

ÉTICA, ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA Y PUEBLOS INDÍGENAS. REFLEXIONES DESDE EL DIÁLOGO DE SABERES

ETHICS, BIOLOGICAL ANTHROPOLOGY, AND INDIGENOUS PEOPLE.
THOUGHTS FROM THE DIALOGUE OF KNOWLEDGES

ÉTICA, ANTROPOLOGIA BIOLÓGICA E POVOS INDÍGENAS. REFLEXÕES A
PARTIR DO DIÁLOGO DO CONHECIMENTO

Marina L. Sardi¹ y Verónica Azpiroz Cleñan²

Recibido: 03/05/2024 | Aceptado: 01/10/2024

1 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). División Antropología, Museo de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. msardi@fcnym.unlp.edu.ar. ORCID: 0000-0003-3614-8341

2 Comunidad mapuche Lof Epu Lafken. Los Toldos (provincia de Buenos Aires). Instituto de Salud Colectiva, Universidad de Lanús, Argentina. zomonewen@gmail.com. ORCID: 0009-0000-1729-3792

Resumen

En los últimos años se ha puesto en debate el conocimiento científico producido en torno de los pueblos indígenas o que indirectamente los afecta. En particular, existe una tensión entre dichos pueblos y quienes investigan en el campo de la antropología biológica, porque estudian los cuerpos de sus ancestros o de las comunidades vivientes, escriben acerca de la salud y enfermedad, entre otras cosas. Los trabajos de investigación suelen ajustarse a las exigencias éticas que rigen en la comunidad científica; pero estos requisitos necesitan ser revisados. El propósito de este trabajo es realizar una reflexión crítica sobre los aspectos éticos que atraviesan algunas problemáticas del trabajo en antropología biológica, poniendo en diálogo a una investigadora y una mujer mapuche que investiga la salud colectiva. En el diálogo emergen algunas diferencias ontológicas y epistemológicas, pero lejos de denostarse el conocimiento científico se busca el reconocimiento del diálogo de saberes entre ambas epistemes.

Palabras clave: investigación, consentimiento informado, derechos indígenas, epistemes otras.

Abstract

In recent years, scientific knowledge produced around or indirectly affecting indigenous peoples is contested. In particular, there is tension between indigenous peoples and those who do research in the field of biological anthropology, because they study their ancestors' bodies, living communities; they write about health and illness, and so on. Research usually follows the ethical guidelines of the scientific community; however, these guidelines need to be revised. The purpose of this paper is to present a critical reflection on the ethical aspects of some of the issues involved in biological anthropology, putting in dialogue a researcher and a Mapuche woman who researches community health. In the dialogue, some ontological and epistemological differences emerge, but far from overruling scientific knowledge, we seek to recognise the dialogue of knowledge between the two epistemes.

Keywords: research, informed consent, Indigenous rights, epistemes others.

Resumo

Nos últimos anos, o conhecimento científico produzido em torno dos povos indígenas ou que os afeta indiretamente tem sido debatido. Em particular, há uma tensão entre os povos indígenas e aqueles que pesquisam no campo da antropologia biológica, porque estudam os corpos de seus ancestrais ou comunidades vivas, escrevem sobre saúde e doença, entre outras coisas. O trabalho de pesquisa geralmente está em conformidade com os requisitos éticos da comunidade científica, mas esses requisitos precisam ser revisados. O objetivo deste artigo é refletir criticamente sobre os aspectos éticos subjacentes a algumas das questões envolvidas no trabalho de antropologia biológica, colocando em diálogo um pesquisador e uma mulher mapuche que pesquisa a saúde coletiva. No diálogo, surgem algumas diferenças ontológicas e epistemológicas, mas, longe de denegrir o conhecimento científico, procuramos reconhecer o diálogo de conhecimento entre as duas epistemes.

Palavras-chave: pesquisa, consentimento informado, direitos indígenas, epistemes outras.

Introducción

La ética del modo de vida mapuche está contenida en el Nor Az Mapu (las normas de la naturaleza en este territorio) y Nor feleal (las normas de vida de la gente en este territorio). Si dejáramos de ordenarnos por ella andaríamos kunifal (huérfanos), porque el mundo mapuche se ha ordenado según lo que ha percibido de la naturaleza, de sus leyes y normas de convivencia. El conocimiento científico tiene otro ordenamiento y, si se impone, no hay diálogo ni reconocimiento de nuestra existencia (*Machi Cristóbal Tremigual, Gulumapu. Comunicación personal*).

La ética, para la sociedad occidental, es una disciplina filosófica que atañe a la acción humana individual y colectiva, aportando reflexión y fundamentación sobre las conductas morales. Estas conductas incluyen normas, hábitos y costumbres que una sociedad, en un momento dado, asume como obligatorias y orientadoras de la acción (Escobar Valenzuela, 2000). Por sus efectos ambientales y sociales, la práctica científica no es ajena a este campo de reflexión.

El propósito de este trabajo es presentar algunas problemáticas éticas que atraviesan el trabajo en antropología biológica. Por tratarse de una disciplina reflexiva, escribimos mediante la construcción de un modo dual de conversación, contemplando la pluralidad de sujetos de conocimiento que intervienen en ella. En la investigación intercientífica cada sujeto tiene su propia dinámica social, política y ambiental para validar el caudal de conocimiento y, en ocasiones, emergen dilemas éticos, por lo cual la revisión de la práctica debe ser permanente.

La discusión presentada se centra en los pueblos originarios del continente americano o Abya Yala. Esta discusión es necesaria, en primer lugar, porque en la investigación bioantropológica ha habido experiencias reñidas con la ética respecto de los pueblos indígenas (Salzano y Hurtado, 2004; Turner, 2014). En segundo lugar, porque estos pueblos han sido ubicados en el lugar de “objetos de estudio” y observadores pasivos de los enunciados científicos, cuando en verdad han sido protagonistas activos en la construcción del vasto corpus de conocimiento antropológico. No solo guiaron exploraciones y compartieron saberes sobre sitios sagrados, recursos con potencial alimenticio o medicinal y saberes tradicionales de todo tipo y accedieron al registro de mediciones, relatos, lenguas o fotografías; sino que toda esa información se ha presentado como “descubrimientos” de los exploradores y estudiosos. En tercer lugar, porque la independencia de los países iberoamericanos y la organización de los Estados nacionales en el siglo XIX no interrumpieron las lógicas coloniales, sino que estas se perpetuaron durante el siglo XX mediante políticas públicas, como la educación en español o portugués, imposición de la religión católica, privatización de la tierra, sedentarización y proletarización forzadas —que condujeron a muchos grupos a perder el vínculo con el territorio e instalarse en ciudades— y la promoción de la inmigración europea que, en países como Argentina o Uruguay, favoreció

el imaginario de que son países “sin indios”. Las lógicas coloniales se perpetúan todavía mediante proyectos extractivistas, entre otras cosas. En estos contextos, la antropología se constituyó estudiando a sociedades colonizadas o grupos subalternizados. La antropología física, en particular, ha jugado un papel importante en la construcción de identidades nacionales mediante la medición antropométrica de escolares y soldados, o la medición del índice cefálico en cráneos indígenas para identificar los tipos morfológicos que poblaron el territorio de un Estado, colaborando así en el imaginario de que las sociedades indígenas se habían extinguido o de que eran parte del pasado. La antropología biológica, en los últimos años, realiza estudios en el mismo tema y confronta dicho imaginario, mediante estudios genéticos que miden el componente indígena y afro —frente al componente europeo, por ejemplo— presente en las sociedades latinoamericanas.

Finalmente, la discusión dada aquí es relevante porque cuando existen disputas entre las perspectivas indígena y científica, la legislación y los hábitos naturalizados han privilegiado a la segunda. En este sentido, cabe señalar que la colonización se ha sostenido en una dimensión epistémica que posicionó al pensamiento científico como la forma legítima y hegemónica de conocer y a las universidades como los lugares privilegiados de producción de conocimientos; lugares en que los conocimientos tienen jerarquías y especialidades con fronteras epistémicas y cánones que definen funciones y procedimientos (Castro-Gómez, 2007). Esto condujo, por una parte, a suponer que la tradición de pensamiento occidental es la única con capacidad de universalidad y de acceso a la verdad, subalternizando los conocimientos Otros como no fiables y desconociendo que permitieron a los pueblos indígenas existir durante milenios, a veces en circunstancias cambiantes, cuando no extremas. En la práctica, estas asimetrías se traducen en una suerte de racismo epistémico que encubre quién habla y desde dónde habla (Castro-Gómez, 2007; Grosfoguel, 2008). A la vez, el beneficio que aportan las investigaciones es generalmente unilateral, a favor de las y los investigadores, y los pueblos indígenas raramente tienen beneficios materiales y simbólicos sobre la información lograda.

Por otra parte, la existencia de disciplinas y subdisciplinas científicas, según Castro-Gómez (2007), materializa la idea de que la realidad puede ser dividida en fragmentos, favoreciendo el conocimiento en profundidad de uno de ellos, con poca o nula conexión con otros aspectos de la realidad. Por ejemplo, la antropología incorpora principios y normas de las ciencias naturales y sociales y sus líneas de investigación pueden ser desarrolladas por personas formadas en disciplinas diversas, pero se subdivide, por ejemplo, en antropología biológica, antropología sociocultural y arqueología. En la práctica, esto se materializa en la dificultad que los y las especialistas presentan para establecer el diálogo intercientífico o para, en sus propios proyectos de investigación, incorporar métodos, conceptos o tradiciones de trabajo

de otras subdisciplinas. Como afirma Tim Ingold (2018, p. 60), “rara vez conversan entre ellos, y si lo hacen es solo para redescubrir la profundidad de su antipatía. Para complicar más el panorama, en las últimas décadas han aparecido varios otros tipos de antropologías, cada una con sus propios intereses, estilos de trabajo y nuevas publicaciones”. La desigualdad epistémica se refuerza aún a través de microprácticas, que raramente se revisan o modifican y que operan mediante mecanismos institucionales, entre ellos el diseño de planes de estudio de las carreras, las asociaciones científicas y la creación de revistas científicas especializadas (que delimitan un campo de estudio), la predominancia de las lenguas en las que se publican los resultados, el reconocimiento a ciertos fundadores de las disciplinas, mayoritariamente varones, y el silenciamiento a otros y otras. Así se hegemonizan ciertas tradiciones del *establishment* científico.

La antropología biológica, por su parte, transmutó de la antropología física con el rechazo a las perspectivas raciales y la adopción del pensamiento evolutivo, pero no ha avanzado aún en su descolonización epistémica. Cambió muchos conceptos, pero no ha cambiado muchos de sus métodos y solo recientemente comienzan a aportarse miradas autocríticas y algunos intentos de deconstrucción sobre prácticas que conllevan cierto racismo implícito mediante formas asimétricas de interacción. Un aspecto adicional, que pone en crisis a la antropología, y a la ciencia occidental en general, es que en ocasiones esta carece de herramientas para aportar respuestas frente a muchas situaciones acuciantes, como las vinculadas a problemas ambientales. A este respecto, Pisor y Jones (2020) señalan que la antropología biológica con su larga tradición de estudio de la adaptación y la adaptabilidad está ausente de los debates y las contribuciones sobre el cambio climático. Joosten et al. (2022) van más lejos al proponer que, además de analizar fenómenos pasados o presentes por causas ambientales o climáticas que afectan a distintas regiones del mundo, es necesario analizar las proyecciones y trabajar sobre plausibles escenarios futuros que impondrán cambios en los modos de vida, para lo cual no solo es necesario el trabajo colaborativo de especialistas sino el de las comunidades locales indígenas y no indígenas vinculadas a un territorio.

Antecedentes para una práctica ética en antropología biológica

Las implicancias de muchas prácticas y representaciones producidas por la antropología desde sus orígenes se hicieron flagrantes en la Segunda Guerra Mundial. Uno de los desafíos fue trabajar sobre la problemática racial; más bien, aportar los fundamentos biológicos sobre la inexistencia de razas y la imposibilidad y riesgos de clasificar.

Durante mucho tiempo, la investigación en antropología biológica estuvo regida por guías y códigos de otras disciplinas (e. g. medicina), pero desde la segunda mitad del siglo xx

se promovió la redacción de normativas, recomendaciones o experiencias de trabajo que permitiesen delimitar aquellos comportamientos que se consideran deseables, así como los inaceptables. Se han realizado, así, trabajos de carácter más general sobre distintas subdisciplinas antropobiológicas (Turner, 2005) y otros más específicos, siendo algunos de alcance global (Salzano y Hurtado, 2004; Squires et al., 2019) y, otros, local (Aranda et al., 2014; Braunstein, 1993.; Luis et al. 2022; Turner et al., 2018). En líneas generales, de ellos se desprende que los marcos de acción dependen de las legislaciones y políticas nacionales respecto de sus colectivos sociales, de las políticas científicas, del tema específico de estudio, de los sujetos implicados y de los referentes materiales (huesos, muestras de saliva, etc.); además, están sujetos a cambios acelerados conforme se desarrollan nuevas tecnologías y teorías.

Los principios fundamentales de la práctica bioantropológica se derivan de la bioética, rama de la ética relacionada con la salud humana (Turner et al., 2018). Uno de ellos es el consentimiento informado; que es un procedimiento por el cual un sujeto acepta participar en una investigación o un procedimiento médico. Cada grupo e instituto de investigación desarrolla sus protocolos de solicitud de consentimiento, adaptados a distintas situaciones, los que son finalmente aprobados por los comités de ética de las universidades e institutos públicos o privados. De parte de los científicos y científicas, se asume que otorgarán información clara y fehaciente, resguardarán la dignidad de la persona y evitarán daños. De parte del individuo bajo estudio, se asume que conoce el proyecto de investigación y sus riesgos y decide participar libremente.

La aproximación bioética presenta, sin embargo, limitaciones. A veces, algunas prácticas se planifican en las metrópolis y con criterios de la sociedad occidental, lo que las puede hacer difíciles de aplicar, sea por las distintas cosmovisiones de los pueblos originarios o, en ocasiones, por su extremo grado de vulnerabilidad. Por ejemplo, la noción de autonomía que asume el consentimiento ha sido cuestionada ya que presupone una concepción individualista por la cual el individuo en estudio es concebido separadamente de su colectivo social. Aun cuando se garantice el anonimato, los resultados de la investigación afectan intereses colectivos, como la familia y la comunidad, por lo cual un avance en las últimas décadas ha sido la solicitud del consentimiento grupal (Turner, 2014). Existen pueblos, sin embargo, en los que puede ser difícil identificar quién ejerce el liderazgo, como en el Gran Chaco (Braunstein, 1993); por lo tanto, quien realiza la investigación deberá convocar a la comunalización de la decisión colectiva.

Otra característica del consentimiento es que se suele entregar un formulario escrito en la lengua de quien investiga, que difiere de la lengua predominante en el sujeto a investigar o con el cual investigar. Se asume que estx firma junto con el número de su documento de identidad, pero la entrega de estos requisitos no siempre es posible, por lo cual a veces se otorga el

consentimiento oral, pudiendo haber un testigo presente. Muchos grupos cuestionan también que los investigadores e investigadoras colecten información o muestras biológicas, sin que medie un diálogo previo lo suficientemente informativo respecto de para qué es el estudio, sin que se conozcan los resultados y sin que la investigación se materialice en un beneficio a la comunidad. Además, en el formulario de consentimiento no se establecen los mecanismos de reparación del daño si el acuerdo que se estableció no se cumplió.

La legislación juega, sin duda, un rol fundamental para la práctica científica al establecer su marco normativo. El Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, adoptado en 1989 por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), fue aprobado en Argentina en 1992 por la Ley Nacional 24.071 (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 1992), aunque entró en vigor en el año 2000; y fue ratificado por la mayor parte de los países latinoamericanos. Este convenio constituyó un importante paso en el reconocimiento y protección de los derechos indígenas, entre los que se cuenta que los gobiernos deben generar los medios para la protección de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales; la participación en todo aquello que afecte a los pueblos y sus territorios; la determinación de sus prioridades en lo que atañe al desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan; y el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias. Uno de sus mandatos más importantes es la ejecución de la consulta previa, libre e informada (CPLI). Esta consulta debe ser implementada por los Estados, se aplica a comunidades indígenas en casos de proyectos de envergadura que puedan afectar su existencia y no debe confundirse con el consentimiento informado, que es un instrumento ligado al ámbito científico y académico y se aplica a quienes participan en un estudio (Blaser y Rodríguez, 2022). Si bien en Argentina el Convenio 169 rige con pleno vigor, la Ley 24.071 no ha sido instrumentalizada y en ocasiones el Convenio es violado sistemáticamente. Entonces, para ejercer el derecho a la CPLI, una comunidad debe recurrir a mecanismos judiciales.

Diálogo de saberes como metodología

Enrique Leff (2011) plantea que la crisis ambiental actual es consecuencia de un problema del conocimiento científico y de los modos de conocer y que, en pos de dar respuestas, se recurre a la interdisciplinariedad, lo que refuerza el pensamiento único, dominante y hegemónico que nos ha llevado a desvalorizar la diversidad, a desconocer la diferencia y a no enfrentar la otredad. Estas situaciones exigen, en cambio, mayor pluralismo epistemológico para ampliar el campo de visibilidad (Castro-Gómez, 2007), incorporar nuevos temas de investigación, desarrollar estrategias colaborativas, así como estrategias de abajo hacia arriba, conocidas como tipo *bottom-up*, definidas por comunidades locales.

Quienes escribimos este trabajo somos Marina Sardi, mujer, nacida en la provincia de La Pampa (Argentina); es docente e investigadora en el campo de la antropología biológica, con formación en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, y ha trabajado entre 2015 y 2019 en las restituciones de restos humanos realizadas en el Museo de La Plata; y Verónica Azpiroz Cleñan, mujer mapuche, nacida en el *pwelmapu*, situada en lo que hoy constituye la provincia de Buenos Aires (Argentina), localidad de Los Toldos; es politóloga y trabaja e investiga en el campo de la salud colectiva, específicamente con pueblos originarios; es activista política vinculada al conflicto del cementerio mapuche en Los Toldos.

Este trabajo no es el estudio de una antropóloga a una mujer indígena; más bien, es el resultado de la mutua necesidad de escuchar y ser escuchadas en el que buscamos trascender el ámbito estrictamente científico para poner en debate algunas prácticas bioantropológicas, con el propósito de promover una mirada crítica y reflexiva sobre el propio quehacer.

Intentamos construir esta experiencia de intercambio desde el diálogo de saberes. Este método forma parte de un conjunto de aproximaciones colaborativas y comprometidas que toman diferentes nombres, pero en los que se destaca el compromiso de conocimiento y construcción con el/la otrx, en colabor (Barriach et al., 2022; Fernández Álvarez et al., 2022; Katzer, 2020, 2022). La colaboración implica una aproximación relacional, dialógica e intersubjetiva que no necesariamente se da en ausencia de conflictos ni produce acuerdos acabados y definitivos; permite trascender los ámbitos académicos, vinculando otras instituciones y agencias que puedan colaborar con el diseño y ejecución de acciones colectivas para responder a necesidades surgidas durante la investigación (Katzer, 2022).

Las lenguas utilizadas en este escrito son: el *mapuzungun*, lengua del pueblo-nación mapuche (el grafemario/alfabeto utilizado para la escritura es el Ragileo Unificado, uno de los que utilizan las organizaciones mapuches a ambos lados de la cordillera) y el castellano, la lengua impuesta por la colonización. La lengua de este escrito es la versión del castellano rioplatense, a la que se suma el lenguaje inclusivo transfeminista para dar cuenta del contexto político argentino. El diálogo de saberes aquí tiene una dimensión interlingüística entre nosotras dos (*iñchiw*).³ Dado que este trabajo se presenta en un ámbito científico, el *mapuzungun* cobra una narrativa científica coherentizada.

Consideramos relevante introducir estrategias no tradicionales en la antropología biológica porque un intercambio propuesto entre quien supuestamente sabe y quien supuestamente no sabe, acerca de una determinada disciplina, produce una tensión que inhibe la reflexión, suprime el

3 En la estructura gramatical del *mapuzungun* existen nueve pronombres personales: tres individuales, tres plurales y tres duales (nosotrxs dos, ustedes dos y ellxs dos). Por lo cual, desde la lengua se estructura el sujeto dual. En este trabajo, ambas autoras somos un sujeto dual.

entendimiento mutuo y perpetúa el autoritarismo epistémico. Contrariamente, el principio que guía un diálogo de saberes es que no existe el conocimiento completo de un tema, fenómeno, proceso u objeto, sino que existen sistemas de conocimientos y/o emergentes estos que no abarcan el todo. Se acepta que no hay un “saberlo todo” porque precisamente quienes conocen del tema comprenden su inconmensurabilidad (Delgado y Rist, 2016). Es decir, es intrínseco al conocimiento su limitación, pero puede haber aproximaciones cada vez más asertivas.

El diálogo de saberes ocurre cuando lxs sujetos de conocimiento crean un escenario propicio para el intercambio y entran en una conversación plural o dual que rompe las jerarquizaciones y las asimetrías de poder entre quienes detentan distintos saberes. Es una construcción social situada, en un territorio y bajo prismas culturales diversos, a veces antagónicos, e implica una relación ética con el/la otrx, que permita la sustentabilidad de la construcción social desde la diversidad y la diferencia (Leff, 2011). El deseo de mutuo aprendizaje es el sello de la paridad. En el diálogo de saberes lxs interlocutorxs son todxs válidxs reconociendo las diferencias sin llegar a aceptar lo ajeno como propio. Las partes no aprenden lo mismo. No se trata de uniformizar, sino de enriquecerse con la diversidad de visiones de mundo para atender, resolver y actuar en problemas concretos que se dan en la convivencia de los colectivos humanos. Se trata de desencadenar una resonancia política de los diferentes entendimientos sobre el ciclo vida-muerte-vida en el cual se producen investigaciones sobre el territorio, los modos de vida y la reflexión mapuche con otrxs interlocutorxs.

De las ontologías a las prácticas

El che y el *Homo sapiens*

La antropología se constituyó como disciplina científica en el siglo XIX, a partir de la observación, descripción y comparación de pueblos no occidentales. Si bien en sus comienzos, los estudiosos solían indagar los restos óseos y las antigüedades, o las lenguas y costumbres de grupos vivientes, progresivamente se fueron delimitando campos y subdisciplinas, heredando la concepción que la sociedad occidental tiene sobre el ser humano o, más específicamente, del *Homo sapiens*, en quien el cuerpo está dissociado del sujeto. La división cristiana entre cuerpo y alma, reemplazada luego por la división ilustrada entre cuerpo y razón, constituyó al ser humano como un ser ontológicamente diferente al resto de los seres, considerándose el único dotado de vida interior (Schaeffer, 2009). Se trata, entonces, de una ontología que supone la existencia de una única naturaleza (compartida entre humanos y no humanos) y muchas culturas (solo humanas), con propiedades que se atribuyen según pares de oposiciones, como las de animal-hombre, objeto-sujeto, físico-moral, o naturaleza-cultura. Así, se delimitó el espacio

del saber antropológico destinado a las sociedades no occidentales. Esta matriz epistémica ha determinado gran parte de los procedimientos de estudio y el lenguaje utilizado para referirse a las sociedades que se estudian. Por ello, reflexionar sobre las implicancias éticas del trabajo bioantropológico obliga a desentrañar sus orígenes y sus legados.

La antropología física se conformó en el seno de la Historia Natural con énfasis en la Anatomía Comparada. Ubicando su centro en el cuerpo humano, se abocó a distinguir al *Homo sapiens* de otros primates y a delimitar razas o tipos morfológicos a partir de observaciones y mediciones en personas vivas o en cuerpos muertos, en particular del cráneo y el cerebro. Luego de numerosos cambios teóricos durante el siglo xx, la antropología biológica se define como el estudio de la evolución y la variación biológica de la especie humana en el pasado y el presente, incorporando elementos de genética, estadística, demografía, ecología, epidemiología, endocrinología, paleontología, biología evolutiva, primatología, medicina y nutrición; además de las ciencias sociales y humanas (Madrigal Díaz y González-José, 2016). Para esto, se pueden estudiar restos humanos (en el sentido que utiliza la ciencia hegemónica) o cuerpos ancestrales (según el conocimiento tradicional mapuche); muestras biológicas (sangre o saliva) de los que se obtendrá información genética, hormonal u otra; órganos y tejidos animales; imágenes (fotografías, filmaciones, radiografías, tomografías computadas, etc.); mediciones antropométricas y craneométricas; observaciones y notas de campo, entrevistas y encuestas sobre genealogía, reproducción, alimentación, o salud; entre varios otros indicadores posibles.

Las cosmovisiones no occidentales, en tanto, pueden diferir radicalmente en su concepción sobre la vida, el cuerpo, el territorio, las distinciones entre humanos y no humanos y las relaciones entre clases de seres. En las cosmologías amazónicas, y según la propuesta de Viveiros de Castro (2004), hay una única cultura (compartida entre humanos y no-humanos) y muchas naturalezas. En estas cosmologías, algunos no humanos tienen la capacidad de intencionalidad y de acción consciente, tienen alma y un punto de vista; por lo tanto, pueden tomar la posición de sujeto. El cuerpo es el diferenciador de cada especie y debe ser diferenciado al máximo —a través, por ejemplo, de regímenes alimenticios, o adornos corporales— (Viveiros de Castro, 2004).

El cuerpo de una persona, en las sociedades indígenas, no suele constituirse individualmente, sino colectivamente. Para el pueblo-nación mapuche el *che* (persona) posee cuatro cuerpos: físico, mental, emocional y ancestral/espiritual. El cuerpo ancestral tiene corporalidad en el territorio-vida. Cuando la persona muere, en el proceso de *mapuluwün* —de volverse territorio—, la fisicalidad deja de existir en el cuerpo del *che* para transformarse en espíritu de la naturaleza o territorio-vida. Territorio-vida es una categoría conceptual del pueblo mapuche para expresar que el *ixofij mogen* (bioagrodiversidad) tiene vida. No se trata de seres muertos, ni inertes, sino de “existentes”, en términos de Descola; tienen un *geh* (protector) y un *newen*

(fuerza espiritual). En segundo lugar, para el pueblo mapuche no hay una jerarquización de la vida humana por sobre la vida de otros seres ya que el agua, la roca y el aire tienen su vida, ciclo y emoción. Por lo tanto, los cuerpos humanos y no humanos tienen emociones, capacidades e intencionalidades. Así como los humanos pueden comunicarse entre sí, “los existentes” (Descola, 2012) también son “espíritus” que habitan en los elementos de la naturaleza; los *geh* pueden comunicarse entre sí y con los seres humanos y estos pueden ser agenciados por los existentes. Todos los cuerpos de todos los seres son percibidos con diferentes formas, vestimentas, corporalidades o fisicalidades y poseen una interioridad.

En la localidad de Los Toldos (municipio de General Viamonte, provincia de Buenos Aires, Argentina), donde gran cantidad de personas pertenecen al pueblo mapuche, algunas comunizadas y otras dispersas en la urbanidad, existe un espacio a través del cual puede pensarse la relación entre las personas humanas y no humanas y los conflictos derivados por la acción estatal. Allí hay un ojo de agua, llamado en castellano La Azotea, que permitió a este pueblo reproducir su modo de vida y desarrollar su cultura e identidad hasta hace menos de cien años. En *mapuzungun* es llamado *Eltuwe* (espacio de convivencia con la ancestralidad; en español, cementerio). El *Eltuwe* es territorio sagrado, por la presencia de un ojo de agua, que tiene una fuerza propia que protege y cuida la vida y mantiene el ordenamiento territorial. Allí se desarrollaron ceremoniales y parlamentos, usos que fueron recuperados a través de un machi (médico tradicional mapuche) en *perimontun* (visión-trance). Además, en el *Eltuwe* hay placentas enterradas en las dos últimas décadas, lo que implica que este territorio, para las mujeres que han sido despojadas, constituye un espacio identitario, donde se enterraron a los seres queridos, pero también a las placentas de lxs nuevxs hijxs. No solo esto, sino que para todos los habitantes de Los Toldos —indígenas o no— se trata de un espacio donde se constituye lo mapuche.

Para muchas sociedades humanas el cordón umbilical y la placenta permanecen conectadas con el cuerpo y, dependiendo de qué se haya hecho con ellos, influyen en el destino de la persona (Frazer 1890/1944). Asimismo, para la cultura mapuche el entierro de la placenta es una práctica que se realiza a fin de devolver al territorio un agradecimiento por la nueva vida y enraizar al recién nacidx en su propio territorio de origen. Es un espacio al cual se vuelve cada vez que lxs niñxs necesitan fortalecer su salud, su misión de vida, sus potenciales y al cual acude generalmente la madre y los familiares para recordar de donde viene la persona. Dicho espacio debe protegerse de transgresiones, vengan estas de gente mapuche y no mapuche.

A inicios del siglo xx el Estado prohibió el uso del *Eltuwe* para enterrar a personas fallecidas mapuche y obligó a enterrarlas en el cementerio de dominio estatal público. Durante la última Dictadura Militar (1976-1983) colocó un alambrado alrededor del ojo de agua, entre otras medidas que pretendieron borrar el uso histórico del espacio. Continuando con el ciclo de

borramiento de la historia del uso de ese espacio y la territorialidad mapuche, en 2015 el municipio buscó patrimonializar el *Eltuwe* para transformarlo primero en un dominio del Estado, luego en un objeto de promoción turística. Procuró, además, mediante un convenio firmado con la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires (Argentina), hacer investigación arqueológica para determinar si se trataba o no de un cementerio, negando con ello otro tipo de conocimiento: el ancestral (memoria oral y espiritual) mapuche. Algunas comunidades mapuches de Los Toldos acordaban con la propuesta, pero otras, no. El argumento de estas últimas era que un espacio sagrado no puede convertirse en patrimonio del Estado, que la territorialidad mapuche preexiste al Estado y que no se requiere de la verificación científica. Señalaban, asimismo, que se había vulnerado el derecho a la CPLI y no había consentimiento sobre dicho proyecto de investigación.

Las prácticas del conocimiento

Existen numerosas situaciones que pueden entrar en conflicto ético con diferentes perspectivas político-epistémicas y, para dar cuenta de ellos, discutimos algunos puntos generales que hacen a la construcción del conocimiento, más con el propósito de introducir un ejercicio de reflexividad en la disciplina que de aportar respuestas cerradas y definitivas. Si bien algunas afirmaciones aquí expresadas pueden hacerse extensivas a numerosos pueblos indígenas del Abya Yala y otros colectivos vulnerados, no deseamos generalizar, ya que cada pueblo elabora su propia forma de relacionarse con otros seres, con el territorio y con el mundo espiritual.

La agenda de la investigación

La organización de un proyecto de investigación está influenciada por distintos factores y actores. Excepto en aquellos casos en que lxs investigadorxs tengan interacción sostenida durante muchos años con los pueblos originarios, en general los objetivos y los procedimientos son planificados al interior del grupo de investigación y suelen establecerse por las tradiciones de trabajo, el financiamiento y las infraestructuras disponibles. En ocasiones, los temas de investigación están influidos por la agenda propuesta por los países desarrollados, más que por problemáticas locales, más allá de que frecuentemente haya enormes asimetrías en el financiamiento y en el consenso respecto de qué aproximaciones teóricas y metodológicas se consideren aceptables.

El acuerdo en la comunidad científica determinará finalmente, a través de las instituciones que financian, avalar o rechazar la consecución de un proyecto. Estos suelen tener una duración de cuatro años, aunque los grupos de investigación continúan desarrollando las mismas temáticas por períodos más prolongados. La evaluación del éxito de un proyecto suele medirse

por los artículos publicados (serán más valorados los resultados publicados en revistas con mayor índice de impacto, frecuentemente inglés), lo que podrá redundar en la obtención de financiamiento para un nuevo proyecto; por lo cual, se requiere que la publicación de trabajos sea rápida y voluminosa. En ocasiones, los Estados delimitan temas prioritarios o estratégicos en función de necesidades políticas, sociales y económicas. En Argentina, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) otorga becas a proyectos sobre temas prioritarios consensuados con cada provincia y, en ellos, los pueblos originarios están ausentes en su agenda y en muy pocos casos se considera la diversidad cultural o lingüística (para más detalles, ver CONICET, 2024).

En la perspectiva indígena los proyectos de investigación que se realizan con indígenas deben contemplar la formulación de objetivos adecuada a las necesidades de las comunidades locales, sin prevalecer el interés de lxs científicxs. Para el pueblo mapuche la aceptación de un proceso de investigación debe basarse en un diagnóstico compartido entre el mundo mapuche y lxs investigadorxs. Este diagnóstico tiene su lógica, tiempo y recursos. Las universidades y agencias de financiamiento deben asimismo abrir instancias en las que sea posible elevar propuestas de temas prioritarios definidos por los pueblos originarios.

El consentimiento informado (individual o grupal, escrito u oral) suele discutirse al inicio de la investigación. Para que los sujetos bajo estudio comprendan cabalmente los alcances y riesgos de la investigación, la obtención del consentimiento debe realizarse en lenguas indígenas. De acuerdo con Braunstein (1993), el manejo de la lengua vernácula, junto con la relación con la población estudiada, el tipo de temática y los prolongados períodos de interacción con la gente, que es sujeto de la encuesta, suelen condicionar una relación de confianza mutua que excede cualquier forma legal de consentimiento informado.

Para el pueblo mapuche, el consentimiento se logra mediante distintas técnicas: *pewtun*, *perimontun*, *machitun*, *kollagtun*, *aroftuwe*, etc., que constituyen formas de dialogar del *che* (la persona humana) con los *geh mapu* (los protectores) y los *newen* (fuerza espiritual que alienta una materia). La persona que ejerce la autoridad espiritual o política solicita el consentimiento al territorio-vida. El *che* pide permiso para realizar intervenciones sobre ciertos territorios o seres (ríos, mares, suelos, fuegos, lagos) y si el *geh mapu* acepta dialogar entonces inicia la conversación. Mediante señales de la naturaleza el *geh mapu* manifestará qué quiere transmitir; luego, el *che* transmite la conformidad al colectivo de investigación.

Estudios con cuerpos ancestrales

El estudio de cuerpos ancestrales es una práctica fundante de la antropología. Desde fines del siglo XVIII y durante un siglo y medio aproximadamente se formaron colecciones de cráneos,

esqueletos, cerebros y cabellos, entre otras partes corporales, de los pueblos bajo dominio colonial; también de individuos muertos en hospitales o prisiones. Si bien los temas de estudio y los marcos teóricos fueron cambiando, dichos restos siguen estando disponibles para estudios y continúan realizándose exhumaciones.

El hallazgo y excavación de un enterratorio puede producirse de manera fortuita, o bien ser resultado de la investigación sistemática, pero en todos los casos la manipulación de cuerpos es una actividad profesionalizada dependiendo de que sean de interés forense (para casos humanitarios o judiciales) o arqueológico. En este segundo caso, en muchos países latinoamericanos no hay legislación, ni herramientas para tomar decisiones. En México, por ejemplo, algunas tumbas son consideradas monumentos históricos y los cuerpos un “bien mueble”. En Chile, de manera similar, existe la Ley de Monumentos Nacionales 17.288 que incluye bajo esta denominación a los enterratorios, cementerios u otros restos de los aborígenes, piezas u objetos antropológico-arqueológicos (Endere y Ayala, 2012). En Argentina hay dos leyes opuestas que pueden aplicarse. Una de ellas es la Ley Nacional 25.517 de restos mortales, que en dos de sus cinco artículos indica que (art. 1) “Los restos mortales de aborígenes, (...) que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen” y (art. 3) “Para realizarse todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contar con el expreso consentimiento de las comunidades interesadas” (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 2001). Esta Ley entró en vigor en 2010 a través del Decreto 701; que establece que la autoridad de aplicación es el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), quien tendrá la facultad de propiciar las restituciones, participar de ellas, emitir opinión ante conflictos y acerca de las investigaciones, entre otras cosas. Asimismo, está la Ley Nacional 25.743 de Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico, que avala la excavación, exhumación y transporte de restos humanos y cuya promulgación fue favorecida por arqueólogos y arqueólogas, sin consulta con indígenas. Esta ley sostiene que (art. 2) “Forman parte del Patrimonio Arqueológico las cosas muebles e inmuebles o vestigios de cualquier naturaleza que se encuentren en la superficie, subsuelo o sumergidos en aguas jurisdiccionales, que puedan proporcionar información sobre los grupos socioculturales que habitaron el país desde épocas precolombinas hasta épocas históricas recientes” (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 2003). Según esta Ley, los restos humanos son “bienes” del dominio público del Estado nacional, provincial o municipal y prevalece su aplicación, frente a la Ley 25.517. Aun cuando hay disputas de comunidades vinculadas a los enterratorios, muy frecuentemente se prioriza la investigación científica por sobre el vínculo de ancestralidad entre los cuerpos y las personas (Jofré, 2020).⁴

4 La provincia de La Pampa (Argentina) en lugar de ratificar la Ley 25.743, promulgó en 2018 su propia Ley, n.º 3104, elaborada en diálogo con representantes indígenas. Esta indica en su artículo 3º lo siguiente:

Luego de exhumados, los cuerpos se trasladan a una institución científica y se conservan para futuros estudios, algunos de los cuales (e. g. fechados radiocarbónicos, estudios isotópicos o paleogenómicos) podrán requerir la destrucción parcial de huesos o dientes (para una discusión sobre los estudios paleogenómicos, ver más adelante). Las instituciones científicas, a pesar de existir una Ley, no informan qué restos guardan y predomina el paradigma de la conservación del patrimonio. Debido a los crecientes reclamos, en muchos países se han redactado lineamientos, señalando la importancia del tratamiento digno y respetuoso, pero raramente estas recomendaciones son definidas de modo preciso (Aguasvivas et al., 2023).

Los proyectos de investigación que incluyen el estudio de ancestros indígenas en Argentina están garantizados por una política laxa. Tal como fue señalado en el trabajo de Squires et al. (2022), el CONICET consulta explícitamente a los investigadores y las investigadoras (cuando solicitan financiamiento o informan sus actividades) en su declaración de ética si se realizan estudios farmacológicos, clínicos, quirúrgicos, epidemiológicos, sociales y psicológicos, de uso de equipamiento médico, etc., así como si es un estudio de comunidades aborígenes (ver Ley 25.517). Consulta asimismo si se dispone de informes de algún comité de ética, excepto en el estudio de comunidades indígenas, lo que deja librado a la voluntad de las y los investigadores la eventual intervención de un comité. Sin embargo, hay casos también (e. g. Gómez Otero, 2012; Salceda et al., 2015; Tamburrini et al., 2023) —cada vez más— en que las investigaciones incluyen metodologías participativas gracias a relaciones de confianza desarrolladas a lo largo de años, respetando los tiempos del diálogo y la toma de decisiones.

Según el pueblo mapuche, el cuerpo ancestral que vive en el territorio no debe ser patrimonializado. Un cuerpo físico muerto es parte del territorio-vida y no es aceptable desvincular la historicidad del sujeto a investigar en su territorio. En el caso en que se desee intervenir en un cementerio mapuche, lxs *machi* —autoridad espiritual y medicinal mapuche— deben preguntar a quienes fueron allí enterradxs si quieren hablar o no, a través de sus *püjü*. Ese diálogo se realiza en un contexto ceremonial, llamado *pelontun*. Si aceptan hablar lxs espíritus, lxs *machi* les preguntan para qué se dejarían ver los cuerpos físicos y consultan a la comunidad para qué querrían desenterrar a sus seres queridos. La comunidad explica su intención, lxs *machi* transmiten y reciben la respuesta que puede ser negativa o afirmativa. Solo en este último caso y con estos procedimientos, puede haber consentimiento para una exhumación.

“Patrimonio de los Pueblos Originarios. Se reconoce a los pueblos originarios de La Pampa el derecho de acceder, consentir y participar en los procedimientos que se realicen respecto de los bienes que conforman su patrimonio arqueológico, aun pudiendo celebrar ceremonias rituales en los sitios que ellos consideren de carácter sagrado. En especial se reconoce el derecho de ser legítimos depositarios de los restos arqueológicos descubiertos, ante el pertinente reclamo.” (Asesoría Letrada del Gobierno de La Pampa, s. f.).

Para los pueblos indígenas la exhumación de cuerpos ancestrales y su conservación en museos o instituciones científicas es un hecho violento. Por eso, frecuentemente reclaman su restitución y reentierro para cumplir con el derecho de descansar en su tierra y para restablecer el equilibrio dañado con el mundo espiritual o la naturaleza, para garantizar la reproducción del modo de vida y el derecho al buen morir. Países como Estados Unidos tienen leyes destinadas a tal fin —como la *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, promulgada en 1990—; otros, como Australia, carecen de leyes, pero tienen políticas para garantizar este derecho (National Museum of Australia, 2022). En los Estados latinoamericanos, como vimos, prevalece la ausencia de leyes y de políticas. No obstante, en Argentina (según el Decreto 701/10) es una agencia estatal (el INAI) el órgano de intermediación entre las instituciones científicas y los pueblos indígenas. El propio concepto de restitución contenido en la Ley n.º 25.517 y el decreto han sido cuestionados, no solo por la imposibilidad de dejar los cuerpos en su estado original, sino porque el acto de restituir suprime el activismo de los pueblos indígenas, quienes efectivamente reclaman y recuperan esos cuerpos (Curtoni, 2022).

Desde la perspectiva indígena no sólo es cuestionable que los cuerpos sean patrimonio y objeto de estudio, sino también que el Estado, los museos y las instituciones científicas ejerzan la tutela sobre su recuperación. Hasta ahora, muchas restituciones organizadas desde el Estado han permitido legitimar gestiones de gobierno, lo que constituye una práctica paternalista ya que se reapropia de lo que había sido apropiado por la ciencia. En ocasiones, además, las restituciones han estado guiadas por los mismos principios clasificatorios con que se construyeron las denominaciones étnicas y las exhibiciones de cráneos y esqueletos en el siglo XIX (Sardi y Del Papa, 2022). En cambio, son las propias comunidades indígenas quienes debieran construir protocolos para la recuperación de las piezas materiales y partes físicas de los *che* (personas) y lineamientos para lxs trabajadorxs de museos sobre el modo en que deben ser cuidados con dignidad y respeto estos cuerpos antes de su recuperación. En tal sentido, sería conveniente que las instituciones y colectivos científicos se muestren abiertos a considerar que “sus colecciones” son investidas por otras categorías de cuerpo y persona y que permitan vincular a los *che* con los procesos culturales, ambientales y territoriales.

Biobancos y programas de colecta de datos a gran escala

Un biobanco es un lugar o repositorio donde se colecta y almacena material biológico (e. g. ADN o células) o los datos emanados de su análisis (e. g. secuencias genómicas). Los hay de diferentes escalas, pero pueden contener desde unos miles hasta millones de muestras (Turner, 2014). Si bien sirven a muchos propósitos, su creación y promoción han estado asociadas a la investigación judicial, la identificación de personas, pero fundamentalmente a la investigación

médica. Dado que las poblaciones humanas difieren en la susceptibilidad a enfermedades, a veces por causas genéticas, es deseable garantizar la representatividad de la variación, incluida la de los pueblos indígenas. Los proyectos con orientación más antropológica, ecológica y ambiental además de la representatividad, privilegian el estudio de sociedades “simples” que todavía viven en condiciones supuestamente “naturales” porque se asume que aportan conocimiento sobre la adaptabilidad humana (Radin, 2018).

Estas iniciativas tienen enormes implicancias éticas. Por una parte, la participación de ciertos pueblos indígenas o colectivos sociales no es evidente porque, por ejemplo, pueden estar socialmente invisibilizados y no se reconocen como tales. Pueden también evitar participar por desconfianza respecto del destino de los estudios o usos de las muestras. En efecto, hubo casos en que datos o materiales destinados para una investigación médica se utilizaron con objetivos diferentes, como ocurrió con el pueblo havasupai (Estados Unidos), cuyas muestras obtenidas para estudiar la diabetes se usaron para analizar similitudes entre poblaciones, sin consulta previa y obteniendo resultados que contradecían la tradición oral (Turner, 2014). La conservación puede asimismo ser problemática. El pueblo yanomami (Brasil y Venezuela), de quien se tomaron muestras de sangre en la década de 1960, reclamó la restitución porque según su cosmovisión cuando una persona muere todo lo de él o ella debe acompañarlo (Turner, 2014; Turner et al., 2018).

Una recomendación importante es la de informar los resultados de la investigación a quienes aportan muestras y datos. Según Turner (2014), el carácter masivo de los biobancos y el aceleramiento derivado de la era digital y de la era -ómica (e. g. genómica, epigenómica, proteómica, metabolómica, exposómica, etc.) hace imposible prometer una divulgación completa o sustancial de los resultados, razón por la cual se están buscando modelos de consentimiento abiertos que permitan realizar todos los estudios que los científicos y las científicas consideren relevantes y basados en la confianza.

Para los pueblos indígenas los datos entregados para una investigación con un objetivo, tiempo y metas no pueden ser utilizados para otra investigación con diferentes fines. De hacerlo debería volver a presentar ante las familias y comunidades el objetivo de la nueva investigación y participación en las ganancias de sus resultados tal como lo estipula el Acuerdo de Nagoya. De allí que los modelos abiertos de consentimiento son lo opuesto a lo que reclaman. Del mismo modo, y frente al deterioro de los territorios, medios de vida y bienestar, muchas comunidades alertan sobre el excesivo énfasis que los Estados otorgan a la investigación biomédica, que se nutre del ADN y los saberes tradicionales (e. g. uso de plantas medicinales), desconociendo la propiedad intelectual colectiva y priorizando la hiperespecialización, el uso de tecnología para el diagnóstico y el uso irracional de medicamentos. En línea con estos preceptos, el Consejo de

Pueblos Indígenas sobre Biocolonialismo (Indigenous Peoples Council on Biocolonialism, s. f.) se fundó en 1999 en el Estado de Nevada (Estados Unidos), con la misión de ayudar a los pueblos indígenas en la protección de sus recursos genéticos, conocimientos, derechos colectivos frente a los efectos negativos de la biotecnología y proporcionarles apoyo educativo y técnico para este fin.

Las sociedades indígenas poseen sus propias concepciones sobre el proceso de salud-enfermedad-atención-cuidado, mediante actividades teóricas (modelos médicos, taxonomía, etiología, etc.), técnicas (materia médica), roles y especialidades en su sistema médico, ciclo vital (categorías) y modo de reproducción de la vida. La medicina mapuche tiene formas propias de diagnóstico: lee la orina, las aguas, el vapor, el sonido del viento, el sonido del *kulxug* (instrumento musical, de múltiples funciones, utilizado en el acto médico), las formas del fuego, las formas en que vuelan o corren los animales; los espíritus de los Antiguos también hablan en los sueños y en los trances de lxs machi.

En el campo de la propia antropología biológica se reconoce que aún en aquellas enfermedades que poseen una fuerte determinación genética, los factores ambientales, como la alimentación, el cuidado y el modo de vida en general, influyen en su manifestación y en la manera en que el padecer se transita individual y colectivamente. Esto nos remite nuevamente a la agenda de investigación y a preguntarnos por qué la enfermedad se aborda principalmente desde las dimensiones biológicas y menos desde las sociales, que claramente influyen en la supervivencia y reproducción diferencial (i. e. selección natural). Del mismo modo, quedan fuera del radar los modelos médicos no occidentales.

La investigación genómica ha alcanzado al ADN antiguo, cuyo estudio ha permitido conocer, además de las enfermedades en el pasado, la dispersión humana por diferentes regiones del planeta. Estas investigaciones se nutren de los fragmentos óseos o dentarios de restos ancestrales procedentes de distintos sitios o disponibles en las colecciones de museos y están incrementándose de modo exponencial en los últimos años. Pero la gran mayoría de ellas se concentra en cuatro laboratorios que disponen de suficientes recursos para analizar ADN masivamente, publicar resultados y escribir (o reescribir) la historia poblacional. Esto produce tensiones al interior de la comunidad científica ya que se reproducen asimetrías geopolíticas y económicas, en las que los equipos de países periféricos se limitan a aportar muestras e información sobre la historia cultural de la región de donde estas proceden (Argüelles et al., 2022; Yáñez et al., 2022).

Desde esos mismos centros poderosos de investigación se publican también recomendaciones éticas, que no discuten el ritmo acelerado con el cual trabajan ni la asimetría que promueven; más bien, las profundizan. Un ejemplo de estos fue el trabajo de Alpaslan-Roodenberg et al.

(2021) en el que los autores proponían cinco recomendaciones, como poner a disposición los datos genómicos de manera abierta, consultar con “partes interesadas relevantes” —las comunidades, entre ellas—, pero indicando que no es ético implicarlas en las publicaciones. Como réplica a estas propuestas, el trabajo de Kowal et al. (2022) señala que tales afirmaciones sostienen asimetrías entre quienes realizan la investigación y las comunidades porque parten del principio de suponer que la ética concierne solo a los primeros, no a las segundas, y porque Alpaslan-Roodenberg et al. (2021) prefieren en realidad no consultar toda vez que pueda volverse complejo y contrario a los intereses de los y las genetistas. Kowal et al. (2022) afirman, en cambio, que los derechos de los pueblos indígenas representan un gran desafío para investigadoras e investigadores del ADN antiguo, pero en lugar de ignorarlos es necesario desarrollar habilidades y destinar tiempo y recursos para cambiar el modo de investigar. Afirman también que los organismos de financiación, las sociedades profesionales y los editores de revistas podrían desempeñar un papel en este cambio.

Política de datos y divulgación del conocimiento

Las mediciones, notas de campo, encuestas, entrevistas, imágenes, u otras fuentes permiten elaborar datos y obtener nueva información. Gran parte de esto se hace pública a través de los trabajos científicos. En las últimas décadas ha habido avances en términos éticos sobre su manejo para evitar que investigadores e investigadoras traten a los datos como “su propiedad” (Turner, 2014). Así, los gobiernos exigen que los datos de las investigaciones que financiaron sean transparentes y accesibles y que se acepte que pertenecen al dominio público. Además de ético, se considera sustentable porque se preserva información, se evita manipular nuevas muestras y aporta mayor valor a los datos ya obtenidos. En todos los casos habrá que mantener resguardos ya que no es lo mismo obtener muestras en un hospital, por ejemplo, de una gran ciudad, que obtenerlos en una pequeña comunidad fácilmente identificable. La apertura de los datos comporta riesgos por los potenciales usos ulteriores; más aún, si se trata de información privada o sensible que implique situaciones física o emocionalmente comprometidas para un individuo o un colectivo, como la revelación de hechos traumáticos pasados o presentes. En este sentido, en las ciencias sociales y humanas, quienes trabajan con poblaciones vulneradas, o personas perseguidas políticamente, por ejemplo, no acuerdan con la obligatoriedad de hacer pública la información.

Independientemente de que el acceso a los datos y los resultados sea abierto o restringido, los pueblos indígenas reclaman disponer de ellos (Kukutai y Taylor, 2016). La co-gestión de los datos también es una opción, tal como se está produciendo con los archivos producidos por el estudio de los pueblos indígenas australianos y del Estrecho de Torres (Aboriginal &

Torres Strait Islander Data Archive, s. f.) o de pueblos tribales del territorio de Estados Unidos (Powell, 2014).

La divulgación de resultados a través de los artículos científicos es una instancia que también requiere de interacción, en ocasiones prolongada y solo puede ser adecuadamente lograda cuando los pueblos indígenas colaboran directamente con un grupo de investigación; no así con los pocos laboratorios que concentran masivamente los estudios paleogenómicos en el mundo (Argüelles et al., 2022; Tamburrini et al., 2023). Los pueblos indígenas reclaman frecuentemente otorgar el consentimiento sobre los resultados que serán publicados y las interpretaciones que se harán sobre ellos, ya que pueden contradecir fuertemente sus propias narrativas (Bardill et al., 2018). Piden reconocimiento a la contribución que realizan, por ejemplo, bajo la forma de coautorías de las personas que entregan su experiencia, conocimiento, lengua y reflexión, en los que se manifieste una coconstrucción del conocimiento. Piden también acceder de modo transparente a la información publicada, por lo cual si un artículo se publica en inglés es importante que se adjunte el documento en la lengua vernácula.

En aquellos casos en que la publicación de un artículo se divulga a través de los medios de comunicación masiva, si bien depende de quienes comunican al público más que de quienes investigan, sería ético tomar recaudos a fin de no exponer innecesariamente al colectivo estudiado, dado que los estudios son frecuentemente presentados de modo simplista, confuso o equívoco. Por ejemplo, si en un estudio paleogenómico se demuestra que los grupos que habitan un territorio en el presente tienen diferencias con los genomas de restos ancestrales hallados en el mismo sitio, puede asumirse que no se trata de la misma población. Que exista variación entre las poblaciones ancestrales y actuales es una situación frecuente ya que los humanos se han dispersado a lo largo de su historia y se cruzaron con quienes que preexistían en un lugar; por lo cual, asumir que la variación entre los genomas de ambos momentos implica un reemplazo poblacional podría constituir una amenaza a los derechos políticos y territoriales. Tal situación se apoya en (y se retroalimenta con) la creencia errónea de que hay una relación directa entre genética e identidad (Bardill, 2014); como si los marcadores genéticos de ancestría dieran cuenta de la pertenencia a un grupo étnico y los grupos étnicos fueran entidades ahistóricas, genética y culturalmente homogéneas.

Reflexiones finales y conclusión

Si bien el conocimiento científico atraviesa una crisis de legitimidad, en parte por su rol en la crisis ambiental actual, los pueblos indígenas no lo impugnan. De hecho, en ocasiones solicitan la intervención de antropólogos y antropólogas en función de sus propias necesidades,

generalmente locales y situadas; por ejemplo, para la realización de estudios genéticos que permitieron reclamar derechos territoriales (Salceda et al., 2015). Impugnan, en cambio, que no se los conciba como sujetos de derechos políticos, sino como sujetos a conocer, que su contribución a la investigación no sea reconocida, o que solo se reconozca su rol de informantes, y que sus saberes y cosmovisiones ocupen una posición subordinada frente a la ciencia.

Existen, no obstante, herramientas jurídicas que garantizan la participación, consulta, información y consentimiento. Para ello, la agenda indígena internacional instaló en la década del noventa un cuerpo normativo entre los cuales está el Convenio 169 de la OIT y otros impulsados por la Organización de las Naciones Unidas, como el de Diversidad Biológica, relacionado con el conocimiento tradicional, el uso consuetudinario y sostenible de la biodiversidad de los pueblos indígenas y sus comunidades locales, del cual se desprende el Protocolo de Nagoya que se aplica a los recursos genéticos, los conocimientos tradicionales asociados a ellos y los beneficios derivados de su utilización.

Las tensiones de los pueblos indígenas contra la comunidad bioantropológica, en los países del sur del Abya Yala en las últimas dos décadas conducen, todavía tímidamente, a cambiar algunas prácticas. Si bien a esta disciplina los recaudos éticos no les son ajenos, cada vez hay más conciencia de que deben ser permanentemente revisados dado que muchos protocolos y prácticas se han generado en los propios ámbitos académicos y de investigación y no siempre se ajustan adecuadamente a los colectivos o sujetos bajo estudio. El principio del consentimiento informado, por ejemplo, ha sido un requisito obligado, pero solo cuando hay sujetos vivos; no en cambio cuando se estudian cuerpos ancestrales. El argumento para no solicitarlo suele ser el de que se desconoce cuál es la comunidad relacionada con los cuerpos; relación que es más difícil de dirimir entre aquellos guardados en los museos, que fueron obtenidos hace más de un siglo y de los que se desconoce incluso el sitio de colecta. Sin embargo, cuando sí hay comunidades vinculadas ancestral o territorialmente, la consulta suele desestimarse (Jofré, 2020); o se consulta solo a ciertas comunidades con las que el equipo de investigación mantiene diálogos.

Un avance que permitiría contemplar mayor diversidad podría ser que los comités de ética de los institutos, universidades o agencias de investigación incorporen miembros de pueblos originarios que tengan conocimientos en determinada materia y puedan avalar un estudio, garantizando el respeto por su propia ética. Igualmente, promover el desarrollo de experiencias similares a la del *Indigenous Peoples Council on Biocolonialism* (s. f.) de Estados Unidos, adaptadas a las tradiciones de los diferentes pueblos, sería adecuado como modo de comprometer el diálogo, la colaboración y el respeto por los derechos con la participación activa de la comunidad científica. Otro cambio recomendable es que los comités de ética de los organismos de

investigación sean capaces de revisar las decisiones tomadas en función del proceso de investigación y de las condiciones particulares de cada pueblo o comunidad que, según sus propios lineamientos éticos, puedan tomar sus propias decisiones sobre las investigaciones. Un ejemplo de ellos es la experiencia de Ramírez Rozzi (2021) quien realizó un trabajo con comunidades Baka de 2009 a 2017, en Camerún. Si bien contaba con el consentimiento de la comunidad para investigar aspectos relacionados a su crecimiento e historias de vida, los comités de ética a los que sometió los formularios rechazaban la aprobación, basándose en legislación nacional e internacional. Desconocían que las y los integrantes de este pueblo aceptaban participar de la investigación y rechazaban que otras personas decidieran en nombre de ellos y ellas (Ramírez Rozzi, 2021). El pueblo San de Sudáfrica fue más lejos y redactó su propio protocolo solicitando honestidad y respeto por su comunidad, cultura, historia y ambiente; que se reconozca su participación en los estudios; que los investigadores no falten a sus promesas; que se les transmita información en un lenguaje no académico, que haya beneficios para el pueblo San y que la investigación esté alineada con necesidades locales y mejore sus vidas (South African San Institute, 2017). Es recomendable, asimismo, según Tamburrini et al. (2023) organizar encuentros de discusión habituales con las comunidades locales, de modo de mantener la comunicación y evaluar si se sostienen los consensos alcanzados en determinado momento, y sostener la interacción con la comunidad en diversas esferas de sus vidas, más allá del proyecto.

Desde una perspectiva más amplia, la investigación en antropología biológica requiere expandir su campo de visibilidad y tender a lograr una mirada reflexiva. Entendemos que gran parte de las prácticas de gabinete o laboratorio que implican manipulación de muestras, manejo de los datos o cálculos numéricos complejos no siempre podrán realizarse desde una construcción conjunta con otrxs y deberán hacerlo lxs especialistas. Sin embargo, la interacción no puede reducirse a la obtención del consentimiento informado y la adquisición de información por parte de los colectivos indígenas, con la ulterior comunicación de resultados. La búsqueda (inacabada) del saber tampoco puede limitarse a intercambios desde la lógica occidental y patriarcal y conformarse con incorporar investigadorxs de otras disciplinas científicas. Consideramos necesario entonces dialogar y construir con epistemes otras, aunque cambiar algunas prácticas no dependa solo de quien hace investigación, sino también de las agencias que la financian, de las políticas editoriales y de los marcos regulatorios.

Toda la práctica científica exige el esfuerzo por reconocer otras lógicas, otros tiempos, otras formas de validar los resultados, distribuir los prestigios, bajar las entronizaciones de un determinado tipo de saber y construir respuestas a problemas sociales comunes, enriqueciéndose de otros saberes. Existen experiencias, si bien son pocas todavía, en las que convergen conocimientos ancestrales y científicos en el marco de relaciones respetuosas y recíprocas, como lo

muestra un trabajo de geomorfología realizado entre investigadores y comunidades maoríes (European Geosciences Union, 2020). Las problemáticas ambientales también son casos en los que las comunidades científicas de distintos lugares del mundo comienzan a revalorizar los conocimientos ancestrales para dar (o intentar dar) respuesta a situaciones complejas, y a veces trágicas, que la ciencia occidental no ha sabido resolver.

En su obra *Antropología ¿Por qué importa?* Tim Ingold (2018) concluye que, al igual que en otras disciplinas, publicar libros y artículos no es lo que importa, sino que “la verdadera contribución de la antropología no radica en su literatura, sino en su capacidad de transformar vidas. Es por esto que la idea de “antropología aplicada” es tan poco atractiva en la disciplina. No es que queramos guardar nuestro conocimiento solo para nosotros, puro y no contaminado por el uso, sino que no puede haber conocimiento que no surja a partir de nuestro compromiso práctico con otras personas. En última instancia, lo que mueve a los antropólogos no es la necesidad de conocimientos sino la ética de la atención y el cuidado a los demás” (Ingold, 2018, p. 127). El cuidado a los demás es, entre muchas cosas, la interacción prolongada y respetuosa, la comunicación transparente y su divulgación en las lenguas indígenas, la atención a sus prioridades, el reconocimiento de sus particularidades —aún con sus conflictos— y la promoción de su participación en las agencias y organizaciones que toman decisiones sobre la actividad científica y, en definitiva, sobre sus vidas.

Agradecimientos

Las autoras agradecen al machi Cristóbal Tremigual, Daniela García y Mariana Chaves y a las numerosas personas con quienes han dialogado y que directa o indirectamente han contribuido al texto aquí plasmado. Agradecen también a quienes evaluaron versiones previas de este trabajo porque sus observaciones contribuyeron a mejorarlo.

Referencias bibliográficas

- Aboriginal & Torres Strait Islander Data Archive (s. f.). Use of datasets. <https://www.atsida.edu.au/protocols/atsida/use>.
- Aguasvivas Hernandez, M., Chiappa, O., van Litsenburg, Z.C.A.N., Schoon, N. S., y Seferidou, E. (2023). The ethics of studying human and non-human remains in the Circum-Caribbean. *Inter-Section*, V, 1-9. <https://inter-section.nl/wp-content/uploads/2023/09/aguasvivas-hernandez-et-al.-2023.-the-ethics-of-studying-human-and-non-human-remains-in-the-circum-caribbean-inter-section.pdf>
- Alpaslan-Roodenberg, S., Anthony, D., Babiker, H., Bánffy, E., Booth, Th., Capone, P., Deshpande-Mukherjee, A., Eisenmann, S., Fehren-Schmitz, L., Frachetti, M., Fujita, R., Frieman, C. J., Fu, Q., Gibbon, V., Haak, W., Hajdinjak, M., Hofmann, K. P., Holguin, B., Inomata, T., ... Zahir, M. (2021). Ethics of DNA research on human remains: five globally applicable guidelines. *Nature*, (599), 41-46. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-04008-x>

- Aranda, C., Barrientos, G. y Del Papa, M. C. (2014). Código deontológico para el estudio, conservación y gestión de restos humanos de poblaciones del pasado. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 16(2), 111-113.
- Argüelles, J. M., Fuentes, A., y Yáñez, B. (2022). Analyzing asymmetries and praxis in aDNA research: A bioanthropological critique. *American Anthropologist*, 124(1), 130-140. <https://doi.org/10.1111/aman.13692>
- Asesoría Letrada del Gobierno de La Pampa. (s. f.). Ley n.º 3104: De Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico. <https://asesorialetradadegobierno.lapampa.gob.ar/ano-2018-leyes-n-3057-a-3144/ley-n-3104.html>
- Bardill, J. (2014). Native American DNA: Ethical, legal, and social implications of an evolving concept. *Annual Review of Anthropology*, 43, 155-166.
- Bardill, J., Bader, A. C., Garrison, N. A., Bolnick, D. A., Raff, J. A., Walker, A., Malhi, R. S. y Summer Internship for Indigenous peoples in Genomics (SING) Consortium. (2018). Advancing the ethics of paleogenomics. *Science*, 360(6387), 384-385.
- Barriach, C., Cháves, M. y Gareis, L. (2022). ¿Me ayudás con...? Investigación antropológica y militancia con jóvenes en organizaciones populares. En L. Kátzer y M. Manzanelli (Eds.) *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 262-300). Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Blaser, M. y Rodríguez, M. E. (2022). Desde la racionalidad cosmopolita a la ontología política y la cosmopolítica. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 545-558. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i3.10285>
- Braunstein, J. (1993). Alcances y limitaciones del consentimiento informado grupal a la luz de la organización social de los indígenas chaqueños. (Inédito).
- Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre.
- CONICET. (2024). Temas estratégicos. Convocatoria de becas 2024. https://convocatorias.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/sites/3/Listado-de-TE-2024_comp.pdf
- Curtoni, R. P. (2022). La restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *Tefros*, 20(1), 59-78. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275>
- Delgado, F. y Rist, S. (Eds.). (2016). *Ciencias, diálogo de saberes y transdisciplinariedad. Aportes teórico metodológicos para la sustentabilidad alimentaria y del desarrollo*. Plural.
- Descola, P. (2012). *Diversidad de naturalezas y diversidad de culturas*. Amorrortu.
- Endere, M. L. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica. Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44 (1), 39-57 <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000100004>.
- Escobar Valenzuela, G. (2000). *Ética*. McGraw-Hill Interamericana.
- European Geosciences Union (2020, 16 de julio). Weaving Indigenous knowledge with scientific research: a balanced approach. <https://www.egu.eu/news/673/weaving-indigenous-knowledge-with-scientific-research-a-balanced-approach/>
- Fernández Álvarez, M. I., Pacífico, F. y Wolanski, S. (2022). ¿A qué llamamos colaborar? La producción de conocimiento con organizaciones de trabajadores y trabajadoras. En L. Kátzer L. y M. Manzanelli (Eds.), *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 45-74). Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Frazer, J. G. (1944). *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1890).
- Gómez Otero, J. (2012). La importancia de rescatar los enterratorios humanos en riesgo: experiencias en el nordeste de la provincia de Chubut. *Cazadores Recolectores del Cono Sur*, 6, 15-33.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, (9), 199-215. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>

- Honorable Congreso de la Nación Argentina. (1992, 7 de abril). Ley n.º 24.071: Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/o-4999/470/norma.htm>
- Honorable Congreso de la Nación Argentina. (2001, 20 de diciembre). Ley n.º 25.517: Restos mortales (Con adendas del Decreto n.º 701). <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25517-70944>.
- Honorable Congreso de la Nación Argentina. (2003, 26 de junio). Ley n.º 25.743: Protección del Patrimonio Arqueológico y Paleontológico. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25743-86356>
- Indigenous Peoples Council on Biocolonialism. (s. f.). <http://www.ipcb.org/>
- Ingold, T. (2018). *Antropología ¿Por qué importa?* Alianza.
- Jofré, I. C. (2020). Cuerpos/as que duelen. Cosmopolítica y violencia sobre cuerpos/as indígenas reclamados como ancestros/as warpes. *Intersticios de la Política y la Cultura*, 9(17), 73-100.
- Joosten, G. G., Valeggia, C. R. y Sardi, M. L. (2022). “Si usted es antropólogo, bueno, hablemos del viento”: el rol de la antropología biológica en el Antropoceno y el cambio climático. *Runa. Archivos para las Ciencias del Hombre*, 43(2), 265-288. <http://dx.doi.org/10.34096/runa.v43i2.10730>
- Katzer, L. (2020). Políticas públicas y juventudes rurales e indígenas. Una experiencia de etnografía colaborativa con el Municipio de Lavalle, provincia de Mendoza, Argentina. *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, (14), 1-27.
- Katzer, L. (2022). Más allá de la “con-teorización”: formas comunes de la etnografía colaborativa. En L. Kátzer y M. Manzanelli (Eds.), *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 16-44). Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Kowal, E., Weyrich, L. S., Argüelles, J. M., Bader, A. C., Colwell, C., Cortez, A. D., Davis, J. L., Figueiro, G., Fox, K., Malhi, R. S., Matisoo-Smith, E., Nayak, A., Nelson, E. A., Nicholas, G., Nieves-Colón, M. A., Russell, L., Ulm, S., Vergara-Silva, F., Villanea, F. A., ... Tsosie, K. M. (2022). Community partnerships are fundamental to ethical ancient DNA research. *Human Genetics and Genomics Advances*, 4(2), 100161. <https://doi.org/10.1016/j.xhgg.2022.100161>
- Kukutai, T. y Taylor, J. (Eds.). (2016). *Indigenous data sovereignty. Towards an agenda*. ANU Press. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-25743-86356>.
- Leff, E. (2011). Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad. En A. Argueta Villamar, E. Corona-M, y P. Hersch (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México* (pp. 379-391). UNAM-CRIM.
- Luis, M. A., Caratini, A. L. y Torres, M. F. (2022). Código deontológico de la Asociación de Antropología Biológica Argentina para el estudio de poblaciones humanas actuales. *Revista Argentina De Antropología Biológica*, 24(1), 049. <https://doi.org/10.24215/18536387e049>
- Madrigal Díaz, L. y González-José, R. (2016). *Introducción a la antropología biológica*. Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica.
- National Museum of Australia (2022). Australian Aboriginal and Torres Strait Islander Ancestral Human Remains management and repatriation policy. <https://www.nma.gov.au/about/corporate/policies/aboriginal-torres-strait-islander-human-remains>
- Pisor, A. C. y Jones, J. H. (2021). Human adaptation to climate change: An introduction to the special issue. *American Journal of Human Biology*, (33), e23530. <https://doi.org/10.1002/ajhb.23530>
- Powell, T. B. (2014). The American Philosophical Society *Protocols for the Treatment of Indigenous Materials*. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 158(4), 411-410. <https://www.jstor.org/stable/24640185>
- Radin, J. (2018). Ethics in human biology: A historical perspective on present challenges. *Annual Review of Anthropology*, 47, 163-278. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102317-045922>
- Ramírez Rozzi, F. V. (2021). Thoughts about responsibility in anthropological research, from a study with the Baka Pygmies. *Ethics, Medicine and Public Health*, 18, 100668. <https://doi.org/10.1016/j.jemep.2021.100668>

- Salceda, S. A., Desántolo, B. y Plischuk, M. (2015). Espacio de reflexión: el por qué y para quién de la investigación bioantropológica. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 17(2), 1-6. <http://dx.doi.org/10.17139/raab.2015.0017.02.06>.
- Salzano, F. M. y Hurtado, A. M. (Eds.). (2004). *Lost paradises and the ethics of research and publication*. Oxford University Press.
- Sardi, M. L. y Del Papa, M. C. (2022). Escrito en los huesos y el papel. Una revisión de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata. *Revista del Museo de Antropología*, 15(1). <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v15.n1.34887>
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.
- South African San Institute. (2017). *San Code of research ethics. Trust Equitable Research Project*. <https://trust-project.eu/wp-content/uploads/2017/03/San-Code-of-RESEARCH-Ethics-Booklet-final.pdf>.
- Squires, K., Errickson, D. y Márquez-Grant, N. (Eds.). (2019). *Ethical Approaches to Human Remains. A Global Challenge in Bioarchaeology and Forensic Anthropology*. Springer.
- Squires, K., Roberts, C., Sardi, M. L. y Márquez-Grant, N. (2022). Ética, bioarqueología y publicaciones científicas. *Runa. Archivos para las Ciencias del Hombre*, 43(2), 245-263. <https://doi.org/10.34096/runa.v43i2.10794>.
- Tamburrini, C., Dahinten, S. L., Saihueque, R. R. R., Ávila-Marcos, M. C. y Parolin, M. L. (2023). Towards an ethical and legal framework in archeogenomics: A local case in the Atlantic coast of central Patagonia. *American Journal of Biological Anthropology*, 182, 161-176. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24821>
- Turner, T. R. (Ed.). (2005). *Biological Anthropology and Ethics. From Repatriation to Genetic Identity*. State University of New York Press.
- Turner, T. R. (2014). Large scale collections of biological material and ethical first principles. *Curator, The Museum Journal*, (57), 259-267. <https://doi.org/10.1111/cura.12066>
- Turner, T. R., Wagner, J. K. y Cabana, G. S. (2018). Ethics in biological anthropology. *American Journal of Physical Anthropology*, 165(4), 939-951. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23367>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en La América Indígena. En A. Surallés y P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-79). IWGIA.
- Yáñez, B., Fuentes, A., Silva, C. P., Figueiro, G., Menéndez, L. P., García-Deister, V., De la Fuente-Castro, C., González-Duarte, C., Tamburrini, C. y Argüelles, J. M. (2022). Pace and space in the practice of aDNA research: Concerns from the periphery. *American Journal of Biological Anthropology*, 180(3), 1-6. <https://doi.org/10.1002/ajpa.24683>

Contribución de autoría: Conceptualización, Redacción: Mariana L. Sardi (50 %) y Verónica Azpiroz Cleñan (50 %).

Nota: El comité editorial ejecutivo Juan Scuro, Pilar Uriarte y Victoria Evia aprobó este artículo

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentran disponibles