectados en pantalla despertaron sonrisas y un momento de distensión. Estas producciones de los estudiantes acercaban sus formas de sentir y de apropiarse de esta historia que es parte de la memoria de su comunidad.

En este sentido, esta invitación buscó destacar a los estudiantes de la escuela primaria como participantes activos del proceso de restitución. Lejos de ser un gesto menor, sus mensajes y dibujos "que viajaron acompañando al niño en su regreso" fueron un espacio donde se expresaron sus propios sentidos, expectativas y deseos como verdaderos protagonistas de la comunidad. Entre ellos, uno merece especial atención: es una carta que finaliza con la enunciación, en tono de formalidad, de la solicitud de un pedido de informe: "Solicito un resumen completo de los profesionales que estudiaron la historia ancestral del Niño y su relación con el *apus* (cerro) del Chañi".

El intercambio con la escuela permitió abrir un canal entre el Museo y otros actores de la comunidad, favoreciendo un diálogo sobre la historia del niño del Chañi, que sigue ahora escribiéndose en El Moreno.

Consideraciones finales

En este artículo presentamos el proceso de restitución de los restos momificados de un niño a su tierra de origen; nos detenemos en los actores involucrados y en las particularidades del diálogo entre el Museo y los referentes comunitarios que llevaron adelante el reclamo comunal.

Este proceso significó, desde el inicio, un desafío permanente para todos los involucrados, ya que implicó respetar intereses, tiempos y dinámicas propias de cada institución (la comunidad, el museo, las autoridades provinciales, INAI, INAPL, etc.).

Al mismo tiempo, fue un proceso novedoso que requirió ensayar procedimientos y acuerdos diversos, así como tomar decisiones consensuadas entre partes que tenían experiencias muy diversas ante este tipo de acontecimientos. A lo largo del propio desarrollo del proceso de restitución se fueron resolviendo aspectos muy variados asociados a las prácticas ceremoniales y espirituales, al cumplimiento de los requisitos administrativos y formales de las diferentes instituciones, a la definición comunitaria acerca del destino del niño y su ajuar, a la organización de su traslado y recepción, así como a las decisiones acerca de quiénes y de qué manera participarían en cada una de estas instancias. En este sentido, no se trató simplemente de aplicar un protocolo previamente establecido, sino de construir acuerdos a partir de intercambios que se sostuvieron a lo largo del tiempo.

La restitución no fue sólo un aprendizaje colectivo e institucional, sino también un proceso transformador para todos los actores. Especialmente para la comuni-

p. 26 | Dibujo y carta de dos niños de la escuela de la comunidad de El Moreno. En el dibujo se aprecia, en azul, el agua que el pueblo necesita en este momento y cómo se vincula con el niño del Chañi.

dad, que tuvo que asumir la tarea de tomar decisiones como destinataria de una devolución institucional, pero también como protagonista en la definición de qué significa el regreso de este ancestro y cómo debe realizarse.

Para el Museo también significó fortalecer los lineamientos políticos respecto del diálogo con comunidades, repensar el patrimonio a la luz de futuras solicitudes de restitución, y reubicar la noción de patrimonio en un espacio y tiempo atravesado por debates, conflictos y nuevos vínculos que ponen en cuestión la pertenencia del patrimonio.

De este modo, es fundamental un proceso de descolonización de las colecciones, lo que requiere de un compromiso con las comunidades para encarar desde el inicio curadurías compartidas y trabajos en conjunto: desarrollar proyectos a futuro que den cuenta del genocidio que atravesaron los pueblos indígenas de la Argentina y la importancia de la recuperación de la memoria y la reparación histórica. ●

Bibliografía

Ametrano, S. (2015). Los procesos de restitución en el Museo de La Plata. En *Revista Argentina de Antropología Biológica*, vol. 17(2), pp 1-13.

Benedetti, A. (1998). *Electricidad y vida cotidiana en El Moreno. Un estudio sobre energización rural y condiciones de reproducción social en pequeñas comunidades rurales de la Puna jujeña*. Tesis de Licenciatura, FFyL (UBA), mimeo.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Bennett, T. (1995). *The birth of the museum. History, Theory, Politics*. Routledge, London and New York.

Berón, M.; Pegoraro, A. y Correa, L. (2019). Política de tratamiento de colecciones ante solicitudes de restitución de restos humanos y objetos de carácter sagrado del Museo Etnográfico Juan Bautista Ambrosetti, FFyL-UBA. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 43 (2): 349-357.

Besom, T. (2009). *Of summits and sacrifice: An ethnohistoric study of Inca ritual practices*. University of Texas Press.

Boman, E. (1992 [1908]). *Antigüedades de la Región Andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*, t. II. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

Bovi, M. T., Fandos, C. (2013). "Riqueza muerta por un trust extranjero": desarrollo y problemáticas de la minería boratera en Jujuy (1880-1930). H-industri@ 7(13). http://www.hindustria.com.ar/images/client_gallery/HindustriaNro13BoviFandos.pdf

Ceruti, M. C. (2007). Excavaciones arqueológicas de alta montaña en el Nevado de Chañi (5,896 m) y el Nevado de Acay (5,716 m), provincia de Salta. En C. Bayón, Pupio, A., González, M. I., Flegenheimer, N. y Frère, M. (eds.), *Arqueología en las pampas* (Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, t. 1, pp. 53-69). Universidad Nacional del Sur.

Clifford, J. (1988). *The predicament of culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.

ICOM (2026). *Código de Ética del ICOM para los museos*. https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/code-of-ethics/

Crespo, C. (2020). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. En A. Ramos y M. Rodríguez (comps.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha*, Teseo, pp. 67-95.

Cury, M. X. (2017) Circuitos museais para a visitação crítica: descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 7, pp. 87-113.

Dujovne, M., Pegoraro, A. S. y Pérez Gollán, J. A. (1997). Los trabajos de Ambrosetti o la formación de un acervo científico Institucional, en *Patrocinio, colección y circulación de las Artes*. XX Congreso Internacional de Historia del Arte. Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Autónoma de México. México: Ediciones Curiel, pp. 536-55.

Fandos, C. (2014). Derechos y relaciones de propiedad en la Quebrada de Humahuaca en la segunda mitad del siglo XIX: el reparto de la tierra. En Fandos, C. A. y Teruel, A. A. (comps.), *Quebrada de Humahuaca: Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad*, pp. 95-137. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

González, E., y Vitry, C. (2006). *Arqueología del Nevado de Chañi*. Salta, Argentina: Artes Gráficas.

Guastavino, M., Berón, M. A., Di Biase, A. (2018). Patrimonio arqueológico, identidad social y participación activa de diferentes sectores en la provincia de la pampa, Argentina. En Berón, M. A. (comp.) *El sitio Chenque I. Un*

cementerio prehispánico en la Pampa Occidental. Estilo de vida e interacciones culturales de cazadores-recolectores del Cono Sur americano. Sociedad Argentina de Antropología, pp. 497-525.

Kachi Yupi (2015). Procedimiento de consulta y consentimiento previo, libre e informado para las comunidades indígenas de la cuenca de Salinas Grandes y Laguna de Guayatayoc. https://bit.ly/4d7SN9B

Millan de Palavecino, M. D. (1966). Descripción de material arqueológico proveniente de yacimientos de alta montaña en el área de la Puna. *Anales de Arqueología y Etnología*, 21, pp. 81-99.

Patti de Martínez Soler, J. (1966). Descripción sumaria del niño naturalmente momificado del Cerro Chañi. *Anales de Arqueología y Etnología*, 21, p. 85.

Pegoraro, A. S. (2009). *Las colecciones del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires: un episodio en la historia del americanismo en la Argentina, 1890-1927.* Tesis de Doctorado, FFyL (UBA), mimeo.

Pegoraro, A. (2010). Le Mokomokai du Musèe ethnographique Juan B. Ambrosetti, 1910-2004. *Gradhiva, Revue d'Anthropologie et d'histoire des Arts*. Musée du Quay Branly, 11, pp. 188-200.

Pegoraro, A., Elías, M. A. (2010). Documentación de colecciones etnográficas: los desafíos de los tiempos actuales. El caso de las colecciones etnográficas del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la Universidad de Buenos Aires. Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Museos Universitarios (La Plata). Publicada en SEDICI (UNLP).

Pegoraro, A. (2025). En Nierika: Culturas del mundo. Conocer (nos) reconocer (nos) desde otros saberes. "El Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la Universidad de Buenos Aires: nuevos proyectos en un museo con colecciones del siglo XIX", 14(28), pp. 426-516. México: Universidad Iberoamericana.

Pegoraro, A. y Berón, M. (2020). El patrimonio del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la UBA. Actividades y reflexiones en un museo universitario en el marco de la inclusión. *Revista CPC*. Centro de Preservação Cultural Universidad de São Paulo.

Pegoraro, A. y Berón, M. (2021). Conferencias como aportes para la discusión sobre la temática de género en los museos. Presentación *Foro Buenos Aires. Las mujeres cambian los museos*. Online. www.mujerescambian museos.ucm

Pérez Gollán, J. A. y Pegoraro, A. (2005). La repatriación de un *toi moko*, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, V, XXV, pp. 331-339.

Pérez Gollán, J. A., Dujovne, M. (1988). El Museo Etnográfico: funciones, diagnóstico y propuestas. Documento mimeografiado citado y puesto a disposición por el Museo Etnográfico (FFyL-UBA) en su sección de textos históricos.

Prats, L. (1992). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosas en tiempos de política de la identidad*. Argentina: Prometeo.

Sardi, M. y Rodríguez, M. E. (2021). De colección a genealogía. Reflexiones sobre la restitución de Sam Slick. *Bulletin 81*, Société des Américanistes Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft.

Solá, R. (2016). Kachi Yupi. Un ejercicio de autodeterminación indígena en Salinas Grandes. Informe ambiental anual 2016. Fundación Ambiente y Recursos Naturales. https://bit.ly/3XL53bS

Vitry, C. (2025). Breve resumen del Chañi y el posible lugar de la Capacocha. Informe.

Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el Nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2), pp. 69-84.