

TESIS DE DOCTORADO
Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Ciencias Naturales y Museo

PATRIMONIO ETNOGRÁFICO Y MUSEOS.
COLECCIONES DEL MUSEO DE LA PLATA Y SU
ACTIVACIÓN POR PARTE DE PUEBLOS
ORIGINARIOS.

Tesista:
Lic. Ana Inés Canzani

Directoras:
Dra. María Marta Reca
Dra. Marina Laura Sardi

La Plata – febrero de 2025

*A mi familia,
y a la memoria de Javier y Magdalena.*

Agradecimientos	5
Resumen	6
Abstract	8
INTRODUCCIÓN	10
Capítulo 1: LA ANTROPOLOGÍA DE LOS MUSEOS	19
1.1. La antropología y los museos: una relación histórica	19
1.2. Las transformaciones en los museos: hacia una antropología de los museos	26
1.3. El Museo de La Plata: un museo decimonónico	31
Capítulo 2: PATRIMONIO, MEMORIA E IDENTIDAD.	36
2.1. El patrimonio: un concepto dinámico en transformación	36
2.1.1. Hacia una concepción antropológica del patrimonio	39
2.1.2. El objeto etnográfico como patrimonio	43
2.2. Los museos como “lugares” de memoria	45
2.3. El papel de las representaciones sociales	51
2.3.1. Las esferas de acción de las representaciones sociales	55
Capítulo 3: LA CONSTRUCCIÓN DE LOS REFERENTES	59
3.1. La colección de la región chaqueña de la División Etnografía	60
3.2. Los qom de la región del Gran Chaco	68
3.2.1. El Chaco como “desierto”	73
3.3. Los qom en la provincia de Buenos Aires y en la ciudad de La Plata	75
3.3.1. Identidad y liderazgo en la ciudad	83
3.3.2. Trayectoria, origen y actividad de un líder qom en la ciudad de La Plata	87
Capítulo 4: APROXIMACIÓN METODOLÓGICA Y CONSTRUCCIÓN DEL	93
OBJETO	93
4.1. Contexto y condiciones de producción del conocimiento	93

4.1.1. El Museo de La Plata como lugar etnográfico	97
4.2. El trabajo de campo	100
4.3. El análisis y sus trayectorias	125
Capítulo 5: OBJETOS CON VIDA. UNA PRODUCCIÓN COLABORATIVA	127
5.1. El catálogo participativo	127
5.1.1. Procedimientos analíticos y textualidad	128
5.1.2. El proyecto editorial en co-autoría	131
5.2. Objetos con vida - <i>Nogoxshit- Pí Nca´altaic</i>	135
Capítulo 6: LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: CATEGORIZACION Y SISTEMA RELACIONAL	145
6.1. La investigación cualitativa y el análisis de discurso	145
6.1.1. Los procedimientos analíticos	148
6.2. Las categorías discursivas y su articulación	150
6.3. La espiritualidad y sus formas	160
6.4. Modelización de las relaciones entre categorías/nodos	167
CONSIDERACIONES FINALES	176
ANEXO: Consentimiento libre e informado	185
BIBLIOGRAFÍA	186

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mis directoras, la Dra. María Marta Reca y la Dra. Marina Sardi, por su acompañamiento profesional y emocional, sus sugerencias, sus correcciones y su estímulo constante y necesario. Ambas representan la importancia de lo humano y la calidez en la práctica científica, elementos sin los cuales esta etapa no hubiese sido posible.

Agradezco a la Universidad Nacional de La Plata, universidad pública y gratuita, y en particular a su Facultad de Ciencias Naturales y Museo, la cual me permitió convertirme en antropóloga y transformarme como persona, fomentando el pensamiento crítico, reflexivo y colectivo. A la UNLP también le debo la oportunidad de haberme dedicado exclusivamente a la investigación durante estos años, gracias a las Becas de Estímulo para la Vocación Científica, diversos subsidios y la Beca Doctoral, que me permitió transitar la mayor parte de este recorrido. También agradezco al CONICET por reconocerme con una Beca de Finalización de Doctorado. Sin universidades y organismos públicos y nacionales que promuevan y apoyen la ciencia, no hay ciencia posible.

Agradezco también a mis amigos/as y colegas antropólogos/as, por su aliento, sus conversaciones, su sostén, cariño y apoyo. En particular, a Cecilia Luz Domínguez, con quien compartimos gran parte del camino universitario y profesional.

Esta tesis no hubiera podido desarrollarse sin el apoyo del Personal de la División Etnografía del Museo de La Plata, junto a sus pasantes y becarios/as, y, especialmente su Técnico, Víctor H. Melemenis, quien contribuyó en todas las etapas de la investigación donde los objetos etnográficos estuvieron presentes. Agradezco también a Florencia Becerra por la ayuda con las fotografías de las piezas. Igualmente, agradezco a Andrés Jäkel por su dedicación a las fotografías que formaron parte del libro “Objetos con vida – *Nogoxoshit-Pí Nca’altaic*” y a Agustina Martínez Azpelicueta por el diseño del mismo.

La presencia y la voz de Hugo Cardozo fueron fundamentales para esta tesis. Especiales y profundas gracias a él, quien compartió su tiempo y sus saberes, permitiéndome conocer otra forma de transitar el mundo.

Ña´achec´.

Resumen

Desde las últimas décadas del siglo XX, la antropología y los museos vieron cuestionadas sus bases desde diferentes ámbitos. La denominada “crisis de representación” junto a las críticas provenientes de las perspectivas decoloniales, enfocadas en el pasado colonial de la disciplina y las instituciones museales, pusieron en discusión las formas de investigar, coleccionar y exhibir colecciones antropológicas en los museos. En concordancia con estos cambios paradigmáticos, diversas recomendaciones y legislaciones en torno al patrimonio dieron lugar al debate y surgimiento de nuevos abordajes disciplinares que convergen en la llamada “antropología de los museos”. A este escenario, se suma una mayor visibilización de los pueblos indígenas quienes reconocen en el patrimonio etnográfico museal una herramienta para sus demandas y luchas.

Esta tesis pone en diálogo un conjunto de objetos de la colección chaqueña de la División Etnografía del Museo de La Plata (MLP) con un miembro de una de las cinco comunidades gom de la ciudad, Hugo Cardozo, cacique y líder de la comunidad platense *Dalaxaic' Na'ac'*, con el objeto de conocer e indagar en las representaciones y sentidos que los objetos adoptan al ser interpelados por otras miradas en una práctica de activación patrimonial situada. Desde una perspectiva constructivista, el patrimonio es analizado como un dispositivo para la memoria e identidad grupal e individual. El corpus de referencia de 60 objetos fue seleccionado por su diversidad y procedencia étnica y, en su mayoría, los objetos ingresaron al MLP a finales del siglo XIX, asociados a la actividad de naturalistas y personajes de la historia argentina como J. V. González, C. Spegazzini y R. Lehmann-Nitsche, entre otros. El trabajo de campo se llevó a cabo entre los años 2019 al 2022, principalmente en las instalaciones del museo, constituyéndose éste en un lugar etnográfico. La investigación se llevó adelante mediante una aproximación cualitativa atravesada por el enfoque de la etnografía colaborativa. Se realizaron entrevistas no estructuradas que luego fueron procesadas con herramientas y técnicas provenientes del enfoque de la semiótica de enunciados y del programa Atlas.ti. La teoría de las representaciones sociales fundamentó el acceso a los sentidos dados a los objetos a través del análisis del discurso.

El análisis adoptó dos trayectorias distintas y articuladas entre sí. Por un lado, aquella que derivó en la construcción conjunta de un catálogo participativo. A través de la voz autorizada y legitimada de Hugo Cardozo, *‘Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca’altaic’* reúne sus

saberes y se involucra en la promoción de la presencia qom en la ciudad de La Plata. Por otro lado, la segunda trayectoria de análisis se enfocó en la construcción de categorías que emergen en el discurso, tales como naturaleza, espiritualidad y relaciones interétnicas, entre otras, y su modelización, de manera de acceder al universo de representaciones en torno al patrimonio. La recursividad adoptada a lo largo del análisis permitió problematizar y discutir los criterios organizativos y clasificadorios de la etnografía tradicional y así acceder a una nueva cosmovisión donde el objeto deviene materialidad/espiritualidad. Este proceso destacó la preeminencia de la espiritualidad en el discurso, la cual es abordada como expresión de otra forma de habitar el mundo.

Esta práctica de activación patrimonial constituye el primer antecedente en el Museo de La Plata de una práctica participativa sustentada en la metodología de la etnografía colaborativa que conecta el patrimonio etnográfico que alberga con miembros de comunidades indígenas de la ciudad.

Abstract

Since the last decades of the twentieth century, anthropology and museums have seen their foundations questioned from different spheres. The so-called “crisis of representation” together with the criticisms coming from decolonial perspectives, focused on the colonial past of the discipline and museum institutions, brought into discussion the ways of researching, collecting and exhibiting anthropological collections in museums. In line with these paradigmatic changes, various recommendations and legislation on heritage gave rise to debate and the emergence of new disciplinary approaches that converge in the so-called “anthropology of museums”. In addition to this scenario, there is a greater visibility of indigenous peoples who recognize in museum ethnographic heritage a tool for their demands and struggles.

This thesis puts in dialogue a set of objects from the Chaco collection of the Ethnography Division of the Museo de La Plata (MLP) with a member of one of the five Qom/Toba communities of the city, Hugo Cardozo, cacique and leader of the community *Dalaxaic' Na'ac'*, in order to identify and analyze the representations and meanings that the objects adopt when they are questioned by other gazes in a practice of situated patrimonial activation. From a constructivist perspective, heritage is analyzed as a device for group and individual memory and identity. The reference corpus of 60 objects was selected for its diversity and ethnic origin and, for the most part, the objects entered the MLP at the end of the 19th century, associated with the activity of naturalists and characters of Argentine history such as J. V. González, C. Spegazzini and R. Lehmann-Nitsche, among others. The fieldwork was carried out between 2019 and 2022, mainly in the museum facilities, which became an ethnographic site. The research was carried out through a qualitative approach crossed by the collaborative ethnography approach. Unstructured interviews were conducted and then processed with tools and techniques from the semiotics of statements approach and the Atlas.ti program. The theory of social representations provided the basis for accessing the meanings given to objects through discourse analysis.

The analysis adopted two distinct and articulated trajectories. On one hand, that which resulted in the joint construction of a participatory catalog. Through the authorized and legitimized voice of Hugo Cardozo, *'Objetos con vida- Nogoxoshit-Pí Nca'altaic'* gathers his knowledge and gets involved in the promotion of the Qom presence in the city of La Plata.

On the other hand, the second path of analysis focused on the construction of categories that emerge in the discourse, such as nature, spirituality and interethnic relations, among others, and their modeling, in order to access the universe of representations around heritage. The recursivity adopted throughout the analysis made it possible to problematize and discuss the organizational and classificatory criteria of traditional ethnography and thus access a new worldview where the object becomes materiality/spirituality. This process highlighted the preeminence of spirituality in the discourse, which is approached as an expression of another way of inhabiting the world.

This practice of heritage activation is the first precedent in the Museum de La Plata of a participatory practice based on the methodology of collaborative ethnography that connects the ethnographic heritage it houses with members of indigenous communities in the city.

INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XIX, los museos adquirieron masividad con la instauración de los Estados-nación y, en ellos, se pretendió plasmar una historia atravesada por las ideas de la Modernidad vinculadas al desarrollo, el progreso y el cambio. Además, las prácticas museísticas estuvieron profundamente atravesadas por la clasificación y la tipología, donde los objetos naturales y culturales reflejaban una visión de mundo en la cual lo occidental ocupaba un lugar de privilegio.

Desde que la antropología se consolidó como una disciplina científica ha estado relacionada con los museos, tan es así que podemos plantear que la antropología nació en ellos. Allí llegaban objetos recolectados en los trabajos de campo de diversos profesionales, así como piezas que hicieron sus ingresos por compras, donaciones y/o intercambios. Estos objetos sirvieron como sustento de teorías reduccionistas y esencialistas de corte evolutivo, en las cuales todo lo que no era asociado con el Occidente moderno fue considerado inferior, menos desarrollado, lejano y exótico. A su vez, este proceso estuvo enmarcado en el contexto colonial y de expansión de los estados nacionales, donde las colecciones museísticas funcionaron como anclaje de una historia y de narrativas que ocultaron y subalternizaron la presencia y la identidad de los “otros”. Durante casi un siglo, los museos se convirtieron en los espacios predilectos para conservar, investigar y exhibir colecciones patrimoniales.

En las últimas décadas del siglo XX, como resultado de cambios paradigmáticos dentro de la antropología y la museología, junto a la demanda de diversas comunidades, especialmente de los pueblos indígenas, los museos antropológicos y etnográficos han comenzado a revisar sus prácticas y los supuestos en los que se basaron.

Por un lado, podemos mencionar la “crisis de representación” dentro de la antropología, la cual sentó las bases para la reflexión en torno a las formas de representar a aquellos que esta disciplina le dedicó históricamente su interés. Además, dentro de las perspectivas posmodernas y post-estructuralistas, ambas con una fuerte influencia del giro lingüístico, se asume la importancia de lo dialógico y la polifonía en la construcción del conocimiento. Así, la antropología comenzó a explorar otras formas de producir conocimiento, más cercanas a la experiencia y a los significados que los interlocutores les otorgan a los fenómenos que los antropólogos investigan. De esta forma, la autoridad etnográfica se ve cuestionada y

problematizada al asumir que los “otros” son también parte integral de la construcción del conocimiento antropológico.

Por otro lado, los autores latinoamericanos que se incluyen dentro de la perspectiva del denominado “giro decolonial”, como Walter Mignolo, Eduardo Restrepo y Aníbal Quijano, plantean una visión crítica del fin de la modernidad y la colonialidad. Reconociendo que aún existen diversas formas de dominación que no concluyeron con la culminación política del colonialismo, el giro decolonial propone abrir el conocimiento a otras formas de vida como punto de partida para romper con la dominación heredada. Esta propuesta se articula con los trabajos de Boaventura de Sousa Santos y sus “Epistemologías del Sur”, mediante las cuales el autor portugués reconoce la diversidad epistemológica del mundo necesaria para la decolonización de las ciencias. La construcción de espacios donde confluyan los conocimientos de las ciencias occidentales y aquellos provenientes de grupos históricamente excluidos, daría lugar a un diálogo de saberes, o una “ecología de saberes”, en sus palabras.

Dentro del campo de los museos también podemos encontrar antecedentes que sembraron el terreno para su transformación en espacios de diálogo intercultural. En primer lugar, desde mediados del siglo XX se sucedieron diversas declaraciones desde la UNESCO, desde donde se fomentó la participación de las comunidades en lo referido al patrimonio. El surgimiento de la Nueva Museología y la Museología Crítica a fines de aquel siglo forjaron un desplazamiento del interés de los museos desde las colecciones hacia las comunidades, alterando así el rol social que históricamente los museos habían ocupado.

La antropología y los museos fueron transformándose en este recorrido que converge en la “antropología de los museos” como un campo de estudio emergente en constante expansión. Los trabajos que se inscriben en esta línea buscan analizar el lugar de los museos en las sociedades actuales mediante la apertura y el involucramiento de comunidades a las que históricamente se silenció, para que sean ellas junto a los trabajadores de estas instituciones, quienes reflexionen desde el diálogo acerca los objetos que allí se albergan y de las prácticas alrededor de ellos. Reconociendo que los museos se han convertido en lugares políticos para las comunidades indígenas, se abren nuevas líneas de investigación en torno a la temporalidad, la subjetividad, la alteridad y la identidad mediadas por el patrimonio. Encontramos antecedentes de esto a finales del siglo XX en museos de Canadá y Estados Unidos, principalmente, a los cuales se le irán agregando experiencias concretas en otros

países, como Australia, Nueva Zelanda, Brasil, Colombia, México, Chile y Argentina, por mencionar algunos.

Como sucedió con la antropología y la museología y, en concordancia con sus transformaciones, el concepto de patrimonio ha ido transfigurándose a lo largo del tiempo. Actualmente y desde una perspectiva constructivista, podemos entender al patrimonio como una construcción social. Ya no se lo concibe como una herencia o como un bien que debe ser conservado por su belleza o exotismo, sino que son las personas o grupos quienes seleccionan qué objeto, sea éste material o inmaterial, se transmite de generación en generación. Así, el patrimonio está sujeto a interpretaciones y narrativas que emergen en el proceso de activación, entendido como la producción de sentido alrededor de los objetos desde el presente. Así, el patrimonio deja de ser percibido como algo estático o del pasado, y se convierte en un recurso vivo que contribuye a la construcción de identidades y memorias individuales y colectivas. Al mismo tiempo, los museos se conciben como “lugares de memoria”, donde los grupos o los individuos activan desde el presente las huellas del pasado, en un proceso que entreteje la memoria y la identidad. Mediante esta práctica, el patrimonio, en nuestro caso concreto, el patrimonio etnográfico, se entiende como un articulador en la relación constante y dinámica entre memoria e identidad. Esta mediación está atravesada por los discursos, en el sentido en que a través de ellos que podemos conocer cómo emerge y se construye esta dinámica. Al analizar los discursos que se vinculan con el patrimonio en las prácticas de activación, podemos acceder a los sentidos que se le otorga a la cultura material.

Es así que, en el contexto de los museos contemporáneos, la relación con la antropología se ha convertido en un espacio de negociación y resignificación. Ya no se trata sólo de exhibir objetos, sino de explorar las representaciones que emergen cuando estos objetos se ponen en diálogo con los discursos de los pueblos que los produjeron. Esta tesis se adentra en ese diálogo, examinando cómo un conjunto de objetos de la colección etnográfica de la región chaqueña argentina del Museo de La Plata y los discursos—en particular, los de un líder qom— desafían y enriquecen las tradicionales narrativas museísticas.

El objetivo general de esta investigación consiste entonces en poner en diálogo el patrimonio etnográfico con representantes de comunidades indígenas para indagar y analizar las prácticas y representaciones en torno a la cultura material. Este dialogo adopta la forma

de una activación patrimonial, la cual fue llevada adelante por un líder de una comunidad qom¹, Hugo Cardozo. Entre los objetivos específicos se busca:

-Indagar en los procesos de construcción de memorias e identidades durante las prácticas de activación patrimonial.

-Establecer los sistemas de relación que vinculan los conjuntos patrimoniales y los sistemas de representación asociados.

-Diseñar un modelo analítico poniendo en relación dos dominios de análisis: el de los objetos etnográficos de colección con el contexto de apropiación patrimonial por parte de representantes de comunidades de pueblos originarios de La Plata.

-Identificar y poner en discusión las categorías provenientes de la etnografía clásica asociadas a los objetos etnográficos.

-Contribuir a la definición de la institución museo como un espacio abierto y de diálogo intercultural.

-Generar instancias participativas durante el desarrollo del proyecto que se sustenten en la metodología de la etnografía colaborativa.

El abordaje metodológico de esta tesis es de carácter cualitativo y se inscribe en el marco de la etnografía colaborativa. Esta perspectiva metodológica reconoce a los actores involucrados no como ‘fuentes de información’ o ‘informantes’, sino como partícipes en la construcción del conocimiento. A través del diálogo durante los encuentros etnográficos, donde se dio lugar al surgimiento de preguntas no previstas en las entrevistas, esta metodología permite emprender la producción de conocimiento como un fenómeno intersubjetivo y situado.

El trabajo de campo de esta tesis se llevó a cabo durante el año 2019 hasta el año 2022. Los encuentros etnográficos en el museo se dieron con Hugo Cardozo, miembro del pueblo qom/toba y líder de una de las cinco comunidades qom/toba de la ciudad de La Plata, la comunidad qom *Dalaxaic' Na'ac'*. El contacto con él se estableció en el año 2019 a través de

¹ Acerca de la diferencia entre “qom” y “toba” se profundiza en el Capítulo 3 de esta tesis (Construcción de los referentes). Si bien el término “toba” tiene un origen peyorativo, actualmente es utilizado por las comunidades qom para referirse a ellas mismas. En este trabajo, se utilizan ambas palabras, respetando esta auto-denominación, la cual también se corresponde con la enunciada por nuestro interlocutor.

colegas del laboratorio LIAS² (UNLP), y con él comenzamos los diálogos alrededor de los objetos de la colección. Hugo nació en la provincia del Chaco y migró a la ciudad de La Plata en la última década del siglo XX. Además de conocer la lengua qom, *qom l'aqtac*, Hugo es una persona autorizada tanto por su legitimidad dentro de la comunidad como por los permisos de sus ancianos, con quienes mantiene un contacto permanente. Al mismo tiempo, Hugo es artesano y posee un profundo conocimiento de los materiales y las técnicas de elaboración de los objetos.

Desde los comienzos de los encuentros, Hugo manifestó sus intereses y objetivos, vinculados a la visibilización de los saberes del pueblo qom/toba y la importancia de difundirlos para las futuras generaciones. La elaboración conjunta de un producto de divulgación que combinara la cosmovisión del pueblo qom/toba, expresada a través de la voz autorizada de Hugo, y los objetos etnográficos de la región del Gran Chaco, fue uno de los objetivos en común que compartimos. Durante el año 2020 y gran parte del 2021, se implementó en la provincia de Buenos Aires el Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) frente a la pandemia del COVID-19. Esta situación afectó en gran parte al trabajo de campo, ya que durante esos años tanto el acceso a las colecciones del museo como los encuentros en él no fueron posibles. Además, en el plan original de la tesis se contempló la posibilidad de contactar a diferentes líderes y miembros de comunidades qom/toba de la ciudad de La Plata para realizar junto a ellos/as los encuentros en el museo y dialogar acerca de los objetos de la colección. Ante el escenario de la pandemia del COVID-19 y el ASPO, se decidió continuar con la línea de trabajo ya iniciada y profundizar la investigación en los términos de la etnografía colaborativa, es decir, con la convicción de que la construcción conjunta de conocimiento se logra a través del involucramiento, la confianza y una relación sostenida en el tiempo entre los interlocutores. Así, en esta interacción dialógica surge el conocimiento que se construye y analiza de forma recursiva.

Ante los contratiempos y dificultades que se dieron con la pandemia del COVID-19 y el ASPO, la recursividad en la investigación, entendida como el 'regreso al campo', se convirtió en un punto fuerte en la medida en que permitió ajustar algunas de las preguntas de la investigación y redefinir las trayectorias del análisis, sustentadas en la flexibilidad necesarias para afrontar nuevas preguntas e imprevistos, tal como lo fue la pandemia. De esta

² Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (FCNyM-UNLP).

forma, se logró, por un lado, cumplir con el compromiso inicial de elaborar en conjunto un producto de divulgación donde quedaran plasmados los saberes de Hugo Cardozo, líder qom. El libro es ‘Objetos con vida – *Nogoxoshit-Pí Nca´altaic*’, el cual fue publicado en el año 2022 y presentado en el Museo de La Plata en abril del 2023. Por otro lado, el vínculo con Hugo sostenido en el tiempo permitió una profundidad durante los encuentros que derivó en un análisis de los discursos exhaustivo y enriquecedor.

La organización de los contenidos de la tesis está estructurada en siete capítulos. En el primero de ellos se realiza un recorrido a través de la relación entre los museos y la antropología, la cual entendemos como un espejo de las complejidades de representar a los “otros”. Así, se abordan aquí las principales ideas que sustentaron la conformación de las colecciones etnográficas de los museos enciclopédicos, resaltando el contexto colonial y las narrativas hegemónicas que atravesaron este proceso. Se destaca también la importancia que ha tenido el giro decolonial, las propuestas posmodernas y las tendencias actuales alrededor de la construcción del conocimiento en el campo de los museos y la antropología, llegando a la propuesta de la antropología de los museos. A su vez, se presenta brevemente al Museo de La Plata, emblema de los museos decimonónicos, donde se llevó adelante la práctica de activación patrimonial descrita y analizada en este trabajo de investigación.

El segundo capítulo ofrece un abordaje teórico del concepto de patrimonio desde una perspectiva constructivista y participativa. Asimismo, se presenta la propuesta de “activación patrimonial” de L. Prats para profundizar en el carácter construido y situado del patrimonio. Además, el capítulo propone hacer un cruce entre la temática del patrimonio y los estudios de memoria para consolidar la idea de las colecciones etnográficas como anclaje de las narrativas del pasado desde el presente. Para este tema, se consideran las propuestas de autores como E. Jelin, M. Pollak, A. Cerda García y J. Candau. Entrelazado con lo anterior, la propuesta teórica-metodológica de las representaciones sociales expuesta en este capítulo permite comprender cómo a través de su análisis podemos indagar en las colecciones etnográficas como disparadoras de representaciones en torno a la memoria y la identidad de un grupo o de individuos en un espacio/tiempo determinado. Las representaciones sociales constituyen un tipo de conocimiento construido y compartido colectivamente, con una dimensión práctica que facilita la creación de una realidad común dentro de un grupo social. Si bien existen diversas formas de abordar la construcción de la realidad social, la teoría de

las representaciones sociales se distingue por integrar tanto los aspectos cognitivos como los sociales en este proceso. Los aportes de D. Jodelet y S. Araya Umaña han sido abordados para la profundización de esta temática en vinculación a los objetivos de la investigación, enfocándose especialmente en las dimensiones subjetiva, intersubjetiva y trans-subjetiva de las representaciones sociales. Estas categorías buscan explicar cómo las representaciones sociales se construyen en la interacción entre los individuos, sus relaciones y el entorno cultural.

En el tercer capítulo se presentan los materiales con los que se trabajó en esta investigación. En primer lugar, se describe la colección de la región chaqueña argentina perteneciente a la División Etnografía del Museo de La Plata, con el propósito de contextualizar el conjunto de objetos que fueron el eje de los encuentros realizados en el museo. Se detalla la diversidad de los objetos, los grupos indígenas a los que se les adjudicó su pertenencia y las formas de recolección y adquisición a través de figuras/personajes vinculados al museo. En segundo lugar, dado que el objetivo central de esta tesis es explorar las representaciones asociadas a dichos objetos, se examinan los discursos que se movilizaron al poner en diálogo las piezas con un representante de una comunidad qom/toba. Estos discursos emergieron a partir de entrevistas y encuentros con Hugo Cardozo, líder de la comunidad qom *Dalaxaic' Na'ac'*. Por ello, en este capítulo se abordan aspectos como la historia de los qom en la región del Gran Chaco argentino, su movilidad hacia los principales centros urbanos de Argentina durante las últimas décadas del siglo XX, la presencia qom en la ciudad de La Plata en la actualidad, así como la trayectoria, los desplazamientos y el rol de Hugo Cardozo como líder de su comunidad. Asimismo, se destaca la relevancia de su testimonio y su participación en la activación patrimonial, un proceso en el que se reflexionó sobre los objetos creados por sus antepasados.

El cuarto capítulo se centra en el abordaje cualitativo de esta tesis. Se describe el enfoque recursivo que se adoptó en todas las etapas del trabajo, tomando la entrevista etnográfica como la principal herramienta y técnica para la construcción de los datos. Además, se realiza una reflexión acerca de las implicancias de llevar a cabo el trabajo de campo etnográfico en el Museo de La Plata. Se detallan los momentos del trabajo de campo y el conjunto de 60 objetos etnográficos con los que se trabajó durante los encuentros, para concluir con las dos trayectorias de análisis que adoptó esta investigación.

En el quinto capítulo se explora la primera trayectoria de análisis vinculada con la elaboración del catálogo participativo ‘Objetos con vida - *Nogoxoshit-Pí Nca’altaic*’. Las diversas etapas de la producción conjunta son descritas y se reflexiona acerca de la repercusión que ha tenido la difusión de este libro tanto para el liderazgo de Hugo Cardozo, como para el Museo de La Plata, ya que se trata del primer antecedente de un trabajo colaborativo con las colecciones etnográficas del museo. La producción de este libro se considera una instancia dentro del trabajo de esta tesis, la cual estuvo atravesada por las propuestas de la etnografía colaborativa, según la cual el involucramiento en la problemática que se desarrolla es parte necesaria y fundamental en la construcción conjunta del conocimiento.

El sexto capítulo se aboca a la segunda trayectoria de análisis, centrada en la indagación de las categorías emergentes en el discurso de nuestro interlocutor en la práctica de activación patrimonial. Para esto, se utilizó como fundamento metodológico el enfoque propuesto desde el análisis de discurso y la perspectiva de la semiótica de enunciados. Así, se analiza en profundidad los discursos en torno a los objetos qom de la región chaqueña con los que se trabajó en la práctica de activación patrimonial. Aprovechando las herramientas provistas por el programa de procesamiento de datos cualitativos Atlas.ti, se profundiza en la construcción de las categorías emergentes en el discurso y el análisis semántico de éstas. A su vez, se presentan las relaciones entre los nodos de sentido y sus posibilidades de modelización. El propósito de este análisis fue hacer visible el universo de representaciones y sus asociaciones discursivas vigentes ante un determinado fenómeno, y conocer a la vez su tendencia y dispersión

El último capítulo refiere a las consideraciones finales, las cuales se enfocan, principalmente, en el cuestionamiento de las fronteras de los campos de sentido de las categorías que se despliegan en el discurso vinculado con los objetos de la colección. El abordaje recursivo permitió indagar acerca del lugar que ocupa la espiritualidad como visión de mundo para el líder qom y cómo ésta se ancla discursivamente en los objetos. De esa forma, se problematizaron las categorías de las etnografías clásicas al abordar el patrimonio utilizando conceptualizaciones provenientes del marco de referencia de los interlocutores. Al mismo tiempo, se profundizó en la relación entre el patrimonio con la memoria y la identidad, destacando el rol de los objetos etnográficos como dispositivos de temas vinculados a los

saberes, los ancianos, las prácticas, los intercambios entre grupos y los vínculos con la naturaleza, por mencionar algunos. De este modo, los objetos adoptaron nuevos significados al ser abordados por un representante indígena y “cobraron vida” a través de su palabra.

Por último, con esta investigación se ha logrado contribuir al campo de la antropología de los museos en dos sentidos: en primer lugar, reflexionando acerca del lugar que puede ocupar un museo tradicional al abrir sus puertas a experiencias que tiendan puentes entre el patrimonio etnográfico que albergan y miembros de comunidades indígenas; y, en segundo lugar, sentando el primer antecedente de una práctica colaborativa y dialógica con las colecciones etnográficas de la División Etnografía del Museo de La Plata.

Capítulo 1: LA ANTROPOLOGÍA DE LOS MUSEOS

1.1. La antropología y los museos: una relación histórica

Los inicios del diálogo entre la antropología y los museos se remontan hacia los comienzos de ésta como disciplina científica. Aquellos primeros objetos recolectados por naturalistas, estudiosos, anticuarios y otros observadores aficionados, pasaron a formar parte de las colecciones de los primeros museos y se convirtieron en la materia prima para las elaboraciones teóricas de los científicos, tan es así que algunos autores consideran que en la “afición por las antigüedades” se puede encontrar el surgimiento de las tradiciones arqueológicas y de la antropología cultural (Krotz, 1988; Stocking, 2002). En estas primeras etapas de los museos, la cultura material de las colecciones funcionaba, por un lado, como el reflejo y el testimonio de aquellas culturas “que estaban desapareciendo” y, por otro, como un espejo de las diferencias con las sociedades no occidentales³.

Junto a los objetos que fueron incorporados a los museos por los primeros antropólogos e investigadores en sus trabajos de campo con los pueblos no occidentales, se añadieron objetos productos del saqueo, la violencia y la guerra colonial. “Son estos dos tipos de objetos que se han inscrito en las primeras iniciativas de los departamentos antropológicos en los grandes museos enciclopédicos, una mezcla de prácticas científicas asociadas a prácticas coloniales” (Maciel y Abreu., 2019, p.11). Los “otros” fueron representados en estos museos decimonónicos bajo una mirada homogeneizante profundamente asociada a las prácticas colonialistas. La “situación colonial” de la cual habla Bonfil Batalla (1972), se hizo presente en los museos, en el sentido que:

esa gran diversidad interna quedó anulada desde el momento que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y

³ Según James Clifford (1988), el coleccionismo es una actividad presente en cualquier grupo humano. En ella encontramos una práctica mental vinculada con la necesidad de ordenar, jerarquizar y clasificar, lo cual se relaciona con la dinámica del recuerdo y el olvido. Sin embargo, como señala Kok (2018), la expansión europea durante los siglos XVI y XVII, impulsó el interés por los objetos recolectados en Asia, África, América y Oceanía, los cuales se convirtieron en símbolos de la acumulación de posesiones y poder. Así, “especímenes y objetos procedentes de colecciones de arte, maravillas, rarezas y curiosidades traídas de viajes transoceánicos se amontonaron en los gabinetes de curiosidades de nobles y naturalistas europeos, convirtiéndose en signos de prestigio para los coleccionistas de la época” (p. 3).

uniforme: el indio/los indios. (...) Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados porque lo que cuenta es la relación de dominio colonial en la que sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error (p.111).

Este binarismo se hizo evidente en la representación de la cultura material en términos de lo “occidental” asociado a la “cultura más desarrollada” y lo “no occidental” vinculado a lo “salvaje”, a lo “distante”, a aquello que “desapareció frente a la civilización” o estaba por “desaparecer”. Esta oposición en la representación museal lleva aparejada una estereotipación la cual “reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’” (Hall, 2010, p.430). Esta “diferencia naturalizada” expresada en la exhibición de la cultura material de los grupos etnográficos en los museos es, por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para asentar la diferencia y, como propone Hall (2016), “el patrimonio refleja los supuestos que gobiernan su tiempo y su contexto. Siempre está inclinado hacia el poder y la autoridad de aquellos que han colonizado el pasado, cuyas versiones de la historia son las que importan. Estos supuestos y coordenadas de poder son naturalizados –dados, sin tiempo, verdaderos e inevitables-” (p. 19).

Así, los museos fueron convirtiéndose en el escenario donde se representaba a través de la cultura material a esos “otros” culturales, lejanos, “exóticos”, como “seres distantes en el tiempo y en el espacio, muertos o en vías de extinción” (Pacheco de Oliviera y Santos, 2019, p.10). Además, esta manera de concebir y representar al “otro” desde la mirada antropológica impactó en cómo se comprendían las colecciones museológicas: “el “otro” se asume fuera de las condiciones reales de existencia, como si pudiera ser observado y sobrevivir en entornos artificiales. Las vitrinas son una forma de existencia de los objetos culturales que se inspiraron en obras de los primeros antropólogos, que en muchos casos actuaron directamente dentro de los museos” (p.9).

Es así que, entre finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, los objetos materiales de las culturas no occidentales organizados en las colecciones de los museos permanecieron como expresión de los conceptos esencialistas y estáticos de la cultura (Reca, 2012, 2016). En este sentido, funcionaron como evidencia de la “diferencia” en las narrativas que Occidente construyó sobre los “otros”. Estas narrativas atravesaron las prácticas

museológicas como la categorización, la clasificación y la exhibición de objetos y, a su vez, se consolidaron como legados del colonialismo (Turner, 2020)⁴.

Este panorama comenzó a transformarse a partir de mediados del siglo XX cuando las bases sobre las cuales se sustentaron los museos y la antropología empezaron a verse cuestionadas desde diversos ámbitos. En el campo de la antropología, se sucedieron una serie de debates que impactaron en los museos, especialmente en aquellos dedicados a la conservación, investigación y exhibición del patrimonio. El cuestionamiento a las premisas del pensamiento que caracterizó a la Modernidad⁵ y al pensamiento científico dominante hasta entonces, se instaló dentro de la antropología con los aportes de una serie de autores, tales como Clifford y Marcus (1986), Marcus y Fischer (1986) y Clifford (1988), entre otros. En el centro de estos debates podemos encontrar la ‘crisis de representación’ como crítica a la autoridad etnográfica y al modo en que la antropología ha construido conocimiento acerca de los ‘otros’, y la demanda por “el abandono de los grandes relatos legitimantes basados en criterios de razón, verdad, orden y objetividad” (Wright, 1994, p.356). Tal como afirma Said (1989):

Una de las tendencias dentro de los debates disciplinarios durante los últimos veinte años aproximadamente se ha derivado de la toma de conciencia del papel desempeñado en el estudio y la representación de las sociedades «primitivas» o menos desarrolladas no occidentales por el colonialismo occidental, la explotación de la dependencia, la

⁴ La historia de los museos y su relación con la antropología junto con el proceso de institucionalización de la disciplina, muestran según Sturtevant (1969) tres momentos: un primer momento de intensas relaciones entre los principios teóricos de la antropología y su extrapolación en las salas de exhibición; éste primer período fechado entre 1840 y 1890, se ha dado en llamar “de los museos”. Con posterioridad, se asume internacionalmente la definición de un período de declinación o desinterés en las colecciones antropológicas, el cual emerge en las décadas de 1920 y 1930. Recién en 1980 se reconoce el ingreso en un nuevo período de revitalización de los estudios en museos con nuevas miradas y preceptos, y en el cual también surgieron diversas críticas a la etapa anterior (Reca, 2016).

⁵ Entendemos Modernidad en los términos de Esther Díaz (2000), como un movimiento histórico-cultural que surgió en Occidente a partir del siglo XVI y se mantuvo hasta el siglo XX. Para algunos autores, aún persiste en la actualidad y, según otros, entre los que se incluye la autora, la Posmodernidad representaría el giro ideológico que simboliza un cambio de época. Además, la autora destaca algunos de los proyectos de la Modernidad, los cuales la diferencian de otros momentos históricos-culturales, como lo son: la idea progresista de la historia; las tres esferas de la cultura: la ciencia, la moralidad y el arte; a su vez, estas tres esferas validadas por la verdad, la razón y la belleza; y el ideal de unidad de la ideología del progreso. Por último, como señala Díaz, “la subjetividad concentraría su posibilidad máxima accediendo a la universalidad de la razón, gran ideal de la humanidad” (p. 13).

opresión de los campesinos y la manipulación o gestión de las sociedades nativas con fines imperiales. (p.207. Traducción mía⁶)

El denominado giro lingüístico también tuvo un fuerte impacto en los debates de la antropología a mediados del siglo XX⁷. Junto a la influencia de la obra de Geertz (1973), y su "descripción densa", centrada en la interpretación de la cultura a partir de los significados que las personas atribuyen a sus acciones a través del discurso y otros símbolos, nociones como polifonía y dialogismo cobraron mayor relevancia dentro de la antropología. Siguiendo las propuestas de lingüistas como Mijaíl Bajtín⁸, autores como Clifford (1983) señalan a la polifonía como "una utopía de autoría plural" donde los enunciadotes no son meros informantes, sino que cobran otro estatus, el de escritores e interlocutores (Wright, 1994). A diferencia de la escritura etnográfica monológica, donde el antropólogo ocupa el lugar de autoridad, en la del respeto a otras voces:

se hace necesario concebir la etnografía, no como la experiencia e interpretación de una realidad «otra» circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva en la que participan al menos dos, y normalmente más, sujetos conscientes y políticamente significativos. Los paradigmas de la experiencia y la interpretación están cediendo el paso a los paradigmas del discurso, el diálogo y la polifonía". (Clifford, 1983, p.133)

⁶ Todas las traducciones del inglés y del portugués al español en esta tesis son de mi autoría.

⁷ El denominado giro lingüístico toma fuerza en las décadas de 1960 y 1970, junto a los movimientos poscoloniales y el inicio de la posmodernidad. Cuestionó, principalmente, la idea del lenguaje como algo externo a la realidad social y, por lo tanto, objetivo y "verdadero". Por el contrario, el lenguaje se debe concebir como "el agente constitutivo de la conciencia humana y de la producción social de significado" (Martínez, 2016, p. 11).

⁸ Aunque M. Bajtín es más conocido como un teórico del lenguaje, de la literatura y la lingüística, sus propuestas han tenido una significativa influencia en el campo antropológico. En el centro de sus ideas se encuentra la alteridad, la cual, para el autor, es constitutiva de toda actividad humana y define al ser humano como tal. Como resalta Bubnova (2000) en el prólogo a la obra de este autor: "El otro es la primera condición de la emergencia del sujeto que se dice 'yo'. El postulado ontológico no sería entonces 'yo soy' (...), sino 'yo también soy', mediante el cual se otorga la primogenitura al otro" (p.17). El dialogismo y la heteroglosia, entendida como la coexistencia de múltiples voces o perspectivas dentro de un mismo contexto social, han sido conceptos que calaron profundamente en la antropología de mediados de siglo XX en adelante. "Ser en el mundo compromete, al involucrarnos en un sistema de relaciones con los otros en el cual nada se pierde, sino que tiene un efecto irrevocable, inmediato o de largo plazo. El acto es una respuesta a algún acto anterior que, en cuanto tal, tiene sentido, y al provocar una respuesta en el otro genera un sentido nuevo: el acto ético, según Bajtín, prefigura su filosofía dialógica, en la cual se añade a los parámetros descriptivos del acto otro ingrediente decisivo: la palabra" (p.18).

La crisis de representación también impactó en las discusiones dentro de la antropología y los museos, especialmente en torno a las problemáticas relacionadas con la forma en que se presentan otras culturas en estos espacios. Se comenzó a cuestionar quién tiene la autoridad para representar una cultura, de qué manera se ejerce esa representación, y bajo qué criterios se elige lo que será exhibido (Reca, 2016).

En ese contexto, las discusiones dentro de la antropología se articulan epistemológicamente con el denominado giro decolonial, eje del pensamiento del Grupo Modernidad/Colonialidad (Mignolo 2007; Quijano; 2007). Dentro de los antecedentes del giro decolonial, pueden encontrarse las propuestas de Aimé Césaire y Frantz Fanon y sus pioneros trabajos sobre la negritud; la Teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres; la Filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel; la Pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la denominada Teoría de la dependencia que tuvo su auge en la década de los '70, por mencionar algunos ejemplos (Ynoub y Samaja, 2022). A su vez, los trabajos de Aníbal Quijano (2007) instalaron el concepto de “matriz colonial del poder” en la década de 1980. Según este autor, en la categoría colonialidad se entremezclan una colonialidad del poder (político, económico-militar), una colonialidad del ser (ontológica) y una colonialidad del saber (epistemológica).

De una forma u otra, todos los referentes de esta tradición cuestionan la idea de situar el origen del pensamiento y la cultura occidental en el mundo helénico occidental. Según sus planteamientos, esa versión de la historia oculta otra narrativa que tiene sus raíces en Oriente y el norte de África, regiones donde muchos de los logros culturales, políticos y económicos atribuidos a las “civilizaciones” occidentales ya habían surgido mucho antes. Esta perspectiva histórica se fortalece y consolida durante la Modernidad, mientras Europa expandía su dominio económico a través del proceso colonizador, simultáneamente construía una narrativa que la posicionaba en el centro de la historia humana (Ynoub y Samaja, 2022). Para esta perspectiva, como lo ha definido Mignolo (2009), la “colonialidad es el lado oscuro de la Modernidad”. Según este autor, además “la Modernidad oferta un mundo de salvación, de progreso, de civilización, de felicidad, pero, para esto necesita explotar, apropiarse, oprimir, expropiar, sojuzgar” (p. 38). Por lo tanto, “modernidad” y “colonialidad” son dos caras de una misma moneda.

El giro decolonial “cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14). Reconociendo la matriz colonial del poder, el giro decolonial revisa y pretende desafiar todo tipo de dominación (económica, política, simbólica, corporal, de género, etc. heredada del colonialismo y del eurocentrismo) a través de la apertura hacia otras formas de vida. Para los autores que se inscriben dentro de este giro, como Eduardo Restrepo (2007), la antropología surgió de la oposición entre el orden civilizatorio de Occidente con “lo salvaje”, es decir, para explicar todo “aquello que Occidente no es” (p.295). Aquello considerado “salvaje” terminó vinculándose dentro de la disciplina con lo indígena, derivando en la ‘indialogización’ de la mirada antropológica. Para este autor, esto se tradujo en:

estrategias descriptivo-explicativas que han producido la indianidad como otro esencial, como un afuera absoluto de la modernidad. La dicotomía ‘nosotros-ellos’ se naturalizó, y con ella “la definición de unidad explicativas autocontenidas y atomizadas (...), donde se establece una serie de equivalencias: cultura-lugar-grupo. La imagen que este modelo evoca es la de *cultura como isla*. (Restrepo, 2007, p.298, cursiva del autor)

Esta concepción se ve replicada en los museos antropológicos en la forma de clasificar los objetos etnográficos según su origen geográfico y su asociación a culturas específicas. Como se dijo, a través de este proceso, se generan interpretaciones generalizadoras sobre las características de estos pueblos.

Desde el ámbito latinoamericano y en sintonía con las propuestas del giro decolonial, autores como Boaventura de Sousa Santos (2009) proponen para las ciencias en general y para las ciencias humanísticas en particular, una decolonización del conocimiento⁹. Santos plantea que es necesario asumir que los conocimientos basados exclusivamente en el rigor

⁹ Una corriente próxima a estas posiciones se conoce como enfoque “Poscolonial”. Éste tuvo su origen en referentes provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente. Sus análisis se ubican en el marco de los procesos emancipatorios de varias de esas colonias en épocas mucho más recientes. Homi K. Bhabha –por ejemplo- que analiza el proceso en la India, lo ubica a mediados del siglo XVIII, con la instalación de los británicos en ese país. Desde el Medio Oriente, Edward Said estudia los procesos postcoloniales a partir del siglo XIX. Estas corrientes ponen mayor énfasis en análisis culturalistas y en el trabajo con eje en lo académico (Ynoub y Samaja, 2022).

científico son incompletos y que, al mismo tiempo, invisibilizan y niegan otras formas de conocimiento. El eje de la obra de este autor es la denominada “Epistemología del Sur”, en donde la categoría “Sur” representa una noción geopolítica, ideológica y teórica. No se limita únicamente al sur asociado con la dependencia o a la región latinoamericana, sino que también incluye al sur europeo, subordinado a la cultura dominante de los países centrales.

Con la expresión “epistemologías del Sur” designamos la diversidad epistemológica del mundo. El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo (...) La idea central, como ya señalamos, es que el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual de saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizadas. Las epistemologías del Sur son el conjunto de las intervenciones que denuncian esta supresión, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos “ecología de saberes”. (Santos, 2011, p. 10)

El autor sostiene que la decolonización del conocimiento es posible mediante una “ecología de saberes” donde confluyan saberes y prácticas diferentes que permitan una ampliación de la comprensión y un cuestionamiento del mundo actual. En la ecología de saberes, se articulan e integran una diversidad de conocimientos, sin que ninguno tenga la potestad de clasificar o juzgar a otro saber como inferior, insuficiente o inacabado. En línea con esto, la principal tarea de la “Epistemología del Sur” sería rescatar otras historias y saberes que han sido ocultados por los paradigmas dominantes, reconociendo la diversidad epistemológica del mundo más allá del conocimiento científico occidental. Como el autor plantea acerca de la ecología de saberes, ésta “implica su uso contra-hegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas y poscoloniales y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos” (Santos, 2010, p. 53)

En este contexto, se consolidan dentro de las nuevas propuestas de la antropología y de los museos, nociones como el de “interculturalidad”, entendida como la perspectiva que reconoce la colonialidad del poder, se constituye como una práctica “otra” y que “representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales” (Walsh, 2007, p. 52).

Los debates promovidos desde el giro decolonial junto a las reflexiones devenidas de la crisis de la representación de la antropología impactaron también en los museos dedicados a esta disciplina. A este escenario puede agregarse la creciente visibilidad y presencia de diversos actores sociales que demandan mayor protagonismo en los espacios museísticos. Al interior de ellos se gestaron también diversas transformaciones que retroalimentaron la reflexión antropológica y que convergen en la situación en la que nos encontramos en la actualidad.

1.2. Las transformaciones en los museos: hacia una antropología de los museos

En el campo de los museos, un antecedente que marcó un antes y un después en la forma de pensarlos fue la ‘Mesa Redonda de Santiago de Chile’ en 1972, convocada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Consejo Internacional de Museos (ICOM). Principalmente, se discutió y se resaltó el rol de los museos como agentes de cambio social y la necesidad de desarrollar estrategias que fortalezcan las relaciones con las comunidades en las que están insertos¹⁰. El reconocimiento del legado colonial en estas instituciones y la urgencia de la participación comunitaria en las mismas fueron otros de los ejes que atravesaron este importante evento, el cual sentó las bases para que en 1983 se creara el Movimiento Internacional para una Nueva Museología (MINOM). En esta corriente, se puso el acento en el rol de los museos a lo largo de su historia en la construcción de narrativas hegemónicas en torno a la memoria y la identidad (Cortés

¹⁰ Es importante mencionar el papel de la propuesta de los “ecomuseos” en la década de 1960 para el impulso de la Nueva Museología. El trabajo de los museólogos franceses Henri Rivière y Hugues de Varine, buscaba fomentar la implicación de los visitantes y el aprendizaje de vivencias y modos de vida más respetuosos con el medio ambiente como principales metas (Sancho Querol, 2011). “Nacidos como una forma de expresión de aspiraciones culturales radicalmente opuesta a los museos tradicionales, los ecomuseos transmiten el sentido del patrimonio como cultura, no como tesoros a conservar, y trasladan el protagonismo desde la intelectualidad o los gestores a la propia comunidad y a su propio territorio, en el que vive y trabaja.” (Fernández de Paz, 2015, p. 5)

Ocazonez, 2023). Además, en 1984 tuvo lugar la ‘Declaración de Quebec’ la cual promovía para los museos aquellas iniciativas que se enfoquen en conceptos como “participación, interdisciplinariedad, acción y desarrollo de la población”¹¹. El centro en los museos dejaría de estar en torno a los objetos y las colecciones para volcarse a las poblaciones y su desarrollo (Díaz Balerdi, 2002). En oposición a la museología clásica, que dominó estos espacios desde sus inicios en el siglo XIX hasta mediados del siglo XX, la Nueva Museología y la Museología Crítica (Lorente, 2016) sitúan a los museos como herramientas para la transformación social haciendo foco en la comunidad, el territorio y el patrimonio y “resalta el rol social de los mismos, el reconocimiento de una democracia cultural, el diálogo abierto e interactivo” (Chaparro, 2013, p.61).

A partir de la década de 1980, a este escenario se suma el proceso de visibilización y las demandas de los pueblos indígenas sobre lo que se guarda y exhibe en los museos acerca de ellos (Huysen, 2001; Hall, 2003), lo que ha llevado a los museos de antropología a replantearse las formas de representar al “otro”, de investigar y de exhibir sus colecciones (Reca, 2016; Russi y Abreu, 2019). En el contexto actual de resurgimiento de identidades locales y visibilidad de las comunidades indígenas junto al reconocimiento de prácticas de reparación histórica, los procesos de patrimonialización adquieren relevancia como un espacio de afirmación y construcción de la diversidad cultural (Crespo, 2013).

La ‘museología colaborativa’ surge como una de las iniciativas posteriores a la Nueva Museología y como resultado de las transformaciones mencionadas. Esta propuesta está vinculada a la creciente demanda de los pueblos indígenas de “hablar” en primera persona y ser protagonistas en los espacios museísticos. Más enfocada en la praxis, es entendida como una “forma de trabajo que busca procesos dialógicos con comunidades indígenas (entre otras) en la elaboración de proyectos museales” (López Garcés et al., 2017, p. 732). De esta forma, y destacando las experiencias llevadas a cabo previamente en Estados Unidos, Canadá (Ames, 1991; Clifford, 1999; Roca, 2015; Porto, 2016), Australia, Nueva Zelanda, Brasil y Chile (Oliveira y Santos, 2016; Cury, 2017; López Garcés et al., 2017, 2024; Athias y Gomes, 2018; Maciel, 2022; Krstulovic-Matus y Chihuaicura, 2022), y, con trabajos más recientes, en Argentina (Tarragó y Calvo, 2019; Colombo, 2020; Reca, 2021; Butto y Maldonado, 2023; Butto y Fiore, 2024; Salerno et al., 2023), es que los museos y las comunidades

¹¹ «Declaración de Quebec»: <https://www.iber museos.org/recursos/documentos/declaracion-de-quebec-1984/>

indígenas comienzan a tejer otro tipo de relación en torno al patrimonio, la cual tiende a convertir a los museos en espacios de diálogo intercultural entre los saberes académicos/occidentales y los saberes indígenas. El surgimiento de la Nueva Museología y las experiencias que se enmarcan dentro de la museología colaborativa, por un lado, junto a la revisión crítica de la antropología y sus prácticas disciplinares, por el otro, sumado a las exigencias de una diversidad de actores sociales, en especial los pueblos indígenas, favoreció la reflexión sobre el legado colonial en los museos y ha llevado en los últimos años a hablar de una ‘antropología de los museos’.

Como un campo de estudio en expansión, la antropología de los museos tiene entre sus principales desafíos reflexionar acerca del rol que desempeñan los museos, especialmente los antropológicos y etnográficos, y analizar desde una perspectiva antropológica cómo desde estas instituciones se construyen narrativas de los “otros” (Maciel y Abreu, 2019). Los debates y las propuestas dentro de la antropología y la museología que llevaron al surgimiento de la denominada antropología de los museos ponen de manifiesto la transformación ontológica que los museos atraviesan en la actualidad (Souza, 2015). Este dislocamiento gira en torno a su labor museológica y la creación de discursos, narrativas y conocimientos basados en los objetos que preservan y las exhibiciones que organizan con ellos. No obstante:

los museos no tienen una existencia predeterminada. Reflexionar sobre ellos implica también reflexionar sobre la sociedad y sobre nuestra propia identidad (...) Los museos pueden ser heridas abiertas, a través de las cuales vemos las entrañas de la sociedad en la que fueron concebidos. También pueden ser puntos de luz, puntos de visibilidad de memorias nacionales, locales o personales, o incluso tumbas que sobreviven en nuestra sociedad marcada por la dinámica del olvido. (Souza, 2015, p.106-107)

Los trabajos dentro de esta línea de pensamiento comparten la idea de deconstruir la institución museística tradicional hacia un concepto de museo abierto al diálogo, dando lugar a la reflexión del rol social y político del museo y de la potencialidad de los objetos de las colecciones como anclaje de nuevos discursos y representaciones, especialmente aquellos vinculados con las comunidades indígenas. Repensar los museos como lugares de negociación, de conflictos y de disputas, y dar lugar a la deconstrucción de la red de

relaciones entre los actores involucrados (científicos, curadores, comunidades, entre otros) son otros de los aspectos claves de la antropología de los museos. De esta forma, los museos antropológicos pueden considerarse como lugares políticos, y:

(...) a pesar de ser una invención occidental, [el museo] es cada vez más reconocido por los pueblos indígenas como un lugar político, donde pueden revisar los objetos de sus antepasados, tener el *feedback* del investigador (...), practicar la autonarrativa, presentar sus danzas, realizar rituales y aportar otros conocimientos para el cotidiano institucional, para ganar visibilidad y establecer un diálogo (...), y, sobre todo, para afirmarse cultural y políticamente. (Cury, 2017, p. 190)

En tal sentido, la antropología de los museos generaría una ruptura con lo que, autores como Pacheco de Oliveira y Santos (2016), denominan la "ilusión museal", es decir, romper con aquella idea de que a partir de un conjunto de objetos que remiten al pasado, el museo nos habla de comunidades hoy presentes. Esta ruptura con la ilusión museal permite que "las colecciones coloniales se conviertan en objeto de actividad crítica y decidida, que busca distanciarse de viejas reglas y supuestos para construir una ilusión museológica, y busque nuevos parámetros" (p.18).

Los trabajos que se realizan dentro de este paradigma promueven la revisión y deconstrucción de viejos presupuestos y formulación de nuevas preguntas. Qué y cómo se clasifica haciendo explícitos estos procesos es uno de los principales objetivos de los museos antropológicos en la actualidad (Lamborghini, 2019). En lo que respecta a las colecciones etnográficas, la presencia de comunidades indígenas en los museos requiere de una perspectiva abierta, crítica y plural en lo ético, en lo político y en la gestión de estas instituciones que impacta directamente en los discursos vinculados al patrimonio (Reca, 2021). Así, concebidos como "zonas de contacto", la estructura organizativa de los museos se vuelve una relación permanente, histórica, política y moral (Clifford, 1999).

El museo actual adopta una naturaleza dialógica: como salvaguarda del patrimonio y como un espacio para la reflexión, un lugar con una diversidad de significados y discursos que sobrepasan lo establecido desde la institución. Los museos adquieren importancia antropológica por ser en ellos donde se puede dar una negociación constante entre pasado, presente y futuro, como "exhibidores y coleccionistas" de la otredad, y un espacio para la

reflexión sobre la temporalidad, la subjetividad, la alteridad y la identidad. Es así que el museo actual permite la visibilización de reclamos de sectores sociales históricamente reprimidos, o que fueron excluidos de la práctica museística tradicional (Huyssen, 2001). Las discusiones en torno al lugar que ocupan los museos, especialmente aquellos que conservan colecciones etnográficas en sus acervos, en la actualidad están en el centro de las miradas en el ámbito museológico crítico y de las investigaciones antropológicas que vinculan el patrimonio con comunidades indígenas. Como señalan Pérez Gil y Bugnone (2023) en relación a la función social del museo, “si bien es una problemática que los museos ya venían discutiendo desde tiempo antes, la reunión del Consejo Internacional de Museos en Kioto en 2019 se centró en la función social del museo y su ‘descolonización’, según puede verse en su Informe anual (ICOM, 2020)” (p.2). De esta forma, el desplazamiento de los museos como únicos lugares de saber autorizado y la apertura a nuevos paradigmas con la inclusión de otros actores sociales, transfigura a estos espacios hacia una instancia relacional, dialógica, donde “bien hecha, la museología puede ser profundamente transformadora, ya que trata de la producción del conocimiento y de la constitución de nuevas estrategias del saber” (Scheiner, 2008, p.31).

La antropología de los museos permite analizar y cuestionar el museo como una categoría social de pensamiento y como una herramienta política. Tal como plantean Lima Filho, Abreu y Athias (2016):

una antropología de los museos es aquella que pone bajo sospecha los procesos museísticos, sus colecciones y, sobre todo, sus exposiciones, tratando de describir las representaciones y teorías subyacentes que han regido el acto de coleccionar, documentar y exponer que los museos han consagrado a lo largo de los siglos. Producir nuevas interpretaciones junto con los productores de las referencias culturales de su grupo desde la perspectiva de compartir espacios y tiempos sociales; replantearse las cuestiones éticas de la exposición y la publicación impresa o fonográfica; todo ello se presenta como una tarea ética y prioritaria para los antropólogos y sus ámbitos museísticos (p.8).

Comprender los museos desde una perspectiva antropológica lleva a preguntarnos “¿Cómo hacer investigaciones en los museos involucrando a esos ‘otros’? ¿Cómo llevar sus

preocupaciones a los museos?” (Russi y Abreu, 2019, p.40). En particular para los museos con colecciones etnográficas, como propone Russi (2022), “comprender el protagonismo indígena y los retos de la descolonización de los acervos indígenas, requiere un compromiso con los pueblos indígenas y el respeto a sus formas de pensar/existir” (p.6). Aquellas preguntas y los nuevos retos que atraviesan los museos, enriquecen tanto al campo académico como a otros aspectos de la vida social. Como proponen Arthur De La Maza y Ayala Rocabado (2020), la antropología de los museos explora los museos como espacios de interacción e interculturalidad donde, además, se muestren las verdades incómodas de la colonización¹².

La aproximación a nuevas narrativas y la búsqueda de experiencias polifónicas, interpelan los criterios de autoridad curatorial que fueron históricamente sustentados en las etnografías clásicas. Bajo una nueva mirada, más cercana a las perspectivas y sentires de las personas que los producen y de sus ancestros, los objetos tienen la capacidad de disparar versiones de la memoria y de la identidad. En este sentido, los objetos de las colecciones son motivo de una diversidad de representaciones que se vinculan con un grupo específico y con la realidad particular del museo donde se exhiben. Así, éstos forman parte de diversos contextos de significación en los que sus sentidos compiten, se negocian o se oponen a los discursos del patrimonio autorizado al momento de legitimar narrativas sobre el pasado y el presente (Smith, 2011; Reca, 2021).

1.3. El Museo de La Plata: un museo decimonónico

En 1884, dos años después de la fundación de la ciudad de La Plata, se creó el Museo de La Plata (MLP), el cual abrió al público en noviembre de 1888, cuando la ciudad tenía solo seis años de existencia como capital de la provincia. Desde entonces, pasó a formar parte

¹² Uno de los temas de mayor sensibilidad con respecto a estos cambios paradigmáticos son aquellos vinculados a las políticas de restitución de restos humanos, para las cuales el ICOM ha desarrollado protocolos de ética para el tratamiento de este tipo de materiales sensibles y, en algunos países se promulgaron leyes vinculantes. Frente a la demanda de las comunidades indígenas, los Estados Unidos fueron pioneros en promover leyes en torno a la restitución de restos humanos albergados en museos a sus comunidades de origen. La implementación del ‘Acta de Protección y Repatriación de tumbas de Nativos Americanos’ (‘NAGPRA’ por sus siglas en inglés) en 1990, sentó las bases para que otras naciones, como Canadá y Australia, discutieran y promovieran leyes alrededor de esta temática, lo cual fue replicado en otros países a lo largo del tiempo (Kakaliouras, 2012).

de sus edificios característicos, junto a la Catedral, el zoológico y el Palacio Municipal. Desde sus comienzos, es difícil desvincular la historia del MLP de la figura de su fundador, Francisco Pascasio Moreno (1852-1919). Las relaciones que la familia Moreno mantenía con diversos personajes de ámbitos comerciales y políticos permitieron que Francisco P. fuera acumulando una diversidad de objetos que luego constituirían sus primeras colecciones. Desde 1870 en adelante, éstas crecieron en volumen cuando se le sumaron objetos provenientes de sus viajes a diversas zonas del país, especialmente a la Patagonia (Ballesteros et al., 2020). Estas primeras colecciones fueron resguardadas en el Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires, establecido en 1877 (Teruggi, 1994). Entonces, una vez fundado el MLP en 1884, las colecciones provenientes del acervo del Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires pasaron a formar parte del museo platense, a las cuales se le añadieron las obtenidas por los naturalistas y preparadores de la propia institución en sus viajes por el interior del país y la costa bonaerense, así como las que llegaron por medio de intercambios con otras instituciones científicas, compras y donaciones particulares. Como señala Farro (2009), el énfasis de aquellas primeras expediciones estaba puesto en la recolección de especímenes y objetos propios del territorio argentino, los cuales también se utilizaron como canje con museos análogos en otras regiones del mundo. Por otro lado, el gobierno provincial bonaerense centraba su atención en el desarrollo de un museo que fuera un modelo de centro de enseñanza acorde a la época, y un informe que se redactó a pocos días de la inauguración del MLP sirve para ilustrar los ideales bajo los cuales el museo abrió sus puertas:

Dicho plan consiste en desarrollar el cuadro más completamente posible de la Naturaleza, en la parte Sud-Americana y principalmente Argentina, según los métodos de la ciencia moderna, y reunir en sus galerías, sin solución de continuidad, a través de las edades geológicas, las formas tangibles de la vida en las regiones citadas. Así en una visita al Museo se podrá pasar algún día revista a todo lo que ha vivido y vive sobre esta parte del Globo; único modo posible de emprender en corto tiempo la majestuosa armonía biológica que permite que, sin soluciones de continuidad sensible, se conozcan desde los primeros seres sencillos imponderables, hasta la organización humana: el visitante verá allí su árbol genealógico completo. (Notas sobre el Museo 'La Plata' - marzo de 1885-" en Farro, 2009)

Este fragmento de texto sirve para ilustrar el carácter enciclopédico con el que fue ideado el museo desde sus inicios, además del lugar que ocuparon las colecciones como muestras completas e inobjektables de la vasta diversidad natural y cultural del territorio. Asimismo, la tajante división entre naturaleza y cultura, propia de la época y paradigma dominante en la ciencia hasta mediados del siglo XX, se entrevé en las anteriores líneas.

Como fuera común a finales del siglo XIX, la compra de colecciones a particulares (naturalistas, viajeros y militares, principalmente) ayudó a aumentar el acervo del MLP en sus primeros años (Podgorny, 1995). En sus inicios, los materiales etnográficos recolectados en expediciones y obtenidos a través de la compra, venta, donación y/o intercambio, fueron albergados en el museo junto al material arqueológico, y la sección de Antropología estaba destinada principalmente al acervo de restos óseos (Sardi y Del Papa, 2022).

Aquellas expediciones se enmarcaron en el contexto histórico que atravesaba Argentina, con un claro interés en la demarcación de las fronteras en un escenario de creciente tensión con Chile. Como señala Farro (2009), “estos trabajos han consolidado la imagen de una institución concebida desde un principio como un instrumento para la definición de los límites del territorio nacional y la identificación de sus recursos naturales pasibles de explotación económica, que habría desempeñado un papel instrumental en la definición simbólica de la “Nación” (pp. 133).

Desde 1906, el museo está bajo la administración de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Su guion original, con un enfoque evolucionista, se reflejaba tanto en la estructura del edificio como en la organización de las disciplinas, el recorrido museístico y las formas de exhibición, caracterizándose por vitrinas llenas de piezas ordenadas según clasificaciones taxonómicas que destacaban el patrimonio nacional. Al igual que otros museos de historia natural de Europa y América en esa época, las colecciones antropológicas ocupaban el nivel más bajo en este esquema evolutivo (Reca, 2020).

Las condiciones de su creación, vinculadas a la intención del fortalecimiento de una identidad nacional, así como las formas de exhibición de su acervo, configuraron al MLP como un museo clásico decimonónico¹³. En ese contexto, las representaciones de los pueblos

¹³ El 24 de octubre de 1997 fue declarado Monumento Histórico Nacional (decreto n°1110/97 del Poder Ejecutivo).

indígenas que habitaban el territorio argentino en expansión sirvieron para legitimar la ocupación territorial y la violencia ejercida contra estas comunidades. El concepto de ‘nación’ de la modernidad puede entenderse como un hecho histórico que tiene gran parte de su fuerza en lo discursivo, a través de la construcción simbólica de un espacio y de sus habitantes, una construcción en sintonía con los proyectos e intereses del Estado-nación y sus dispositivos de frontera, en donde los términos “desierto” y “salvaje”, por nombrar algunos, cobran sentido dentro de esta lógica de instalación en el imaginario social de una idea de “vacío” que excluyó la otredad y la heterogeneidad de esos territorios en pos del pretendido horizonte de homogeneidad de la nación (Viñas, 1982).

El MLP no fue ajeno a las transformaciones dentro de la antropología y la museología. En la década de 1980, el Museo recibió los primeros reclamos en torno a la restitución de restos humanos pertenecientes a comunidades indígenas, y en los siguientes años “ha desarrollado una política explícita que representa una toma de conciencia crítica y una revisión de la gestión institucional” (Sardi y Ametrano, 2017, p. 3). En paralelo, Argentina ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1992 y 2000¹⁴, e incluyó en la Reforma de la Constitución Nacional del 1994, el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Además, en 2001 promulgó la Ley 25.517 de Restos Mortales Aborígenes, que entró en vigencia en el año 2010 a través del Decreto 701¹⁵. Este contexto normativo a nivel internacional y nacional se combina con el crecimiento de la visibilización de la demanda de las comunidades, lo que derivó en el proceso de restitución de restos humanos a las comunidades demandantes por parte del Museo¹⁶. Hasta el momento, el MLP

¹⁴ El Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales sancionado por la Organización Internacional del Trabajo en 1989, prioriza el respeto por las poblaciones indígenas, y donde se destacan los siguientes artículos: art. 7, inc. 1: “Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural [...]”; y art. 8, inc. 2: “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio” (OIT, Convenio 169).

¹⁵ Esta ley establece que deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas. Además, en su artículo 3º, establece: “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.”

¹⁶ Además, en septiembre de 2006, el Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo aprobó una resolución que establece tres medidas principales: a) retirar de exhibición los restos humanos, asegurando

ha realizado 13 eventos de restitución, a los que se agrega el tratamiento de otros pedidos¹⁷¹⁸. En el año 2019 fue la última restitución y, si bien durante la pandemia por el COVID-19 se aprobaron tres nuevas restituciones, no se concretó ninguna hasta el presente.

A su vez, dentro de los principales movimientos hechos por el Museo en concordancia con este nuevo escenario, se pueden mencionar la actualización de propuestas expositivas, el retiro de restos humanos y cuerpos momificados de origen americano de las exhibiciones, la habilitación de espacios para la realización de prácticas rituales, así como las iniciativas relacionadas con estudios de público para mejorar la comprensión de la experiencia de los visitantes (Reca, 2024). Sin embargo, como esta autora señala, “generalmente, las iniciativas de diálogo para la ejecución de estos programas provienen de los reclamos y solicitudes de las propias comunidades sin que conformen aún un programa sostenido y sustentable en esta línea de acción” (p.17).

Puede plantearse que, si bien el MLP comparte muchas características con los museos tradicionales del siglo XIX, la apertura en los últimos años a nuevas miradas y otros actores (a través de distintas prácticas institucionales y de actividades formales e informales), puede dar signos de esta búsqueda hacia instancias más participativas y dinámicas. La investigación aquí presentada se inscribe en este contexto como una contribución innovadora en el museo, ya que se trata del primer antecedente de un trabajo colaborativo y dialógico con los objetos de la División Etnografía en el MLP. Esta condición lo proyecta como un aporte novedoso para impulsar el desarrollo y la continuidad de este tipo de propuestas, donde se vinculan el patrimonio etnográfico con la resignificación identitaria y los procesos de memoria de los pueblos indígenas de la región¹⁹.

su adecuada conservación y registro; b) diseñar una estrategia de comunicación con el público que, además de explicar la ausencia de estos restos en las salas, promueva una reflexión más amplia sobre la postura institucional en torno al tema; y c) responder a las solicitudes de restitución de restos (según lo dispuesto en la Ley 25.517), fomentando un modelo de co-gestión en colaboración con las comunidades y las instituciones que las representan (Sardi y Ametrano, 2017).

¹⁷ Para un recorrido detallado acerca de los procesos de restitución de restos humanos en el MLP, se pueden consultar: Reca, et al., 2014; Sardi, et al., 2015; y Sardi y Ametrano, 2017; Sardi y Del Papa, 2022.

¹⁸ Se puede consultar al respecto en: <https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/home/restituciones-realizadas-por-el-museo-de-la-plata-372>

¹⁹ Algunos países se encuentran en la vanguardia en los temas vinculados a museos y colecciones etnográficas, particularmente aquellos museos que son creados y/o gestionados por comunidades indígenas. En ese sentido, Athias y Gomes (2018) destacan las siguientes experiencias: en Brasil, el Museo de los Pueblos Indígenas de Oiapoque - Kuahí, el Museo Maguta de los Ticuna, los museos indígenas del estado de Ceará (Museo Kanindé, Museo Indígena Jenipapo-Kanindé, Oca da Memória y el Memorial Tapeba Cacique Perna-de-Pau); en Canadá, el Museo Kwagiulth y Centro Cultural Kwagiulth y el Centro Cultural U'mista; la red de museos comunitarios

Capítulo 2: PATRIMONIO, MEMORIA E IDENTIDAD.

2.1. El patrimonio: un concepto dinámico en transformación

El concepto de patrimonio como lo conocemos en la actualidad ha ido modificándose a lo largo del tiempo. En sus comienzos, estuvo ligado a la idea tradicional de propiedad y de “monumento”. En un sentido etimológico y jurídico, se asocia a la herencia paterna, y se refiere al conjunto de bienes materiales que se heredan de generación en generación. En general, aquellos bienes que provenían de otras culturas no eran reconocidos por su valor artístico o cultural, sino que preponderaban aquellos monumentos, obra o bienes ligados a Occidente (Endere, 2009).

Desde la Modernidad y con el posterior desarrollo de las disciplinas científicas, el patrimonio se vinculó con la visión eurocentrista del mundo donde los objetos funcionaron como representación de aquellos “otros” culturales con los que entraron en contacto las metrópolis europeas durante la conquista del “Nuevo Mundo”. En este momento de expansión colonialista, surgieron los museos que albergaron grandes colecciones de pueblos de distintas partes del mundo, conformando las primeras colecciones que luego formarían parte de los primeros museos públicos y nacionales²⁰. En el siglo XIX, el desarrollo y establecimiento de las disciplinas científicas junto a la consolidación de los Estados-Nación impulsaron la creación estos grandes museos nacionales, como el Museo Británico (1753) o el Museo Louvre (1793), donde los objetos materiales de las culturas no occidentales organizados en las colecciones permanecieron como expresión de los conceptos esencialistas y estáticos de la cultura, siguiendo un criterio tipológico y evolutivo (Endere, 2009). Estos museos decimonónicos fueron abiertos al público con fines educativos, y en ellos se

de México; en Australia, los museos aborígenes y su debate sobre la redefinición de los objetos etnográficos; y en Estados Unidos, el Museo Nacional Séneca-Iroqués y la Asociación de Museos Indios Americanos.

²⁰ Podemos rastrear los inicios de los museos en los gabinetes de curiosidades barrocos, destinados a ciertos visitantes en un ámbito privado, donde destacaba el coleccionismo de objetos “exóticos”, sea por su belleza o por su procedencia. En ellos, predominaba “lo raro, lo curioso, lo heteróclito” y su fin estuvo marcado por la llegada de la Modernidad (Estévez, 2011). Según Hernández Hernández (1992), el origen de los museos se asocia directamente con dos hechos: el coleccionismo y la Ilustración. El coleccionismo como práctica se remonta a “tiempos pretéritos”, sin embargo, alcanza su apogeo con las monarquías absolutas de Europa instalando el coleccionismo oficial o “estatal”. Por otro lado, la Ilustración promovió la creación del Museo del Louvre en 1793, el cual sirvió de modelo de los grandes museos públicos y nacionales. Como también señala Dujovne (1995): “El siglo XIX (en que se generalizó en el mundo occidental la educación común) vio la transformación de la mayor parte de las colecciones reales europeas en museos públicos” (p.17).

consolidaba una historia y memoria nacional vinculada a una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) con el patrimonio como anclaje y fundamento.

Desde las primeras décadas del siglo XX a nivel internacional, se dieron una serie de eventos que acompañaron la transformación del concepto de patrimonio y las diversas formas de concebirlo. En primer lugar, se puede mencionar la Carta de Atenas de 1931 la cual estableció los principios mínimos para la conservación de los monumentos artísticos e históricos. Luego, en 1945 se creó la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como un “organismo especializado de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) con el objetivo de construir la paz en la mente de los hombres mediante la educación, la ciencia y la cultura. Su principal misión por entonces fue proteger los bienes culturales en caso de conflicto armado y combatir el tráfico ilícito de bienes culturales” (Endere 2009, p.25). En la Convención para la protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural de 1972, la UNESCO plasmó en su artículo primero que se considera patrimonio cultural a los monumentos, los conjuntos y los lugares que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, científico, artístico, estético, etnológico o antropológico (Convención de la UNESCO, 1972). Aunque el criterio de ‘valor universal excepcional’ fue cambiando a lo largo del tiempo y flexibilizándose, ha recibido diversas críticas ya que, como plantea Di Giovine (2014), la “competencia puede ocurrir cuando una comunidad, grupo o nación logra designar su sitio, mientras que otro falla en su esfuerzo por designar una propiedad similar” (p.7885), lo que genera una jerarquía basada en el orden y en el valor de los sitios que buscan ser reconocidos por la UNESCO como patrimonio mundial natural y cultural.

Durante las décadas de 1980 y 1990 se redactaron recomendaciones y guías de operación que incentivarán la participación de las comunidades en lo relativo al patrimonio (Díaz-Andreu, 2016). En esta línea, otros antecedentes son interesantes para destacar: la Carta de Burra y la Conferencia de Nara. Elaborada en 1988, la Carta de Burra hace hincapié en la significación cultural del patrimonio para seleccionar aquellos lugares o sitios plausibles de considerarse patrimonio y la manera en que deben ser conservados. Por otro lado, en la Conferencia de Nara celebrada en 1994 en Japón, “se concluyó que la evaluación de significación de un lugar debe partir de la comprensión de los valores y características de cada cultura, de modo que no nos es posible emitir juicios sobre el valor y la autenticidad de

un bien con criterios inamovibles” (Endere, 2009, p.32). En Nara se discutió la imposición de los valores occidentales a la hora de determinar la autenticidad de los sitios o bienes patrimoniales y, desde entonces, se ha fomentado una perspectiva antropológica del patrimonio. En el mismo sentido, Araoz (2013) propone que una de las cuestiones más relevantes de lo sucedido en Nara en 1994 ha sido la democratización del patrimonio cultural: “Un resultado inesperado de la apropiación del patrimonio por parte de las comunidades, ha sido que ahora ellas demandan su participación en la toma de decisiones en todo lo que se refiera al reconocimiento de sus lugares patrimoniales, la definición del por qué y del cómo el sitio es significativo, y el uso que se le pueda dar al lugar” (p.230). Como el mismo autor señala, la Conferencia de Nara sentó las bases para revisar los conceptos eurocéntricos en torno al patrimonio con los que hasta entonces se trabajaba, por lo menos en el ámbito de la UNESCO. Además, sirvió como puntapié para promover la salvaguarda de aquellos bienes o patrimonios “inmateriales” o “intangibles”, como los saberes legados de generación en generación, las danzas, ceremonias, entre otros.

Tanto la Carta de Burra como la Conferencia de Nara establecieron los fundamentos que llevaron a la aprobación de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) durante la Conferencia General de la UNESCO en 2003. El PCI incluye los “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (artículo 2). Como explica Elia (2014), “el propósito de la convención es salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial; para asegurar su respeto; aumentar la conciencia y el aprecio por el patrimonio cultural inmaterial a nivel local, nacional e internacional; y proporcionar cooperación y asistencia internacional” (p.3960). En este punto, es interesante la reflexión que realiza Mariano (2013) en torno a los desafíos que tuvo la Convención a la hora de definir el PCI. Utilizando como ejemplo las artesanías como bienes materiales cargados de conocimientos y habilidades particulares, la autora señala el sinsentido de separar las categorías “tangible” (material) e “intangible” (inmaterial), aunque destaca que la Convención de 2003 contribuyó a ampliar el enfoque patrimonial al incorporar los aspectos inmateriales y, “desde este nuevo enfoque, el patrimonio cultural inmaterial se revaloriza como fuente de diversidad, identidad, creatividad y, además, como práctica y

conocimiento de quienes lo portan” (p.106). Esto implicó un cambio en los procesos de patrimonialización, conocidos por algunos como "multicultural" o "antropológico", en línea con enfoques relativistas y diversos sobre el patrimonio (Benedetti y Crespo, 2013).

2.1.1. Hacia una concepción antropológica del patrimonio

Estos antecedentes, acompañados con los debates que tuvieron lugar en el campo antropológico y la museología, retroalimentaron e impactaron en la manera de concebir al patrimonio en las siguientes décadas. Las propuestas modernas conceptualizan al patrimonio desde una perspectiva dinámica y enfatizan en su carácter de construcción social (Rotman, 2015). Autores como Jean Davallon (2014) llaman la atención acerca de la relativa inestabilidad del concepto de patrimonio, por lo que plantean un acercamiento antropológico del concepto de “patrimonialización”, lo cual permitiría un abordaje más complejo del fenómeno. Según este autor, el proceso de patrimonialización se define por el "devenir-patrimonio" de los objetos. Desde una perspectiva relativista, al reconocer que los objetos no poseen cualidades intrínsecas que los conviertan automáticamente en patrimonio, puede afirmarse que “la patrimonialidad es un estatus que es resultado de una construcción social” (p. 51). Entonces, el abordaje antropológico radicaría en examinar por qué una sociedad, un grupo o miembros de un grupo centran su interés en patrimonializar ciertos objetos, en qué reside ese interés y cómo es el proceso por el cual aquellos objetos adquieren su estatus patrimonial.

Desde esta perspectiva toman mayor relevancia los procesos de activación de memoria y construcción de identidades individuales y colectivas en relación al patrimonio. El concepto de “activación” ligado al patrimonio da cuenta de la necesidad explícita de una comunidad/intérprete que moviliza y pone en acción el poder de evocar el pasado y el presente a través de los bienes culturales. Para que un patrimonio se pueda vincular con los procesos de representación de la memoria y de la identidad, ese patrimonio debe ser activado. La activación patrimonial es entendida como la producción discursiva en torno a un objeto patrimonial, “lo cual no quiere decir que todos sus elementos constituyan automáticamente patrimonios, sino que son potencialmente patrimonializables, que es muy distinto. Para constituirse en patrimonios, o, mejor, en repertorios patrimoniales, deben ser activados”

(Prats, 1997, p.27). Asimismo, la activación del patrimonio depende de la elección de determinados referentes que determinarán los discursos que se destaquen, de la importancia que se les otorgue, de su interrelación y del contexto (Machuca, 2012; García, 2016). De lo anterior se concluye que cualquier intervención o activación sobre el patrimonio, sin importar su naturaleza, no es imparcial ni inocente, ya sea que las personas que intervienen en el proceso sean conscientes o no de esto.

El patrimonio, en la medida en que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable, tanto entre las distintas versiones concurrentes, como en el ámbito de las confrontaciones externas, simbólicas y físicas, entre grupos sociales. (...). Así, prácticas y representaciones son activadas por versiones ideológicas de la identidad lo que implica, muchas veces, que se configure un campo de disputas en torno al patrimonio en el que las diversas activaciones de determinados referentes patrimoniales son representaciones simbólicas de estas versiones de la identidad. (Prats, 1997, p.33-34)

De esta forma, el patrimonio es motivo de interpretaciones y usos diversos, quedando sujeto a procesos de recontextualización y, al mismo tiempo, puede ser motivo de disputas y confrontaciones. A su vez, el patrimonio funciona como un dispositivo de construcción de identidad. La idea de dispositivo se utiliza aquí en los términos de Michael Foucault, como un marco conceptual que produce efectos de poder y de saber. Como propone García Fanlo (2011) al analizar el concepto del filósofo francés, un dispositivo:

en tanto red de relaciones de saber/poder existe situado históricamente —espacial y temporalmente— y su emergencia siempre responde a un acontecimiento que es el que lo hace aparecer, de modo que para hacer inteligible un dispositivo resulta necesario establecer sus condiciones de aparición en tanto acontecimiento que modifica un campo previo de relaciones de poder (p. 2).

Para entender el patrimonio como dispositivo, entonces, se hace necesario identificar las prácticas discursivas y no discursivas que se le asocian, las cuales son únicas porque surgen en respuesta a contextos históricos concretos. Así, un dispositivo, el patrimonio en nuestro caso, se define como un conjunto complejo de conexiones entre instituciones,

normativas, comportamientos, procesos económicos, sociales y técnicos, así como clasificaciones de individuos y objetos. Se trata de un entramado de elementos discursivos y no discursivos, gobernado por reglas que se manifiestan a través de prácticas.

Para García Canclini (1987), el patrimonio representa un espacio de convivencia donde cada individuo se reafirma al ser parte de un grupo en el que se identifica, generando un sentido de pertenencia al compartir la construcción de una memoria colectiva. El patrimonio se convierte entonces en un lugar de “complicidad social”, donde se expresa la solidaridad que une a quienes comparten los mismos valores culturales.

Por lo tanto, “podemos permitirnos pensar el patrimonio ya no como un dato ubicado en un tiempo y espacio lejano, sino como un proceso de reconstrucción presente, incesante, imponderable e interminable” (Gonçalves, 2012, p.69). De este modo, cuando los grupos identifican y valoran ciertos objetos de manera colectiva, éstos cumplen una función social y simbólica, actuando como un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro del grupo, lo que garantiza su permanencia a lo largo del tiempo y espacio. Como el mismo autor plantea:

cuando clasificamos ciertos conjuntos de objetos materiales como ‘patrimonio cultural’, estos los objetos a su vez nos están ‘inventando’, ya que materializan una red de categorías de pensamiento a través de las cuales nos percibimos a nosotros mismos, individual y colectivamente. Desde esta perspectiva, la categoría ‘patrimonio cultural’ asume una dimensión universal y no sería sólo un fenómeno Occidental y moderno: de hecho, se manifestaría de diferentes maneras en todas y cada una de las sociedades humanas (Gonçalves, 2007, p.29)

Ahondando en la idea del potencial analítico del concepto de patrimonio para la antropología, el mismo autor destaca su aspecto de construcción o invención social, y agrega tres categorías específicas: su resonancia, su materialidad y su subjetividad. Con resonancia, hace referencia al poder evocativo que tiene el patrimonio en las personas, más allá de las fronteras que podrían limitarlo, y enfatiza en la inevitable ambigüedad que la resonancia del patrimonio acarrea en la construcción de las identidades y la memoria. Como Gonçalves mismo señala:

En lo que quiero centrarme es precisamente en la ambigüedad presente en la categoría de patrimonio, aspecto definitorio de su propia naturaleza, ya que se sitúa liminalmente

entre el pasado y el presente, entre el cosmos y la sociedad, entre la cultura y los individuos, entre la historia y la memoria. En este sentido, algunas formas de patrimonio pueden servir como formas de comunicación creativa entre estas dimensiones, una comunicación que se realiza existencialmente en el cuerpo y el alma de sus propietarios. (Gonçalves, 2007, p.215)

La dimensión material del patrimonio que menciona Gonçalves alude a la imposibilidad de dividir los aspectos materiales e inmateriales del mismo. Esta separación se encuentra más vinculada al inherente binarismo occidental y obstaculiza las posibilidades de análisis y de interpretación que puede ofrecer la categoría patrimonio. De esta forma, “los objetos materiales y las técnicas corporales no tienen por qué entenderse necesariamente como simples «soportes» de la vida social y cultural (como tienden a concebirse en gran parte de la producción antropológica). Sino que pueden pensarse, en su forma y materialidad, como la sustancia misma de esta vida social y cultural” (p.219). Desde este lugar, los objetos recuperan su papel como parte integral de las relaciones y las subjetividades, y no como meros apéndices o complementos de la vida social. Por último, y relacionado con lo anterior, según Gonçalves, la subjetividad como categoría específica del patrimonio se vincula con su rol a la hora de formación de identidades individuales y colectivas.

En otras palabras, no hay patrimonio que no sea condición y efecto de ciertos modos de autoconciencia individual o colectiva. Quiero decir que existe una relación orgánica e interna entre el patrimonio y esas formas de autoconciencia y no sólo una relación externa y emblemática. En otras palabras, no hay subjetividad sin alguna forma de patrimonio (Gonçalves, 2007, p.224).

De esta manera, el patrimonio se constituye en una categoría analítica de interés central para la antropología por su naturaleza total y su especificidad, además de su potencial comparativo, “reconocidos como necesarios y contingentes; adquiridos (o construidos y reproducidos en el tiempo presente) y al mismo tiempo heredados (recibidos de antepasados, divinidades, etc.); simultáneamente materiales e inmateriales; objetivos y subjetivos; que reúnen cuerpo y alma; vinculados al pasado, al presente y al futuro; cercanos al mismo tiempo que distantes (...)” (Gonçalves, 2007, p.227).

2.1.2. El objeto etnográfico como patrimonio

¿Qué es lo que distingue a un objeto etnográfico de cualquier otro objeto? En primer lugar, se puede mencionar que esta distinción responde a una categorización disciplinar. En este sentido, un objeto etnográfico es el producto de un trabajo manual elaborado por una sociedad y que responde a los parámetros de la misma, con sus técnicas y materiales locales. Al ingresar en una colección de museo, ese objeto sufre una transformación, una descontextualización. De esta manera, una colección etnográfica es resultado de las prácticas de coleccionismo, las cuales se rigen por diversos principios que buscan conferir un sentido de clasificación, orden y permanencia (Lopes, 2010). Entonces, lo que diferencia al objeto etnográfico de cualquier otro es, como puntualiza Velthem (2012): “que siempre refleja un proceso de definición, de segmentación de transposición a una institución pública o privada” (p.53).

Por otro lado, todo objeto de colección es un objeto semiótico en tanto posee un significado dado por un sujeto (intérprete) en un contexto particular. El objeto adopta la característica de signo, en términos de Peirce, “como una entidad que sustituye a otra y la representa, siempre y cuando sea posible dar cuenta de algún fundamento para algún interpretante” (Reca, 2016, p.66). La representación es el proceso mediante el cual se crea una imagen mental de algo y funciona como un mecanismo de sustitución, en el que algo ocupa el lugar de otra cosa, haciéndolo presente en la mente y recreando simbólicamente lo que está ausente²¹.

Para Pomian (1984), cada objeto adquiere un valor basado en su capacidad para generar un significado distinto al propósito original para el que fue creado o utilizado; es susceptible de interpretación y, por lo tanto, actúa como un signo. Además, este mismo autor, designa a los objetos como *semióforos* por su capacidad evocativa, con una materialidad cargada de significado para establecer lazos en diferentes tiempos y espacios. Otros autores, como Gell (1998) y Latour (2022), destacan la posibilidad de *agencia* de los objetos, en el

²¹ Esta idea sobre la representación se fundamenta en el signo triádico descrito en la semiótica de Sanders Peirce, donde el signo actúa para alguien, un *interpretante*, en lugar de algo, *objeto*, a través de una relación *representamen* (Gastaldello, 2012). El concepto de representación social es desarrollado más adelante en este mismo capítulo.

sentido de la capacidad de generar efectos sobre las personas y el mundo. Si bien inicialmente el concepto de agencia se asoció a una capacidad humana²², diversos autores señalan que también puede pensarse a los objetos o artefactos como agentes, en el sentido de su intencionalidad y efecto sobre la realidad (Dos Santos et al., 2023). Un objeto agente es aquel en torno del cual se fortalecen, amplifican y proyectan las relaciones de pertenencia.

Al formar parte del acervo de un museo, los objetos etnográficos se integran a un nuevo dispositivo de enunciación que es el museo, adoptando el carácter de “testimonio o documento”. Además, como parte de su enunciación, los objetos etnográficos son clasificados dentro de categorías específicas (funciones técnicas, ceremoniales, sociales, etc.). Estos cambios o transformaciones en la trayectoria original de los objetos, ha llevado a muchos autores a hablar de la ‘biografía de los objetos’ o ‘vida social de los objetos’, para referirse a los cambios que experimentan las cosas al salir de un contexto para ingresar a otro. En *La vida social de las cosas* (1991), Arjun Appadurai explora cómo los objetos adquieren valor y significado a lo largo de su existencia social. Utilizando un enfoque antropológico, argumenta que las cosas no son estáticas; tienen trayectorias sociales, económicas y culturales. A través de este concepto, este autor constituye un antecedente para pensar a los objetos como agentes activos en contextos sociales, y no sólo como productos pasivos. Además, propone el concepto de la "biografía" o "vida social" de los objetos para entender cómo circulan, cambian de significado y adquieren nuevas funciones en diferentes contextos²³. En ese sentido, es importante resaltar la etnografía como una herramienta clave

²² El concepto de agencia refiere a la capacidad de los individuos o grupos para actuar de manera independiente y tomar decisiones que influyan en su entorno o en las estructuras sociales. Esta capacidad implica no sólo la habilidad de llevar a cabo acciones concretas, sino también de reflexionar sobre esas acciones y sus consecuencias. Rigo et al. (2021), señalan cuatro propiedades que se asocian directamente con el término de agencia: la intencionalidad, la previsión, la autorreactividad y la autorreflexión. Entonces, agencia “remite a un dominio de la acción humana individual que está relacionado con dos potencialidades fundamentales: la capacidad de los agentes de producir y reproducir, crear y recrear, la sociedad en la que viven, y la potestad de llevar, en mayor o menor medida, dichas condiciones sociales de vida y determinaciones que constriñen su accionar a un plano reflexivo de la acción, donde resultaría posible distanciarse de la urgencia de la práctica y realizar cálculos conscientes y más o menos razonables entre posibles cursos de acción” (Giovine y Barri, 2024, p. 2).

²³ En su trabajo, Appadurai (1991) plantea que las cosas pueden sufrir transformaciones en sus trayectorias, e introduce el concepto de *desviación* de las rutas de las cosas, para describir cómo los objetos pueden salir de los caminos o contextos habituales de circulación y uso, adquiriendo nuevos significados y funciones. Para el autor, este sería el caso de los objetos que ingresan al contexto de los museos, “donde los objetos producidos por comunidades pequeñas con fines estéticos, ceremoniales o suntuarios, son transformados cultural, económica y socialmente por los gustos, los mercados y las ideologías de economías más grandes” (p. 44). Además, menciona para las colecciones artísticas y arqueológicas (lo mismo etnográficas) en los museos que

para entender la vida social de los objetos, así como los diversos aspectos que se revelan al estudiar el recorrido de las cosas (Margueliche, 2023). Entonces:

Se puede afirmar que adjudicar a un objeto el carácter de etnográfico implica reconocer un contexto de recolección pautado desde una situación de encuentro. Promovido por diversos intereses, el trabajo de campo acompañó la recolección de objetos con un registro minucioso de ‘modo de vida’ de los grupos estudiados. Es decir que una colección es calificada como etnográfica por una condición que hereda desde el momento de su recolección: la presencia del sujeto creador o grupo cultural de pertenencia (Reca, 2016, p. 66).

Sus posibilidades de interpretación junto a su poder evocativo, o resonancia, en términos de Gonçalves (2007), hacen de los objetos etnográficos soportes de discursos en torno a la memoria y de la identidad. Como señala Velthem (2003) en relación a las colecciones etnográficas:

Revelan las características de un determinado período de la historia de una sociedad, ya que son los testimonios materiales que ésta concibió y que han logrado sobrevivir. En este sentido, representan referencias a la memoria (...) En este contexto, y para los pueblos indígenas, las piezas realizadas por sus antepasados se han convertido en uno de los medios para comprender y relacionarse con el pasado, ya sea colectivo o individual, y, a través del poder de estas influencias, con el presente y el futuro (p.136).

De este modo, las características de los objetos etnográficos patrimonializados contribuyen a hacer de los museos que los albergan lugares para el encuentro intersubjetivo, el diálogo y la comprensión del “otro”, siendo a la vez resignificados como espacios de denuncia y memoria de grupos históricamente silenciados.

2.2. Los museos como “lugares” de memoria

“su formación representa mezclas extremadamente complejas de saqueo, venta y herencia, combinadas con el gusto occidental por las cosas del pasado y de los otros” (p. 44).

Desde la década de 1980, viene cobrando fuerza reflexiones sobre la memoria en tanto que corriente específica de pensamiento que pone en tela de juicio el papel de la historia como registro privilegiado de las transformaciones y experiencias de la humanidad. En esta línea, autores como Pierre Nora (2009) plantean una clara distinción entre memoria e historia, al considerar a la primera como algo vivo, en constante cambio, que se ajusta a los detalles que la reafirman y que surge de un grupo al cual fusiona y, por esta razón, es que hay tantas memorias como grupos. Para Nora, la memoria “se enraíza en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto” (p.21). En su trabajo, Nora propone a los museos nacionales decimonónicos como un claro ejemplo de aquellos lugares donde se cristalizó una historia oficial. En esta línea, García (2016) profundiza en el surgimiento de los museos a finales del siglo XIX como lugares donde se escenificó la historia de la “nación” desde un paradigma científico dominante, donde predominó un relato del “otro” exótico, ajeno y homogéneo.

A diferencia de lo que ocurre para los museos clásicos vinculados a las historias nacionales y dominantes, Nora propone que la memoria se encarna en los “lugares de la memoria”, sean estos materiales o ideales, aquellos emblemas, monumentos, sitios, museos, conmemoraciones “donde se ancla, condensa, cristaliza, refugia y expresa la memoria colectiva, un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad” (Allier Montaña, 2008, p.167). En palabras de Nora, los lugares de la memoria son aquellos restos donde se ancla una conciencia conmemorativa que es establecida, construida, transformada y renovada por la voluntad de una colectividad. “La razón de ser de los lugares de memoria es detener el tiempo, bloquear el trabajo del olvido, fijar un estado de cosas (...), materializar lo inmaterial para encerrar el máximo de sentidos en el mínimo de signos (...) Los lugares de memoria no viven sino por su aptitud para la metamorfosis, en el incesante resurgimiento de sus significaciones y la arborescencia imprevisible de sus ramificaciones” (2009, p.33).

Dentro de los estudios en torno a la memoria, uno de los autores que resulta canónico es Maurice Halbwachs. Este autor, en su obra *La memoria colectiva* (2004), sostiene que la memoria colectiva no se reduce a fechas, nombres y fórmulas, sino que representa corrientes de pensamientos, sentimientos y experiencias comunes a un grupo social. La memoria colectiva envuelve las memorias individuales, pero no se confunde con ellas. Para el autor, “cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, y este punto de

vista cambia según el lugar que ocupo en ella y este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos” (p.50).

Según Elizabeth Jelin (2002) memoria e identidad son procesos que están estrechamente ligados tanto en su constitución como en su análisis. El trabajo de la memoria es la de ser la operadora de la construcción identitaria de los sujetos. Es decir, la memoria remite a múltiples formas de presencia del pasado que aseguran la identidad de los grupos sociales. Los criterios que los grupos toman en el proceso de construcción de su identidad colectiva son los que se convierten en los marcos sociales que los diferencian frente a los “otros”, los que les dan cohesión y permanencia a lo largo del tiempo y del espacio. Para la autora, a la memoria colectiva:

se la puede interpretar también en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder. Lo colectivo de la memoria es el entretendido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social (...) y con alguna estructura, dada por códigos culturalmente compartidos. (Jelin, 2002, p.22)

Jelin enfoca su análisis de la memoria pensándola como transformación, como operación para dar sentido al pasado desde el presente, como una construcción social narrativa. La misma autora destaca que no se puede estudiar la memoria como un hecho social, sino que el estudio y el análisis de la memoria debe ser el de los procesos y actores que intervienen en el trabajo de construcción y formalización de las memorias. Teniendo en cuenta esto, se entiende que el estudio de la memoria sea también el estudio de las luchas y pugnas por la legitimación de las versiones de la memoria. Como la autora plantea:

La experiencia es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan ‘materializar’ esos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria* (...). (Jelin, 2002, p.37)

La memoria opera en tanto es reconocida y evocada por parte de un sujeto, y así, el pasado cobra sentido en la medida en que las huellas que ha dejado son activadas. En este proceso de activación selectiva, algunas huellas del pasado son olvidadas. Los olvidos, como señala Jelin, no significan ausencia o negación de la memoria, sino que aquellos olvidos pueden reaparecer en otros contextos que sí lo permitan, pueden cobrar importancia o vigencia según los marcos sociales con los que se encuentre.

En el marco de esta investigación, resulta relevante y esclarecedor abordar el señalamiento que realiza Jelin acerca de la importancia del discurso y de aquellos que narran la memoria, “la memoria como construcción social narrativa implica el estudio de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras, ya que como señala Bourdieu, la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia” (p.35). Vinculado a esto, la autora retoma la noción de “*emprendedores de la memoria*”²⁴, para nombrar a aquellas personas que “pretenden el reconocimiento social y de legitimidad de una (*su*) versión o narrativa del pasado (p.49, cursiva de la autora). En esta idea de emprendedores de la memoria, se encuentra implícito el uso político de la memoria, además de las luchas y negociaciones que se dan alrededor de ella.

Por otro lado, Jelin pone en valor el papel de los testimonios, especialmente los testimonios “de los sin voz”, quienes en algunos casos ofician de “emprendedores de la memoria” y prestan su voz frente a un mediador para relatar y construir memorias. Según Jelin, en estas situaciones es importante focalizar en ciertos elementos de los textos testimoniales:

Primero, en la mediación de quien lo edita, lo cual indica que el diálogo es constitutivo del texto testimonial (...), y apunta al carácter dialógico, construido y mediado del mismo. Segundo, marca el contraste entre la autobiografía individualizada y el

²⁴ La noción de “emprendedores de la memoria” es tomada y re-interpretada por Jelin del autor Howard Becker (1971), quien con la idea de *moral entrepreneur* para estudios de la desviación social en sociología. Este concepto fue aplicado para las personas que “en el proceso de generar y enmarcar ciertas conductas como desviadas, alguien debe llamar la atención del público hacia estos asuntos, proveer el impulso necesario para que las cosas se hagan, y dirigir estas energías, a medida que van surgiendo, en la dirección adecuada para que se cree una regla” (Becker, 1971, p.151, citado en Jelin (2002, p.48).

testimonio de un yo en plural, representativo de una condición social y de un escenario de luchas políticas. (Jelin, 2002, p.92)

El abordaje de Jelin dialoga con la obra de Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite* (2006), en torno a la memoria y a la identidad²⁵, y resultan de interés a la hora de abordar la implicancia de estos conceptos en el análisis del patrimonio. Según Pollak, la identidad se forma en contraste con un “otro”, y, al igual que la memoria, se trata de fenómenos construidos individual y colectivamente. De esta manera, “la memoria es un elemento constituyente del sentimiento de identidad, en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí” (p.38). Retomando lo planteado por Jelin para los olvidos o silencios en torno a la memoria, Pollak destaca la relevancia de lo no-dicho, especialmente en aquellas “memorias subterráneas”, aquellas que pertenecen a grupos minoritarios o dejados históricamente de lado, y que emergen en contextos sociales específicos y en condiciones adecuadas, en muchos casos en forma de textos testimoniales frente de mediadores, como lo mencionado por Jelin. Esas memorias subterráneas, como señala Pollak (2006):

Oponiéndose a las más legítima de las memorias colectivas, la memoria nacional, esos recuerdos son transmitidos en el marco familiar, en asociaciones, en redes de sociabilidad afectiva y/o política. Estos recuerdos prohibidos, indecibles, son celosamente guardados en estructuras de comunicación informales y pasan desapercibidos por la sociedad en general (...). Evidentemente, las fronteras entre esos silencios y ‘no-dichos’ y el olvido definitivo y lo reprimido inconsciente no son estancas; están en perpetuo dislocamiento (p.24).

La idea de memorias subterráneas es retomada por Cerda García (2014) a la hora de abordar el poder decolonizador de la memoria y su potencial para cuestionar, resistir y transformar las narrativas impuestas por las estructuras coloniales y dominantes. Desde una

²⁵ Según el autor, la memoria juega un papel fundamental en la construcción del sentido de identidad, tanto en el plano individual como en el colectivo. La identidad “es el sentido de la imagen de sí, para sí y para los otros. Esto es la imagen que una persona adquiere, relativa a sí misma, a lo largo de la vida, la imagen que ella construye y presenta a los otros y a sí misma, para creer en su propia representación, pero también, para ser percibida de la manera en que quiere ser vista por los demás” (p.38).

perspectiva decolonial, la memoria no sólo es un medio para recuperar y revalorizar historias, conocimientos y prácticas de los pueblos colonizados, sino también una herramienta política para subvertir las jerarquías de poder y conocimiento que perpetúan la colonialidad. Este poder radica en la posibilidad de resignificar el pasado desde una mirada propia, desvinculada de los marcos dominantes y homogeneizantes, y en fortalecer las identidades colectivas a través del reconocimiento de las experiencias y los saberes silenciados. En particular, Cerda García analiza las memorias indígenas y su rol en la continuidad y mantenimiento de las memorias de estos grupos, fundamentalmente a través de los relatos orales, y cómo éstas emergen en contextos particulares vinculados a sus luchas y demandas actuales. Como señala el autor: “Como parte de las rutas descolonizadoras de la memoria se plantean discursos, resignificaciones, prácticas e, incluso, posicionamientos epistemológicos que fungen como contrapunto a las historias y memorias oficiales a través de las cuales se generan nuevas orientaciones para la acción o nuevas lecturas de lo sucedido y, con ello, nuevas orientaciones para hechos futuros” (p.96).

Los cambios paradigmáticos dentro de la antropología y la museología en torno al patrimonio, y su profunda relación con los estudios que indagan en la memoria e identidad de las comunidades, reafirman la idea de que los museos son espacios que hoy en día contienen y dan lugar a procesos complejos que permiten el entrecruzamiento de estos campos de análisis. Los museos producen, muestran, hacen circular memorias y también generan profundos silencios y olvidos (Crespo y Tozzini, 2014). El desarrollo de nuevas prácticas alrededor del patrimonio, la inclusión de diversos actores sociales y la apertura a voces históricamente silenciadas, entre otras, nos hablan de instituciones más complejas, diversas y ricas en su análisis.

Machuca (2012) también reflexiona acerca de la dualidad de "intenciones" presente en los museos. Retomando la distinción entre historia y memoria que plantea Nora, Machuca se interroga sobre el rol que pueden tomar los museos ante el panorama actual de revisión de sus principales parámetros: inclinarse por el lado que promueve una historia, o por aquel que favorece a la memoria. Se puede pensar que no necesariamente este proceso debe darse de manera antagónica entre historia y memoria, sino como una conjugación y ambivalente entre ambas. En la misma línea de pensamiento, Joël Candau (2002) define al patrimonio como “el producto de un trabajo de la memoria que, con el correr del tiempo y según criterios muy

variables, selecciona ciertos elementos heredados del pasado para incluirlos en la categoría de objetos patrimoniales. Funciona eficazmente como un ‘aparato ideológico de la memoria’” (p.90). Al reflexionar acerca del patrimonio, Candau destaca a aquellos museos que impulsan la participación e implicación de diversos actores sociales como intentos de memoria viva y flexible, como lugares donde se busca transformar la historia hacia una memoria más dinámica, viva y cambiante.

Estas consideraciones en torno al museo recaen también en el análisis de las colecciones etnográficas en el sentido de su posibilidad de constituirse en el anclaje de la memoria. Como señalan Colasurdo et al. (2010), “el patrimonio cultural encarna, condensa y corporiza memorias, ya que como representación simbólica de la cultura las sintetiza en su conjunto” (p.152).

En este trabajo se busca generar en el MLP un espacio de activación en torno a las colecciones etnográficas. Las representaciones que emergen en el discurso en esta práctica de activación patrimonial funcionan como puente hacia la diversidad de sentidos que pueden adoptar los objetos cuando son interpretados por un representante indígena. Al poner en diálogo los objetos de la colección con un líder qom, éstos sufren un desplazamiento, sus trayectorias se modifican: de piezas museológicas clasificadas bajo un orden tipológico a dispositivos de activación de la memoria y la identidad en el contexto del museo.

2.3. El papel de las representaciones sociales

El estudio de las representaciones sociales es uno de los abordajes teórico-metodológico que permite acceder a los sentidos que un grupo, en el presente y en un contexto determinado, construye de un determinado fenómeno. Mediante la aproximación de las representaciones sociales, podemos indagar en las colecciones etnográficas como disparadoras de sentidos en torno a la memoria y la identidad de un grupo en un espacio/tiempo determinado.

Entendemos a las representaciones sociales en los términos propuestos por Denise Jodelet (1984, 2000, 2008), como la manera en que los sujetos aprehenden y comprenden los sucesos de la vida diaria, las características del medio que los rodea, las personas de su

entorno, todo mediado por la experiencia²⁶. Hablar de representaciones sociales es hablar de una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una dimensión práctica y contribuye a la construcción de una realidad común para un conjunto social. Tal como propone la autora, las representaciones sociales:

son programas de percepción, (...); sistemas de significaciones que permiten interpretar el curso de los acontecimientos y las relaciones sociales; que expresan la relación que los individuos y los grupos mantienen con el mundo y los otros; que son forjadas en la interacción y el contacto con los discursos que circulan en el espacio público; que están inscritas en el lenguaje y las prácticas; y que funcionan como un lenguaje en razón de su función simbólica y de los marcos que proporcionan para codificar y categorizar lo que compone el universo de la vida. (Jodelet, 2000, p.10)

En palabras de la autora, el acto de representar es un mecanismo de sustitución (sustituir a, estar en lugar de). La representación es el representante mental de algo, un objeto, una persona, un acontecimiento, una idea. De esta forma, la representación conlleva este carácter signifiante, ya que no solo restituye de modo simbólico algo ausente, sino que puede sustituir lo que está presente. Así, se destaca el carácter de construcción de las representaciones y cómo la representación está emparentada con el signo. Tal como aclara la autora, es importante mencionar que la representación no es un reflejo especular del mundo exterior, no es una huella que se imprime de forma pasiva desde un exterior hacia un interior. Por el contrario, en los estudios sobre las representaciones sociales, “se emplea el término imagen en un sentido diferente, ya sea como figurar, conjunto figurativo, o bien en sus acepciones que hacen entrar en juego la intervención especificante de lo imaginario, individual o social, de la imaginación” (1984, p.477). Además, al situarse en el acto de representar de un sujeto que representa un objeto, en la representación siempre está presente

²⁶ En 1961 desde la Psicología Social, fue Serge Moscovici quien introdujo la teoría de las representaciones sociales, tomando como partida el concepto de representaciones colectivas de Durkheim. Para Serge Moscovici, las representaciones sociales se definen como “un sistema de valores, ideas y prácticas con una función doble: en primer lugar, establecer un orden que posibilita a los individuos orientarse a sí mismos y a controlar el mundo social en el que viven, y, en segundo lugar, facilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad proveyéndoles un código para nombrar y clasificar los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal” (Moscovici, 1973, citado en Valencia y Elejabarrieta, 2007, p. 90).

el componente social: las categorías que la estructuran expresan categorías tomadas de “un fondo común de cultura y son categorías compartidas del lenguaje” (p.478).

Entendiendo que es una de las formas de acercarse a la construcción de la realidad social, la ventaja de la teoría de las representaciones sociales es su consideración y conjugación de las dimensiones cognitivas y las dimensiones sociales en el fenómeno de construcción de la realidad. Desde un punto de vista antropológico, se trasciende de un esquema diádico, mediado por la relación sujeto-objeto en la construcción social, para pasar a un esquema triádico, donde los otros sujetos, el conjunto social, interactúan e inciden en aquella relación. Siguiendo a Araya Umaña (2002), la teoría de las representaciones sociales subraya la relevancia de los procesos inferenciales en la construcción de la realidad, destacando que ésta es "relativa" al sistema interpretativo que se utilice. Así, el análisis de las representaciones sociales se centra en las producciones simbólicas, los significados y el lenguaje mediante los cuales las personas configuran su entorno.

En síntesis, las representaciones sociales son "filosofías" que emergen del pensamiento colectivo. Las personas, al nacer en un entorno social simbólico, lo asumen de manera similar a como perciben su entorno natural y físico. Al igual que los elementos naturales, los lenguajes, las instituciones y tradiciones sociales conforman el mundo en el que viven. Este entorno social simbólico se presenta para las personas como una realidad ontológica, cuestionada solo en situaciones específicas. No obstante, las personas también son agentes activos, con formas particulares de entender, comunicar y actuar sobre sus realidades ontológicas. Una vez que reflexionan sobre su entorno, ya no lo reproducen de manera automática, sino que lo integran a su esquema cognitivo. Es decir, además de reproducir su realidad, se involucran en procesos de conocimiento que les permiten modificar su entorno al interactuar con él (2002).

En la formación de las representaciones sociales intervienen tres tipos de materiales: 1) el fondo cultural acumulado en la sociedad a lo largo de su historia: creencias, valores y referencias históricas compartidas que conforman la memoria colectiva y la identidad de un grupo, las cuales se materializan en el lenguaje; 2) los mecanismos de anclaje y objetivación; y 3) el conjunto de prácticas sociales vinculadas a las diferentes formas de comunicación social. Es en estos procesos de comunicación donde principalmente se genera la construcción de las representaciones sociales (Jodelet, 1984; Araya Umaña, 2002). Cabe destacar que la

posición social de las personas (en términos de clase, género, roles dentro de la comunidad, etc.), no solo influye en su exposición selectiva a ciertos contenidos, sino que también impacta en la naturaleza de la experiencia personal en relación con el objeto de la representación. Esta experiencia, condiciona tanto la relación con el objeto como el tipo de conocimiento que se obtiene sobre él. Todos estos factores contribuyen a la configuración de dichas representaciones.

Mediante la objetivación, se hace concreto lo abstracto, es la propiedad de materializar la palabra. Es la operación formadora de imagen y estructurante. Al representar visualmente ideas abstractas, se les otorga una dimensión tangible, conectando objetos con palabras y dando forma concreta a esquemas conceptuales (Jodelet, 1984). Entonces, “el proceso de objetivación se refiere a la transformación de conceptos abstractos extraños en experiencias o materializaciones concretas. Por medio de él lo invisible se convierte en perceptible (Araya Umaña, 2002, p.35)²⁷. Situado en una relación dialéctica con la objetivación, el proceso de anclaje se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto, es decir, a “la integración cognitiva del objeto representado dentro del sistema de pensamiento preexistente (...), su inserción orgánica dentro de un pensamiento constituido” (Jodelet, 1984, p.486). A partir del proceso de anclaje, es que se le otorga utilidad y significado a la representación, transformando lo extraño en familiar, reduciendo la incertidumbre, al insertarse en un sistema de referencia que permite la comunicación y comprensión.

En este sentido, en los objetos de la colección se enraízan una multiplicidad de representaciones que remiten a diversas formas de conexión entre el pasado y el presente, para un grupo en particular y en el contexto situado del museo. Este tipo de aproximación metodológica está vinculada con la manera en que entendemos los procesos de patrimonialización, es decir, procuramos analizarlo y explicarlo:

no por causalidades externas sino explicitando las razones, los principios efectivos, las lógicas seguidas de forma más o menos consciente por los actores en cada situación

²⁷ A su vez, la objetivación implica tres fases: 1- La *construcción selectiva*, una retención selectiva, en la cual se conserva sólo aquello que concuerda con criterios normativos y culturales, con el sistema ambiente valores; 2- El *esquema figurativo*, en donde el discurso se estructura y objetiviza en un esquema figurativo de pensamiento que es sintético y condensado. Este núcleo figurativo es una forma gráfica que captura la esencia del concepto, teoría o idea que se trate de objetivar; 3- La *naturalización*, “en la cual la imagen construida pierde su carácter simbólico arbitrario para convertirse en una realidad con existencia autónoma. (...), así, las imágenes sustituyen la realidad haciendo parecer natural lo percibido. Son esas imágenes las que finalmente constituyen la realidad cotidiana” (Araya Umaña, 2002, p.35-36; Jodelet, 1984)

concreta de confrontación con un objeto susceptible de patrimonialización. Se trata, pues, de entender las operaciones patrimoniales en su significación con apego a todas las componentes de la situación observada –palabras, gestos, objetos, acciones de todo orden (Heinich, 2014, p.23).

2.3.1. Las esferas de acción de las representaciones sociales

Profundizando en la teoría de las representaciones sociales, Denise Jodelet (2008) aborda la cuestión de las dimensiones subjetivas, intersubjetivas y trans-subjetivas de las representaciones, para reintroducir al sujeto en la dinámica de análisis. Para esta autora, este ‘retorno al sujeto’ contribuye a evitar una visión fragmentada de la realidad social y promover una interpretación más completa de las dinámicas sociales actuales²⁸. Además, el ‘retorno al sujeto en las ciencias sociales’ apunta a respetar la complejidad inherente a los fenómenos estudiados y a reconocer la experiencia singular de los actores sociales. Este enfoque resalta cómo el contexto particular otorga sentido a cada experiencia vivida. Además, a nivel colectivo, esto lleva a entender a los sujetos como agentes pensantes y activos, y a valorar las reivindicaciones identitarias en las luchas por el poder y el reconocimiento social. Es así que el “paradigma subjetivista”: “propone recurrir, por una parte, a nociones como la de experiencia vivida y la de sentido investido por los individuos en sus conductas, y por otra parte a la de objetivación bajo la forma de evidencia cotidiana, y a la de interiorización referida al proceso por el cual las normas y los valores sociales son integrados en el espacio interior de los individuos” (p. 46-47).

Siguiendo a esta autora, en el estudio de la relación entre las representaciones sociales y la subjetividad, es importante reconocer que la noción de sujeto no implica concebirlo como

²⁸ En este trabajo, Jodelet analiza cómo ha resurgido el interés por el "sujeto" en las ciencias sociales, especialmente en el estudio de las representaciones sociales. Durante gran parte del siglo XX, corrientes como el estructuralismo, el marxismo y el postmodernismo desvalorizaron la noción de sujeto, considerando que los fenómenos sociales podían explicarse sin recurrir a la subjetividad individual. Sin embargo, hacia finales del siglo, esta perspectiva fue cuestionada, lo que permitió revalorizar al sujeto dentro del análisis social y psicológico. En este sentido, la autora menciona los trabajos de diversos pensadores como Merleau-Ponnty (1964), Husserl (1950), Foucault (2001), Descola (2006), Touraine (2007) y Zizek (2007).

una entidad aislada en un estado de solipsismo²⁹. Diversos enfoques, como el concepto de *habitus* de Bourdieu, el psicoanálisis y las teorías sociales sobre la relación con el otro, sugieren que el otro está interiorizado dentro del sujeto. Es decir, las experiencias y estructuras sociales se integran en la subjetividad del individuo, moldeando sus percepciones y comportamientos. Tanto el sujeto como el otro se conforman mutuamente en un proceso continuo, donde ambos actúan simultáneamente como producto y fuente de transformación. Cada uno es, a la vez, resultado de estructuras existentes e impulsor de nuevas dinámicas que moldean sus relaciones y significados. En el encuentro intersubjetivo:

Yo me proyecto en él y él en mí, hay una proyección-introyección, productividad de lo que yo hago en él y de lo que él hace en mí, comunicación verdadera por arrastre lateral: se trata de un campo intersubjetivo o simbólico, el de los objetos culturales, que constituye nuestro medio ambiente, nuestra bisagra, nuestro punto de juntura (Merleau-Ponty, 2003 p. 35-38 en Jodelet, 2008, p. 49)

Jodelet plantea que la clave para comprender las representaciones sociales radica en un enfoque tripartito que incluye las dimensiones subjetiva, intersubjetiva y trans-subjetiva. Estas categorías buscan explicar cómo las representaciones sociales se construyen en la interacción entre los individuos, sus relaciones y el entorno cultural.

Jodelet enfatiza en que no se trata de individuos aislados, sino de actores sociales activos, comprometidos con diversos aspectos de la vida cotidiana en un entorno de interacción social y de inscripción. La idea de ‘inscripción’ abarca dos tipos de procesos, cuya relevancia varía según los objetos y contextos en cuestión. Por un lado, implica la participación en una red de interacciones sociales. Por otro lado, se refiere a la pertenencia social en distintas escalas: desde el lugar en la estructura social y la posición en las relaciones sociales, hasta la inclusión en grupos sociales y culturales que configuran la identidad, el

²⁹ El solipsismo es una perspectiva filosófica que aborda la relación del yo (ego) con el otro y con su entorno. Postula que la realidad externa solo es comprensible a través del yo, ya que este es la única realidad tangible, así como la imposibilidad de conocer la realidad objetiva, en caso de que esta fuera real, de manera consistente. “En primer lugar, el filósofo egocéntrico pretende que sólo yo puedo saber si tengo una sensación; de este modo las sensaciones se conciben como objetos epistémicamente privados. En segundo lugar, nuestro filósofo pretende que sólo yo puedo tener mis sensaciones; de manera que el epistemólogo egocentrista las concibe como objetos ópticamente privados” (García Suárez, 1974, p. 91)

contexto de vida donde ocurren las interacciones y el espacio social y público en el que se desarrollan.

La esfera de lo subjetivo se relaciona con “los procesos por los cuales el sujeto se apropia de y construye tales representaciones” (p. 51). Esto quiere decir que, por más que se pretende detectar los elementos que son compartidos colectivamente, no se puede eliminar del análisis al sujeto que elabora las representaciones a nivel cognitivo, emocional y mediado por su experiencia. Además, la autora plantea que las distintas características que definen al sujeto no participan siempre de manera sistemática en la creación de las representaciones sociales; su relevancia depende, naturalmente, del tipo de objeto representado y del contexto en el cual se construye dicha representación. Entonces:

el tomar en cuenta el nivel subjetivo permite comprender una función importante de las representaciones. Las representaciones, que son siempre de alguien, tienen una función expresiva. Su estudio permite acceder a los significados que los sujetos individuales o colectivos atribuyen a un objeto localizado en su entorno social y material, y examinar cómo tales significados están articulados a su sensibilidad, sus intereses, sus deseos y sus emociones (...). (Jodelet, 2008, p. 52)

La esfera de la intersubjetividad alude a situaciones en las que, dentro de un contexto dado, se elaboran representaciones a través de la interacción entre individuos, en especial aquellas que se negocian y crean colectivamente mediante la comunicación verbal directa. Aquí juegan un papel relevante el diálogo en la transmisión de información, la construcción de conocimientos, la expresión de consensos o desacuerdos sobre temas de interés compartido, la interpretación de aspectos relevantes para los participantes y la creación o resignificación consensuada de significados.

La tercera esfera, la de trans-subjetividad, está compuesta de elementos transversales al nivel subjetivo e intersubjetivo. Jodelet argumenta que “esta esfera se compone de elementos que atraviesan tanto el nivel subjetivo como el intersubjetivo. Su escala abarca tanto a los individuos y a los grupos, como a los contextos de interacción, las producciones discursivas y los intercambios verbales” (p. 53). En la construcción de las representaciones, esta esfera atraviesa a la de lo subjetivo e intersubjetivo, en el sentido de remitir a todo lo que es compartido por los integrantes de un colectivo o grupo.

Una manera de sintetizar lo delineado por Jodelet es que los sujetos piensan desde su propia experiencia personal, y es a través del pensamiento que su vida se vuelve comunicable, compartible y comprensible para y con los demás. El pensamiento reelabora lo que sus condiciones de vida les imponen, haciéndolo significativo no sólo para uno mismo, sino también para una comunidad de personas. “De este modo el pensamiento del sujeto, modelado por la esfera trans-subjetiva —encarnada aquí en los condicionamientos sociales— se convierte en una voz/vía de la intersubjetividad” (p. 58).

Este enfoque del sujeto dentro de las representaciones sociales resulta pertinente, ya que hace referencia al pensamiento, lo cual implica procesos que abarcan aspectos psíquicos y cognitivos, así como la capacidad de reflexión, cuestionamiento y toma de postura frente a la propia experiencia. Entonces, “tales procesos revisten una forma concreta en contenidos representacionales expresados en actos y en palabras, en formas de vivencia, en discursos, en intercambios dialógicos, en afiliaciones y conflictos” (p. 60).

Lo expuesto sobre el análisis de las representaciones sociales y sus esferas de pertenencia (subjetivas, intersubjetivas y trans-subjetivas) se articula con una de las preguntas iniciales de esta investigación: ¿qué sentidos les atribuye a las piezas de la colección de la región chaqueña un líder qom?

El abordaje de las esferas de pertenencia de las representaciones sociales permite indagar en los sentidos que el representante qom le atribuye al conjunto de objetos de la colección con el que se trabajó en los encuentros en el MLP. En su discurso en torno a las piezas emergen enunciados que vinculan su experiencia y los recuerdos de su vida en el Chaco, los saberes transmitidos de generación en generación, la importancia de los ancianos, las relaciones y los intercambios con los pueblos vecinos, las maneras de relacionarse de las comunidades con el entorno que los rodea y los mensajes que se encuentran en éste, por mencionar algunos. Así, al analizar las representaciones que afloran en la práctica de activación patrimonial podemos acercarnos a la diversidad de sentidos en torno a la memoria y la identidad en el contexto situado del museo.

Capítulo 3: LA CONSTRUCCIÓN DE LOS REFERENTES

En este capítulo se abordarán los dos referentes de análisis con los que se trabajó en esta tesis. En primer lugar, se realiza una breve descripción de la colección de la región chaqueña argentina de la División de Etnografía del MLP para contextualizar los 60 objetos con los que finalmente se llevaron a cabo los encuentros en el museo. En segundo lugar y considerando que el objetivo principal de esta investigación fue el de conocer las representaciones en torno al mencionado conjunto de objetos, el segundo referente con el que se trabajó fueron los discursos asociados a estas piezas. Estos discursos surgieron a partir de los encuentros y entrevistas con Hugo Cardozo, líder de la comunidad qom *Dalaxaic' Na'ac'*, por lo que en este capítulo se mencionan aspectos vinculados a los qom de la región Gran Chaco; la movilidad de estos grupos hacia los grandes centros urbanos de Argentina en las últimas décadas del siglo XX; la presencia qom en la ciudad de La Plata hoy; la trayectoria, los desplazamientos y la actividad de un líder qom, Hugo Cardozo, junto a la importancia de su voz y el rol que tuvo en esta práctica de activación patrimonial, en la cual se abordaron objetos que fueron elaborados por sus antepasados.

Según Reca (2021), hoy en día podemos reconocer tres líneas de investigación en el análisis de las colecciones etnográficas y antropológicas: *semiótica-formal*, *histórico-documental* y de *activación patrimonial*. Si bien pueden presentar complementariedad y puntos en común, cada una de ellas presenta contextos de análisis, intenciones y objetivos distintos. Articulada con las dos primeras, las investigaciones en torno a las prácticas de activación patrimonial, en la que se enmarca este trabajo de investigación, promueven la participación de diversos actores sociales para movilizar la reflexión crítica de las colecciones. Además, dentro de esta línea de trabajo, se examinan los grados de participación e integración en la gestión e intervención conjunta de las colecciones y se cuestionan, desde una perspectiva teórica antropológica, las representaciones de los “otros” y los procesos de construcción de la alteridad dentro del contexto museístico. Entonces:

el proceso de producción de sentido adopta la forma de un sistema referencial (universo de representaciones) enraizado en una experiencia situada (prácticas), al que se lo analiza mediante las operaciones de contextualización y de atribución de sistemas de re-significación sobre la base de una construcción conjunta. La colección se abre hacia nuevas modalidades de apropiación (Reca, 2021, p. 207)

3.1. La colección de la región chaqueña de la División Etnografía

La División Etnografía es una de las 15 divisiones científicas que integran el MLP. En las primeras etapas del museo, los objetos etnográficos estaban bajo la responsabilidad de la Sección de Arqueología, y no fue hasta la década del 1960 que la División Etnografía se separó definitivamente de la División Arqueología (Farro, 2009), probablemente, entre otros motivos, en respuesta a una diversificación y especialización profesional.

La División Etnografía alberga más de 4.700 piezas, en su mayoría provenientes de grupos americanos, con mayor presencia de pueblos de Argentina y sus países limítrofes, como Brasil, Paraguay y Bolivia (Cascardi, 1996; Reca et al., 2024). El principal criterio para agrupar las piezas responde a su procedencia geográfica, tal es así que en la División se encuentran piezas provenientes de distintas regiones del mundo, como América del Sur, América Central, América del Norte, África, Asia y Oceanía.

El criterio geográfico se encuentra estrechamente vinculado con la procedencia étnica, respondiendo al criterio tipológico clásico para la organización de los objetos etnográficos de los museos decimonónicos, el cual responde a la lógica “cultura-lugar-grupo” (Restrepo, 2007). A estos dos criterios se le agregan la denominación del objeto, el tipo de material, el/la coleccionista y el año de ingreso a la colección.

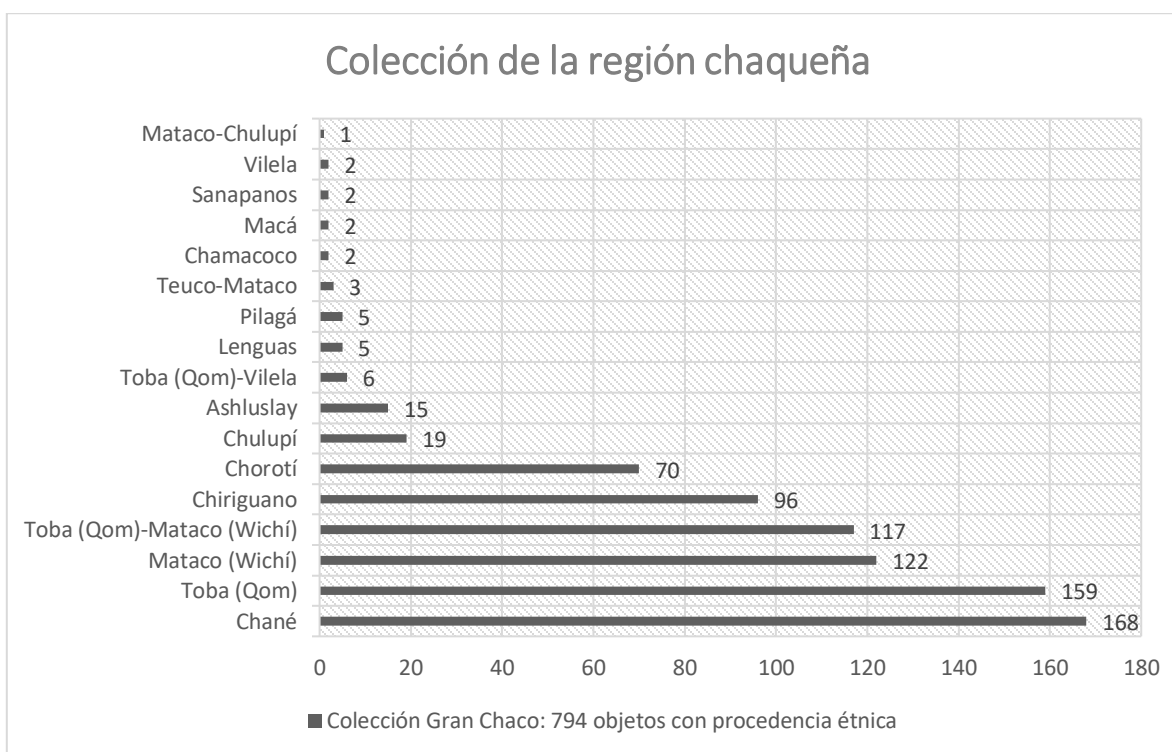
La información referida a la colección de la región chaqueña de la División Etnografía con la que se realizó el trabajo se obtuvo del denominado “libro de inventario”, en el cual se registra el número de inventario del objeto, su denominación y el grupo étnico al que pertenece. A esta información se le sumaron los datos provenientes de la base de datos provista por el personal técnico de la División, tales como el/la coleccionista, el año de ingreso a la colección y su procedencia geográfica³⁰.

Es importante mencionar que existen numerosas “lagunas” en la información de los objetos pertenecientes a la colección de la región chaqueña con los que se llevó a cabo esta investigación. En lo que respecta a los años y formas de ingreso de los objetos al museo, el grupo étnico al que pertenecen las piezas y/o coleccionista asignado/a, en algunas ocasiones no se pudo obtener más información que aquella que figura en el libro de inventario y/o en

³⁰ Muchas piezas tienen dos números de inventario. El número antiguo, el cual corresponde a los momentos previos de la separación de la División Etnografía de la División Arqueología en la década de 1960 y el número actual.

la base de datos de la División Etnografía. Al no tratarse de una investigación semiótica-formal o histórico-documental, este problema no se consideró relevante, aunque sí considero importante mencionarlo. En el transcurso de esta presentación se podrá constatar que estos datos iniciales pierden trascendencia como sistema de referencia en tanto se transita el trabajo conjunto.

La colección de la región chaqueña de la División Etnografía está conformada por 914 objetos procedentes de una diversidad de pueblos, entre los que se encuentran los grupos qom/tobas, wichí/mataco, chané, chiriguano, chorotí, ashluslay, chulupí, pilagá, teuco, chamacoco, macá, sanapano y vilela³¹.



Cuadro 3.1: Objetos de la colección chaqueña según su procedencia étnica. Este cuadro respeta la asignación étnica dada por el inventario de la División Etnografía del MLP³².

³¹ Los pueblos que actualmente se autodenominan nivaclé, aparecen en distintos trabajos académicos o en registros de militares, expedicionario o misioneros como chulupí/chulupí o ashluslay (Barbosa Becerra, 2018). Para esta parte del trabajo, se respeta la asignación que se encuentra en el registro del libro de inventario y en la base de datos.

³² El cuadro representa los objetos de la colección chaqueña que consignan en sus fichas de inventario una procedencia étnica. Del total de 914 objetos, 794 tienen asignada esa información en sus fichas.

La colección de la región chaqueña está conformada por una variedad de objetos, entre los que se hallan bolsas de lana, de cuero o de fibra, fajas y camisas, flechas y arcos, juegos de hilo, redes, cestos, peines, collares y adornos de pluma, instrumentos musicales, calabazas, máscaras y pipas, por mencionar algunos. Esta colección es una de las más numerosas del acervo de la División Etnografía.

Dentro de esta colección, se encuentran 282 objetos catalogados como Qom/Toba, o Qom/Toba junto a otro grupo de la región chaqueña argentina, como Mataco o Vilela, por ejemplo. De esta forma, considerando las piezas que están asignadas como Toba o Toba con otro grupo asociado, podemos decir que las piezas Tobas/Qom son las más numerosas dentro de la colección, seguidas por los objetos Chané, los cuales suman 168 piezas.

Las piezas ingresaron a la colección chaqueña desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX a través de donaciones, compras, intercambios y/o viajes de campaña de diversos profesionales, como Carlos Spegazzini (1858-1926), Joaquín V. González (1863-1923), Roberto Lehmann-Nitsche (1872-1938), Roberto Dabbene (1864-1938), Wanda Hanke (1893-1958), Alfred Métraux (1902-1963) y Enrique Palavecino (1900-1966). Si bien no es objetivo de esta investigación realizar una revisión histórica de los ingresos de los objetos a la colección ni de los coleccionistas asociados a ellos, se presenta aquí una breve reseña de aquellos coleccionistas vinculados a las piezas que fueron catalogadas como toba/qom³³.

³³ Existen otros/as coleccionistas que aparecen asociados/as a objetos de la colección chaqueña que no están catalogados como Tobas/Qom. Entre ellos, se encuentran: en primer lugar, Alfred Métraux (1902-1963), etnólogo francés, quien realizó trabajos de campo entre grupos qom/toba, y publicó *Études d'Éthnographie Toba-Pilagá (Grand Chaco)* en 1937 y *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* de 1946. Sin embargo, en la colección chaqueña encontramos objetos donados por Métraux pertenecientes a grupos chiriguano y ashluay de la región chaqueña, con año de ingreso a la colección en 1932. En segundo lugar, del trabajo de campo de Enrique Palavecino (1900-1966) provienen diversos objetos etnográficos que se encuentran en la División Etnografía del MLP, destacándose las 110 máscaras de grupos chané del Chaco. En tercer lugar, Wanda Hanke (1893-1958), médica y exploradora austriaca, a quien se le compraron y también donó objetos provenientes de los grupos macá, chamacoco, lenguas y sanapanos, los cuales ingresaron a la misma en 1942-1943. Por último, la donación de Domingo Arias, de quien no se obtuvieron datos, cuenta con objetos pertenecientes al Cacique Calanchi, pilagá, y provienen de la región de Las Lomitas, Formosa (información del libro de inventario de la División Arqueología del MLP).

Objetos Toba y/o Toba-Mataco o Toba-Vilela según coleccionista - Colección de la región chaqueña		Año de ingreso
78 Toba-Mataco	Colección Joaquín V. González	1917
45 Tobas	Colección Museo	¿?
47 Tobas o Toba-Vilela	Colección Lehmann-Nitsche	1906 y 1924
29 Toba-Napalpí	Colección Lehmann-Nitsche y Alberto Merkle	1924
23 Toba o Toba-Mataco	Colección Donación Dr. Carlos Spegazzini	1884
14 Tobas	Colección Donación Schickram	¿?
4 Toba (42 podrían ser Tobas)	Colección donación Roberto Dabbene (12-XI)	1942-1943

Tabla 3.1: Objetos Toba o Toba-Mataco de la colección chaqueña según coleccionista con año de ingreso a la colección

Carlos Spegazzini (1858-1926) fue un botánico y micólogo italiano con una fuerte presencia en la historia de la ciencia argentina, especialmente por sus trabajos en micología y estudios de plantas vasculares (Katinas et al., 2000). En sus viajes a la Patagonia y al norte argentino recolectó una gran cantidad de especímenes botánicos y objetos etnográficos que luego pasarían al acervo del MLP, en sus respectivas divisiones. Durante los meses de julio y agosto de 1883 visitó Resistencia y San Antonio (por aquel entonces Territorio Nacional del Chaco), de donde provienen 85 piezas etnográficas: 65 asociadas a grupos mataco y chulupí (zona de San Antonio) y 23 catalogadas como pertenecientes a grupos toba/qom o toba y otro pueblo asociado (toba/mataco, por ejemplo). Estas piezas ingresaron a la colección chaqueña en el año 1884. A estas 85 piezas de la colección Spegazzini se le agregan otras tres bolsas de fibra vegetal que fueron donadas al naturalista por el General José Ignacio

Garmendia en 1899, pertenecientes a grupos mataco/wichi³⁴. Entre los objetos que pertenecen a la colección Spegazzini se encuentran: 11 pipas de madera, ocho flechas, un arco, un arpón de madera, un artefacto de madera para encender fuego, tres valvas de moluscos, tres collares, 14 bolsas de lana y 15 de fibra vegetal, dos fajas de lana, una manta de hilo tejido, una hamaca, una red para pesca, dos silbatos de madera y una camisa de fibra vegetal.

Joaquín V. González (1863-1923) es una de las figuras de la historia argentina que ha dejado una impronta en las colecciones de la División Etnografía del MLP. Nacido en la provincia de La Rioja en 1863 fue un político, historiador, educador, masón, filósofo, jurista y literato argentino, gobernador de La Rioja, su provincia natal, y varias veces ministro, fue el nacionalizador y primer presidente de la Universidad de La Plata y fundador del Instituto Superior del Profesorado de Buenos Aires (El Liberal, 2018). Dentro de la colección de la región chaqueña, se encuentran 118 piezas pertenecientes a la colección Joaquín V. González, entre las que destacan 86 flechas con punta de madera y astil de caña, 11 arcos de madera, ocho pipas, un collar, dos bolsas de fibra, un conjunto de cuentas, una red y dos cintas. De las 118 piezas de la colección chaqueña - Joaquín V. González, hay 78 que fueron catalogadas como Toba-Mataco, en su mayoría son flechas e ingresaron a la colección en el año 1917.

Las piezas que en la colección de la región chaqueña aparecen bajo el rótulo ‘Colección Museo’ es probable que hayan formado parte de las colecciones fundacionales que pertenecieron al museo provincial (Museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires) y que fueran donadas por el fundador del MLP, Francisco P. Moreno (1852-1919). Como sucede con la colección Joaquín V. González, es probable que los objetos provengan de compras, intercambios y/o donaciones, como prácticas habituales de los museos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Farro, 2009)³⁵. Dentro de colección chaqueña hay

³⁴ El General José Ignacio Garmendia fue un militar, pintor, escritor y diplomático argentino. Realizó una extensa obra pictórica sobre la Guerra del Paraguay y numerosas crónicas de campaña y obras técnicas sobre la vida militar. Además, fue un historiador y numismático. No existen datos sobre cómo fue el contexto de recolección de los objetos que el general Garmendia le donó a Carlos Spegazzini, aunque considerando la fecha de ingreso a la colección (1899), ésta coincide con los años en los que se llevó adelante la campaña militar llamada “Conquista del Chaco”, de la cual Garmendia formó parte, por lo cual es probable que las haya obtenido durante aquel momento.

³⁵ La mayoría del trabajo geográfico, etnográfico y científico de Francisco P. Moreno se concentró en la región de la Patagonia y en las zonas de los Andes meridionales. En su trabajo *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX* (2009), Máximo Farro

117 piezas con la denominación Colección Museo y, dentro de ésta, hay 45 objetos de procedencia Toba/Qom. En su mayoría son flechas, con punta de madera y astil de caña. Ninguna de estas piezas tiene año de ingreso a la colección.

Nacido en 1872 en el entonces Imperio alemán (hoy Alemania), Roberto Lehmann-Nitsche llegó a la Argentina en 1897 luego de haber obtenido los doctorados en Filosofía en 1894 y Medicina en 1897. Al año siguiente, se hizo cargo de la Sección Antropología del Museo de La Plata, donde se dedicó principalmente al estudio de las colecciones osteológicas siguiendo el enfoque teórico-metodológico de la disciplina de aquel tiempo, como la tradición histórico-comparativa, con el interés puesto en la paleo-antropología y la medicina (Ballester, 2018). Comenzado el siglo XX, sus intereses se ampliaron a los estudios del “material folklórico”, así como de los mitos y lenguas de diversos pueblos. Como sucediera con sus estudios sobre las colecciones osteológicas y en el marco del enfoque evolucionista típico de la época, sus estudios “sobre las tradiciones populares estuvieron signados por la premura de rescatar, coleccionar y catalogar la mayor cantidad de tradiciones posibles, las cuales fueron concebidas como “vestigios materiales del pasado”” (p.5).

En 1924, Lehmann-Nitsche viajó junto a Alberto Merkle a Napalpí y Quitilipi, Territorio Nacional del Chaco³⁶. Merkle, taxidermista del MLP, trajo de aquel viaje diversas especies de aves para el Taller de Taxidermia del Museo, el cual estaba a su cargo (López et al., 2015). Por otro lado, Lehmann-Nitsche relevó material arqueológico y acopió sistemáticamente vocabulario indígena, fotografías y fonograbaciones (Lehmann-Nitsche, 1924, 1925). La presencia del antropólogo en Napalpí y Quitilipi en 1924 está cargada de controversias³⁷.

analiza detalladamente la diversidad de formas en que ingresaron los restos humanos y los objetos a las colecciones de Antropología, de Arqueología y de Etnografía del MLP, además de explorar la vida de Francisco P. Moreno, su rol como fundador del museo y la obtención de piezas para éste.

³⁶ El Territorio Nacional del Chaco fue declarado Provincia mediante Ley 14.037 el 8 de agosto de 1951. Al respecto se profundizará en las siguientes páginas.

³⁷ Hacia 1915 y mientras era dirigida por el naturalista Enrique Lynch Arribálzaga, la Reducción de Indios de Napalpí (hoy llamada Colonia Aborigen Chaco), albergaba alrededor de 1.300 indígenas, en su mayoría del pueblo toba/qom y mocoví/moqoit (Dávila, 2015). Creadas luego de incursiones militares, el objetivo de las reducciones era el re-aseguramiento forzoso de las poblaciones originarias y su incorporación como mano de obra barata en diversos proyectos agro-industriales de la región, como los algodonales y los ingenios azucareros (Salamanca, 2010). “Los principales objetivos de Napalpí consistían en “adaptar” a los indígenas a la vida del agricultor-pastor, proporcionarles trabajo en el propio establecimiento y en los alrededores, así como brindarles una educación adecuada. En éste último punto, el foco estaba puesto principalmente en los niños con el propósito de modificar todas aquellas conductas y costumbres consideradas como inadecuadas” (Dávila, 2015, pp. 3). En 1924, cientos de miembros de los pueblos qom/toba y mocoví/moqoit que se encontraban reducidos

Ahora bien, las 76 piezas de origen Toba/Qom o Toba/Qom-Vilela que conforman la “Colección Lehmann-Nitsche” y la “Colección Lehmann-Nitsche y Alberto Merkle” provienen de estos viajes a Napalpí y a Quitilipi realizados por el mencionado antropólogo. En su *Mitología Sudamericana. La astronomía de los Tobas* (1924-1925), el autor publicó lo referido a los 45 juegos de hilo que se encuentran en la colección. Dentro de aquellas 76 piezas tobas/qom, se encuentran en la colección de la región chaqueña tres adornos de lana, 13 vasos de cerámica, tres bolsas de cuero, cuatro redes, seis flautas de hueso, dos bolsas de hilo, una faja de lana, un arco y un ovillo de lana.

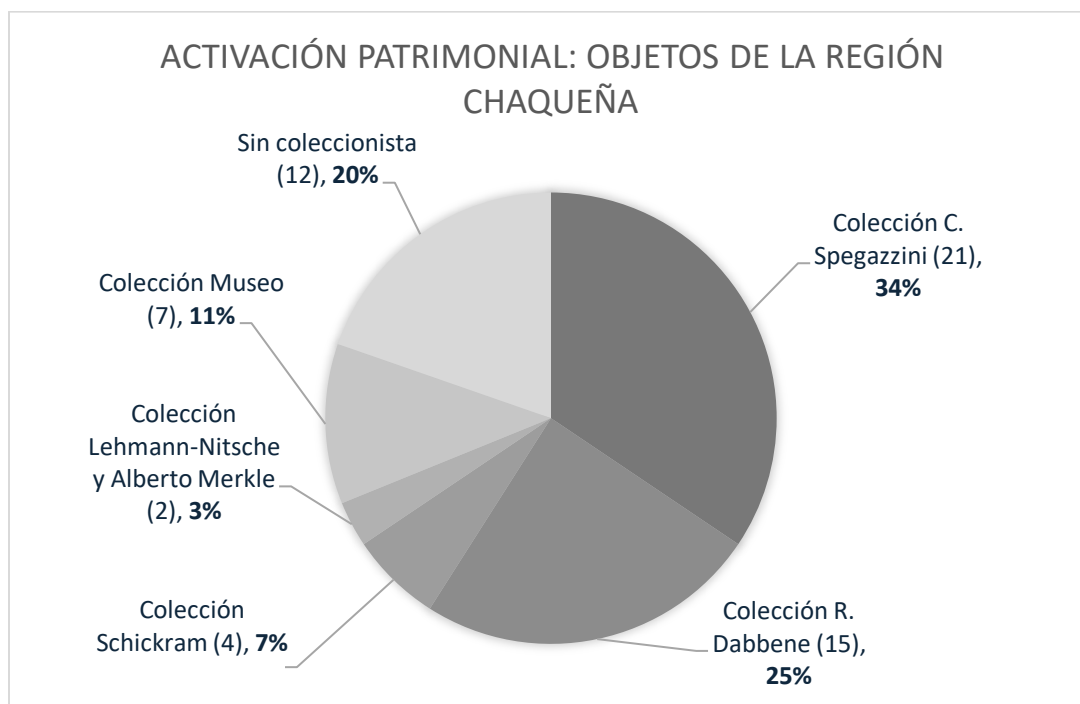
Roberto Dabbene fue un ornitólogo ítalo-argentino que realizó numerosos viajes por el país, principalmente a Misiones y Tierra del Fuego e Isla de los Estados, donde recolectó especímenes para el estudio de las aves argentinas (Di Giacomo y Di Giacomo, 2008). Trabajó en el Jardín Zoológico de la Ciudad de Buenos Aires, junto a su director Clemente Onelli (en la colección chaqueña hay donaciones de la Sra. De Onelli de objetos de grupos mataco/wichí). La donación de objetos etnográficos tobas/qom con año de ingreso a la colección en 1943 pareciera haberse realizado luego de su muerte, ocurrida en 1938. Dentro de la colección chaqueña se encuentran 4 piezas catalogadas como Tobas y pertenecientes a la Colección-Donación Roberto Dabbene. Sin embargo, hay otras 42 piezas también pertenecientes a dicha colección que no poseen un grupo étnico asociado, aunque por su número de inventario, el cual sigue un orden secuencial con aquellas 4 piezas, y por ser parte de la misma colección, se puede deducir que pertenecen a grupos toba/qom. Entonces, entre

en Napalpí, se reunieron en una localidad cercana para protestar por las pésimas condiciones de trabajo de la reducción; y en contra de un decreto que prohibía la contratación de trabajadores indígenas fuera del territorio en el cual se asentaban. Esto último perjudicó principalmente a aquellas personas que alternaban su trabajo en la Reducción Napalpí con los realizados en los algodonales de zonas cercanas o con la migración esporádica a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. Con el fin de reconocer la zona, el 17 de julio de 1924, un aeroplano sobrevoló la zona, y finalmente el 19 de julio se cometió la masacre. Se estima que durante el 19 de julio y las semanas posteriores, murieron entre 200 y 800 personas (Salamanca, 2010); y muchos otros fueron luego expulsados de la reducción y sus escasos bienes confiscados. El mencionado aeroplano resulta crucial, ya que existen fotografías que ubican a Lehmann-Nitsche en Napalpí el día de la masacre. En dichas fotografías, se reconoce al antropólogo junto al aeroplano y, entre otros, a quienes llevaron a cabo el sobrevuelo para reconocer la zona de la reducción: el sargento Emilio Esquivel y el civil Juan Browis (Dávila, 2015). Lehmann-Nitsche también confirma su presencia en Napalpí el mismo mes de la masacre a través de cartas. La presencia los mismos días de la masacre, como el conocimiento, de primera o segunda mano, de la misma por parte de Lehmann-Nitsche, es innegable. Sin embargo, como también menciona Dávila (2015): “Más allá de estas aclaraciones (...), el antropólogo no dedicó ni una sola palabra a la matanza ocurrida” (p. 9). En mayo del 2022, la masacre de Napalpí fue declarada Crimen de Lesa Humanidad por la Justicia Federal de la provincia de Chaco, reconociendo la responsabilidad del Estado en la masacre indígena de 1924 y ordenando una serie de medidas de reparación para las comunidades Qom y Moqoit (Ministerio de Justicia, Argentina).

estas 46 piezas encontramos 20 flechas con punta de madera, tres collares de valva, diez puntas de arpón, siete bolsas de fibra, una vincha de lana y dos collares.

Por último, en la colección chaqueña se encuentra la Colección Donación Schickram³⁸ en la que se registran 14 objetos catalogados como Tobas o Tobas/Mataco. Entre ellos, hay cuatro arcos de madera, dos palos o remos de madera, dos maderos, cuatro flechas con punta de madera y astil de caña, un arma de madera, un collar de cuentas y un adorno de plumas.

Durante los encuentros en el MLP/la investigación, se trabajó con una variedad de piezas seleccionadas sin un criterio estricto predefinido: se priorizó la diversidad de los objetos y se permitió que la dinámica de los encuentros guiara la elección. La diversidad de estas piezas se analiza en el capítulo siguiente. A continuación, el cuadro muestra la distribución de los objetos de la región chaqueña argentina utilizados en la práctica de activación patrimonial en relación con los coleccionistas asignados.



Cuadro 3.2: distribución porcentual de los 60 objetos con los que se llevó adelante la práctica de activación patrimonial según la colección asignada

³⁸ No se encontró información sobre Schickram. Se buscó en libro de inventario, base de datos, cuadernos de Arqueología, publicaciones (haciendo énfasis en aquellas de la Revista Museo).

3.2. Los qom de la región del Gran Chaco

La región conocida como Gran Chaco comprende una amplia llanura subtropical que hoy cubre gran parte del norte de Argentina, el sudeste de Bolivia, la región brasileña del Mato Grosso y abarca gran parte del área del actual Paraguay. En lo que respecta al actual territorio argentino, la región chaqueña incluye las provincias de Chaco, Formosa Salta, Santa Fe y Santiago del Estero (Francia y Tola, 2018)³⁹.

El Gran Chaco alberga una gran biodiversidad, impulsada por la diversidad de climas y relieves que se extienden a lo largo de sus áreas tropicales y subtropicales. Sus ecosistemas incluyen bosques, pastizales, esteros, sabanas inundables, bañados y salitrales (Guarino y Pirono, 2019; Joosten, 2023). Considerando sus condiciones climáticas y ecológicas, el Chaco puede clasificarse, de manera general, en tres grandes regiones naturales: el Chaco Oriental o Húmedo, el Chaco Central o de Transición y el Chaco Occidental o Seco.

³⁹ En octubre de 1872, el Gran Chaco quedó dividido en dos gobernaciones argentinas: el Territorio Nacional de Formosa al norte del río Teuco-Bermejo y el Territorio Nacional del Chaco. A partir de 1951, el Territorio Nacional del Chaco adquirió el estatus de provincia y pasó a llamarse provincia de Chaco que, en lengua quechua, significa “territorio de caza”.



Fig. 3.1: mapa de la Región Gran Chaco con la distribución de los grupos toba (*qom*), matakó (*wichí*), chulupí, pilagá y mocoví. Elaborado por Celeste Medrano. Fuente: Tola, F. (2014)

Esta división está estrechamente relacionada con la disminución progresiva de las precipitaciones hacia el oeste, lo que reduce la humedad ambiental. Esta variación influye en la distribución, acumulación y flujo de las aguas, en conjunto con una topografía de baja pendiente y pequeñas variaciones locales, dando lugar a un mosaico de paisajes con diferentes tipos de vegetación (Alberto, 2006). El río Pilcomayo, al igual que el Bermejo y el Salado, se cuentan entre los escasos ríos que cruzan la región chaqueña de oeste a este, integrando la vasta cuenca del Río de La Plata. Su recorrido inicia como una amplia red de afluentes que nacen en las montañas de los Andes, tanto bolivianos como argentinos, y luego se adentra en el Gran Chaco (Joosten, 2023).

El Chaco Oriental o Húmedo de la región Gran Chaco presenta una cantidad de esteros, cañadas y selvas de ribera, con presencia bosques de quebracho colorado chaqueño (*Schinopsis balansae*) y quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*), lapacho (*Tabebuia spp.*), palo borracho o yuchanes (*Chorisia insignis*), algarrobos blancos o negros (*Prosopis alba o nigra*), una abundante vegetación (hidrófitas e higrófitas) y fauna acuática (Alberto, 2006; Tomasini et al. 2006 en Guarino y Pirono, 2019).

El Chaco Central o de Transición es una zona de transición entre el oriente húmedo y el occidente seco, conocida como la Región de Parques y Sabanas Secas (Alberto, 2006). En estos paisajes se combinan bosques con áreas no inundables cubiertas de pastizales, conocidas como "pampas" o "abras", lo que da origen a los nombres de numerosos parajes y localidades del centro chaqueño (Pampa Florida, Pampa Landriel, Pampa Napenay o Pampa del Infierno, por ejemplo). Esta región central ha sido profundamente transformada por la acción humana debido a diversas obras y actividades productivas, convirtiéndose en la principal área agrícola de la región.

En cambio, el Chaco Occidental o Chaco Seco abarca el noroeste de la región chaqueña y se caracteriza por ser una zona semiárida con una estación seca marcada y una creciente disminución de las lluvias hacia el oeste. Predomina el bosque chaqueño occidental que responde a las características de un Bosque Xerófilo Subtropical, aquí los árboles representan más del 75% de la cobertura vegetal. Además, existe una abundancia de espinas y xeroformas con tallos adaptados a reservar agua, como cactus y tunas. Entre las especies vegetales más comunes se encuentran el quebracho blanco, el quebracho colorado santiagueño y chaqueño (*Schinopsis balansae*), los algarrobos (*Prosopis*), el palo santo (*Bulnesia sarmientoi*), la

palma carandilla (*Trithrinax campestris*), y otras plantas como tunas, cactus, cardones, ucles (*Cereus coryne*) y bromelias (Alberto, 2006).

Por otro lado, en la región chaqueña la fauna ha jugado un rol fundamental en la supervivencia de los grupos qom/toba, quienes han practicado la caza y la pesca de manera alternada, adaptándose a las estaciones y a la disponibilidad de recursos en las áreas que recorrían. Entre las especies más relevantes se encuentran los armadillos, destacando el tatú carreta (*Priodontes giganteus*) y el tatú mulita (*Dasypus novemcinctus*), además de pumas, roedores, carpinchos, zorros, guazunchos (un tipo de ciervo), monos, tapires, serpientes, yacarés (*Caiman latirostris chacoensis*), ranas y sapos. Entre las aves más representativas se encuentran el suri o ñandú y la charata (Guarino y Pirono, 2019). Actualmente, muchas de estas especies son consideradas en extinción en esta región, como sucede con el guanaco y el ciervo de los pantanos, mientras que el oso hormiguero, el tatú carreta y el aguará-guazú se encuentran en estado crítico. Esto se debe, principalmente, a los cambios ambientales producto de la deforestación, la caza intensiva y la introducción de ganado vacuno y caprino (Joosten, 2023).

A lo largo de su milenaria relación con este territorio, los pueblos indígenas de la región chaqueña desarrollaron una cosmovisión en la que naturaleza y cultura se integran como un todo indispensable para la supervivencia. Los qom, cuyo nombre significa ‘gente’ en su idioma, también son conocidos como ‘tobas’ y ocupaban parte de la región chaqueña a la llegada de los españoles a esta zona (Maidana, 2011). El término “toba” tiene un origen guaraní, y significa “frentones”, por la costumbre, hoy en desuso, de depilarse las cejas (Tola, 2012). Actualmente y, de manera oficial, “toba” se utiliza para referirse a las comunidades que se autodenominan qom (Francia y Tola, 2018). A diferencia de lo que sucede con los grupos wichís de la misma región, quienes rechazan el término “mataco” por considerarlo despectivo, los qom frecuentemente se identifican plenamente como tobas (Gordillo, 2005). Como señala Tola (2012), el término “qom” proviene del pronombre personal de primera persona del plural (*qomi*) y, por lo tanto, señala una posición relacional. En un sentido más limitado, este concepto se refiere a aquellos que comparten una misma lengua (*qom l’aqtac*) y ciertas prácticas y representaciones comunes. Como sucede con el término “toba”, el término “qom” no da cuenta de la diversidad sociocultural de los grupos que se autodenominan de esta forma, pero su uso denota una identidad étnica colectiva contrapuesta

a la sociedad nacional (Tola, 2012): *qom* o *toba* funciona como una categoría para denominar a los no-indígenas o “blancos”, denominados *rocshé*. Los *qom* o *tobas* constituyen uno de los grupos más numerosos de la región chaqueña argentina y su lengua pertenece a la familia lingüística guaycurú (Lucaioli, 2011)⁴⁰.

Tradicionalmente, los *qom* se organizaban en bandas nómades o semi-nómades dedicadas a la caza, la pesca y la recolección como base de su economía. Estos grupos se movían por el territorio siguiendo los ciclos ecológicos y se estructuraban en agrupaciones de varias familias extensas. Su sistema sociopolítico se caracterizaba por una red de alianzas que, a través de lazos de parentesco o de acuerdos, incluía a la mayoría de sus miembros (Tola, 2012). Este modo de vida se vio profundamente afectado por las diversas campañas militares que comenzaron desde la época de la colonización española y la consecuente colonización de la región chaqueña por parte del Estado argentino (Messineo y Wright, 1989; Trincherro, 2009)⁴¹.

Estas campañas militares a la región chaqueña tomaron su forma definitiva con la campaña del General Benjamín Victorica en 1884 (Ministro de Guerra y Marina del presidente Julio A. Roca) (Miller, 1979). La “campaña de Victorica” se trató de un conjunto de acciones dirigidas a consolidar el control estatal sobre territorios habitados por minorías étnicas. Además de fijar las fronteras internacionales y eliminar divisiones internas, se buscaba difundir representaciones oficiales del territorio nacional (Lois, 1999). En la campaña militar de 1884, las fuerzas armadas, con regimientos de caballería e infantería terrestre y fluvial, avanzaron sobre el centro del Chaco. Como resultado, las comunidades indígenas chaqueñas perdieron acceso a los ríos Bermejo, Salado y Paraná, así como a los montes, limitando su capacidad para cazar y recolectar. Esto las obligó a vender su fuerza de trabajo o profundizar su inserción laboral con los criollos, acelerando un proceso de proletarianización que ya había comenzado previamente (Iñigo Carrera, 1992).

⁴⁰ Según Lucaioli (2011), existen algunas diferencias entre los antropólogos, lingüistas y etnógrafos a la hora de definir qué grupos étnicos corresponden a la familia guaycurú. Sin embargo, existen consensos al incluir a los *qom/tobas* dentro de esta familia lingüística, junto a los *abipones*, *mbayá*, *mocoví*, *payaguá* y *pilagá*.

⁴¹ Autores como Maeder (2004), Tola (2012) y Aragon (2022) abordan de manera sistemática los trabajos que se enmarcan dentro de la etnografía chaqueña, particularmente entre los *tobas/qom*, destacando la relevancia y el tipo de abordaje de las obras de: S. Lafone Quevedo (1896), R. Lehmann-Nitsche (1908, 1925-1925), L. Kersten (1904), E. Nordenskiöld (1912), R. Karsten (1923, 1926, 1932), J. Imbelloni y E. Palavecino (1936), A. Métraux (1937, 1946), M. Bórmida (1976, 1984), J. Braunstein (1977, 1983), E. Miller (1979), Cordeu y Siffredi (1971), Wright (2003, 2008) y Gordillo (2005, 2006, 2018).

3.2.1. El Chaco como “desierto”

El área que hoy se conoce como Gran Chaco aparece en el imaginario colectivo colonial y de los siglos XIX y XX como un “vacío”, un “desierto”, como el “impenetrable”. Desde el siglo XVI, los intentos de establecimiento del orden colonial español en la región fueron objeto de una gran resistencia por parte de los pueblos qom, mocovíes y pilagá, entre otros, que habitaban la zona (Wright, 2003; Gordillo, 2018). Una vez declarado como Territorio Nacional en 1872, la presencia estatal en el Chaco argentino estuvo caracterizada por el establecimiento de reducciones de indígenas, las cuales tuvieron como principal objetivo la “domesticación” de las poblaciones indígenas y la entrega a la “productividad” de los territorios conquistados (Salamanca, 2010). La eventual conquista del territorio chaqueño argentino comenzó a finales del siglo XIX y se trató de un largo proceso cargado de violencia que dejó profundas huellas en las memorias de los grupos qom y que se prolongó hasta mediados del siglo XX (Gordillo, 2006, 2018).

Como en el resto de la Argentina y otras regiones de América, la delimitación de la frontera del Estado, y por lo tanto de las relaciones entre los distintos actores sociales envueltos en este proceso, se vincula con la necesidad de incorporar tierras productivas al mercado internacional y, para el caso del territorio del Gran Chaco, esto se puede entender con lo que Cardoso y Pérez Brignoli (1979) denominan la “colonización de áreas vacías”⁴². Este fenómeno contribuye, en cierta medida, a comprender cómo se forjaron en el imaginario colectivo ideas que retrataban al Chaco como un ‘desierto habitado por salvajes’. Dichas ideas prepararon el terreno para la incorporación al mercado productivo de aquellas áreas consideradas estratégicas, justificando además la violencia en diversos aspectos de la vida de los habitantes de esas regiones. En sintonía con esto, la presencia de los ingenios azucareros y la incorporación como trabajadores precarizados de grupos de qom, pilagá, mocovíes, entre

⁴² Según Cardoso y Pérez Brignoli (1979), el proceso de transición del orden colonial al nuevo orden social nacional en América se puede caracterizar por una serie de cambios a nivel económico y social fundados en la necesidad de la expansión en gran escala de las actividades exportadoras. Estas transformaciones ocurrieron alrededor de tres ejes que operaron en cada región en distinto grado: la abolición de la esclavitud, la reforma liberal y la colonización de áreas vacías. En el caso de Argentina, los cambios estuvieron marcados por una serie de reformas liberales cuya finalidad fue la inserción del territorio al mercado económico internacional. La compra y venta de tierras para su explotación productiva, y posterior exportación, fue la base de la reforma liberal en Argentina. Junto a este proceso, se llevó adelante la “colonización de áreas vacías”, cuyo sentido fundacional tenía su base en el desarrollo de un modelo productivo agroexportador, en común con la realidad post-colonial de las nuevas naciones latinoamericanas.

otros, es uno de los procesos históricos que también explica la forma en que se ha relacionado el Estado nacional con estos grupos. La violencia empapó de muchas maneras aquellas situaciones: desde el no pago de salarios (sino de raciones), a la movilidad forzada a ciertas reducciones y la obligación de permanecer en ciertos territorios (ignorando las tradiciones de movilidad y obtención de recursos de los grupos), la discriminación, la violencia física y hasta el fusilamiento de centenares de personas de pueblos indígenas (como en el caso de Napalpí y Rincón Bomba) son algunas de las características de la relación entre el Estado nacional (y su vinculación con ciertas instituciones y empresas privadas) y los grupos del Chaco. Esta extrema violencia en la forma de vincularse el Estado con los indígenas de la región tiene sus marcas aún hoy y, como analiza Gordillo (2006), esto se puede ver a través de los relatos de los qom acerca de, por ejemplo, los seres maléficos que habitaban en los ingenios y en el poder que ciertos adultos le otorgan al DNI (documento nacional de identidad), como documentos-símbolos de una ciudadanía que durante cientos de años les fue negada. La violencia que subyace a la incorporación al trabajo asalariado en los ingenios y algodonales del norte del país reconfiguró no sólo las prácticas y dinámicas cotidianas de los grupos del Gran Chaco, sino los significados que los grupos le otorgan a los espacios y a aquellas experiencias nuevas y desconcertantes, donde el monte se vincula a la salud, a la alimentación y al bienestar, y los ingenios al terror, la enfermedad y la muerte.

La incorporación del territorio chaqueño al Estado argentino permitió el establecimiento de ingenios azucareros, la implantación de la explotación forestal, el desarrollo de una agricultura intensiva. Desde la década de 1940, se hizo cada vez más fuerte la presencia de la evangelización protestante y el establecimiento de misiones en el Chaco argentino (Maidana, 2011). Los qom denominan a esta práctica religiosa como Evangelio, una expresión que combina elementos del cristianismo pentecostal con aspectos propios de su cosmología y del chamanismo indígena (Miller, 1979; Wright, 1992). Los misioneros desempeñaron un papel fundamental en la sedentarización de los pueblos indígenas, promoviendo la agricultura y la economía familiar, además de establecer colonias agrícolas en los márgenes de los territorios ya ocupados. Debido a su influencia, surgieron numerosas iglesias indígenas en distintas partes del Chaco, lideradas por pastores de origen qom (Tola, 2019).

Para los qom, el proceso de expansión del capital en la región chaqueña se tradujo en la reducción de las tierras donde llevaban adelante sus actividades, la degradación de su ambiente (el monte) y el crecimiento de la pobreza. La movilidad de los grupos indígenas de la región chaqueña estuvo, en un principio, relacionada al trabajo asalariado en los ingenios azucareros de Tucumán, Salta y Jujuy primero, y luego en los algodones. Esta incorporación al mercado del trabajo se intercalaba, según la época, con las formas de reproducción social de estos grupos en el monte. Pese a esto, como señalan Gordillo (2005) y Francia y Tola (2018), entre otros, en los relatos qom se destaca la resiliencia a través de la práctica continua de la “marisca” (caza, pesca y recolección de frutos y miel), lo cual les permitió reproducir y sostener las relaciones sociales asociadas a estas actividades (Maidana, 2011).

Desde mediados a finales del siglo XX tuvieron lugar los procesos migratorios que llevaron a muchos qom a establecerse en distintos centros urbanos, como Santa Fe, Rosario y Buenos Aires, en busca de mejores oportunidades (Gordillo, 2018). Esta movilidad hizo que a principios de la década de 1990 la presencia qom en la provincia de Buenos Aires (de la cual la ciudad de La Plata es capital) se acrecentara, siendo hoy una de las comunidades indígenas más numerosas de la provincia (Aragon, 2022). Diversos autores, como Trincherro (2000), Tamagno (2001, 2008), Ozuna (2006), Ibáñez Caselli (2008), S.M. García (2010), Maidana (2011), Hecht et al. (2016), Valverde, Engelman y Weiss (2017) y (Aragon, 2022), entre otros, han investigado la presencia de la comunidad qom en la ciudad de La Plata y en distintos municipios del Gran Buenos Aires. Estos estudios abarcan diversas dimensiones, incluyendo las formas de organización comunitaria, los procesos migratorios, la etnicidad y la construcción identitaria, así como sus luchas actuales en torno a sus derechos.

3.3. Los qom en la provincia de Buenos Aires y en la ciudad de La Plata

Según los datos del último Censo Nacional del año 2022 (INDEC, 2024), la población que se reconoce como indígena o descendiente de pueblos indígenas en el país es de 1.306.730 personas, es decir, un 2,9% de la población total. En este último censo nacional, 58 fueron los pueblos indígenas que se reconocieron a lo largo del territorio argentino, y el 29,3% de la población indígena habla o entiende la lengua de su pueblo. La población

indígena más numerosa de la Argentina es la mapuche con 145.783 individuos, seguida por la guaraní (135.232 personas) y la diaguita (86.022 personas). La población qom/toba es la cuarta población indígena más numerosa del país, con 80.124 personas (Fig. 3.2).

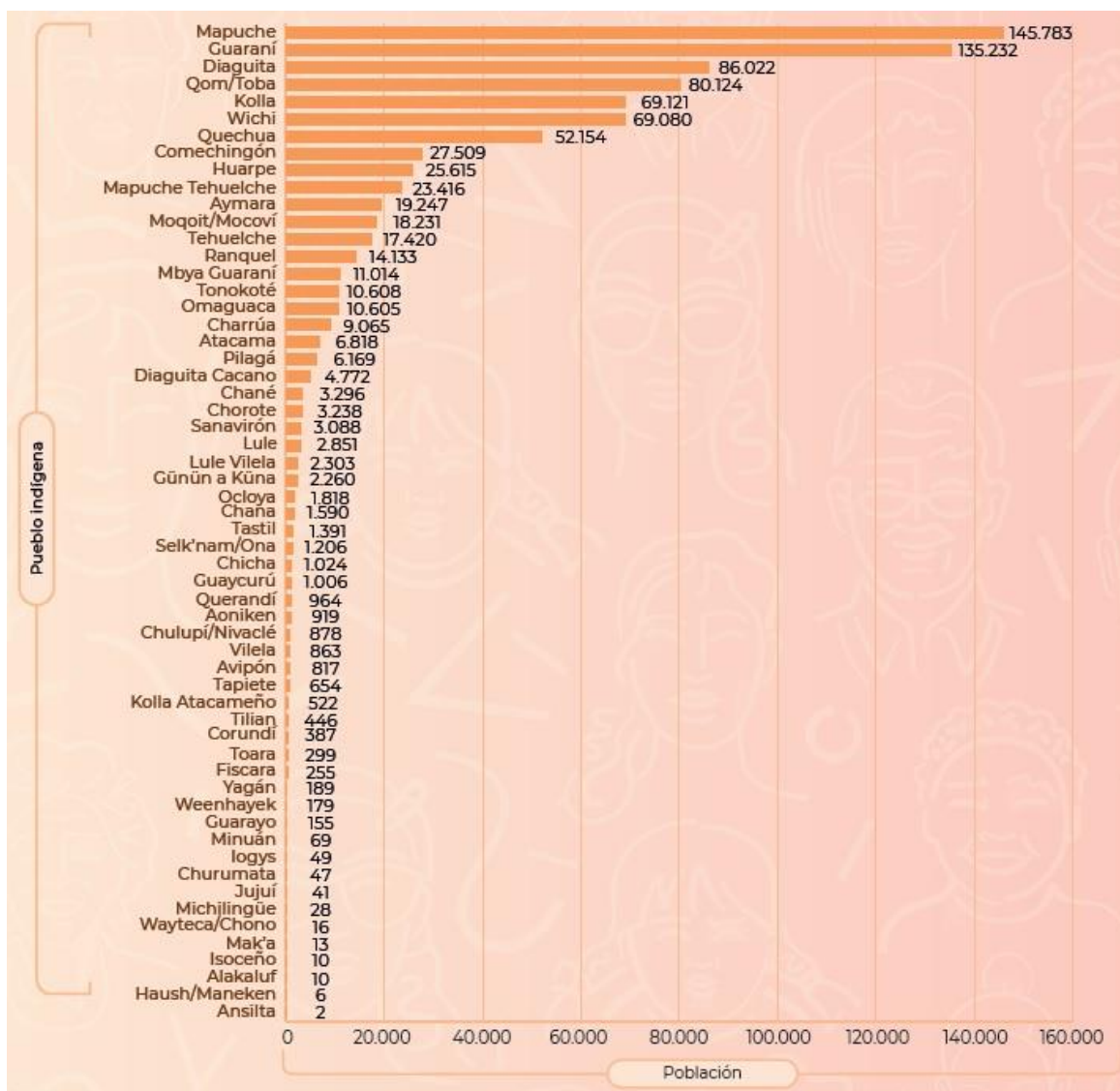


Fig. 3.2: Población que se reconoce indígena o descendiente de pueblos indígenas por pueblo según el Censo Nacional del año 2022. Fuente: INDEC (2024)

En la provincia de Buenos Aires, la población que se reconoce indígena o descendiente de pueblos indígenas es de 371.830 personas (sobre un total de 17.408.906 de bonaerenses) lo que representa el 2,1% de habitantes de la provincia. En su mayoría, se encuentran

localizados en los grandes centros urbanos y sus alrededores, como el Gran Buenos Aires, el área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y la ciudad de La Plata.

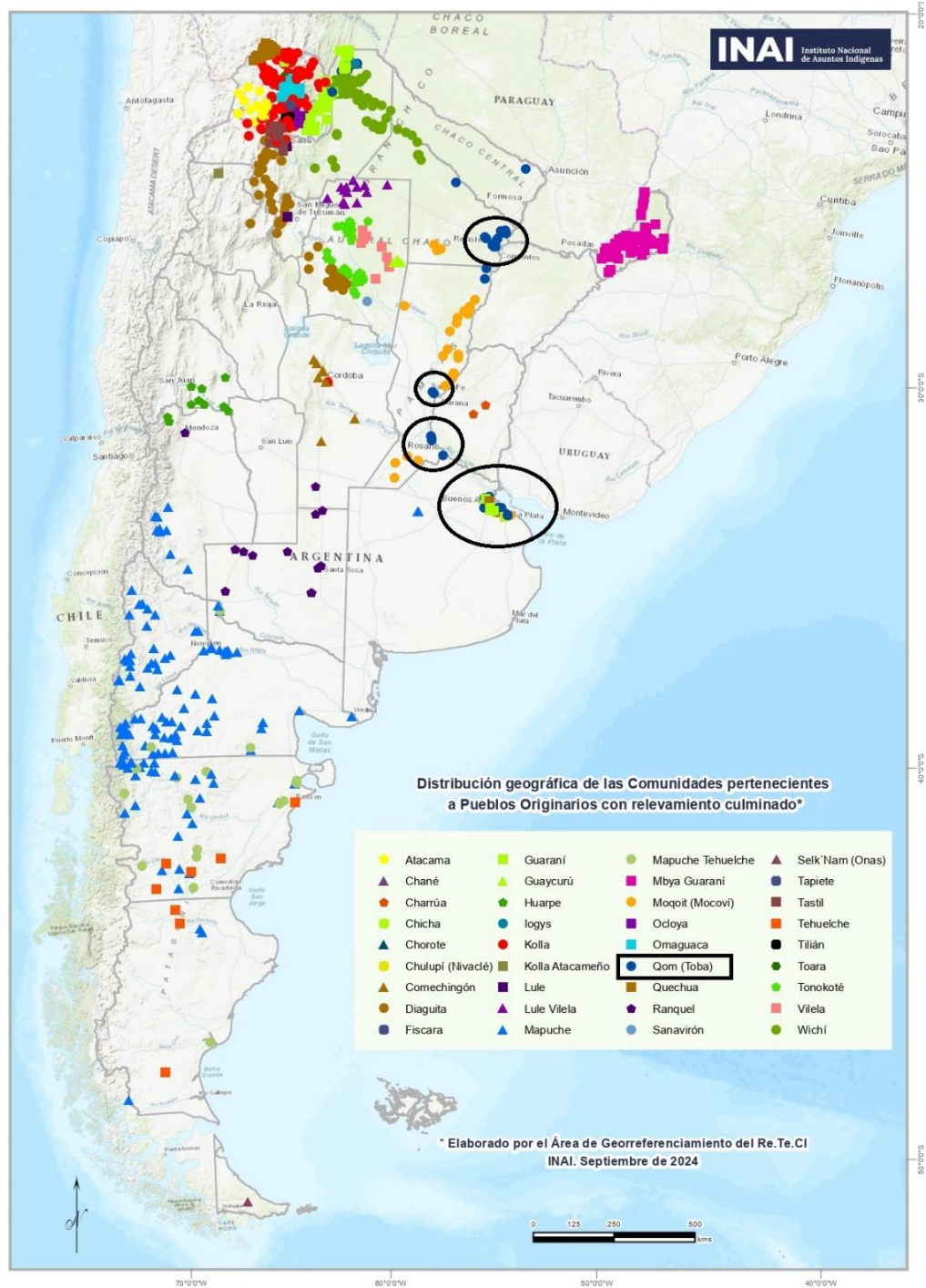


Fig. 3.3: Mapa del territorio argentino con la distribución geográfica de las comunidades indígenas. Se destacó con negro la presencia qom/toba en las ciudades de Buenos Aires, La Plata, Rosario, Santa Fe y Resistencia. Fuente: INAI, 2024

Los datos de este último censo muestran también cómo se distribuye la población qom/toba según cada provincia. Un 40,8% de los qom habita en la provincia del Chaco, mientras que un 20,6% lo hace en la provincia de Buenos Aires, un 18,6% en Formosa, un 9,7% en Santa Fe, un 2,4% en Salta, un 1,9% en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y un 1,8% en Córdoba. Por lo que el 89,7% de la población que se reconoce qom/toba o descendiente del pueblo qom/toba se concentra principalmente en cuatro provincias: Chaco, Buenos Aires, Formosa y Santa Fe, dato que concuerda con los procesos migratorios hacia los grandes centros urbanos de los qom de las últimas décadas (Fig. 3.4).

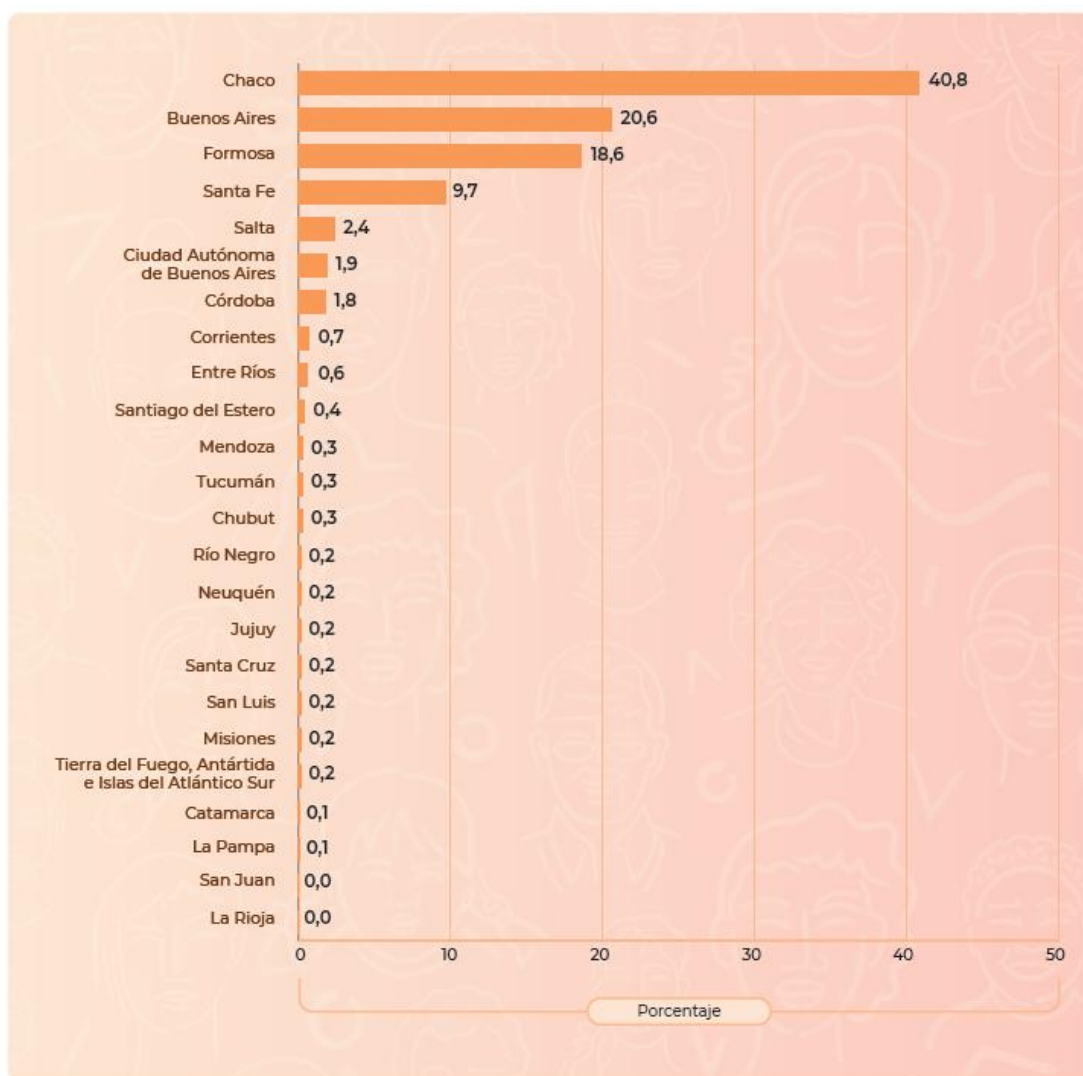


Fig. 3.4: Distribución de la población en viviendas particulares que se reconoce indígena o descendiente del pueblo toba/qom, por provincia, según el Censo Nacional del año 2022. Fuente: INDEC (2024)

Particularmente en la ciudad de La Plata, de un total de 756.074 habitantes, 22.207 se reconocen indígenas (un 2,9% del total de los platenses).

El Consejo Provincial de Asuntos Indígenas (órgano de co-decisión perteneciente a la Subsecretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Provincia de Buenos Aires) tiene la “función de proteger, respetar, ampliar y garantizar los derechos consagrados en las normas provinciales, nacionales e internacionales” para las poblaciones indígenas asentadas en la provincia (CPAI, 2024). Este organismo releva la presencia de comunidades indígenas en la provincia, además de ser el encargado de otorgar la personería jurídica a aquellas comunidades que la soliciten, a través del Registro Provincial de Comunidades Indígenas (REPROCI)⁴³ (Fig. 3.5). Según el CPAI:

Las personerías jurídicas son herramientas que dan cuenta de la existencia legal de una comunidad indígena. Es un documento que les permite intervenir directamente en sus propios asuntos, sin necesidad de intermediarios, en materia del reconocimiento constitucional de las tierras que tradicionalmente ocupan y del ejercicio del derecho a la consulta y participación, entre otras cosas (CPAI, 2024).

⁴³ Convenio celebrado a través del Decreto 1420/14 con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

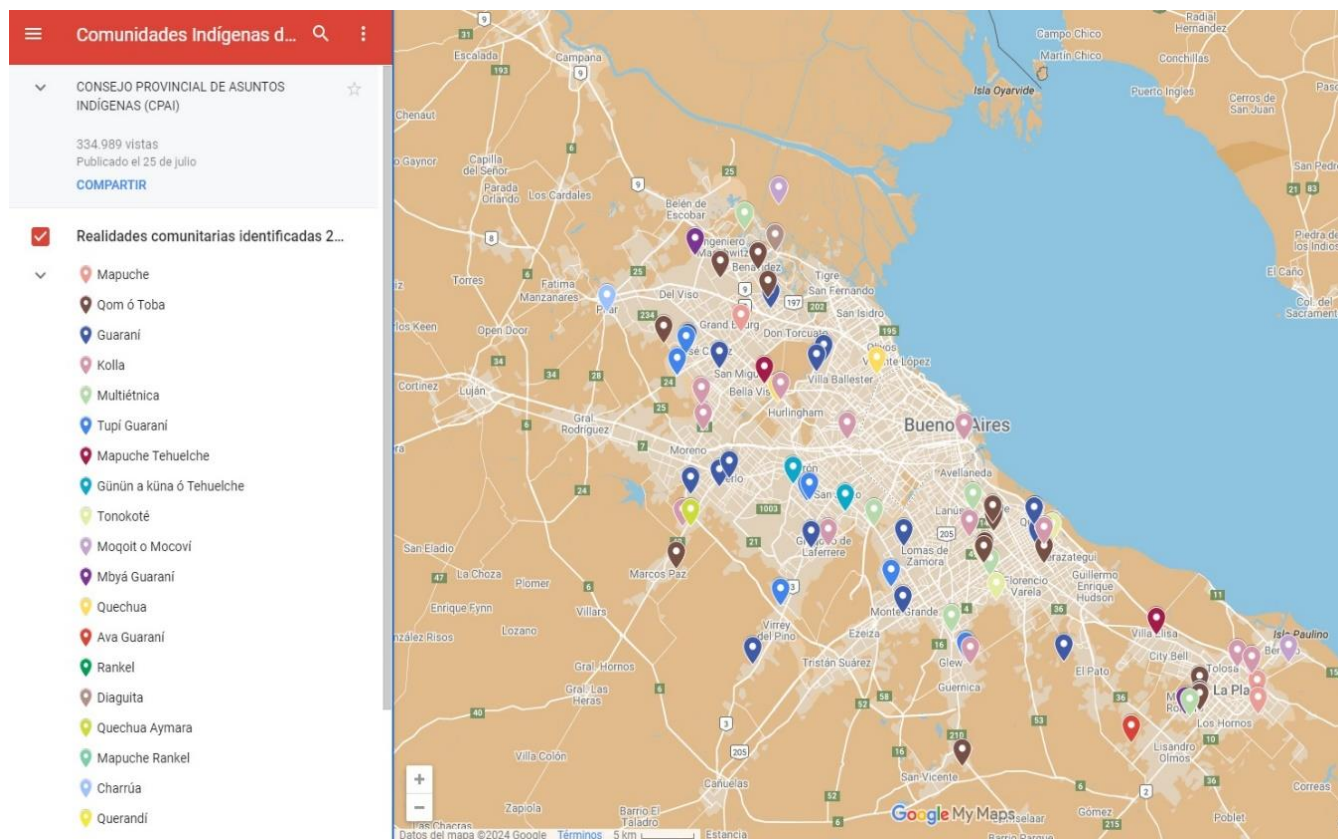


Fig. 3.5: Distribución de comunidades indígenas en la región del centro de la provincia de Buenos Aires. Fuente: CPAI (2024).

En color marrón se destaca la localización de comunidades qom/toba.

Según los datos provistos por el CPAI en un mapa interactivo que permite localizar las comunidades indígenas con personería jurídica en la provincia de Buenos Aires, en la ciudad de La Plata (Barrio Malvinas, Malvinas II y Delegación San Carlos) se encuentran cinco comunidades y una Asociación Civil qom/toba Civil (Fig. 3.6):

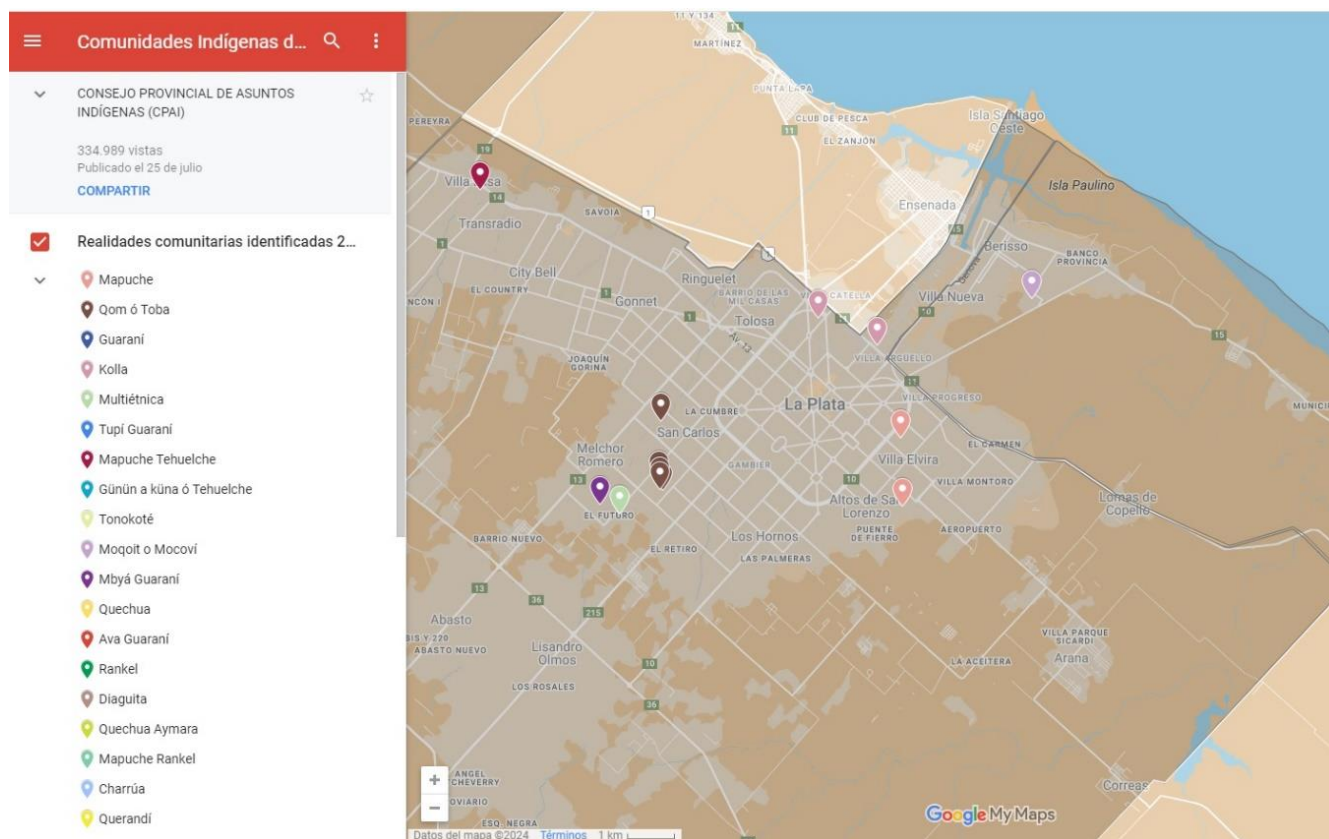


Fig. 3.6: Distribución de comunidades indígenas en la región de la ciudad de La Plata.

Fuente: CPAI (2024). En color marrón se destaca la localización de comunidades qom o toba.

Las cinco comunidades y la Asociación Civil qom/toba se localizan a 8km aproximadamente del centro de la ciudad de La Plata y son las siguientes:

Nombre	N° de familias	N° de miembros	Dirección
Comunidad Qom Nqayãñec'pi Naqota'at (Hermanos Unidos)	32	99	37 Bis entre 151 y 150
Comunidad Raíces Tobas	23	91	37 Bis entre 151 y 152
Comunidad Nam Qom	27	147	151 y 35 Bis
Comunidad Q'om Dalaxaic' Na'ac' (Nuevo día)	9	33	34 Bis y 150
Comunidad Qom Xuac'a Aso El Xaay (Brazo del río)	14	73	140 y 526
Asociación Civil Aborígenes Unidos para Crecer	42 ⁴⁴	-	Barrio Las Malvinas

El resto de las comunidades qom/toba con personería jurídica en la provincia de Buenos Aires se encuentran en: San Nicolás (Comunidad *Laphole*), San Pedro (Comunidad *Lma Iacia Qom*), Escobar (Comunidad *Qompi* - hermanxs tobas, con personería jurídica en trámite), Tigre (Comunidad Cacique Ramón Chará y Comunidad Indígena *Yecthakay*), Pilar (Comunidad Indígena *Daviaxaiqui*), Quilmes (Comunidad Aborígen Toba Yapé y Comunidad *Dapiguen Le' Ecpí'* - Los nativos del Norte Argentino), Almirante Brown (Comunidad *Dalaxaic'QOM* - Nueva generación QOM y Comunidad Aborígen Toba Migtagan), Berazategui (Comunidad de los Pueblos Originarios), Marcos Paz (Comunidad Indígena 19 de Abril), San Vicente (Comunidad Pueblos Originarios "La Fortaleza") (figura 3). Además, en la localidad de San Pedro se encuentra la Asociación Civil *Lma Iacia Qom*.

Los datos arrojados por el Censo Nacional del año 2022, sumados a aquellos obtenidos a través del CPAI, concuerdan con lo planteado por Weiss et al. (2013), cuando aseguran que “siete de cada diez integrantes de pueblos originarios de nuestro país reside en el contexto ciudadano o más aún, que, de cada tres indígenas uno habita en el Área Metropolitana de Buenos Aires” (p. 2). Según estos mismos autores, el pueblo qom/toba representa, en

⁴⁴ Datos obtenidos de “Actores, estrategias y territorio. El Gran La Plata: de la crisis de la convertibilidad al crecimiento económico” (2011) de Adriani, H., Papalardo, M. M., Pintos, P. y Suárez, M. J. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

términos demográficos, la principal etnia establecida en el eje de las ciudades Rosario-Buenos Aires-La Plata⁴⁵.

3.3.1. Identidad y liderazgo en la ciudad

La presencia indígena en las grandes ciudades sigue siendo en gran medida invisibilizada; no obstante, en el contexto actual de América Latina, puede hablarse de una ‘nueva etapa de resurgimiento indígena’⁴⁶⁴⁷ (Bengoia, 2009 en Valverde 2013). En esta situación, muchas comunidades indígenas se organizan a través de redes de familiares y de afectos y se agrupan en sus nuevos barrios para ir conformando las comunidades, las cuales les otorgan el marco legal/administrativo para tramitar la personería jurídica, entre otros objetivos e intereses. Estas formas de organización social, como resultado de los procesos migratorios a las grandes ciudades y el reagrupamiento en comunidades lejos de los territorios ancestrales, no significa para los pueblos indígenas “una pérdida de la identidad” (Tamagno, 2001, 2008). A diferencia de los enfoques esencialistas, que perciben la identidad como un fenómeno fijo, unificado y homogéneo, sin posibilidad de transformarse y anclado en el tiempo, aquí se la concibe como una práctica situada en un contexto histórico, entonces la identidad se entiende como una actividad dinámica, en constante proceso de resignificación. Al analizar el fenómeno de la identidad étnica en los contextos urbanos, autores como Weiss et al. (2013), destacan que la incorporación de los migrantes indígenas

⁴⁵ Vázquez (2007), Bigot (2007) y Vázquez y Rodríguez (2009) analizan desde distintas perspectivas la dinámica de los asentamientos de los qom/toba en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe.

⁴⁶ José Bengoia (2009) llama el “primer ciclo de la Emergencia Indígena” a la etapa que se dio a finales del siglo XX con los reclamos de las poblaciones indígenas de Latinoamérica por ejercitar sus derechos a la autodeterminación política, económica y cultural. La “nueva etapa de la Emergencia Indígena”, según el autor, se caracteriza por una mayor participación indígena en instituciones estatales, como se pudo observar con Evo Morales en Bolivia y los municipios indígenas. Este proceso promueve una nueva noción de ciudadanía, donde los indígenas combinan su identidad étnica con la pertenencia a la nación sin contradicciones.

⁴⁷ Sebastián Valverde (2013) analiza cómo los movimientos indígenas en Argentina, especialmente el del pueblo Mapuche, han pasado de una invisibilización histórica a un proceso de consolidación como actores sociales y políticos relevantes. Valverde destaca que el pueblo Mapuche ha sido clave en la génesis y desarrollo de organizaciones indígenas en las últimas décadas. El estudio aborda cómo estas comunidades han logrado fortalecerse organizativamente, desafiando las políticas y discursos que tradicionalmente han negado la existencia y participación de los pueblos indígenas en la identidad nacional argentina. Asimismo, explora los hitos más significativos en la trayectoria de estos movimientos, subrayando el impacto que han tenido en diversas esferas sociales y en las políticas públicas del país. El trabajo refleja una tendencia más amplia en América Latina, donde los pueblos originarios han comenzado a reivindicar activamente sus derechos y redefinir sus identidades dentro de los estados nacionales. Esta transformación ha generado cambios profundos tanto en la estructura social como en el reconocimiento público de las comunidades indígenas en Argentina.

en las grandes ciudades y la recreación y reactualización de la identidad son procesos que coexisten y se refuerzan entre ellos. Como mencionan estos autores:

A partir de estos preceptos, no es extraño advertir dentro de estos nuevos sujetos sociales urbanos que vienen revalorizando las diferentes identidades indígenas, la combinación y fusión dentro de la misma - y de sus acciones reivindicativas concretas, diferentes adscripciones territoriales y locales, etarias, de género, político-ideológicas, etc. (p.8)

En este sentido, autores como Pacheco de Oliveira (2010) enriquecen el enfoque de la identidad étnica como un proceso dinámico, político (en acción) y susceptible de transformación según el contexto histórico. El autor destaca dos dimensiones que son constitutivas de la identidad étnica: la trayectoria y el origen. Así “la etnicidad supone necesariamente una trayectoria (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (que es una experiencia primaria, individual, pero que también se traduce en saberes y narrativas a los cuales se acopla)” (p.13). La etnicidad se entiende como un fenómeno relacional, ya que se configura a través de los encuentros entre distintos grupos étnicos, y como un proceso organizacional, dado que, una vez establecida la interacción, los grupos implicados se reestructuran en función de esa relación (Cardoso de Oliveira, 2007). Entonces, como proponen Engelman y Weiss (2015) tomando como referencia a los autores anteriores, es que en los contextos urbanos se expresa esa “fricción interétnica” (cuando se da la interacción o contacto entre grupos), y la identidad, en lugar de desaparecer o disolverse en el entorno urbano, se reactualiza por contraste a través de su interacción con diversos sectores de la sociedad civil y el Estado, como se observa en la organización de grupos que buscan consolidarse como comunidades, por ejemplo. Analizar la etnicidad como una manifestación política de la identidad implica entender el ámbito indígena como un espacio de constante disputa, donde convergen, de manera inseparable, la diversidad y la desigualdad, la etnicidad y la clase, así como las lógicas de acumulación y de reciprocidad (Tamagno, 2011).

Profundizando en el escenario de la presencia indígena en los contextos urbanos, Juan M. Engelman (2014) realiza un análisis crítico sobre la organización política de estas comunidades en las áreas urbanas de la provincia de Buenos Aires. El autor examina la complejidad y dinamismo de estas formas de representación, destacando cómo emergen

figuras diversas como "caciques", "representantes" y "presidentes", utilizadas como categorías metodológicas. El estudio subraya la heterogeneidad de las relaciones intra e interétnicas en estos contextos urbanos, donde las dinámicas tradicionales indígenas se entrecruzan con nuevas formas de participación en espacios públicos y estatales. Engelman pone especial énfasis en cómo estas formas organizativas reflejan tensiones y adaptaciones dentro de las comunidades indígenas al interactuar con el entorno urbano, promoviendo una mayor visibilidad política y social. Como él mismo subraya en relación a la figura de los representantes o caciques, "se trata de correnos de aquellos estereotipos que datan de tiempos pasados y conciben la figura de un "cacique" como traductor y de lazo con el "afuera"" (p. 43). En primer lugar, el autor diferencia la figura de "presidente", y menciona que "la principal diferencia que tiene la noción de "presidente" respecto a las demás es su carácter externo a la organización política de los nucleamientos y comunidades, ya que surge como requisito de las asociaciones reconocidas bajo la personería jurídica" (p. 47). Además, plantea que esta función es de aparición relativamente reciente y no respeta las estructuras organizativas tradicionales de los grupos étnicos. En lugar de centrarse en la representación comunitaria, se enfoca principalmente en asumir tareas administrativas, legales y burocráticas que deben ser gestionadas ante instituciones gubernamentales. Por otro lado, para la noción de "representante", el autor resalta otras características: esta figura "implica un manejo de un conjunto de saberes y/o normativas propias de los grupos" (p. 51). En este contexto, la comunidad selecciona de manera conjunta a quien tenga conocimientos administrativos y, además, comprenda los valores colectivos que orientan al grupo. Su rol no implica una jerarquía superior respecto a los demás integrantes, sino que se caracteriza por una estructura más bien horizontal. Por ello, además de dominar las gestiones y trámites necesarios ante distintas instituciones estatales, su labor se entrelaza con el compromiso que mantiene con su círculo familiar o comunitario. Asimismo, el "representante" debe manejar redes interculturales que trascienden el ámbito comunitario, tanto en la ciudad como en otras regiones del interior. Por último, Engelman describe que la figura de "cacique" se relaciona más con un criterio etario, siendo los mayores quienes, en general, detentan este rol. Los caciques son los que poseen un profundo conocimiento de las tradiciones, ceremonias y la cultura de sus pueblos. Actúan como vínculo entre el pasado y el presente, aportando consejo y sabiduría para abordar los desafíos de la comunidad. Además:

sus atributos se legitiman desde cierta espiritualidad y hay quienes recuerdan recetas tradicionales s que curan males) (...) lo que se conjuga con la importancia de la historia oral. Los relatos de los ancianos hacia jóvenes y niños enriquecen los procesos de socialización en el ámbito urbano y replican un conjunto de experiencias que dan sentido a su adscripción étnica en términos positivos (p. 55).

En esta distinción que Engelman realiza sobre los roles de liderazgo que se adoptan en las comunidades indígenas en contextos urbanos, hace una aclaración importante: la necesidad de problematizar la noción de “cacique” en particular, para no caer en una descripción atemporal y sesgada, dejando en claro que no sólo pertenece a la esfera de las tradiciones. “Entendemos, así, que es una noción que debe ser problematizada, por un lado, para luego ser retomada en términos históricos junto a los contextos de significación actual con el objetivo de rescatar su carácter dinámico” (p.56).

Las nuevas formas de gestión de las comunidades en las ciudades favorecen una mayor visibilidad de los movimientos indígenas y facilitan su acceso a diversos recursos, medios de comunicación, recursos materiales, reconocimiento social y legitimidad (Valverde, 2013). En esta línea, Tamagno (2011) destaca que las políticas públicas recientes “han generado espacios de reconocimiento y legitimación” (...) “que han posibilitado condiciones materiales para que las presencias y las demandas de los pueblos indígenas se expresen” (p.2). Considerando esto, el escenario de revitalización y reivindicaciones actuales ubica a las comunidades indígenas en la construcción como sujetos sociales y políticos en movimiento.

En este contexto, el interés por la práctica de activación patrimonial en el MLP se vincula estrechamente con los procesos de construcción y reconstrucción identitaria indígena. Como se plateó en el capítulo anterior, la memoria se entiende como un proceso de construcción social que detenta un carácter político, y lo mismo sucede con la identidad y el patrimonio, en el sentido de la elección de los referentes patrimoniales que una comunidad toma como soporte de las identidades y la memoria del grupo.

3.3.2. Trayectoria, origen y actividad de un líder qom en la ciudad de La Plata

La comunidad qom *Dalaxaic' Na'ac* (“Nuevo Día” en español)⁴⁸ es una de las cinco comunidades qom/toba que se ubican hoy en la ciudad de La Plata y sus periferias. Ubicada en el Barrio Malvinas, las familias que conforman la comunidad se disponen en distintos lotes que abarcan las calles 34 entre 149 y 150 y en 150 entre 34 y 34bis. Geográficamente, se encuentra a muy pocas cuadras de la comunidad Nam Qom, la más antigua de estas comunidades platenses (Aragon, 2022).

Hugo Cardozo es líder de la comunidad *Dalaxaic' Na'ac*, y junto a él se está llevando adelante la práctica de activación patrimonial colaborativa en el MLP en torno a las piezas de la colección chaqueña de la División Etnografía del MLP⁴⁹. Nacido en 1965 General San Martín, provincia de Chaco, Hugo vivió hasta los 12 años en Campo Winter⁵⁰, otra localidad de la misma provincia. Luego, se trasladó a la capital provincial, Resistencia, donde realizó el servicio militar obligatorio para finalmente llegar a Buenos Aires con 18 años. Luego de recorrer los casi mil kilómetros que se separan la región chaqueña con la ciudad de La Plata, llegaría a esta ciudad a finales de la década de 1990. Como muchos otros/as qom, Hugo migró del Chaco junto a su familia hacia distintos centros urbanos en busca de mejores oportunidades frente a las profundas transformaciones socioeconómicas en los ámbitos rurales del país (Tamagno, 2001; Weiss et al., 2013).

Sobre el liderazgo de Hugo dentro de su comunidad se pueden mencionar ciertas cuestiones que se relacionan con la forma de organización política de los qom en los contextos urbanos y los procesos de mayor visibilización en dichos ámbitos, tal como analiza

⁴⁸ En Aragon (2022) se puede encontrar un análisis comparativo de las comunidades *Nam Qom*, *Nqayañec'pi Naqota'at* y *Dalaxaic' Na'ac*, tres de las cinco comunidades qom/tobas que actualmente se encuentran en la ciudad de La Plata y sus alrededores.

⁴⁹ El contacto con este líder qom fue facilitado por otras colegas que realizan trabajos de investigación y extensión hace muchos años con estas comunidades en la ciudad de La Plata Dichas colegas forman parte del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS-UNLP). Este laboratorio no se encuentra vinculado al Museo de La Plata (MLP) sino que forma parte de los laboratorios de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP), por lo que el trabajo con las colecciones etnográficas del MLP aquí expuesto resulta un antecedente novedoso para la institución. Por otro lado, las principales líneas de investigación del LIAS son: identidad y etnicidad, y antropología y educación.
www.fcnym.unlp.edu.ar/investigacion_/udis/laboratorios/lias/

⁵⁰ El coronel Lorenzo Winter (1842-1915) fue uno de los militares que lideró la campaña del Chaco. Como compensación por su participación en la conquista de territorios indígenas, se le concedió un campo de 10.000 hectáreas (Campo Winter), ubicado en el actual departamento General San Martín, en la provincia del Chaco (Almirón, 2016 en Aragón 2022, pp. 42-43).

Engelman (2014). En primer lugar, Hugo ocupa el rol de cacique por elección de los miembros de la comunidad *Dalaxaic' Na'ac*. Esta posición la adquiere gracias a su popularidad entre los miembros de la comunidad, por su capacidad y disponibilidad para manejar asuntos burocráticos que conciernen a la misma, como lo es la obtención de la personería jurídica (Cardozo, 2021).

Por otro lado, su rol político como cacique se vincula fuertemente a sus conocimientos, a la sabiduría que heredó de sus ancianos, la cual se preocupa por mantener presente y transmitir a las nuevas generaciones. Además, como él menciona:

“Porque no trabajo para mí solamente, yo a veces trabajo también para los vecinos, porque a veces no tienen nada de nada, y tienen muchos hijos, y de lo que yo puedo sacar les doy a los vecinos, porque nosotros somos así (...) Ese soy yo, así que a veces de la nada tengo que hacer algo, porque confían mucho en mí también, y yo viendo todo eso... No porque no son tobos no los voy a ayudar, si a veces están peor que yo, así que, ¿cómo puede ser?”

(...) Es una función social que aprendí y que aparte me inculcaron mis abuelos, que la bondad muchas veces no tiene precio” (H. Cardozo, julio de 2019).

“Porque la generación de ahora es como que tenés que sentarte y enseñarles prácticamente la historia completa, recién ahí van a entender” (H. Cardozo, julio de 2019).

“Por eso digo, tengo que estar tranquilo, porque yo coordino todo, los movimientos, ando de aquí para allá, dentro de la organización que tenemos ahí, están otros que se avocan a otros trabajos (...)

[Sobre una reunión entre varias comunidades y sus líderes que se iba a llevar a cabo]

“Y eso hace casi 20 años que estamos realizando esto. Nosotros lo hacemos cada año, como parte del trabajo nuestro... Y el tema más importante es el de las informaciones que hay con respecto a hasta dónde estamos llegando, cuáles son los pasos después a seguir, todo eso... Nosotros estamos muy abocados en esa lucha”.

[Sobre su trabajo y la posibilidad de dar clases] *“Ya me pidieron chicos de ahí, de Tigre, para una clase de pintura ancestral, y ya están organizando ahí para que yo vaya. Cuando empezaron a hablar con respecto a las comunidades, se iban presentando y después me volvieron a llamar, yo estando ahí en mi stand, me volvieron a llamar otra vez, todos los chicos pidieron para que yo hable ahí, una historia, una cosa así, y bueno, tuve que ir y hablar de vuelta (...) Hay que entender desde el más chico al más grande. Hacerse entender, eso es lo más complejo. Lo que pasa es que yo siempre voy al lado espiritual, con respecto a eso, entonces eso es lo que aprendí yo de mis ancianos”* (H. Cardozo, julio de 2019).

“En Almirante Brown, el otro día, tuvimos una gran repercusión por el sólo hecho de que la gente misma, la gente grande, se empezó a preocupar por sus raíces. Y eso que bueno que es, porque ellos ya con sus chicos vinieron y le decían el por qué estaban ahí... A eso voy, que tengan ese entusiasmo de querer saber sus raíces y de qué manera se hace un encuentro, ¿no?” (H. Cardozo, septiembre de 2019)

Además, su linaje aporta legitimidad a su cacicazgo junto a sus saberes en términos de medicina ancestral, de historias de las comunidades y, especialmente, el aspecto espiritual que se destaca en su discurso. Hugo es también artesano y maestro de la lengua qom, por lo que posee un gran conocimiento acerca de los materiales, las técnicas y los usos de las piezas de la colección con las que trabajamos en el museo.

H: *Tratándose de comunidades tenés que saber, si vos pretendés ser líder, tenés que tener no solamente la cultura viva. Y cultura implica la vida misma y, ¿cuál es el rescate cultural que nosotros hacemos? El idioma, costumbres, así como las artesanías, medicina ancestral, colores, comida, todo eso...*

A: *Además de la personalidad...*

H: *Forma parte.* (Entrevista a H. Cardozo, agosto de 2019).

A: *Y ser cacique, ¿cómo se llega a ser cacique?*

H: *Es una gran responsabilidad, la misma gente te elige porque vos te movés por ellos...*

A: *Con asambleas, por votación...*

H: *También, ahora sí. Bueno, en esta instancia por instituciones, que es otra cosa. Antes no, se elegía por conocimientos...*

A: *Conocimientos y habilidades...*

H: *Sí, sí... Y bueno, vos ahora en la ciudad...*

A: *O sea, que no era hereditario, no era un título que...*

H: *No, no, había que ganárselo...*

A: *Había que ganar ese lugar...*

H: *Yo, por ejemplo, desciendo del cacique [dice el nombre en lengua qom], de parte de mi papá, pero de parte de mi mamá del cacique Moreno... Y bueno, son esas dos ramas muy grandes, y pude conversar con ellos, entonces imaginate, todo lo que aprendí y sigo conociendo algunas cosas todavía, de parte de ellos... (Entrevista a H. Cardozo, agosto de 2019).*

“Los de Chaco se ponen contentos por el hecho de que ellos ya me han autorizado, por eso estoy acá, por la fuerza espiritual que ellos me dan. Entonces, hay una manera de ver las cosas” (H. Cardozo, junio de 2024).

En una conversación, otra de las caciques de una de las comunidades qom nos mencionó:

*“Para ser cacique hay que tener el linaje, pero a mí, como a Hugo, nos eligieron por asamblea” (María Rosa Ávalos, “cacica” de la comunidad *Nqayñañec’pi Naqota’at* - Hermanos Unidos⁵¹, octubre de 2024).*

De esta forma, en términos de lo expuesto en Engelman (2014), el liderazgo que ejerce Hugo se vincula con las características propuestas para las nociones de “representante” y de

⁵¹ María Rosa Ávalos es la “cacica” de esta comunidad. Ella misma mencionó que prefiere el nombre cacica, en lugar de cacique, “porque rompí los esquemas” y es una de las pocas mujeres que detentan este cargo entre las comunidades qom/toba. Según ella misma explicó, “seremos sólo 4 cacicas hoy en día” (María Rosa Ávalos, octubre de 2024)

“cacique”. El contacto con este líder qom fue facilitado por otras colegas que realizan trabajos de investigación y extensión hace muchos años con estas comunidades en la ciudad de La Plata. Los encuentros con Hugo tienen lugar en el MLP desde el año 2019⁵² y, durante las primeras reuniones, se trabajó alrededor de las piezas exponiendo las motivaciones e intereses mutuos. A lo largo de los encuentros en el MLP, Hugo explicó que los saberes que despliega al entrar en contacto con los objetos de la colección chaqueña cuentan con la previa autorización de su comunidad y de sus ancianos:

“Vengo acá individualmente porque estoy autorizado, entonces tengo esa libertad de expresar realmente cómo es la comunidad con respecto a las cosas, o qué forma de ver tengo...” (H. Cardozo, julio de 2019).

“La información que doy de mi parte es como cacique, no como cualquiera...” (H. Cardozo, julio de 2019).

De esta forma, Hugo se posiciona como un interlocutor con autoridad para llevar adelante la propuesta participativa y colaborativa en el museo, tanto por sus conocimientos y habilidades vinculadas a la elaboración de objetos, como por las relaciones que mantiene con los ancianos, además de su linaje familiar y el liderazgo que detenta dentro de su comunidad en la ciudad de La Plata⁵³.

Como se mencionó, en el trabajo llevado adelante con Hugo vinculado a su discurso en torno a las piezas de la colección de la región chaqueña, se abordan las representaciones sociales que se despliegan al entrar en contacto con los objetos etnográficos. En el discurso de Hugo alrededor de las piezas se encuentra la heterogeneidad y la densidad necesarias para abordar la interrogación que movilizó el trabajo. El peso o autoridad de su voz no implica desconocer la existencia de otras, igualmente diversas, que cuestionan memorias, tensiones políticas o formas de identificación dentro del grupo. No obstante, dado el enfoque

⁵² El MLP no cuenta con un programa institucional de desarrollo y ejecución de prácticas colaborativas, por lo que la iniciativa de poner en diálogo a un cacique qom con objetos de la colección chaqueña fue promovida desde la División Etnografía del museo.

⁵³ En esta investigación no se tiene como objetivo una instancia de generalización y extrapolación de los resultados a la comunidad qom/toba.

metodológico adoptado en esta investigación, se trabajó exclusivamente desde su perspectiva. Además, este proceso requirió de la presencia continua y del análisis profundo del discurso de este representante indígena. La construcción de un vínculo sostenido en el tiempo y la confianza necesaria para esto son requisitos propios de las propuestas colaborativas y dialógicas, por lo que se priorizó trabajar en esa línea.

Por otro lado, fiel a esta línea de trabajo, la selección del corpus de objetos es producto de la dinámica de los encuentros, sin perder de vista la procedencia de los mismos de la región chaqueña.

Capítulo 4: APROXIMACIÓN METODOLÓGICA Y CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO

4.1. Contexto y condiciones de producción del conocimiento

La metodología de esta investigación se desarrolló desde un enfoque etnográfico empleando una aproximación cualitativa. La implementación de una metodología cualitativa permite comprender e interpretar los fenómenos sociales focalizándose en la perspectiva de los actores. La interpretación es flexible, se centra en la práctica situada y está anclada en un proceso interactivo en el cual intervienen los/as investigadores/as y los/as interlocutores/as y donde se considera al lenguaje como un recurso y como una creación: una forma de producción y reproducción del mundo social. Enmarcada en las perspectivas epistemológicas de la fenomenología y la hermenéutica, la investigación cualitativa se centra en la comprensión e interpretación de la experiencia, de las vivencias, de los significados e intencionalidades que se hacen manifiestos en el discurso de los sujetos en una relación dialógica. Como propone Sousa Minayo (2010):

La narrativa amalgama lo personal y lo colectivo, haciendo circular la palabra. El investigador se torna un interlocutor que escucha e incentiva al "otro" a hablar, a protagonizar lo vivido y a presentar su reflexión. Quien escucha interactúa, participando de la reconstrucción de las experiencias y proporcionando al narrador la oportunidad de acrecentar una profusión de sentidos a su historia (p.257-258).

Así, la investigación cualitativa se asienta en la relación entre los participantes y exige, principalmente, de la flexibilidad del investigador para regresar al "campo" para refinar y ajustar la pregunta de investigación, replantear el diseño, construir datos adicionales, aplicar estrategias de recolección renovadas y revisar las interpretaciones, modificándolas si fuese necesario. En este proceso recursivo, el/la investigador/a no sólo observa y construye datos, sino que se involucra en un proceso continuo de reinterpretación, en el cual los datos etnográficos pueden reformular la teoría y viceversa. Esta interacción transforma tanto la perspectiva del/a investigador/a como su comprensión de los conceptos nativos, promoviendo un entendimiento más profundo del contexto estudiado. Martin Holbraad (2013) ha trabajado sobre la noción de recursividad y la define como una operación por la

cual “el punto de vista del nativo proporciona la base sobre la cual es transformada la misma infraestructura para la comprensión y teorización antropológica” (p. 126). La recursividad introduce un enfoque en el que los ‘otros’ se convierten en contribuyentes activos a la teoría. De este modo, el trabajo del/a investigador/a no es esclarecer sus ideas aplicando el marco teórico de la disciplina; por el contrario, el reto de la recursividad radica en explorar “cómo la etnografía puede actuar para transformar la misma actividad de la antropología” (Holbraad, 2012, p.18).

Guiados por las preguntas de investigación y a partir del diálogo entre los involucrados es que surge una verdad participativa en la investigación cualitativa, es decir, “ésta no es una verdad en sí e independiente al sujeto, sino que producto del diálogo y la co-construcción” (Sisto, 2008, p. 116). De esta manera, en las investigaciones cualitativas los sujetos involucrados son partes activas en la construcción del conocimiento y es en la intersubjetividad que surgen los datos a analizar. En nuestro caso, las preguntas de investigación giraron en torno a las formas de apropiación del patrimonio etnográfico en el contexto del museo; la vinculación del proceso de apropiación patrimonial con la construcción de memoria e identidad; el potencial de los objetos etnográficos como dispositivos de memoria; y la problematización de la construcción conjunta de conocimiento en torno al patrimonio, entre otros temas.

La etnografía tiene una larga tradición en el uso de la metodología cualitativa. Desde sus inicios, la observación participante, la descripción exhaustiva, el trabajo de campo y la entrevista fueron, desde distintas perspectivas teóricas, pilares en la construcción de este campo disciplinar (Clifford y Marcus, 1991; Marcus y Fisher, 2000; Bartolomé, 2003). La particularidad del enfoque etnográfico reside en su conformación como un conjunto abierto de métodos, técnicas, procedimientos de recolección y análisis de datos y sus rasgos distintivos son el trabajo de campo antropológico y la reflexividad.

La entrevista etnográfica fue la técnica central utilizada para la construcción de datos durante el trabajo de campo. Como plantea Guber (2001):

la entrevista es una situación cara-a-cara donde se encuentran distintas reflexividades, pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación” (p.75). Sin negar la

intencionalidad del/a investigador/a, otra de las características de las entrevistas etnográficas es su ‘no directividad’, es decir, al no presentar las preguntas de la entrevista de manera cerrada y estructurada donde el etnógrafo dirige de manera rígida el diálogo con su interlocutor, se “favorece la expresión de temáticas, términos y conceptos más espontáneos y significativos (...) (p.73).

Dentro de este tipo de entrevistas, lo que se busca es acceder al universo cultural del interlocutor, para lo cual las entrevistas etnográficas no dirigidas cuentan con tres procedimientos: “la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida, nuevamente, del investigador” (p.75). Si bien accedemos al campo con un bagaje teórico que permite que formulemos preguntas en pos de nuestro objetivo de investigación, las entrevistas deben ser lo suficientemente flexibles para que los interlocutores realicen asociación libre de los temas que los interpelan o interesan. De esta manera, es que surgirán nuevos interrogantes no previstos por el investigador. En esta tarea el etnógrafo debe mantener un estado de atención flotante de escucha para captar de manera crítica aquello que se desprende del discurso del interlocutor. Por último, la categorización diferida, permite explorar el marco interpretativo del interlocutor a través de sus pautas de categorización que emergen en el diálogo. Como plantea Guber (2001):

se trata de una espera activa en la que el investigador relaciona, conjetura, confirma y refuta sus propias hipótesis etnocéntricas. Tal como sucede con la observación participante, la entrevista etnográfica requiere un alto grado de flexibilidad que se manifiesta en estrategias para descubrir las preguntas idóneas y prepararse para identificar los contextos en virtud de los cuales las respuestas cobran sentido (p.78).

Reafirmando el carácter recursivo, en esta investigación se decidió trabajar con entrevistas etnográficas, con notas de campo y con registro audiovisual como técnicas de relevamiento y de construcción de datos. A través de las entrevistas se pudo indagar sobre los sentidos y las narrativas en torno a un corpus de objetos de la colección de la región chaqueña.

A su vez, en este espacio de interacción se favorece el surgimiento de preguntas no previstas, de manera que resulte una construcción conjunta, es decir, donde el proceso de producción de sentido pueda ser pensado como una etnografía “doblemente reflexiva”

(Dietz, 2011). En esta 'etnografía doblemente reflexiva' se genera un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica, tanto del/a investigador/a como de los participantes de la investigación, el cual, sin negar las diferencias y las desigualdades de la realidad social, pretende un "intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre el conocimiento generado en el 'orden primero' por los 'expertos' de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el 'orden segundo' por el 'experto' académico, por otro lado" (Dietz, 2011, p.14). Aquí, es necesario aclarar que orden primero y segundo no refieren a una jerarquía del conocimiento sino al reconocimiento que el investigador no es totalmente neutral. La doble reflexividad busca una relación más horizontal entre el/a investigador/a y los participantes y promueve una comprensión mutua. De este modo, se busca una etnografía orientada a lo dialógico y colaborativo, que se combina con el compromiso de la investigación con los reclamos y reivindicaciones de los sujetos sociales con los que se investiga, con el objetivo de que ambos lados puedan enriquecerse de los encuentros etnográficos. Asimismo, esta condición del trabajo etnográfico no responde solo a una mirada epistemológico-hermenéutica sino también a la certeza que el diálogo asumirá diversas dimensiones en función del tipo de relación que se establece con los interlocutores. En el caso de estudio, en los sucesivos encuentros se estableció una mayor confianza, afectividad y claridad de objetivos que modificaron profundamente el involucramiento de los participantes. Ese "estar allí" en el espacio del museo, configuró una "rutina" de trabajo naturalizando los encuentros. Un encuentro etnográfico, como propone Cardoso de Oliveira (2011), es aquel:

espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias a lo cual puede ocurrir aquella "fusión de horizontes", [...] ese espacio desde que el investigador tenga la habilidad de escuchar al nativo y por él ser igualmente oído, empezando formalmente un diálogo entre "iguales", sin miedo de estar así contaminando el discurso del nativo con elementos de su propio discurso (p.59).

En el trabajo de campo etnográfico, la subjetividad del investigador es puesta en jaque constantemente al tratarse de un 'sujeto dual', es decir, el investigador es al mismo tiempo la herramienta de recolección y de construcción de datos. El nodo central de la etnografía es la relación dialéctica entre la familiarización y el extrañamiento, y en esas interacciones y

dobles roles que se adoptan es donde se exploran nuevos temas, nuevos interrogantes y matices antes no previstos y donde nos “extrañamos” de lo que tenemos familiarizado (Bourdieu y Wacquant, 1995; Bourdieu, 2003; Wright, 2008). Esta experimentación de lo extraño se da en el encuentro con el “otro”, y este “otro” no se refiere a alguien meramente *diferente*, sino a un:

(...) miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida diferente de otras —todo esto significa también, como resultado y creador partícipe de un proceso histórico específico, único e irrepetible. (Krotz, 1994, p. 9)

Además de las entrevistas no estructuradas o en profundidad con enfoque etnográfico llevadas a cabo en esta investigación, se tomaron notas de campo y se registraron de manera audiovisual (grabaciones, videos y fotografías) cada uno de los encuentros. Las entrevistas fueron luego desgrabadas en su totalidad y las desgrabaciones, junto a las notas de campo, constituyeron el corpus material que fue analizado e interpretado.

4.1.1. El Museo de La Plata como lugar etnográfico

Desde la década de 1960 aproximadamente, diversas corrientes de pensamiento (como la hermenéutica, la filosofía, el marxismo, la fenomenología o la teoría crítica del lenguaje, por ejemplo) influyeron en las llamadas Antropología Crítica, la Antropología de la Experiencia y la Antropología Posmoderna, lo que condujo a la reflexión y cuestionamiento de algunos de los conceptos centrales de la disciplina, tales como los viajes, el trabajo de campo, los “informantes”, por nombrar algunos (Wright, 1994). La exigencia del viaje lejano, de la estadía prolongada en lugares alejados y “exóticos”, la distancia entre las sociedades de los investigadores y los “informantes” se comenzó a cuestionar como resultado de la influencia de aquellas corrientes de pensamiento y, también como parte de un proceso enmarcado en el giro decolonial. Como propone Clifford (1997):

El campo en la antropología ha estado constituido por una gama históricamente específica de distancias, fronteras y modos de viaje. Estos elementos están cambiando

a medida que la geografía de la distancia y la diferencia cambia en las situaciones poscoloniales y neocoloniales, a medida que las relaciones de poder de la investigación se reconfiguran, a medida que se despliegan las nuevas tecnologías de transporte y de comunicación y a medida que los “nativos” son reconocidos por sus experiencias mundanas específicas y sus historias de residencia y de viaje (p.78-79).

Es así que aquellas categorías clásicas de la disciplina, tales como el trabajo de campo, los viajes, el método y la práctica etnográfica, se ven reconfiguradas a la luz de este nuevo escenario dando lugar a una pluralidad de experiencias, perspectivas y reflexiones dentro de la antropología. En lo que respecta a los viajes y al trabajo de campo, éstos mantienen su distinción como partes fundamentales dentro del conocimiento antropológico, aunque se vieron resignificados bajo este giro dentro de la disciplina.

Un museo, especialmente un museo decimonónico de ciencias como es el MLP, podría considerarse como un espacio relativamente novedoso para la experiencia de campo etnográfica o, por lo menos, no representaría un lugar etnográfico “clásico” (Wright, 2015). Sin embargo, los lugares etnográficos se corresponden con las prácticas que orientan la investigación antropológica más que con los desplazamientos o viajes hacia aquellos lugares “míticos” o lejanos de los comienzos de la disciplina. Como señala este autor: “Los lugares etnográficos tienen perímetros variables que dependen de la interacción que establecen investigadores con el bagaje humano y/o documental que los contiene. Es más, los lugares son producto de esa interacción, su naturaleza es relacional” (p. 67).

Los lugares etnográficos o el campo etnográfico-antropológico están vinculados con el tipo de prácticas que en ellos se realicen, más que con un desplazamiento meramente físico del investigador o investigadora: las experiencias y los encuentros que allí se realicen son los que configurarán estos espacios. Es allí donde se pone de relieve el carácter relacional e intersubjetivo, propio del trabajo antropológico. Por intersubjetividad se entiende al tipo de relación que surge en el trabajo de campo, donde se ponen en diálogo dos “visiones y experiencias de mundo”, la de los investigadores y la de los interlocutores. Como plantea Jackson (1996): “la intersubjetividad no es simplemente una dialéctica de intenciones conceptuales; se vive como una inter-corporeidad y, a través de los cinco sentidos (p. 16)”, y es ésta justamente la marca distintiva del trabajo de campo etnográfico. Más allá de las

técnicas clásicas del método etnográfico (como la entrevista en profundidad, la observación participante, por ejemplo), son la reflexividad constante, la construcción de alianzas, la reciprocidad y la alteridad como producto del encuentro con el “otro” las que demarcan el escenario del campo o del lugar etnográfico. El MLP se transforma en un lugar etnográfico al ser el espacio concreto de este intercambio e interacción.

En relación a los desplazamientos dentro del trabajo etnográfico, otra de las cuestiones que resulta interesante en el recorrido de mi investigación es el hecho de que nuestro interlocutor es el que se desplaza, es decir, Hugo Cardozo es quien se acerca al MLP, el lugar donde se realiza el trabajo de campo. El MLP es, en este caso, mi lugar de trabajo y el espacio donde llevo a cabo las tareas de campo. Al analizar los significados dados a las piezas de la colección del MLP por parte de este líder de una comunidad qom, trabajamos con estos objetos *dentro* del museo. Es así que el museo es para mí, para “el sujeto etnógrafo”, un espacio donde se debe poner en constante práctica la ‘capacidad de asombro’ propia de la antropología (Krotz, 1988), donde se debe agudizar la mirada para hacer “extraño lo familiar”, ya que el museo constituye un ámbito donde transcurro gran parte de mi tiempo, donde realizo una diversidad de actividades no necesariamente vinculadas con la investigación, es un espacio donde me muevo con comodidad y cotidianeidad. Pero la práctica antropológica no sólo transforma al museo en un lugar etnográfico, sino que, al mismo tiempo, a través de la experiencia, transforma a los sujetos. En palabras de Wright (1994):

Al reanalizar la práctica antropológica mi argumento es que, básicamente, la etnografía implicaría un desplazamiento ontológico. Esto significa que el sujeto etnógrafo desplaza su Ser-en-el-mundo (*Dasein*) a un lugar diferente – o permanece en su sitio, pero con una diferente agenda ontológica. Es el Ser-en-el-mundo del etnógrafo, su estructura ontológica, la que sufre modificaciones en su contacto con la gente (p.367).

En sus recorridos históricos, la práctica etnográfica y el trabajo de campo se han resignificado sin perder de vista su peculiaridad: el ejercicio constante del extrañamiento. Este extrañamiento está teñido de la curiosidad inherente a la práctica antropológica, pero como advierte Bartolomé (2003):

la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas. Ello no supone renunciar a la fascinación de lo diverso, al placer de la diferencia, sino ubicarlo en un sitio más próximo a la vida diaria (...) (p. 207-208).

Atravesada por la experiencia compartida entre los interlocutores, la práctica etnográfica tiene más que ver con un viaje de iniciación, con un rito, en el cual el etnógrafo participa no sólo como investigador, sino también como un sujeto que es transformado durante ese proceso (Carvalho, 1993).

4.2. El trabajo de campo

El trabajo de campo comenzó de manera sistemática en mayo del 2019 y continuó hasta el año 2022. Durante el año 2020 y parte del 2021, el trabajo de campo se vio interrumpido por el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) frente a la pandemia del COVID-19, por lo que los encuentros en el MLP y el acceso a las colecciones no fue posibles (sobre este punto se profundiza más adelante en este mismo capítulo). Además, durante el 2024, se llevaron a cabo una nueva serie de encuentros en el museo.

El primer encuentro tuvo lugar en el domicilio de Hugo Cardozo. Esta primera oportunidad sirvió como presentación entre los interlocutores, especialmente de mi lugar como investigadora en formación y los intereses en conocerlo. El segundo encuentro se realizó en la oficina de la Unidad de Conservación y Exhibición del MLP. Aquí, se dialogó acerca de los intereses mutuos alrededor de la propuesta de trabajo⁵⁴. Aquí, también se conversó acerca de la expectativa de plasmar el trabajo colaborativo en un producto para que luego sea difundido. Como Hugo Cardozo planteó:

“Hace tiempo tenía ganas de hacer algo así, yo soy artesano, y nosotros conocemos mensajes y la historia que está atrás de los objetos, a veces hasta hay mensajes de los

⁵⁴ Ver en ‘Anexos’ Consentimiento Libre e Informado.

ancianos en los objetos, en los dibujos. También queremos que los chicos aprendan para que no se pierda” (Entrevista a Hugo Cardozo, mayo de 2019).

Desde junio de 2019, comenzaron las reuniones y los primeros contactos con las piezas de la colección en el Taller de Conservación y en la División Etnografía del MLP, y esta modalidad se mantuvo hasta septiembre de ese mismo año. La selección inicial de las piezas con las que comenzó el trabajo estuvo a cargo de las investigadoras. En estas primeras instancias, el criterio de selección de las piezas fue la diversidad de las mismas, sin embargo, esto fue modificándose a medida que el vínculo con Hugo fue afianzándose. Durante los primeros encuentros, ciertas preguntas funcionaron como disparadores, por ejemplo: “¿Qué nos podés contar de esta pieza? ¿Cuál es su nombre en qom? ¿De qué materiales está hecho? ¿Quiénes lo usaban o lo usan? ¿Se siguen utilizando? ¿Cómo se usa? ¿Quiénes lo hacían o hacen?”. Además, cada una de las piezas de la colección contiene una ficha de catálogo con la siguiente información: su número dentro del inventario, su nombre o denominación, el año de ingreso a la colección, a qué grupo indígena pertenece, su procedencia geográfica y el/a coleccionista asignado/a. La información consignada en estas fichas en algunas ocasiones sirvió como puntapié inicial de las conversaciones en torno a las piezas.

Desde junio a septiembre del 2019, se trabajó con 18 piezas de la colección de la región chaqueña, siendo éstas las siguientes⁵⁵:



MLP-Et 101
Pipa de madera pirograbada para fumar
Colección: Donación Dr. Carlos
Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.

⁵⁵ En esta sección, se respeta la descripción de las piezas correspondiente con la información brindada por la ficha del inventario de la colección.



MLP-Et 85
Sonajero de calabaza
Colección: Donación Dr. Carlos
Spegazzini
Circa: 1884
Toba - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 139
Manta de hilo tejido
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 140
Faja de lana
Colección: Donación Dr. Carlos
Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 146
Red para pesca
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 926
Hamaca
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 931
Adorno de lentejuelas
Sin coleccionista
Sin fecha
Toba - Mataco -
Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 933
Adorno de fémures de aves
Sin coleccionista
Sin fecha
Toba - Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 947
Huso
Sin coleccionista
Sin fecha
Toba - Mataco -
Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 955
Pipa de madera
Sin coleccionista
Sin fecha
Toba - Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1002
Arma de madera
Sin coleccionista
Sin fecha
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1035
Bolsa de fibra
Colección Spegazzini -
Donación del General
Garmendia
Circa: 3 de julio 1899
Toba - Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1053
Bolsa de lana
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1056
Camisa de fibra
Colección: Donación
Dr. Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1057
Faja de lana
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1077
Bolsa de fibra vegetal
Colección: Donación Dr. Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1088
Bolsa de lana
Colección: Donación
Dr. Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2484
Bolsa de fibra
Colección: Donación Roberto
Dabbene
Circa: 1942
Toba - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.

Es interesante destacar que, durante julio de 2019, Hugo solicitó un cuadernillo con las fotos de las piezas con las que estábamos trabajando. El pedido se relacionó con su deseo de poder completar la información de los objetos mientras no ocurriesen los encuentros y con la expectativa de realizar un viaje a Chaco en algún momento cercano para poder comentarle a su gente acerca del trabajo llevado adelante en el museo. En sus palabras:

“Yo lo que te pediría, es un cuadernito como el tuyo, y una birome, así como el tuyo, así yo voy escribiendo con mi lengua y traducido al castellano, para la próxima. Así yo después, no me lo llevo a mi casa, sino que lo dejo acá.” (Entrevista a Hugo Cardozo, julio de 2019)



Fig. 4. 1: Hugo trabajando con la bolsa de cuero (MLP-Et 1337). Encuentro en el MLP, junio de 2022 (registro propio).



Fig. 4.2: Hugo trabajando con la pipa de madera (MLP-Et 955). Encuentros en el MLP, abril de 2022 (registro propio).

Durante el transcurso del año 2020, debido al Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en Argentina en el contexto de la pandemia del COVID-19, el trabajo de campo se vio interrumpido, así como la consulta a las colecciones. El ASPO se mantuvo en la región del Área Metropolitana de Buenos Aires hasta casi finalizado el año 2021, por lo que durante 2020 y 2021 los encuentros presenciales en el MLP no fueron posibles. A su vez, es necesario aclarar que el MLP permaneció cerrado hasta principios del año 2022, por lo que los encuentros en la División Etnografía se retomaron ese último año. En este contexto, se pudo mantener el contacto con Hugo a través de siete llamados telefónicos que fueron grabados y posteriormente desgrabados. El cuadernillo resultó ser el material base para trabajar a distancia, se revisaron y se ampliaron junto a él las descripciones de las piezas. Las llamadas se dieron entre los meses de junio y septiembre del año 2020.

A partir de julio del 2021, se pudieron retomar los encuentros presenciales. Sin embargo, el MLP continuaba con restricciones que no hacían posibles que las reuniones se pudieran dar de la forma prevista originariamente, por lo que se decidió organizar encuentros en la casa de Hugo y continuar trabajando a partir de las fotografías de las piezas. En el patio delantero de su hogar y al aire libre, trabajamos sobre la tercera versión de las entrevistas, teniendo en cuenta que el objetivo sería la elaboración y publicación del catálogo. Fue en el transcurso de estas reuniones donde se pudo apreciar de forma más clara el proceso en conjunto: la lectura en voz alta, la corrección de estilo, la adición de datos, la negociación del título de catálogo y la incorporación de los nombres de las piezas en lengua qom, por mencionar algunos. Además, durante estos encuentros se acordó cuáles serían los aspectos que quedarían resguardados para la intimidad de la comunidad, aquellos conocimientos y saberes que Hugo decide no publicar.

“Por eso te decía hoy, hay muchas verdades, muchas veces que están ocultas, pero bueno hasta acá llegamos”. (H. Cardozo, junio de 2019)

“(…) Pero eso no lo puedo decir. Hasta ahí me permitieron. Por eso hemos conversado algunas cosas que podía”. (H. Cardozo, junio de 2019)

Esta modalidad se mantuvo durante cuatro encuentros de julio hasta octubre del 2021. En esos años tan particulares atravesados por la pandemia y el ASPO (2020-2021), se pueden

destacar ciertas circunstancias que fortalecieron el vínculo con nuestro interlocutor y que se posiciona en la búsqueda de una “antropología simétrica” (Latour, 2022). Por ejemplo, durante los años 2020-2021, se realizó una contribución mensual económica a la comunidad *Dalaxaic’ Na’ac*. Además, participamos en las diversas rifas/colectas/donaciones que se realizaron para la comunidad en este período. Por otro lado, el equipo de la División de Etnografía, invitadas por Hugo, asistió a las celebraciones de “Fin de Año 2021” en el barrio.



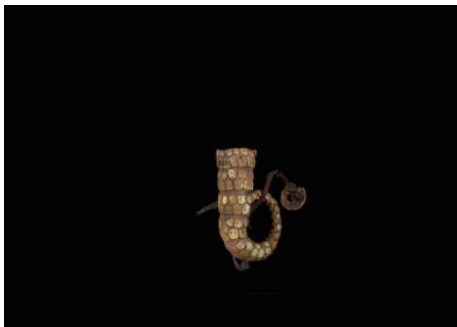
Fig. 4.3: encuentro en el hogar de Hugo Cardozo, agosto de 2021 (registro propio).

A comienzo del año 2022, con el fin del ASPO, los encuentros presenciales en el MLP fueron nuevamente posibles. Desde abril a noviembre de este año, tuvieron lugar reuniones que giraron en torno a la elaboración de un proyecto editorial conjunto. Durante éstas, se revisó lo ya trabajado con las piezas de la colección y se decidió agregar algunos objetos más que conformarían el conjunto del catálogo a publicar.

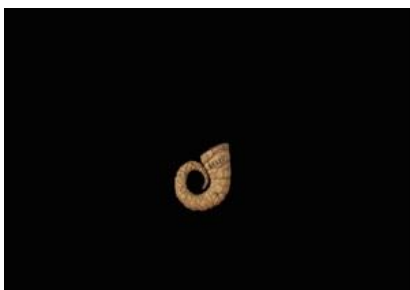
Así, durante diez encuentros se dialogó acerca de las siguientes 42 piezas:



MLP-Et 83
Silbato de madera
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Toba - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 93
Yesquero de cola de
peludo
Colección: Museo
Sin fecha
Chulupí – Alto Bermejo -
Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 94
Yesquero de cola de
peludo
Colección: Museo
Sin fecha
Chulupí – Alto Bermejo -
Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 95
Artefacto de madera para prender
fuego
Colección: Dr. Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco – Chaco correntino
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 119
Artefacto de madera para
prender fuego
Colección: Museo
Sin fecha
Mataco Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 120
Artefacto de madera para
prender fuego
Colección: Museo
Sin fecha
Mataco Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 121
Artefacto de madera para prender
fuego
Colección: Museo
Sin fecha
Mataco Chaco
Foto: Pilar Ungaro



MLP-Et 122
Artefacto de madera para prender fuego
Colección: Museo
Sin fecha
Mataco Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 137 y MLP-Et 138
Valva de molusco
(cuchara)
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco Oriental
(San Antonio)
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 141
Faja de lana
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Mataco - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 417
Arpón de madera
Colección: Donación Dr. Carlos
Spegazzini
Circa: 1884
Toba - Chaco
Foto: Florencia Becerra v Ana Canzani



MLP-Et 685
Arco de madera
Colección: Donación
Schickram Circa: Circa:
1884
Toba - Chaco
Foto: Florencia Becerra y
Ana Canzani



MLP-Et 927
Collar de concha
Colección: Donación
Dr. Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Toba - Chaco Oriental
Foto: Florencia Becerra
y Ana Canzani



MLP-Et 944 y MLP-Et
945
Punta de arpón de hueso
Colección: Museo
Sin fecha
Toba - Chaco Oriental
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 948
Tortero
Colección: Donación Dr.
Carlos Spegazzini
Circa: 1884
Toba - Mataco - Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 1004
Arma de madera
Colección: Donación Schickram
Sin fecha
Mataco - Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 1006
Silbato de madera
Sin coleccionista
Sin fecha
Mataco - Chaco
Foto: Pilar Ungaro.



MLP-Et 1016
Collar de cuentas
Colección: Donación
Schickram
Sin fecha
Toba - Chaco (Villa
Concepción)
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1019
Plumas
Colección: Donación Schickram
Sin fecha
Toba - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1337
Bolsa de cuero
Colección: Lehmann-
Nitsche y Alberto Merkle
Circa: 1924
Toba - Chaco (Napalpi)
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1345
Faja de lana
Colección: Lehmann-Nitsche y
Alberto Merkle
Circa: 1924
Toba - Chaco (Napalpi)
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1630, MLP-Et 1631, MLP-Et
1632, MLP-Et 1633
Tubos pirograbados
Sin coleccionista
Sin fecha
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 1639
Bolsa de red de fibra vegetal
Sin coleccionista
Sin fecha
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2475
Vinchas de lana
Colección: Donación Roberto
Dabbene
Circa: 1942
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2477
Bolsa de fibra
Colección: Donación Roberto Dabbene
Circa: 1942
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2488, MLP-Et 2489, MLP-Et
2490, MLP-Et 2491, MLP-Et 2492,
MLP-Et 2493, MLP-Et 2494, MLP-Et
2495, MLP-Et 2496 y MLP-Et 2513
Puntas de arpón
Colección: Donación Roberto Dabbene
Circa: 1942
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2552
Collar
Colección: Donación Roberto
Dabbene
Circa: 1943
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



MLP-Et 2571
Collar
Colección: Donación
Roberto Dabbene
Circa: 1943
Sin grupo - Chaco
Foto: Andrés Jäkel.



Fig. 4.4: Hugo trabajando con el adorno de lentejuelas (MLP-Et 931). Encuentro en la División Etnografía del MLP, abril de 2022 (registro propio).

Durante el trabajo de campo, se dieron circunstancias particulares que se articulan con la propuesta de las etnografías colaborativas. En palabras de autores como Katzer, Álvarez Veinguer, Dietz y Segovia (2022), las etnografías colaborativas:

constituyen no solo una práctica de construcción conjunta de saberes sino también y fundamentalmente, una matriz comunal y artesanal que nos involucra y compromete socialmente en acciones colectivas y preocupaciones públicas, trascendiendo los espacios estrictamente cognitivos e interviniendo/ modificando las realidades de los espacios donde trabajamos (p.18).

En primer lugar, en junio del 2022 viajamos a la localidad de Punta Indio (localidad a 85 km de la ciudad de La Plata) a pedido de Hugo para tener una jornada de recolección de materiales para la elaboración de sus artesanías. Aquí, a medida que recorriamos la orilla del río, Hugo relataba las características de algunas de las plantas allí presentes, la utilización de éstas para la confección de artefactos como algunos de los vistos en el museo y las diferencias entre la materia prima de esta localidad y la del monte chaqueño. Además, durante esta jornada, Hugo mostró el paso a paso de la elaboración de la fibra del *q'allette* (fibra de caraguatá) con el material recolectado en Punta Indio. En noviembre del mismo año, a pedido de Hugo tuvimos reuniones en el museo donde colaboramos con su inscripción en la Convocatoria MANTA del Ministerio de Cultura de la Nación⁵⁶, en la cual resultó ser uno de los beneficiarios.

⁵⁶ Convocatoria de ayuda económica del Ministerio de Cultura de Argentina “destinada a artesanos y artesanas de todo el país, con el objetivo de fomentar e incentivar la producción y la actividad artesanal de manera sustentable.” (<https://www.argentina.gob.ar/noticias/manta-tercera-convocatoria-del-apoyo-para-el-desarrollo-productivo-artesanal>)



Fig. 4.5: recolección de fibra vegetal en Punta Indio (junio de 2022)



Fig. 4.6: recolección de fibra vegetal en Punta Indio (junio de 2022)

4.3. El análisis y sus trayectorias

Teniendo en cuenta los objetivos de la investigación y las posibilidades analíticas del material proveniente de las entrevistas y sus desgrabaciones, se abordaron dos trayectorias analíticas distintivas y a la vez articuladas. Por un lado, se trabajó en la elaboración de un “catálogo participativo” (Capítulo 5 de esta tesis), respetando el compromiso inicial de contar con un producto de difusión de la voz y de los saberes de Hugo. Por otro lado, se buscó comprender las representaciones sociales para acceder a su cosmovisión o filosofía (Tola, 2018) a partir de procedimientos analíticos basados en el análisis del discurso

(Capítulo 6 de esta tesis). Esta indagación pone de manifiesto la diversidad de representaciones y sus relaciones, las cuales afloran en el discurso, y cómo la interrelación de estos sentidos dialoga con la construcción de la identidad y la memoria de los grupos en el contexto del museo. De esta manera, los nuevos significados se impregnan de la eficacia material y simbólica de una construcción situada y, en los términos de Hall (2003), generan suturas o lazos entre el pasado, el presente y el horizonte de expectativas.

Ambas dimensiones de análisis proporcionan un marco más completo y matizado sobre la importancia del trabajo etnográfico colaborativo y la riqueza de este enfoque en la perspectiva de la antropología de los museos.

Capítulo 5: OBJETOS CON VIDA. UNA PRODUCCIÓN COLABORATIVA

5.1. El catálogo participativo

Entre el 2020 y el 2021, comenzó a tomar forma el proyecto de elaboración de un ‘catálogo participativo’. Esta modalidad de producción compartida y en co-autoría requiere de un ejercicio paulatino de revisión y ampliación de los saberes plasmados en un texto y su vinculación con los objetos patrimoniales. Durante el proceso creció y se pudo concretar un proyecto editorial que sin duda resultó ser uno de los elementos más valiosos para establecer lazos de reciprocidad. La asistencia de Hugo al Museo, sus horas de trabajo y sus conocimientos quedarían plasmados en un libro con la posibilidad no solo de fijar sus saberes sino también de difundirlos por fuera del ámbito del museo.

El conjunto de tareas y decisiones que requiere la elaboración de un catálogo participativo, tales como selección de piezas, normalización de la textualidad, elección de títulos, material fotográfico, diseño, entre otras, está acompañado del crecimiento del vínculo de trabajo y afectivo entre los interlocutores, dando sustento a la experiencia colaborativa.

Esta práctica conjunta constituye “una variante democrática del inventario, consistente en la intervención de personas y comunidades en la identificación y documentación de sus recursos culturales, lo que incluye su reconocimiento como elementos de identidad local y personal” (Sancho Querol, 2012, p.7).

En palabras de Hugo:

“Por eso las cosas que están acá, la esencia no se perdió, los conocimientos no se perdieron, sí se pueden mejorar, a eso apunto yo (...)

Al tener ese inventario, le da vida, porque el que estudia, hace hincapié no solamente en lo que fue de las comunidades. (...)

Yo sé que el conocimiento no va a estar en vano, sé que va a permanecer y otros lo van a tener, y si lo mejoran, mejor (...).” (Entrevista a Hugo Cardozo, julio de 2019)

5.1.1. Procedimientos analíticos y textualidad

Para la elaboración del catálogo se partió del material de las entrevistas, conservando su vinculación con cada una de las piezas de colección. A partir de allí se inició un proceso de normalización con un doble objetivo, por un lado, conservar la información reducida que sería volcada a la base de datos de las colecciones de la División Etnografía, mejorando su situación actual. Por otro, trabajar las entrevistas para elaborar un texto “limpio” de las elocuciones propias del lenguaje coloquial (repeticiones, frases incompletas, onomatopeyas, etc.) otorgando al texto una mayor calidad para su difusión. Es decir, que se registraron tres versiones: la *entrevista literal*, la *información documental* y la versión de *divulgación*.

La *información documental* incorporó a la información museológica clásica presente en una ficha de catálogo, ciertos aspectos mencionados por Hugo como los materiales o formas de elaboración, las personas a cargo de la misma, y/o el posible origen étnico, quedando registrada su participación.

Para la versión que hemos denominado como de *divulgación* fue necesario llevar a cabo un trabajo de corrección para suprimir repeticiones, ambigüedades y expresiones típicas del lenguaje coloquial. Para no fragmentar analíticamente los significados expresados durante el encuentro y evitar las clasificaciones propias de la etnografía tradicional, se procuró mantener con la mayor fidelidad posible lo dicho por Hugo en relación con cada pieza.

A continuación, se ejemplifican las tres versiones para el caso de una bolsa de fibra (MLP-Et 1035):



Fig. 5.1: Bolsa de fibra, colección Spegazzini - Donación del General Garmendia, fecha de ingreso a la colección: 3 julio de 1899, grupo Mataco, del Chaco Oriental (MLP-Et 1035)

Versión 1: *entrevista literal*

“Es el mismo [material, la hoja de cardo o caraguatá: q’allete’]. Este, por ejemplo, está hecho con hojas muy tiernas, las más chiquitas, muy tiernas para flexibilizarlo mejor, trabajarlo mejor, y esto, cuando se hace, ¿ves la grasa del yacaré, por ejemplo, ¿no? Las mujeres hacen un rollo todo así [como un ovillo], preparando todo esto, y después usan la grasa de yacaré y la van pasando, la grasa del yacaré la ponen así en un trapo y la van pasando, entonces tiene la hondura.

Sí, siempre se llevan utensilios para hacer fuego, unas piedritas, medicamentos, todo. Cada campesino lleva una bolsita para llevar sus cosas, por las picaduras de arañas, víboras, en fin, todas las cosas que están en el monte, ¿no? Y cada cual tiene su medicina.

Bueno, ese es también otro proceso, el teñido. Justamente de eso te estaba hablando, se saca el color, se usa todo. Este, por ejemplo, el teñido se le saca al quebracho. La

cáscara del quebracho se hierva, un poquitito, y sale color bordó. Entonces cuando sale color bordó con otro, ponele, lo mojan así, sale el color y lo combinan, y porque al tiempo se hace marrón, se oscurece...”

Versión 2 *información documental*

Bolsa realizada con hojas de cardo (*q'alleté*) recubiertas de grasa de yacaré para proteger la fibra. La pieza está teñida con tinte de la cáscara del árbol de quebracho. Esta pieza era y es utilizada para transportar una diversidad de utensilios, desde elementos para encender fuego hasta medicamentos y protección contra la picadura de insectos, entre otros usos. (H. Cardozo).

Versión 3: *divulgación*

El material es la hoja de cardo (*q'alleté*). Esta bolsa, por ejemplo, está hecha con hojas muy tiernas, las más chiquitas, para flexibilizarlo mejor, trabajarlo mejor. Una vez preparado el hilo, las mujeres usan la grasa del yacaré, la ponen en un trapo y la van pasando sobre la fibra, entonces tiene la hondura, el movimiento. Hacen un rollo como un ovillo. La realización de la pieza puede tardar entre 10 o 15 días.

Las bolsas tienen diferencias, procesos diferentes. Varía según la época del año. Algunas se elaboran en invierno y otras en verano, depende de la disponibilidad (de los materiales) y las necesidades de la gente. No se destruye la naturaleza por deporte, se hace un rezo y se toma lo que necesita.

El último paso del proceso es el teñido. El color se extrae por ejemplo del quebracho colorado, como en este caso. Se usa todo. La cáscara del quebracho se hierva, un poquitito, y sale color bordó. Este se combina con otro color y al tiempo se hace marrón, se oscurece.... De la cáscara del algarrobo se saca otro color, por ejemplo, el beige (*iocoiale'c*). Los colores surgían de las ideas de cada uno. Además, el brillo a las piezas se le podía dar con el líquido que parece plasticola, que viene de las enredaderas.

Cada campesino lleva una bolsita con sus cosas, por las picaduras de arañas, víboras, en fin, todas las cosas que están en el monte. Siempre se llevan utensilios para hacer fuego, unas maderitas provenientes de un árbol, el árbol fuego (*nodec*), medicamentos, todo. Y cada cual tiene su medicina.

Palpar las piezas es importante, es el traslado a esa época, la conexión, lo que llamo espiritualidad. Es la verdad del interior del ser para que otro lo conozca.

5.1.2. El proyecto editorial en co-autoría

El proyecto editorial constituyó una instancia de trabajo conjunto en el que se puso de manifiesto con claridad el carácter recursivo en la producción de conocimiento. Además, la expectativa de su realización significó un estímulo que garantizó el ritmo sostenido de los encuentros y una práctica dialógica para la toma de decisiones.

“Vamos encontrar la manera de trabajar para que realmente puedan surgir cosas muy buenas, para que no sea solamente un trabajo, sino una manera de informar espiritualmente las cosas que uno pueda absorber positivamente. Entender, conocer, esa es la esencia de la transmisión de mis antepasados.” (Entrevista a Hugo Cardozo, julio de 2019)

Del corpus inicial se seleccionaron 40 piezas cuyas narrativas fueron sometidas a este proceso de normalización para alcanzar la calidad de *divulgación* (versión 3). A los valores asignados desde el relato se sumaron criterios de diseño-editoriales, el diseño de tapa e interior, calidad de las fotografías y su valoración estética, entre otras, pensando en producir un texto de distribución y alcance a un público amplio.

Cada objeto se presenta con su nombre en lengua qom y su traducción al español. Fotografía, relato y nombre conforman una unidad. El diseño gráfico y compaginación conservó la relación directa entre cada una de las piezas y las narrativas asociadas. A medida que se trabajaron los textos se identificaron porciones de la enunciación que expresan aspectos que traspasan las fronteras de lo estrictamente relacionado con el objeto que se aborda en esa sección. Estos fragmentos de discurso se relacionan, principalmente, con la

forma de trabajo artesanal de los qom, la importancia de la palabra de los ancianos, las diversas formas de conexión con la naturaleza y los seres que la habitan, las relaciones con los pueblos vecinos y los intercambios, por mencionar algunos.

Algunos ejemplos son:

Se enseñaban los trabajos entre comunidades. Hubo un tiempo, mucho antes, tanto como mi tatarabuelo, en el que tres muchachos iban a la parte mocoví y tres muchachos de la parte mocoví iban a la parte nuestra, y así se enseñaba. Intercambiaban el conocimiento de las cosas y sus saberes.

Como la nutria es de agua, cuando está por llover, si la bolsa está al libre, se humedece. Es la naturaleza, es algo inexplicable.

Es para una persona de muy alta categoría, jerarquía, seguramente era el pariente del cacique, algún familiar cercano. No era una bolsa común, capaz que hay tres o cuatro nada más, si es que están. Era muy exclusiva. Según quién se iba, si era varón o mujer, no era lo mismo, tenía que llevar un mensaje. Un mensaje está en los símbolos, y otro mensaje iba con la persona que lo llevaba. Hay doble información.

Al mismo tiempo, se decidió intercalar expresiones de Hugo que expresaran la intencionalidad y sentimientos en relación al trabajo colaborativo con los objetos de la colección. Algunos de estos fragmentos son:

“Hay que saber qué se cuenta, porque hay que unir las cosmovisiones, la de ustedes y las nuestras, como estamos haciendo ahora. Ver qué decimos, porque a veces falta información, y también hay sentimientos y mensajes.

Me interesa que nuestra cosmovisión qom se conozca a través de los objetos, los mensajes, las emociones lo que sabemos, la lengua.”

“Yo me pongo feliz sólo por el hecho de ver tantas cosas hechas por mis ancianos y el origen muy ancestral que yo amo. Y hay otra manera de transmisión, ustedes mismo

lo ven, lo palpan, hay otro sentir. Entonces, eso es lo que yo quiero plasmar para el día de mañana, que sea un buen trabajo, no que sea inventado.”

Además de los encuentros donde trabajamos sobre el contenido del catálogo, mantuvimos reuniones en el espacio de las reservas técnicas de la División Etnografía del MLP donde Hugo participó en el proceso fotográfico de algunas piezas aconsejando posiciones y perspectivas en diálogo con el equipo y donde su punto de vista incorporaba diferentes criterios al registro visual. Guiados por los relatos de Hugo, nos dimos el tiempo para pensar de qué forma las fotos podían transmitir los mensajes que cada pieza trae consigo, en concordancia con la propuesta de Hugo. Así, por ejemplo, Hugo nos advirtió que para la foto de la hamaca (MLP-Et 926, Colección: C. Spegazzini, grupo Mataco del Chaco) tendría mayor sentido si la mostrábamos desplegada, y en el depósito de Etnografía, Hugo cortó una caña para colocarla en el interior de la hamaca y que la foto plasme lo que el relato decía: la diversidad de usos y la cantidad de personas que pueden entrar en la misma.

Alcanzando las últimas etapas de producción de nuestro catálogo, reafirmamos la decisión de la co-autoría del mismo y el posible título que llevaría. Como comentó Hugo:

“Es que no tiene sentido solo ser autor [ser un autor solo]. Está bien, es un equipo técnico con el relato verdadero de un cacique. Se nota la parte donde yo intervengo. (...) Pero si la decisión fue tomada por los 3, entonces les decía lo del equipo técnico para llevar a la realidad una historia no contada, desconocida” (Entrevista a Hugo Cardozo, abril 2022).

El trabajo fue ganador de un subsidio promovido por el Ministerio de Cultura de la Nación (Secretaría de Patrimonio Cultural), a través de la Convocatoria “Activar Patrimonio: Fondo Editorial sobre Patrimonio y Museos”⁵⁷, por el cual se obtuvo apoyo financiero y al

⁵⁷ La convocatoria ‘Activar Patrimonio: Fondo Editorial sobre Patrimonio y Museos’ “busca promover y difundir producciones originales desde una diversidad de perspectivas y enfoques, con el objetivo de acrecentar la circulación de una bibliografía vinculada a la producción de conocimiento sobre este campo específico. Los proyectos editoriales que se postulen deberán priorizar la comprensión, el abordaje o la solución de un problema o necesidad inherentes a la gestión del patrimonio, entendida como un proceso social en el que intervienen actores institucionales, técnicos y profesionales, como también comunidades.”

que se sumó el aporte de la “Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno”, pudiendo concretar la impresión de 300 ejemplares.

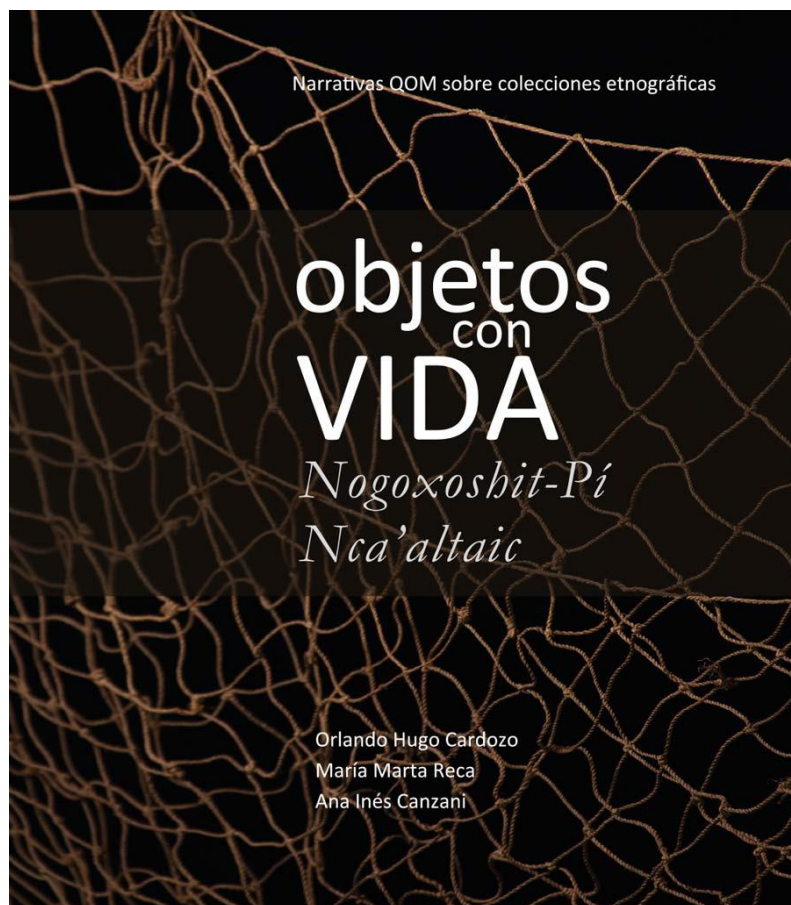


Fig. 5.2: Tapa de **Objetos con vida – Nogoxoshit - Pí Nca'altaic**. Diseño de cubierta e interior: Agustina Martínez Azpelicueta.

(<https://www.argentina.gob.ar/noticias/abrio-la-convocatoria-activar-patrimonio-fondo-editorial-sobre-patrimonio-y-museos>)

Yica

Bolsa de fibra

El material es la hoja de cardo -q'allete- también conocido como caraguatá. Esta bolsa, por ejemplo, está hecha con hojas muy tiernas, las más chiquitas, para flexibilizarlo mejor, trabajarlo mejor. Una vez preparado el hilo, las mujeres usan la grasa del yacaré, la ponen en un trapo y la van pasando sobre la fibra, entonces tiene el movimiento. Hacen un rollo como un ovillo. La realización de la pieza puede tardar entre 10 o 15 días.

Las bolsas tienen diferencias, procesos diferentes. Varía según la época del año. Algunas se elaboran en invierno y otras en verano, depende de la disponibilidad de los materiales y las necesidades de la gente. No se destruye la naturaleza por deporte, se hace un rezo y se toma lo que necesita.

El último paso del proceso es el teñido. El color se extrae por ejemplo del quebracho colorado, como en este caso. Se usa todo. La cáscara del quebracho se hierve, un poquito y sale color bordó. Este se combina con otro color y al tiempo se hace marrón, se oscurece. De la cáscara del algarrobo se saca otro color, por ejemplo, el beige -'icoiale'-. Los colores surgían de las ideas de cada uno. Además, el brillo a las piezas se le podía dar con el líquido que parece plástica, que viene de las enredaderas.

Cada campesino lleva una bolsita con sus cosas, por las picaduras de arañas, víboras, en fin, todas las cosas que están en el monte. Siempre se llevan utensilios para hacer fuego, unas maderitas provenientes de un árbol, el árbol fuego -nodec-, medicamentos, todo. Y cada cual tiene su medicina.

Palpar las piezas es importante, es el traslado a esa época, la conexión, lo que llamo espiritualidad. Es la verdad del interior del ser para que otro la conozca.

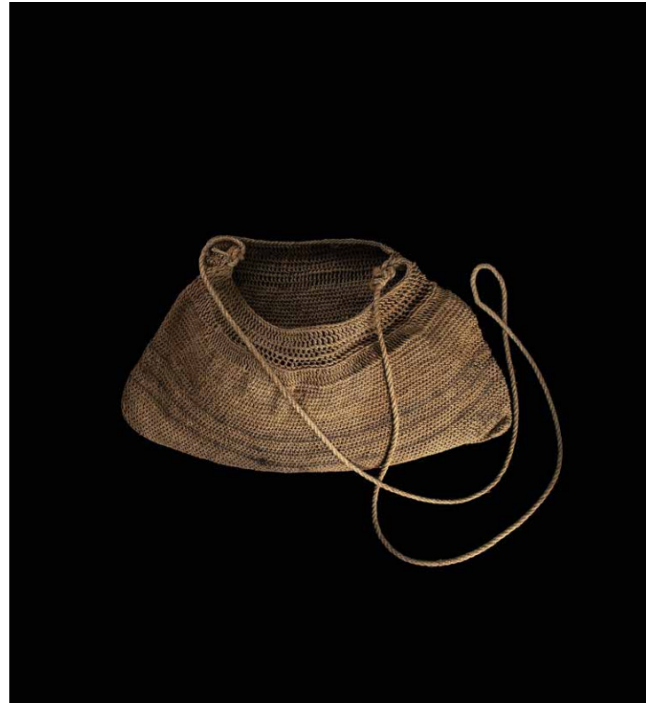


Fig. 5.3: Ejemplo de una de las páginas internas de **Objetos con Vida – Nogoxoshit - Pí Nca'altaic**

5.2. Objetos con vida - Nogoxoshit- Pí Nca'altaic

Para la presentación del libro, Hugo eligió el 19 de abril de 2023, fecha en que se celebra el Día del Aborigen Americano. Se contó con el apoyo de las autoridades del MLP y la Fundación Museo “Francisco P. Moreno” y el evento se desarrolló en el Auditorio del MLP. *Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca'altaic: Narrativas Qom sobre colecciones etnográficas* quedó disponible ⁵⁸ y comenzó a circular dentro y fuera de la comunidad.

El día de la presentación, Hugo asistió al MLP con miembros de su comunidad. Junto a ellos visitamos las reservas técnicas de la División Etnografía, donde mujeres de la comunidad manifestaron la emoción de ver objetos realizados por sus antepasados y las enseñanzas que les transmitieron en relación a las técnicas de elaboración. Esta visita fue,

⁵⁸ Disponible en: <https://www.rumbosur.org/objetosconvida/> y en la página web del Museo de La Plata: https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/div_etnografia

para muchos de los miembros de la comunidad, la primera vez que asistían al MLP, y como Hugo mismo mencionó:

“Ahora mi gente sabe que esto está acá” (Hugo Cardozo, abril 2023).



Fig. 5.4: visita al Depósito de Etnografía con miembros de la comunidad *Dalaxaic' Na'ac*, 19 de abril de 2023 (registro propio)



Fig. 5.5: presentación de *Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca'altaic* en el auditorio del MLP el 19 de abril de 2023. Los autores junto a Nélide, hermana de Hugo Cardozo (registro propio)

La repercusión que ha tenido, y continúa teniendo, la publicación del libro excedió lo previsto, tanto en sus objetivos iniciales como su trascendencia en el tiempo, desde su presentación en 2023 al día de hoy (noviembre 2024). Teniendo esto en cuenta, se explora aquí el impacto de la elaboración, publicación y circulación del libro para Hugo Cardozo y su comunidad. Esta instancia colaborativa ha permitido una profundización en la reflexividad en torno a las propuestas de las etnografías colaborativas y, funciona como un antecedente de trabajo colaborativo con las colecciones etnográficas del MLP.

Por otro lado, en mayo del 2023 acompañamos a Hugo a la Facultad de Medicina de Universidad Nacional de La Plata, donde fue convocado para dar una charla acerca de saberes ancestrales enfocados en la medicina y donde también comentó acerca del trabajo colaborativo en el MLP con las piezas de la colección. Allí, mencionó:

“Nosotros aprendemos de boca en boca, y los ancianos son muy selectivos sobre a quiénes les enseñan. (...) Estamos olvidados en muchos aspectos, pero seguimos sobreviviendo y aprendiendo, y el conocimiento lo transmitimos” (Hugo Cardozo, Facultad de Medicina, UNLP, mayo del 2023)

Asimismo, en junio del 2023, el Concejo Deliberante de La Plata declaró de Interés Municipal el libro *Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca’altaic*. Para esta ocasión, concurrimos al edificio gubernamental acompañando a Hugo, quien se encargó de pronunciar unas palabras acerca del trabajo con las piezas de la colección y la presentación del libro frente a un auditorio colmado. En septiembre del 2023, las integrantes del equipo y Hugo fuimos invitados por el “Museo Argentina Intercultural” de la localidad de América (partido de Rivadavia, provincia de Buenos Aires) a presentar el libro en el marco de la Feria del Libro de dicha localidad.

Por último, en octubre del 2024, los autores fuimos invitados a dar una charla al Instituto Superior de Formación Docente y Técnica n°136 de Ensenada. La presentación giró en torno al diálogo de saberes entre la academia y las comunidades indígenas y acerca del proceso de elaboración del libro. La charla fue dirigida a alumnos/as del Profesorado en Educación Primaria, y se hizo foco en la transversalidad de la interculturalidad en todos los niveles educativos, y en la importancia del diálogo y el respeto a la diversidad de saberes.

ISFDYT N° 136 DE ENSENADA
CONVERSATORIO/ HUGO CARDOZO COMUNIDAD DALAXAIC NA 'AC



OBJETOS CON VIDA
NARRATIVAS QOM

En el mes de la diversidad cultural, desde la formación docente, abrimos el diálogo intercultural con la presentación de este libro, trabajado desde 2019 entre la comunidad QOM y el Museo de La Plata.

Los saberes de las comunidades, son necesarios para aportar a las diversas lecturas del mundo y preservar la memoria de las culturas, a través de la palabra compartida, en relatos que vienen desde el fondo de los tiempos.



MARTES 29 DE OCTUBRE 17:30 HS
SAN MARTÍN Y CHILE

Fig. 5.6: difusión de la charla en el ISFDyT n°136 (octubre del 2024).

Los acontecimientos mencionados constituyeron oportunidades para difundir la palabra de Hugo. Es importante destacar que, en cada una de estas oportunidades, se pusieron a disposición del público ejemplares de *Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca'altaic* y artesanías. Las ganancias de la venta de los libros como de las artesanías fueron destinadas exclusivamente a Hugo.

Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca'altaic se convirtió en el resultado palpable de la propuesta explícita de activar el patrimonio a través de una práctica colaborativa. Cada uno de los eventos asociados al libro devinieron en instancias de reciprocidad y difusión del discurso de Hugo, de su lugar de liderazgo dentro de su comunidad y de la presencia qom en

la provincia de Buenos Aires en la actualidad. La producción del libro responde, además al objetivo de visibilizar sus saberes, prácticas ancestrales y valores comunitarios en un momento en el que su pérdida es una de las principales preocupaciones de los pueblos indígenas (Reca y Canzani, 2025). Como él mismo plantea:

“Y nos enseña que, a partir de eso, uno comienza a revalorizar los trabajos que estamos haciendo acá. Por eso necesitaba un buen informe de la manera en cómo queremos enfocarnos para las comunidades (...)

Porque nosotros hacemos un camino muy largo, pero de los que van a venir, los que van a estar en el museo, se van a ir, pero ya van a tener una puerta abierta... Hacer un nexo de cómo dar esa información de trabajo. Y de por qué están las cosas acá. Nada más que eso. Y demostrarle que hay un historial aparte de los conflictos que se tienen ahora o de los que estuvieron (...)

Para que más o menos se entienda, se conozca el porqué de esas piezas que, como yo les dije, “objetos con vidas” porque me hace llevar a lo que se vivió mis abuelos, mis viejos, todo eso. Objetos con memoria también”. (Entrevista a H. Cardozo, junio de 2024)

La descripción de la trayectoria analítica conjunta para la elaboración de este catálogo participativo da cuenta de cómo la apertura a la flexibilidad y a lo no previsto son necesarios para afrontar los proyectos colaborativos. De la importancia del diálogo y de la construcción conjunta de saberes, para evitar los discursos reduccionistas en torno al patrimonio.

Esta modalidad de producción compartida requiere de un ejercicio paulatino de revisión y ampliación de los saberes plasmados en un texto, tareas que crecen conjuntamente con el vínculo entre los interlocutores. Nada es definido de antemano y nada queda clausurado en el discurso, sino que el proceso se materializa en un producto consultable, que registra un universo de significación nunca acabado y que impacta fuertemente en el proyecto de construcción y reconstrucción identitaria que atraviesan hoy las comunidades indígenas (Canzani, 2023, p.203).

Este catálogo participativo refleja la manera en que los objetos etnográficos patrimonializados inmersas en una experiencia de activación patrimonial, actúan como dispositivos de memorias y prácticas ancestrales, conectan saberes científicos con saberes comunitarios, y generan nexos con el pasado y el presente en el contexto del museo.

Esta experiencia participativa se transita como otra forma de habitar la investigación, reconociendo otros saberes-haceres donde se puedan desplegar espacios afectivos de escucha y diálogos, traspasando así las dinámicas monológicas sustentadas en la autoridad única y exclusiva del “saber experto” (Álvarez Veinguer y Sebastiani, 2020; Katzer y Samprón, 2011). Este tipo de saber-hacer encuentra parte de su génesis en el giro decolonial y en la propuesta de la investigación-acción participativa de finales del siglo XX (Fals Borda, 1992; Freire, 1982) en lo que hoy se denomina ‘etnografía colaborativa’ o ‘etnografía en colaboración’ (Milstein, 2015).

Uno de los primeros exponentes de la etnografía colaborativa fue Luke Eric Lassiter (2005), quien señala que la peculiaridad de esta propuesta radica en concebir tanto la estructura de la investigación como su problemática en un marco de colaboración; además, supone un estilo particular para interpretar los datos y redactar los resultados (como un género literario) y una visión específica sobre la aplicación de dichos resultados, que, en conjunto, contribuyen a una construcción cultural dialógica.

Es así que la etnografía colaborativa se caracteriza por la elaboración de consensos y negociaciones entre los interlocutores, la co-producción de conocimiento y, de manera transversal, por el acompañamiento y compromiso de los investigadores con las problemáticas y demandas de aquellos sujetos o colectivos con lo que se co-produce.

Es por ello que concebimos las etnografías colaborativas y comprometidas como procesos dialógicos en los que la intersubjetividad e intercorporeidad de la etnógrafa procura mantener un continuo intercambio lo más horizontal posible (...) de «doble vía» con la o las comunidades con las que colabora y se compromete. Esta doble vía abarca desde la co-formulación del problema a investigar hasta la co-autoría de los resultados obtenidos (Katzer, Álvarez Veinguer, Dietz y Segovia, 2022, pp.16-17).

Dentro de esta misma perspectiva, el reconocimiento de las condiciones que atraviesan a las relaciones etnográficas, prestando especial atención a la dimensión colonial de las mismas, es el punto de partida necesario para enfrentar la “situación etnográfica” (Pacheco de Oliveira, 2010). Esta ‘situación etnográfica’ estará condicionada por la posición que ocupan los interlocutores en la estructura social, sus demandas, las expectativas y experiencias individuales y colectivas junto a los recursos simbólicos y materiales, los cuales definirán las propiedades de las relaciones y, por lo tanto, la producción conjunta de conocimiento (Tamagno et al., 2005; Katzer, Álvarez Veinguer, Dietz y Segovia, 2022). De esta forma, los ‘informantes’ pasan a ser concebidos como ‘interlocutores’ o ‘socios epistémicos’ (Marcus, 2008) y esta forma de trabajo dentro de la investigación pone el foco en la participación, la consulta y el diálogo conjunto en todas las etapas de la producción de conocimiento.

A su vez, este enfoque en el trabajo se articula con la propuesta de Linda Tuhiwai Smith en *A descolonizar la metodología* (2016), en donde la autora realiza una crítica a cómo las metodologías clásicas de las ciencias occidentales históricamente han dejado sin voz a los pueblos indígenas, y propone, además, la necesidad de reconocer los saberes indígenas no como conocimientos "alternativos", sino como epistemologías legítimas. Smith argumenta que las metodologías de investigación deben ser revisadas y adaptadas para incluir las perspectivas de los pueblos originarios.

En la búsqueda de una ‘ecología de saberes’ (Santos, 2009), el catálogo reúne un conjunto de objetos de la colección de la región chaqueña del MLP que son re-interpretados por un líder perteneciente a una comunidad vinculada con los antepasados que elaboraron esos mismos objetos. Así, se promueve un desplazamiento que intenta romper con las interpretaciones exclusivamente académicas o museológicas, integrando conocimientos tradicionales y promoviendo enfoques más plurales e inclusivos. Estos proyectos se diseñan no por el bien exclusivo de la institución sino considerando a las personas cuyas vidas y luchas pueden beneficiarse del trabajo del museo “que, en este proceso, deja de ser otra institución colonial para el ejercicio enmoquetado del poder dominante y se convierte en una institución para la creación del reconocimiento de las alternativas existentes al colonialismo (...)” (Porto, 2016, p. 69).

En relación con el interés político de Hugo, esta iniciativa representa un espacio para fortalecer su identidad y liderazgo dentro de la comunidad. Además, responde a su objetivo de visibilizar saberes, prácticas ancestrales y valores comunitarios en un contexto donde la pérdida de estos elementos es una de las principales preocupaciones de los pueblos indígenas. Desde los primeros encuentros, él manifestó el interés por llevar adelante un proyecto como *Objetos con vida – Nogoxoshit-Pí Nca’altaic*, con el propósito de transmitir los conocimientos a las nuevas generaciones y que esos saberes no se pierdan. Como él dijo:

“Lo que más me interesa es que se conozca nuestra comunidad, de qué manera uno quiere insertarse en el ambiente en el que se mueve, entonces uno tiene más o menos un pequeño conocimiento de lo que hay del otro lado (...). Lo que yo hago es informar todo porque no somos eternos, digo yo siempre, que quede algo, que quede algo que realmente sí existimos y por qué uno trata de que su pueblo perdure, y más dentro de estas grandes ciudades, ¿viste?” (Entrevista a H. Cardozo, junio de 2019)

“Nosotros conocemos los mensajes y las historias detrás de los objetos, a veces hay mensajes de los ancianos (...) En Almirante Brown, el otro día, tuvimos una gran repercusión por el sólo hecho de que la gente misma, la gente grande, se empezó a preocupar por sus raíces. Y eso que bueno que es, porque ellos ya con sus chicos vinieron y le decían el por qué estaban ahí... A eso voy, que tengan ese entusiasmo de querer saber sus raíces y de qué manera se hace un encuentro, ¿no?” (Entrevista a H. Cardozo, septiembre de 2019)

En cuanto al liderazgo de Hugo, éste se vio fortalecido dentro y fuera de su comunidad. Los distintos espacios por donde fue promocionado el libro, como la Facultad de Medicina, el Concejo Deliberante de La Plata, “Museo Argentina Intercultural” de América y el ISFDyDT n°136 de Ensenada, también funcionaron como nuevos contextos para visibilizar tanto su rol como líder como sus conocimientos y los de su comunidad. A través de su discurso, Hugo se posiciona como portador de saberes y de memorias. En su voz se encuentra representada su comunidad *Dalaxaic’ Na’ac* y su forma de habitar el mundo como parte del pueblo qom, constituyéndose en un ‘emprendedor de la memoria’, en términos de Jelin

(2002). Desplegando sus saberes y su historia en espacios novedosos, como lo es el MLP, vinculando experiencias personales con las de su grupo y ejerciendo su legitimidad política, Hugo disputa sentidos sobre una (*su*) versión del pasado desde el presente. El poder de la memoria, especialmente de las memorias subterráneas (Cerdeja García, 2014) se ejerce en esta práctica, al mismo tiempo que se articula con el fortalecimiento y la visibilización de la reconstrucción identitaria en contra del olvido.

Capítulo 6: LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: CATEGORIZACION Y SISTEMA RELACIONAL

6.1. La investigación cualitativa y el análisis de discurso

En este capítulo se pretende ahondar en el análisis de las representaciones y los sentidos que surgen en la práctica de activación patrimonial llevada a cabo en el MLP, la cual vinculó un conjunto de 60 piezas de la colección de la región chaqueña con los discursos del líder qom, Hugo Cardozo.

El diseño de esta investigación parte de una base flexible y en constante construcción, características propias de la investigación cualitativa, es por eso que el “ida y vuelta” entre el trabajo de campo y las etapas de interpretación y análisis son consideradas partes estructurales y necesarias del trabajo investigativo (Finol de Franco y Vera Solórzano, 2020). Los datos y categorías que se construyen a partir del trabajo de campo, son repensados, puestos en duda y revisados en un proceso recursivo que posibilita la formulación de nuevos interrogantes. Se trata de un trabajo continuo y reflexivo, guiado por la experiencia práctica donde la explicitación del proceso de construcción del objeto hace a la rigurosidad, no a la rigidez metodológica (Bourdieu y Wacquant, 1995).

La recursividad de la investigación cualitativa implica tanto las reformulaciones en el aspecto técnico-metodológico como la plasticidad de roles que el investigador pueda llegar a adoptar en un determinado contexto. En este punto es donde reside la riqueza de la investigación cualitativa. Como plantea Guber (2004): “concebimos el conocimiento reflexivamente, lo cual significa incorporar al investigador al campo de análisis y poner en cuestión su mundo académico, cultural y social, que es su condicionamiento, a la vez que su posibilidad de conceptualizar la objetividad social” (p. 43). El análisis crítico del proceso de construcción de datos y de las etapas que éste conlleva, forma parte necesaria del quehacer científico, y constituye un elemento clave en la rigurosidad teórico-metodológica que caracteriza a esta práctica.

En el abordaje de la segunda trayectoria de análisis anteriormente mencionada, la estricta relación referencial entre el objeto y la narración que lo acompaña y que estructuró la primera trayectoria analítica, toma la forma de un corpus discursivo independiente y se profundiza en la dispersión y en las relaciones entre las categorías que emergen durante el

análisis. Partimos desde el enfoque teórico del análisis de discurso que sustenta el acceso a las representaciones sociales, y considerando que esta vía analítica permite indagar en los significados que Hugo, como representante qom, moviliza y hace explícito a través de la palabra en la experiencia de activación patrimonial.

El término “discurso” alude, desde el punto de vista de la semiótica de enunciados, a lo efectivamente “dicho” en una experiencia situada y como acto de adjudicación de sentido. La enunciación es la materialización y el acceso a las representaciones sociales (Magariños de Morentín, 2008; Reca, 2016). Autores como Narvaja de Arnoux (2009), señalan que el análisis de discurso concibe al mismo como el uso del lenguaje en el habla, es decir, como una acción y una práctica social. El hecho de entender la acción de enunciar como un acto permite localizar al sujeto en el discurso y así, “la subjetividad ya no será considerada como un obstáculo analítico sino como una instancia inscrita en el discurso implícita o explícitamente, a través de las marcas que el mismo hablante ha dejado” (Bitonte y Grigüelo, 2016, p.2). Es así que para el análisis del discurso es necesario centrar la atención en las huellas o indicios que aparecen en los discursos de los hablantes y que sirven a los analistas a la hora de localizar a los sujetos que producen los discursos y los sentidos que les son otorgados. Entonces, el trabajo del analista es el de interpretar y reconocer marcas o indicios en los discursos situándolos en un contexto social e histórico particular (Urra, Muñoz y Peña, 2013)⁵⁹. El proceso de selección de estas huellas o marcas estará estrechamente relacionado con los problemas y los objetivos de la investigación. Como plantea Narvaja de Arnoux (2009): “Lo crucial para él [analista] es cómo selecciona las huellas, o por qué algunas de esas huellas las considera indicios reveladores de alguna regularidad significativa (...)” (p.21).

Entendemos al discurso como soporte cristizador de las representaciones sociales por lo que “en el discurso es posible detectar el fluir de las representaciones sociales, esas

⁵⁹ Santander (2011) señala que en el trabajo del análisis de discurso no puede dejarse de lado la opacidad inherente del lenguaje y de la producción de discursos. Con opacidad, el autor se refiere a “que el lenguaje no es transparente, los signos no son inocentes, que la connotación va con la denotación, que el lenguaje muestra, pero también distorsiona y oculta, que a veces lo expresado refleja directamente lo pensado y a veces sólo es un indicio ligero, sutil, cínico” (p. 208). Esta opacidad propia del lenguaje es otra de características de los discursos que justifican y explican la importancia que tiene su análisis en las investigaciones sociales, ya que éstos “son una práctica social, es decir, nos permiten realizar acciones sociales, por lo mismo, resulta importante analizar los discursos y así tratar de leer la realidad social; por otro, dada la opacidad que acompaña naturalmente a los procesos discursivos, el análisis no sólo es útil, sino que se hace necesario” (p. 210).

imágenes y códigos culturales que expresan visiones de mundo; así como imaginarios sociales que se traducen en mitos que soportan esos discursos y los valores que se ponen en escena en el acto comunicativo” (Sancho Larrañaga y Riffo-Pavón, 2022, p.349). Teniendo esto en consideración, el análisis de contenido de las notas de campo y del material producto de las grabaciones de las entrevistas se realizó mediante técnicas de análisis de discurso tomando en cuenta el enfoque teórico-metodológico de la Teoría Fundamentada (Glaser y Strauss, 1967; Strauss y Corbin, 2002), la cual pretende construir teorías, conceptos, hipótesis y proposiciones partiendo directamente de los datos y no de supuestos a priori. Estos datos se expresan como categorías que emergen del material a analizar, en este caso, los textos provenientes de las entrevistas y las notas de campo. La Teoría Fundamentada se apoya en el método comparativo constante y el muestreo teórico, los cuales facilitan el análisis de los datos a través de la segmentación y codificación del material, para así construir categorías que describen e interrelacionan los distintos aspectos del fenómeno estudiado (Araya Umaña, 2002; Marradi, Archenti y Piovani, 2007). El método comparativo constante consiste en dos etapas: el *análisis descriptivo* y el *análisis relacional*. Durante el análisis descriptivo, se codifican los datos que provienen de los textos con los que se trabaja mediante operaciones de fragmentación, conceptualización y articulación analítica en una primera etapa denominada codificación abierta. La *codificación abierta* es de carácter provisional y abre a la indagación en una primera etapa de análisis del material. Los datos son codificados y agrupados en categorías y “permite identificar los principales componentes representacionales (categorías principales) y organizar sus contenidos jerárquicamente” (Araya Umaña, 2002, p.71). Durante el análisis relacional, se trabaja en dos pasos sucesivos: la *codificación axial* y la *codificación selectiva*. En la etapa de codificación axial, se toma una determinada categoría y se la analiza internamente, mientras que la codificación selectiva refina el análisis y reduce por descarte la cantidad de categorías con el fin de establecer relaciones y conexiones entre ellas, de forma de generar modelos comprensivos y descriptivos del fenómeno estudiado.

6.1.1. Los procedimientos analíticos

El propósito de este análisis fue hacer visible el universo de representaciones y sus asociaciones discursivas vigentes ante un determinado fenómeno, y conocer a la vez su tendencia y dispersión.

Como se anticipó, estos procedimientos analíticos se sustentan en la metodología del análisis del discurso con el objetivo de rastrear e interpretar aquellas huellas que contienen significación (Narvaja de Arnoux, 2009; Urra, Muñoz y Peña, 2013). Desde la perspectiva de la semiótica de los enunciados se analizan conjuntos relacionales y asociaciones discursivas de manera de aprehender los procesos de producción de sentido y su referencialidad en un contexto específico, es decir, una construcción situada. (Magariños de Morentin, 2008; Reca, 2016). En su enunciación, los actores sociales involucrados establecen “relaciones conceptuales que se hacen presentes en el discurso y que es posible analizar a medida que se organizan –por oposición, contraste, comparación, inclusión- los núcleos de sentido. A partir de allí se podrán visualizar tendencias y patrones” (Reca, 2017, p.38).

El material textual fue tratado con el programa de procesamiento de datos cualitativos Atlas.ti, software que se apoya para su funcionamiento en el método comparativo constante y que se encuentra ampliamente extendido en las investigaciones cualitativas. Este conjunto de procedimientos permitió identificar una serie de nodos o núcleos de sentido (‘categorías’ en términos del programa Atlas.ti), no excluyentes entre sí, que agrupan las diversas representaciones movilizadas en relación a las piezas de la colección chaqueña, e involucran dimensiones subjetivas, inter-subjetivas y trans-subjetivas (Jodelet, 2008).

En la primera etapa del análisis, de carácter exploratorio, se identificaron aquellas categorías que emergen del discurso de nuestro interlocutor en relación al trabajo con las piezas mediante el proceso de *codificación abierta*, mencionado anteriormente. Estas primeras categorías fueron posteriormente ampliadas y revisadas en una segunda etapa del análisis atravesada por los procesos de *codificación axial* y *selectiva*, con los cuales se profundizó en los límites de las categorías, su contenido semántico y las relaciones entre las mismas, permitiendo su modelización.

Este proceso de revisión y redefinición de las categorías se relaciona con la propuesta de Viveiros de Castro (2010), quien plantea las ventajas de trabajar en el *equivoco*, “un tipo de disyunción comunicativa en el que los interlocutores utilizan términos homónimos, pero

no hablan de la misma cosa” (Levalle, 2022, p.18). Entonces, antes que un obstáculo o una traba, la equivocación es aquí una forma de comunicar la diferencia y planear nuevos rumbos. En esta misma línea, Ortega Bastidas (2020), a partir de una revisión de diversos autores clave para el desarrollo de los presupuestos que funcionan como guías de la investigación cualitativa, plantea que la saturación teórica es relevante, en tanto se vincula con la densidad y autenticidad de la información, y en pos de una mayor apertura de la experiencia reconociendo:

una dimensión activa del saturar como un modo de acción que combina diversas expresiones significantes y no como un modo de satisfacer un límite o alcanzar una comprensión absoluta. (Ortega Bastidas, 2020, p.298)

Tanto el equívoco como la saturación teórica son constitutivos de la recursividad aquí adoptada, en tanto fueron instancias productivas para retroalimentar la relación entre el corpus de entrevistas y la construcción de las categorías, dando lugar a una serie de reflexiones que se enfocaron particularmente en los criterios de demarcación de las fronteras entre las categorías. En este recorrido, se revisaron las entrevistas para identificar con mayor profundidad los sentidos de las categorías o nodos elaborados en una primera etapa. Este proceso se vio justificado también por el trabajo realizado para la elaboración del libro *Objetos con vida. Nogoxoshit-Pí Nca’altaic: Narrativas Qom sobre colecciones etnográficas*. Durante su producción y gracias al contacto sostenido con nuestro interlocutor y sus intervenciones, fue que surgieron inquietudes en los límites construidos para los nodos de sentido, lo cual llevó a una serie de preguntas entre las que se pueden mencionar las siguientes: ¿cuánto de lo que fue codificado, de manera exploratoria está atravesado por nuestra mirada occidental? ¿cuánto de lo que así nombramos responde a las conceptualizaciones de Hugo, nuestro interlocutor?

Para ahondar en el análisis de las categorías, durante la *codificación axial y selectiva* se procedió a identificar las porciones de texto que se pueden considerar elementales en tanto constituyen una unidad de sentido. A estas unidades semánticas se las conoce, dentro de la semiótica de enunciados, como *definiciones contextuales* y, a través de ellas, puede establecerse e identificarse el contenido semántico de determinados términos, en relación a

los contextos en los que el enunciador los utilizó. A partir de una serie de definiciones contextuales, se pueden identificar los ejes conceptuales o nodos de sentido que dan cuenta de las diversas formas de atribución de significado de cada uno de esos ejes o nodos (Reca, 2010).

La definición contextual es aquella mediante la cual se establece el sentido que adquiere un término cualquiera, presente en determinado segmento textual completo, en función del contexto al que dicho término aparece asociado en ese mismo segmento (Magariños de Morentín, 2008, p.178).

Las categorías (nodos de sentido) que surgen con mayor frecuencia al codificar y segmentar el discurso utilizando el software Atlas.ti son aquellas que poseen un mayor nivel de fundamentación o enraizamiento.

6.2. Las categorías discursivas y su articulación

A continuación, se definen los nodos de sentido producto del análisis, y se muestran ejemplos de fragmentos de entrevistas y un conjunto de definiciones contextuales. Esta presentación tiene por objeto mostrar la articulación entre el contenido semántico y sus relaciones. En primer lugar, se visualizan las definiciones contextuales de las categorías que presentan mayor enraizamiento, y que han sido denominadas como saberes, ancianos, espiritualidad, naturaleza, nosotros, relaciones interétnicas y materialidades. Un segundo conjunto de categorías se subsume a las definiciones anteriores y se articulan entre sí en tanto dan cuenta de las formas que adquieren algunas de ellas. Su segmentación se presenta bajo la siguiente denominación: permisos, verdades, mensajes, rezos y sueños. Por último, en vinculación directa con la producción artesanal se definieron dos categorías: artesano y *q'allete*.

- **Saberes:** esta categoría se relaciona a los conocimientos tradicionales o ancestrales transmitidos por los miembros de la comunidad en el marco de la misma. En general, Hugo habla de información cuando hace referencia a los saberes que él posee como líder de la comunidad y cuando destaca el carácter espiritual de ciertos conocimientos y cómo éstos, a su vez, se vinculan con la transmisión de mensajes de sus ancianos.

Además, durante los encuentros, los saberes son algo que está en los objetos, se enraízan en ellos.

“Esto sí puede llegar a ser”, entonces es la seguridad de uno (...) Decía mi abuelo que cuando nosotros amamos lo que hacemos, no todos hacen lo que vos haces y ahí se dividen los dones, decía. Uno sigue una cosa, otro la otra, pero nadie se tiene que apurar, porque a la larga todos nos vamos a encontrar. Entender, conocer, y esa es la esencia de la transmisión de mis antepasados. (H. Cardozo, julio de 2019)

Yo tocando todo esto, lo sé, por el solo hecho de hablar con mis ancianos, de qué manera transmitir algo que es muy, muy personal de la comunidad, la intimidad de la comunidad. Por eso te decía, el día de mañana vengo y empiezo a escribir todo, y la historia va a quedar, después un folletito, bueno, y por qué está y eso, ya tiene su fundamento, su raíz y su manera de dónde vino y por qué está acá. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- Los saberes son las **informaciones**
- Los saberes son aquellos que **vienen de la espiritualidad**
- Los saberes son **lo que enseñan los ancianos**
- Los saberes son **los conocimientos para el aprovechamiento de la naturaleza**
- Los saberes son **los conocimientos para conocer el proceso de las cosas**
- Los saberes son **los conocimientos que aparecen en los sueños**
- Los saberes son **los conocimientos que se intercambian entre las etnias**
- Los saberes son **los conocimientos que no se perdieron**
- Los saberes son **los conocimientos que están en las piezas**
- Los saberes son **los conocimientos que algunos son secretos**
- Los saberes son **los conocimientos que son muy personales de la comunidad**
- Los saberes son **la información que yo doy como cacique**
- Los saberes son **los conocimientos de parte de alguien importante dentro del pueblo étnico**
- Los saberes son **los conocimientos ancestrales**
- Los saberes son **los conocimientos que yo les pido permiso a mis ancianos**

- **Ancianos:** engloba a aquellos miembros y/o referentes discursivos de los saberes de su cosmovisión. En general, Hugo alude a ellos como quienes le dan los permisos y a los que pide autorización para contar algunas cuestiones vinculadas a los objetos. El contacto con los ancianos es permanente y se da, principalmente en vinculación con la naturaleza y a través de los sueños. Al referirse a los ancianos, Hugo puede aludir personas que aún viven o que fallecieron. Muchos de los conocimientos que Hugo tiene como artesano también fueron aprendidos gracias a sus ancianos. Dentro de esta categoría se incluyen y se fusionan las menciones a los abuelos, ancestros y antepasados.

Porque yo también pido permiso a mis ancianos, no solo por el hecho de ser líder de un grupo... Yo tengo un grupo, pero también me remito hasta qué punto puedo dar información. Es el respeto que nosotros tenemos para con los ancianos. El contacto es permanente, y como sea. A través de la naturaleza... Como sea, pero siempre hay información. (H. Cardozo, julio de 2019)

Entonces los vas a entender a mis ancianos, cuando vieron todo esto, de dónde viene, entonces eso encierra mucho, eso entiende el que tiene sentimientos, dice mi abuelo en el idioma [habla en qom], "Amate primero a ti mismo para entender la pieza que vos estás haciendo", entonces la visión a futuro sería mejor. (Entrevista a Hugo Cardozo, septiembre de 2019)

Definiciones contextuales

- Los ancianos son los que enseñan la supervivencia campesina
- Los ancianos son los que saben hacer todo
- Los ancianos son los encargados de enseñar técnicas
- Los ancianos son los que saben del enriquecimiento de la naturaleza
- Los ancianos son los que tenían visiones
- Los ancianos son guías del pueblo
- Los ancianos son los que tienen en su esencia la espiritualidad
- Los ancianos son con los que yo hablo
- Los ancianos son los líderes que están en la naturaleza

- Los ancianos son **los líderes que están en la naturaleza y se les hace un rezo**
- Los ancianos son **a los que yo les pido permiso**
- Los ancianos son **a los que les tenemos respeto**
- Los ancianos son **con los que tenemos contacto permanente**
- Los ancianos son **con los que tenemos contacto a través de la naturaleza**
- Los ancianos son **los que hacen que yo me ponga feliz por ver cosas hechas por ellos**

- **Espiritualidad:** esta categoría hace referencia a uno de los ejes principales de la vida comunitaria qom. Está vinculada con los mitos y la cosmovisión propia de la comunidad. Se relaciona profundamente con los ancianos y la naturaleza.

Lo que pasa es que el ser humano trae una cosmovisión, de qué manera uno se aferra a la vida. Y a través de eso uno logra hacerse entender, y ahí entra todo lo que uno hace, lo que dice, todo eso, y está en eso. (H. Cardozo, julio de 2019)

Todo depende de una manera diferente, algo especial. Se torna algo comunicativo dentro del más allá, pero yo te hablo de la espiritualidad. Hay cosas que uno no ve personalmente, pero en el corazón, en la mente, lo estás viendo. Por eso yo, la primera vez que vine acá, es como que me encontré con toda mi gente y hablándome, por eso el rescate cultural que yo hago. Por eso yo me puse contento por el sólo hecho de que me dieron la posibilidad de ver a mis ancestros, no a las cosas... Era al revés. (H. Cardozo, julio de 2022)

El rezo es interno... Es una espiritualidad interna, donde uno se va formando para adquirir conocimiento dentro de los que es la naturaleza. (H. Cardozo, julio de 2022)

Es como que la percepción de las personas, es como que te traslada a la historia misma, entonces se sabe bien de dónde proviene, eso es la esencia de nuestras comunidades, y eso uno no lo entiende, pero bueno, es una conexión tipo espiritual. Que uno se traslada en el tiempo y lo ve, es por eso que yo como si fuera que era fácil para mí para hablar con ustedes con respecto a cada uno de esos. (H. Cardozo, julio de 2020)

Definiciones contextuales

- La espiritualidad son los permisos
 - La espiritualidad son las leyendas
 - La espiritualidad son las historias
 - La espiritualidad es la que se sigue practicando mucho
 - La espiritualidad es la esencia de la transmisión de mis ancianos
 - La espiritualidad es la que encierra todo lo que uno hace
 - La espiritualidad es lo que yo quiero plasmar
 - La espiritualidad es lo que yo quiero plasmar para entender los tipos de trabajos
 - La espiritualidad es lo que yo quiero plasmar para que tengan vida
 - La espiritualidad es la que hay un espíritu en el medio para entender
 - La espiritualidad es la que permite entender y conocer qué es esto y de dónde proviene
 - La espiritualidad es la que hay que saber qom para entender
 - La espiritualidad es una cosmovisión que trae el ser humano
 - La espiritualidad es la forma de aferrarse a la vida
 - La espiritualidad es la que encierra todo lo que uno hace
- **Naturaleza:** los enunciados que corresponden a esta categoría aluden al entorno de las plantas, los animales, el clima o fenómenos naturales, y la relación espiritual con este entorno. Esta categoría se encuentra estrechamente ligada con la categoría de la espiritualidad y ancianos.

Dicen que cuando uno ama la naturaleza, la naturaleza te informa. (...) La mayoría de los grandes líderes siempre fueron así, algunos usan los pájaros, otros usan distintas maneras de tener una información. (H. Cardozo, septiembre de 2019)

Eso es una tradición... Es parte de la cultura de respetar la naturaleza, sabiendo que nosotros somos parte de ella, entonces si nosotros no nos respetamos unos a otros, ¿Qué sería de la vida? Hasta ahora tratamos de llevar esa manera de vivir. (H. Cardozo, julio de 2022)

Definiciones contextuales

- La naturaleza es **la semilla de monte**
- La naturaleza es **la semilla del árbol que una vez al año se hace ver dentro de la comunidad**
- La naturaleza es **la semilla del árbol que después desaparece**
- La naturaleza es **la semilla del árbol que aparece en visiones**
- La naturaleza es **todo lo que sale del río**
- La naturaleza es **con la que tienen que coincidir tus trabajos**
- La naturaleza es **la que no tiene formas humanas**
- La naturaleza es **la que se respeta**
- La naturaleza es **a la que le pedimos permiso**
- La naturaleza es **la que a veces tiene cosas inexplicables**
- La naturaleza es **la que tiene animales que aparecen cada 4 años**
- La naturaleza es **la que tiene cosas que sólo gente especial las ve**
- La naturaleza **[el que la cuida] es la que concede permisos**
- La naturaleza es **la que transmite mensajes**

- **Nosotros/Comunidades/Tobas-Qom:** esta categoría incluye aquellos enunciados que hacen alusión a los qom/tobas y sus características distintivas e identitarias. Se establecen relaciones espaciales, procesos y conocimientos, producciones y organización.

Lo que pasa es que hay confusiones. Nosotros, por ejemplo, nos declaramos y somos de una etnia, No'olxaxane'c, que significa "los indios mansos", y los wichís y los maticos son lo mismo, pero tienen diferente idioma. Como nosotros están también "La familia de los cuervos", que son tobas también, pero tienen otra manera de tener sus costumbres... Y somos todos diferentes, y por eso es que nos destacamos todos de diferentes maneras de ver los trabajos, más que nada. (H. Cardozo, julio de 2019)

Nosotros, por ejemplo, nos clasificamos como 16 ramificaciones del pueblo así [dice nombre en qom de su comunidad]. Y hay familias, rangos, linajes... Son cosas que nunca van a estar en algún libro. (H. Cardozo, abril de 2022)

Definiciones contextuales

- Nosotros somos **los que antes vivíamos en el campo**
 - Nosotros somos **los que enfermamos por la mala alimentación**
 - Nosotros somos **los que sabemos del proceso de las cosas**
 - Nosotros somos **los que nos identificamos por nuestros trabajos**
 - Nosotros somos **los qom que tenemos nuestro idioma**
 - Nosotros somos **los que vivíamos dentro del monte**
 - Nosotros somos **los que nos identifican por las artesanías**
 - Nosotros somos **los que tenemos *pioxonaq***
 - Nosotros somos **los que no queremos perder el espíritu vivo**
 - Nosotros somos **casi similares a los matacos por los trabajos artesanales**
 - Nosotros somos **los que nos clasificamos como en 16 ramificaciones**
 - Nosotros somos **los que tenemos rangos y linajes**
 - Nosotros somos **los que sabemos cosas que no están en los libros**
 - Nosotros somos **los que aprendemos a cazar desde chiquitos**
 - Nosotros somos **los que hacemos el trenzado de 12**
- **Relaciones interétnicas:** hace referencia a los vínculos entre las diferentes comunidades indígenas (especialmente de la región chaqueña, aunque también se mencionan comunidades de otras regiones de América). Los contactos e intercambios entre ellas, las historias, las relaciones y los trabajos a lo largo del tiempo, las luchas y los objetivos en común de ayer y de hoy son temas vinculados a esta categoría.

Yo te hablo de muchísimos años atrás, ¿no? No había conocimiento, pero después cuando hubo esa conexión de que sí había hermanos en distintos lugares, con distintas costumbres, entonces ahí se hicieron las grandes convenciones, reuniones de caciques, todo eso, para ver cómo seguirían las relaciones. Nosotros decimos a la usanza ancestral, porque no sabés de quién es quién, pero ya sabés que pertenece a una etnia. (H. Cardozo, julio de 2022)

Yo siempre he escuchado que no tenían conexiones con otras tribus, pero era mentira, porque cada 4 años o cuando surja una gran reunión, se reunían todos, todos, desde México. Han venido los mexicanos también. Hasta ahora se hacen esas reuniones,

cada cuatro años lo hacemos, a veces en La Pampa o sino en Chaco. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- Las etnias son diferentes porque tienen diferente idioma
 - Las etnias son las que se diferencian por los trabajos
 - Las etnias son las que hay un tipo de intercambio de conocimiento
 - Las etnias son las que hay intercambio de idioma
 - Las etnias son las que hay intercambio de trabajo
 - Las etnias son los wichí que tienen su idioma
 - Las etnias son los wichí que tienen sus costumbres
 - Las etnias son los matacos son los que tienen su idioma
 - Las etnias son los matacos son lo que tienen sus costumbres
 - Las etnias son las que todas tienen su yica pero son diferentes
 - Las etnias son las que entre las familias se conocen
 - Las etnias son los matacos y los pilagá que usaban mucho el caracol
 - Las etnias son los matacos y los pilagá que vivían ahí nomás del río
 - Las etnias son los pilagá y los macá que son similares
 - Las etnias son con las que siempre hubo contacto
- **Materialidades-objetos:** aquí se agrupan enunciados relacionados principalmente a las piezas de la colección de la región chaqueña con las que se llevó a cabo el trabajo de activación patrimonial. Además, los enunciados hacen referencia a los materiales y a las técnicas con las que están hechas las piezas de la colección y su capacidad comunicativa.

[Acerca de la MLP-Et 101 – Pipa pirograbada] *La madera esta es de una planta que se llama lanza blanca y es altísima. Uno se da cuenta, porque es mucho más alta y blanca, y con esto se hace. Así le decimos nosotros, los norteos le decimos lanza blanca a esa madera. Vos ves dentro del monte y te das cuenta porque es un árbol blanco y bien derecho arriba, y por eso se conoce como lanza blanca. Se usa cuando las ramitas son más tiernas, se le puede trabajar, porque después no se puede. Se usa para todo, sí.*

Esto es también de algún lenguaraz, que lo usaban ellos, porque la tribu casi no fumaba. (H. Cardozo, julio de 2019)

Es la vida diaria, un pensamiento, una idea y está volcado en eso [en la yica]. Parece mentira, las rayitas y todo eso y abajo tienen... Ustedes les dicen "símbolo", para nosotros son mensajes. (H. Cardozo, abril de 2022)

Empecé a visualizar el mensaje. El cuero este es de nutria. Está cocido por dentro, hay como 4 nutrias acá. Un bolso hecho por ancianas, con mensajes, de qué manera conocer la tierra, el lugar, campos, llanuras, la manera para no perderse. Están los símbolos. Y los símbolos nos enseñan de qué manera enfocarnos en la meta que tenemos, de llegar hasta este punto... Cuando llegamos a este punto, sabemos, y llegamos a la meta, entonces este puntito nos indica que tenemos que volver. Y para volver está el otro trazado, que son los caminos, que hay dos acá, no hay una rotonda, sino que hay 2, dos puntitos. Significa algo como una balanza, recibí algo bueno, algo malo... entonces, la mente, el cuerpo, se decide a caminar por algo bueno, por eso está lo azul. Y claro que van caminando juntos, la mente, positivo y negativo, pero nos siguen dictando que tenemos que seguir caminando, y al caminar, caminar, caminar, hay muchos obstáculos, zonas boscosas, zonas con bastante impedimento para llegar; nos nubla la vista, el ojo, el pensamiento, el cansancio, pero tenemos que seguir, avanzamos, avanzamos; con otras perturbaciones mentales del cansancio, pero al fin y al cabo, llegamos. Cuando llegamos, nos detenemos, pensamos, y otra vez, salta, se conjugan pensamientos positivos y negativos, y opto por lo positivo que está acá, y sale, y llegamos acá. (H. Cardozo, junio de 2022)

Definiciones contextuales

- Los objetos son los que cobran vida**
- Los objetos son **los trabajos**
- Los objetos son **los que cobran vida porque se sabe de dónde vienen**
- Los objetos son **de los que queda su historia**
- Los objetos son **los que tienen estilos distintos que son legados de cada familia**
- Los objetos son los que **me llevan a recordar todo**

- Los objetos son los que **no es lo mismo ver las fotos**
- Los objetos son los que **si un anciano hace un diseño tiene un mensaje**
- Los objetos son los que **tienen mensajes**
- Los objetos son los que **con espiritualidad sabemos que hubo vida**
- Los objetos son los que nos sirven **para identificar a otros**
- Los objetos son los que al **ver la emoción te embarga**
- Los objetos son los que **tienen las verdades**
- Los objetos son los **que tienen información**
- Los objetos son los **que tienen historias y vivencias**

- **No-humanos:** dentro de este nodo de sentido se agrupan enunciados vinculados a entidades propias de la cosmología qom, tanto humanos (“los dueños”, espíritus, fallecidos) como animales (“tigres de agua”, sirenas) o del entorno, fuertemente relacionadas con la historia de las comunidades. En el discurso de Hugo, estas entidades se relacionan con los humanos qom de manera tangible, audible y concreta (Tola, 2019).

En realidad, para ser hechicero no hacía falta ni hacer rituales ni nada por el estilo. Es un espíritu que aparece y lo aceptas o no lo aceptas, es muy simple. Pero eso ya está muy dentro de la comunidad, eso es una parte del mundo espiritual autóctono de las comunidades. (H. Cardozo, julio de 2019)

En noviembre del año pasado, por ejemplo, encontraron una sirena muerta ahí en Pampa, en Chaco, a unas 6 cuadras de la casa de mi sobrina. Era ancianita. Y dio una información, que iba a haber inundación, y no pasó mucho tiempo y hubo grandes inundaciones. (H. Cardozo, julio de 2019)

No son leyendas, son historias reales de lo que pasó y sigue pasando en diferentes lugares de acá del norte. Como al que también le dicen “El negrito del agua”. Es un ser humano chiquitito, está adentro del agua. Se le aparecen a quien necesita, a cualquiera, pero todo depende de cómo tiene uno el corazón...Están las fuerzas del agua y también están los del monte. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- Los no-humanos son los que vienen del río
- Los no-humanos son los espíritus
- Los no-humanos son los espíritus que aparecen y desaparecen
- Los no-humanos son espíritus que te dan la información
- Los no-humanos son un espíritu que aparece y lo aceptas o no
- Los no-humanos son las sirenas que dan información
- Los no-humanos son “El negrito del agua” que está adentro del agua
- Los no-humanos son los que aparecen a quien necesita
- Los no-humanos son otros vivientes
- Los no-humanos son otras especies que están en el agua
- Los no-humanos son otras especies que no están en los manuales
- Los no-humanos son los que cuidan los animales
- Los no-humanos son a los que se les reza para pedir permiso para cazar
- Los no-humanos son los tigres de agua
- Los no-humanos son los fantasmas que aparecen cuando uno cortaba un árbol

6.3. La espiritualidad y sus formas

Se presentan a continuación una serie de categorías cuya aparición discursiva se subsume a las categorías enunciadas hasta el momento. Son categorías cuyo aislamiento nos permite dimensionar las formas en que la espiritualidad impregna la vida de la comunidad. Ya sea en forma de rezos, mensajes, permisos, verdades o sueños, se relacionan con el accionar de los líderes de la comunidad y su autoridad, la relación con la naturaleza, la historia y los mensajes que encierran los diseños de las piezas.

- **Permisos:** hace referencia a los permisos que se solicitan a la naturaleza y “a los que cuidan de ella”, “los dueños”, principalmente para hacer uso de ella.

Y bueno, a este cervatillo los ancianos, por ejemplo, aparte que las uñas, cuando se lo mata al animal, se hace un rezo, primero, para cazar al animal si se te concede el permiso, lo podés matar, y si no, no podés. Pero por eso le rezamos a la naturaleza, el

que los cuida, para que nos dé para comer. Entonces cuando cazan a uno, por ejemplo, le sacan todo, todo, y sirve todo, a veces sacan medicinas, se aprovecha todo. (H. Cardozo, julio de 2019)

Porque es el primer arte que han practicado con las cosas del río, porque lo que se comía se pedía permiso al agua, a la naturaleza, y la naturaleza para que dé idea de que no maten un animal así porque sí, que tenga sentido el uso, que no se tire nada. (H. Cardozo, junio de 2022)

Definiciones contextuales

- Los permisos son las autorizaciones de los ancianos
 - Los permisos son dados a personas indicadas
 - Los permisos son los que dan los ancianos para venir acá (al museo)
 - Los permisos son las autorizaciones que me dieron mis ancianos para venir acá
 - Los permisos son los que se piden para pescar
 - Los permisos son los que se le piden a la naturaleza
 - Los permisos son los que siempre están presentes
 - Los permisos son los que son una tradición pedirlos
 - Los permisos son los que son parte de nuestra cultura pedirlos
 - Los permisos son parte de respetar la naturaleza
 - Los permisos son rezos internos
- **Verdades:** los enunciados que se encuentran en esta categoría se relacionan con los saberes que poseen los ancianos y que muchas veces encierran las piezas de la colección. Estas verdades pueden conocerse a través de alguien que, como Hugo, entiende y descifra los mensajes de los ancianos y artesanos en las piezas. Se asume que son muy distintos a los conocimientos relacionados con las clasificaciones clásicas de los objetos etnográficos.

Por eso las primeras conversaciones que tenía era de cómo entender las cuestiones de los materiales que tienen acá adentro. Una cosa es una realidad, pero una cosa es la verdad. La realidad es lo que vemos, lo palpamos, pero la verdad de cada pieza tiene

su historia, por eso yo clasifico eso. Una realidad y una verdad, pero no solamente en lo que respecta a mi comunidad sino con los otros también, porque los conozco. (H. Cardozo, julio de 2019)

Es un proceso, hay que tener ese proceso. (H. Cardozo, septiembre de 2019)

Yo creo que algunas hay que pedir autorización, que a través que empecé a charlar con ustedes, a las correcciones en vivo y en directo de parte de una comunidad, por estas razones, por estas cuestiones. Y la pieza tanto, según el antropólogo en el 1750, sin saber qué era, bueno, esta es la verdad, la verdad de la historia de esta pieza, y ahí viene el relato. (H. Cardozo, septiembre de 2019)

Definiciones contextuales

- Las verdades son las que están ocultas**
 - La verdad **es lo que yo tengo para entender y conocer**
 - La verdad **es lo que yo quiero plasmar**
 - La verdad **es una cosa que no es la realidad que palpamos**
 - La verdad **es una cosa que no es la realidad que vemos**
 - La verdad **es la historia que tiene cada pieza**
 - La verdad **es lo que yo clasifico**
 - La verdad **es lo que yo clasifico de mi comunidad**
 - La verdad **es lo que yo clasifico de otros porque los conozco**
 - La verdad **es una transmisión de los ancianos**
 - La verdad **es tener una buena comunicación**
 - La verdad **es volver al origen mismo**
 - La verdad **es la que está en las piezas y de ahí viene el relato**
- **Sueños:** los enunciados pertenecientes a esta categoría aluden a los sueños y su relación con la espiritualidad qom. En los sueños puede haber mensajes y comunicación con los ancianos, y los enunciados de esta categoría se encuentran fuertemente ligados a la categoría “espiritualidad”.

Si uno se vuelca al lado espiritual, tenés información en vivo y en directo. Como decía, alguna vez vas a soñar porque quizás seas la elegida para que puedas entender lo que está haciendo, para que no tengas confusión. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- Los sueños son los que son visiones
- Los sueños son los que son visiones de los ancianos
- Los sueños son los que no a cualquiera se le dan
- Los sueños son para los guías de los pueblos
- Los sueños son el lado espiritual
- Los sueños son los que te hacen entender
- Los sueños tienen que ver con los ancianos

- **Rezos:** dentro de esta categoría o nodo se encuentran enunciados vinculados a los rezos que permiten la conexión con los ancianos y también aquellos que se realizan para solicitar permisos. Por su contenido semántico, se encuentra dentro de la categoría de “espiritualidad”.

Se recibe y se hace una ofrenda, se hace un rezo, un agradecimiento a la naturaleza, porque nuestros líderes están. Entonces uno toma más fuerza, de decir “Ah, bueno, ahí apuntamos nosotros”. Es que le alimenta más el espíritu que tienen las personas que están ahí. (H. Cardozo, julio de 2019)

Porque es lo mismo que uno está acá y le falta la computadora, ... pero vos venís a trabajar y te falta la computadora y, ¿qué hacés? Tenés que terminar un trabajo y, ¿cómo hacés? No tenés una guía y no supiste guardar en otro lado todo lo que vos quisiste. Así le pasa a la gente cuando les sacan a sus líderes. (H. Cardozo, julio de 2019)

Pero siempre hay uno o dos que aprenden de sus mayores, entonces ellos son los que empiezan a dar... Pero en ese sentido, uno recurre a la memoria... “Ah, esto era así, esto va así, bueno, vamos a seguir adelante”, pero nunca perder la meta (...). Es la

alegría, se hace una fiesta, no se hace un luto, ni nada por el estilo, es al revés, se recibe, tiene más fuerza, y tener otra visión. Es la intimidad de un pueblo, como decía. Entonces, cuando uno quiere enterarse es así, de una manera más simple. Ahora, si uno quiere llegar a entender, conocer y sentir, es otra cosa. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- Los rezos son lo que hacemos por el simple hecho de estar ahí
 - Los rezos son los que cuando terminan se mueven los arbustos
 - Los rezos son los que se hacen cuando se mata un animal
 - Los rezos son para pedir permiso a los animales para matar
- **Mensajes:** esta categoría se vincula con los mensajes que son transmitidos por los ancianos a través de la naturaleza, los cuales, a su vez, se encuentran estrechamente ligados a lo espiritual. Además, en el discurso de Hugo, se observa cómo en los objetos hay mensajes que pueden ser interpretados por alguien de la comunidad, como él.

Lo que pasa es que nadie se centra en lo espiritual para entender lo que lo rodea. Vemos cuando han pasando las cosas, pero igual, ni uno se pregunta por qué pasan, pasan y punto. Sin embargo, hay semejante mensaje, como yo le decía a ella, del eclipse. (H. Cardozo, julio 2019)

El otro día estaba por Punta Indio y encontramos flechas, encontramos cueros, y empezamos a rezar por el sólo hecho de estar ahí. (...) Y siempre vas a encontrar cosas de las comunidades que andaban por ahí. Y bueno, al terminar el rezo, como que se movió el pequeño arbusto que estaba ahí, y ya estaban presentes. Entonces, agradecieron. Estamos tranquilos. Esa es la manera de respetar a los ancestros. Por eso le inculcamos mucho con respecto a la espiritualidad, ¿cuál es la espiritualidad? Es fundamental amar a la naturaleza, encierra todo. Entonces cuando vos llegás a respetar eso, entender que siempre te van a dar mensajes, siempre. (H. Cardozo, julio 2019)

Definiciones contextuales

- Los mensajes son los que están en los diseños de las piezas
 - Los mensajes son los que transmiten los ancianos
 - Los mensajes son la vida diaria
 - Los mensajes son los pensamientos
 - Los mensajes son una idea
 - Los mensajes son los que ustedes les dicen símbolos
 - Los mensajes son los que encierran las piezas
 - Los mensajes son los que se transmiten en los silbatos
- **Q'allele (cardo):** esta categoría alude a una de las materias primas más utilizadas en los elementos materiales, la fibra de cardo, caraguatá o *q'allele*. El *q'allele* se utilizó para la confección de redes, bolsas, hamacas y diversas prendas de vestir. Las mujeres son las encargadas, en general, de la confección de estos elementos, y los hombres de su recolección.

Esto está hecho con hojas de cardo...El cardo típico, el salvaje...Esto se hace con las hojas, se machacan, se machacan bastante, tenés un lapso de 20 días para prepararlo. Es un proceso donde se corta las hojas, ¿no? Del cardo, se hacen fardos, de las hojas más largas, y en la época de primavera, donde florecen, ¿ves que el cardo tiene una fruta tipo el ananá, pero un poquito más chico? Bueno, ese se come. Se lo pone al lado del fuego, se lo tuesta, y luego se lo saca con un cuchillo, las cosas, la cáscara, y después la parte de adentro es dulce. Primero se hace, y después, una vez que ya está la gente, los hermanos cortan, sacan las espinas, y después con una madera, tipo la de amasar, le golpean contra otra madera. Tienen así, tipo una batea grande y lo van pegando, porque a medida que le van pegando a las hojas, lo van preparando y después la fibra queda todo, es como una milanesa que se va preparando, presionada, y sale el jugo de las hojas, no sé cómo lo llamaran ustedes, y después ese, tipo una piletita tiene un huequito donde va saliendo el jugo para ponerlo en un balde, y ese va por otro lado, Y después de sacarlo ya están preparadas las hojas, se sacan para secar. Una vez para secarlo, se hace un proceso de la grasa de carpincho, se la pasa a todo,

todo, y después se le van hilvanando para que salga así esto. Y esto es todo hoja de cardo. (H. Cardozo, junio de 2019)

Definiciones contextuales

- El q'allele es el **cardo**
- El q'allele es el **caraguatá**
- El q'allele es **con el que se hace la yica**
- El q'allele es el **que se machaca**
- El q'allele es el **que se trabaja para hacer hojas**
- El q'allele es el **que se trabaja para hacer pigmentos**
- El q'allele es el **que se trabaja para hacer bolsas**
- El q'allele es el **que se trabaja para hacer redes**
- El q'allele es el **que se trabaja para hacer vestimentas**
- El q'allele es el **que se unta con grasa de yacaré**
- El q'allele es el **que se unta con grasa de carpincho**
- El q'allele es el **que se unta con grasa de nutria**

- **Artesano:** en esta categoría se encuentran los enunciados relacionados con las personas encargadas de elaborar los objetos. El artesano es, en general, alguien que plasma sus sentimientos y sus ánimos en las piezas y quien tiene, además, un estilo y técnica únicos que lo distinguen de otro artesano.

[Hablando de los pigmentos de una yica] Sí, por supuesto que tienen significados, pero depende de cada pintor, en su estado, en su emoción, en su soledad o en su alegría, todo influye en una pintura. Tiene mucha información también, por eso digo, cuando a uno le llama el espíritu, uno entiende y sabe. (H. Cardozo, julio de 2019)

Nosotros nos identificamos por nuestros trabajos, no hay otro estilo de información así. Vemos y es muy “Ah, sí, esto es de Fulano”, hasta eso, hasta qué familia. Porque es un legado de cada familia. Porque es un sentimiento, a eso voy. Cuando uno conoce la zona de donde salió, está conectado con esa familia, y uno lo sabe, no se va a olvidar. Y a veces miramos y nos matamos de risa, “Ah, sí, mirá, Fulano” y todo eso, porque

es como que sabemos cómo estaba cuando lo estaba haciendo, eso es otra cosa, eso ya es el espíritu. Hay un espíritu de por medio para entender eso. Por eso, yo digo, para conocer y entender, la única manera, tenés que vivir. Como que no te dan toda la información, pero vos te das cuenta cómo vive. (H. Cardozo, julio de 2019)

Definiciones contextuales

- El artesano es el que **aprende de todo**
- El artesano es que **tiene su estilo**
- El artesano es el que **tiene su técnica**
- El artesano es el que **tiene su técnica interna**
- El artesano es el que **tiene alma y sale cuando trabaja**
- El artesano es el que **cada uno tenía su manera de trabajar**
- El artesano es el que **tenía el don de cazar pescado**
- El artesano es el que **tenía el don de cazar nutria**
- El artesano es el que **tenía el don de cazar ñandúes**
- El artesano es el que **intercambiaba su trabajo**
- El artesano es el que **se centra en sí mismo y empieza a hacer las piezas**
- El artesano es el que **hace las piezas según su estado anímico**
- El artesano es el que **hace las piezas según cómo se siente**

6.4. Modelización de las relaciones entre categorías/nodos

El análisis de los campos semánticos permitió indagar en mayor profundidad sobre los significados asociados a cada categoría o nodo. Además, facilitó la aplicación de otras funcionalidades del software de análisis cualitativo, como las redes, tablas de co-ocurrencia y diagramas de Sankey. Esto permitió explorar los alcances de cada una de las categorías y las relaciones entre ellas.

Aquí, se destaca especialmente la categoría “espiritualidad” con más definiciones contextuales asociadas, es decir, aquella que presenta mayor enraizamiento, entendiendo esto como su relevancia, solidez y extensión, manifestada en el número de citas. Siguiendo este criterio, a la categoría “espiritualidad” le sigue “saberes”, “ancianos”, “naturaleza”,

“materialidades”, “nosotros”, “relaciones interétnicas” y “no-humanos” entre las más fundamentadas.

	Nombre	Enraizamiento	Densidad
<input type="radio"/>	◇ ESPIRITUALIDAD	134	8
<input type="radio"/>	◇ SABERES	119	4
<input type="radio"/>	◇ ANCIANOS	93	4
<input type="radio"/>	◇ NATURALEZA	88	6
<input type="radio"/>	◇ MATERIALIDADES	85	4
<input type="radio"/>	◇ NOSOTROS	68	1
<input type="radio"/>	◇ RELACIONES INTERÉTNICAS	58	2
<input type="radio"/>	◇ NO-HUMANOS	30	2
<input type="radio"/>	◇ permisos	25	3
<input type="radio"/>	◇ verdades	21	4
<input type="radio"/>	◇ mensajes	19	4
<input type="radio"/>	◇ artesano	16	2
<input type="radio"/>	◇ rezos	13	3
<input type="radio"/>	◇ q'allette	13	0
<input type="radio"/>	◇ sueños	11	2

Fig. 6.1: Lista de códigos elaborada con el Atlas.ti donde destaca el orden de ocurrencia siendo la más abarcativas las categorías espiritualidad, saberes, ancianos y naturaleza.

Además, la elaboración de redes semánticas representa y explora las estructuras conceptuales. Las redes semánticas se utilizan para representar relaciones entre los conceptos o nodos que van siendo aplicados a medida que se desarrolla el análisis. En las redes, el tipo de relaciones se presentan como: “está asociado con”, “es parte de”, “es causa de”, “es una propiedad de”.

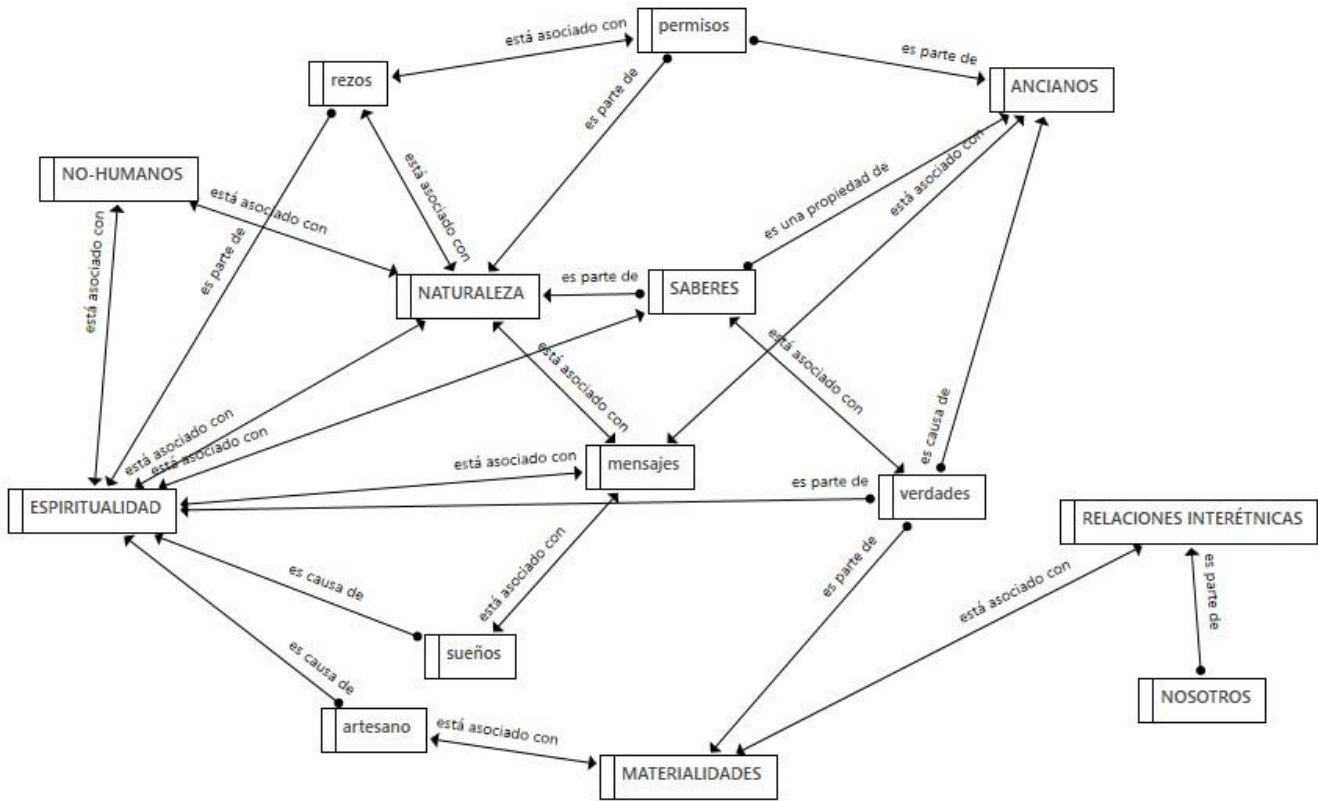


Fig. 6.2: Red semántica de las principales categorías asociados al discurso en torno a los objetos

En concordancia con la tabla de ocurrencia, la red semántica revela las relaciones entre las categorías, y cómo en su mayoría se vinculan con las categorías “espiritualidad”, “ancianos”, “saberes” y “naturaleza”.

Al mismo tiempo, se puede ver que los “**saberes**” son señalados como una propiedad de los ancianos y las “verdades” son causa de éstos, quienes a su vez están relacionados con los “mensajes”. Los “permisos” son parte de los ancianos, a quienes se les solicitan, y también se vinculan con los “rezos”. Además, el nodo “sueños” está asociado con los mensajes y los ancianos, ya que, es a través de ellos que se conocen los mensajes. A su vez, su relación con la naturaleza se funda en que para recibir esos mensajes hay que conocerla y es en ella donde los encontramos. Por último, la espiritualidad impregna estas relaciones, ya que recibir mensajes de los ancianos y encontrar estos mensajes en la naturaleza son aspectos de carácter espiritual en el discurso.

Los conocimientos y mensajes transmitidos a través de los sueños, rezos y pensamientos son propiedad de los ancianos. Ellos son la palabra autorizada, quienes otorgan los permisos a través de estas diversas formas de comunicación. Tanto los “sueños” como los “rezos” convergen hacia la categoría “espiritualidad” como parte de ella (“rezos”) o como causa de ella (“sueños”). Los rezos son un aspecto que se destaca en el discurso de Hugo, a través de ellos se da la conexión con los ancianos y, al mismo tiempo, son una parte central de la espiritualidad. A su vez, mediante los sueños también se genera la conexión con los ancianos, y, en palabras de Hugo, los sueños son las visiones, el lado espiritual y una particularidad que no todos en la comunidad poseen.

Estas formas de comunicación conectan directa o indirectamente la espiritualidad y la naturaleza como categorías que se asocian de manera directa, se solapan, en tanto lo no-humano, como aquella categoría que escapa a lo real, es, por asociación, constitutiva de ambas.

En lo que respecta a la “**naturaleza**”, esta categoría se asocia a “espiritualidad”, a los “saberes” y a los “no-humanos”. Los “permisos” que se piden a la naturaleza son una característica que encontramos en ella. Estos permisos se piden a “los que cuidan la naturaleza”, la que contiene informaciones, mensajes y a la que se respeta y agradece. Fuertemente vinculada con el monte y con los animales y plantas que allí habitan, la naturaleza además se relaciona con los “no-humanos”, quienes cuidan la naturaleza y se vinculan con el agua (como las sirenas y los tigres de agua, por ejemplo). También en la naturaleza se encuentran cosas inexplicables, en términos de Hugo, como los árboles que aparecen y desaparecen según qué persona se presente y qué pedidos o rezos haga. Al mismo tiempo, en la actualidad, la naturaleza es la más perjudicada por el accionar del hombre con su contaminación y veneno.

Otra de las categorías o nodos con mayor presencia en la red de relaciones es la de “**ancianos**”. Los saberes y conocimientos son una propiedad de ellos, son los que enseñan, los que poseen las verdades, los que tenían visiones, los que conocen todo lo relacionado a la naturaleza y las técnicas de elaboración de las piezas. Según Hugo, todo lo que él sabe es gracias a ellos, quienes le enseñaron en su Chaco natal y aún hoy continúan enseñándole, a través de los sueños y con sus visitas a su tierra. Los ancianos son los guías del pueblo, a los que se les reza y se les pide permiso, los que recuerdan todo y conocen la lengua. En lo que

se refiere a las piezas, ellas contienen mensajes de los ancianos, y al verlas y tocarlas, Hugo entra en contacto con ellos. Los ancianos son los que autorizan a Hugo a venir al museo, y también son quienes delimitan lo que Hugo puede o no contar.

Tanto la naturaleza como los saberes asociados a los ancianos convergen en la categoría o nodo de “**espiritualidad**”. La espiritualidad encierra todo lo que uno hace y dice, es “una cosmovisión que trae el ser humano”, es la guía que marca el camino, es la que permite la conexión y transmisión de los ancianos. Es también la que permite esa relación con la naturaleza que excede los límites materiales de la misma, y se vincula con la fuerza del agua y del monte, y con un tiempo ancestral y no regido por las leyes del “blanco”, un “tiempo no mental”. Una de las preocupaciones centrales de Hugo es plasmar esa espiritualidad en el trabajo con las piezas en el museo, es decir, transmitir cómo a través del contacto con las piezas de la colección se puede relatar lo asociado a la manera de ser y estar en el mundo para su gente, y cómo a través de estos relatos acerca de las piezas, ellas se cargan de vida nuevamente.

Además, el “artesano” aparece como el mediador entre las materialidades y la “espiritualidad”. Recordemos que su realización artesanal está acompañada de componentes emocionales, además de los saberes. Estos últimos son conocimientos transmitidos por los ancianos a través de los sueños, rezos y pensamientos. Gracias a la espiritualidad, se puede ver a los ancianos en las piezas, qué tipo de mensaje quisieron transmitir, y la importancia del estado de ánimo y los sentimientos de los artesanos al momento de confeccionar los objetos.

Las “**materialidades**” son las que contienen verdades e información de los ancianos y mensajes de los artesanos, son las que “tienen la esencia que no se perdió”, y las cuales cobran vida porque “se sabe de dónde vienen”. Además, albergan conocimientos que Hugo quiere transmitir y que recuerda al palparlas, son las que “tienen un sentido específico en relación a los sentimientos del artesano”. Dadas estas características, es posible identificar qué familia las elaboró y de dónde provienen. También, a través de las piezas, se pueden generar distinciones entre los grupos, ya que cada uno tiene sus propias técnicas. El *q'allette*, o fibra de cardo (caraguatá), es uno de los materiales centrales en los objetos qom, con el que se elaboran las *yicas*, las redes, las bolsas y distintas prendas de vestir. Al *q'allette* se lo machaca y de él se obtienen pigmentos e hilos para trenzar. Un aspecto interesante para destacar es

que Hugo se preocupó y consultó con sus ancianos la mejor manera de nombrar en lengua qom cada una de las piezas, nombres que después fueron plasmados en el libro *Objetos con vida. Nogoxoshit-Pí Nca´altaic: Narrativas Qom sobre colecciones etnográficas*.

Estrechamente cercanas las materialidades se encuentra el nodo de las “**relaciones interétnicas**”. La principal marca de distinción entre los grupos del Gran Chaco es, en términos de Hugo, la lengua y la forma de elaborar objetos. Cada grupo o nación, tiene su idioma y su manera de trabajar con los materiales. Las similitudes que se puedan encontrar en los objetos se debe a los intercambios de conocimientos y el traslado de personas entre los grupos. Otro aspecto que se destaca en estas relaciones es la solidaridad y la relación de hermanos entre ellos. Este compartir entre las comunidades es coherente con sus formas de habitar el mundo, como menciona Hugo, marcadas por los intercambios no sólo de bienes, sino de saberes, ya que muchas de las técnicas para elaborar los artefactos son aprendidas en otra comunidad.

En cuanto a la categoría “**nosotros**”, ésta alude a los tobas/qom y a las características que los distinguen y diferencian de otros grupos o naciones. En primer lugar, como se mencionó, se encuentra la lengua como marca de distinción de los qom con otros grupos, especialmente con las naciones cercanas como los wichí y los pilagá. Además, la forma de vivir en el monte, la cría de ciertos animales (chanchos, chivos, caballos), el cultivo de algodón, así como la caza y pesca, son cuestiones que distinguen a los qom del resto de los pueblos del Gran Chaco. Otra marca de distinción que se encuentra en el discurso es la vinculada a los *pioxonaq*. Hugo destaca en reiteradas oportunidades que los qom no reconocen la palabra “chamán”, sino que sus curanderos y hechiceros son los *pioxonaq*, personas que se destacan por conocer las propiedades de curación de las plantas, por su rol distintivo dentro de la comunidad como sanadores y por conocer algunos mensajes ocultos de la naturaleza.

La forma de elaboración de los objetos es otra de las formas de marcar una distinción entre “nosotros y el resto” en el discurso. El “trenzado de 12” y el uso de los pigmentos derivados del *q´allete* son maneras de reconocer piezas qom y un aspecto que los distingue de los pueblos cercanos. La solidaridad entre los miembros del grupo y el respeto a la toma de decisiones de las mujeres es otra de las características que diferencian a los qom. Al mismo

tiempo, la organización en linajes y rangos, así como el respeto y recuerdo a los caciques, fueron mencionados por Hugo en varias oportunidades.

Como se mencionó anteriormente, para ahondar en el análisis del material se recurrió a diversas herramientas que provee el programa Atlas.ti. Las tablas de co-ocurrencias se traducen como la aparición conjunta de las categorías en una porción del discurso, nos hablan de las relaciones entre ellas y nos permite analizar e interpretar nuevos caminos⁶⁰.

	◇ ANCI... n= 93	◇ artes... n= 16	◇ ESPIR... n= 134	◇ MAT... n= 85	◇ mens... n= 19	◇ NAT... n= 88	◇ NO-... n= 30	◇ NOS... n= 68	◇ perm... n= 25	◇ q'alle... n= 13	◇ RELA... n= 58	◇ rezos n= 13	◇ SABE... n= 119	◇ sueños n= 11	◇ verda... n= 21
◇ ANCIANOS n= 93			9	5	3	9	1		8			2	16	3	2
◇ artesano n= 16			5	4									1		
◇ ESPIRITUALIDAD n= 134	9	5		17	3	7	14	4	2			2	16	2	
◇ MATERIALIDADES n= 85	5	4	17		5	1		9		3	11		24		3
◇ mensajes n= 19	3		3	5		3	2						2		
◇ NATURALIDADES n= 88	9		7	1	3		10	3	6			4	13		
◇ NO-HUMANIDADES n= 30	1		14		2	10			2			1	1		
◇ NOSOTROS n= 68			4	9		3					5		5		
◇ permisos n= 25	8		2			6	2					3	1		
◇ q'alle... n= 13				3											
◇ RELACIONES n= 58				11				5					7		
◇ rezos n= 13	2		2			4	1		3						
◇ SABERES n= 119	16	1	16	24	2	13	1	5	1		7			2	1
◇ sueños n= 11	3		2										2		
◇ verdades n= 21	2			3									1		

Fig. 6.3: Tabla de co-ocurrencia entre las categorías

Al observar la tabla de co-ocurrencia se observa, en primer lugar, que dos de las categorías que más co-ocurren, es decir, que contienen fragmentos de discurso que se superponen o se mencionan juntos, son “**saberes**” y “**materialidades**”, y “**espiritualidad**” y “**materialidades**” (con 24 y 17 eventos de co-ocurrencia, respectivamente). Esto tiene sentido ya que se trabajó en cada encuentro en torno a los objetos; sin embargo, al respecto de estas co-ocurrencias se pueden interpretar cuestiones enmarcadas en las relaciones discursivas. En

⁶⁰ Las tablas de co-ocurrencias muestra las frecuencias de co-ocurrencia en forma de una matriz similar a una matriz de correlación que se pueden conocer de un software estadístico. Esto nos indica el número de “eventos” coincidentes entre las categorías (no el número de citas que cada categoría contiene)

el discurso alrededor de los objetos, Hugo señala que ellos contienen información de los ancianos, historias y vivencias para plasmar, que contienen los recuerdos y conocimientos que no se perdieron y de las que es importante conocer su historia y sus verdades. En segundo lugar, “**saberes**” co-ocurre en el discurso de manera frecuente con “**ancianos**”, “**espiritualidad**” y “**naturaleza**”.

El diagrama de Sankey, otra de las herramientas facilitadas por el programa Atlas.ti, es una vista alternativa que complementa la vista de la tabla de co-ocurrencia. El modelo de la tabla (filas y columnas) se representa en el modelo de Sankey como nodos y aristas, es decir, la fuerza de co-ocurrencia entre pares de nodos. En este diagrama, también se puede observar cómo destaca el nodo de la espiritualidad como eje articulador del discurso.

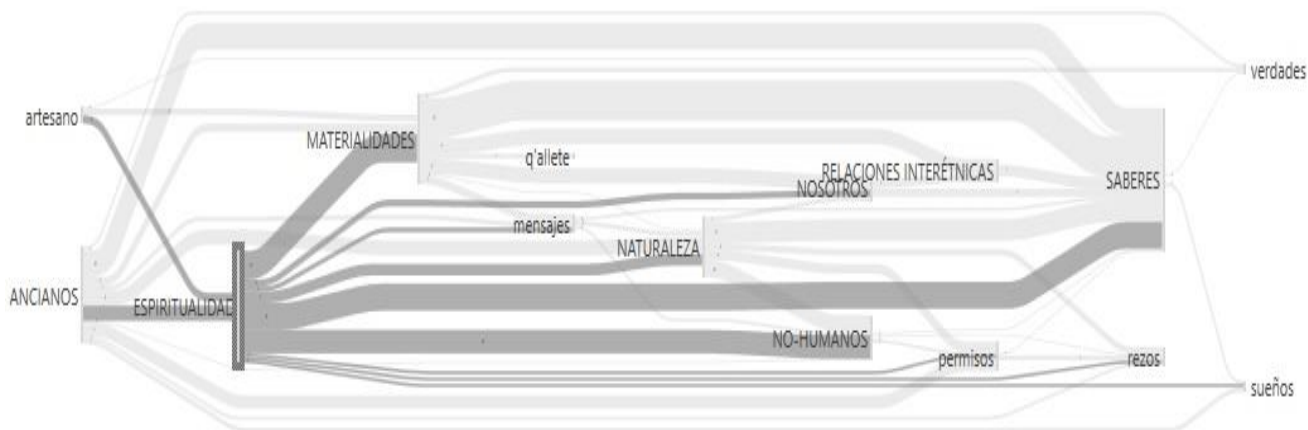


Fig. 6.4: Diagrama de Sankey que complementa la vista de la tabla y destaca la centralidad de la categoría “espiritualidad” y su vinculación con el resto de las categorías

De forma similar a la red semántica, en la tabla de co-ocurrencia y en el Diagrama de Sankey, podemos observar que los saberes relacionados con el respeto y el uso responsable de la naturaleza, a la cual se le pide permiso y se le reza de la forma en la que transmitieron los ancianos, guardianes de los saberes ancestrales, es uno de los ejes articuladores del discurso de nuestro interlocutor.

Por otro lado, es interesante resaltar la preeminencia de co-ocurrencias de la categoría “**espiritualidad**” en relación a las demás categorías. La espiritualidad es un aspecto que

Hugo destaca transversalmente en su discurso, tanto al hablar de la relación con los ancianos, como al mencionar la forma en que se conecta con la naturaleza y los seres vivos humanos y no-humanos, de forma física o inmaterial, gracias a esta manera de “transitar en el mundo”.

CONSIDERACIONES FINALES

El desarrollo de esta investigación nos ha permitido poner en diálogo el patrimonio de la División Etnografía con un líder de una de las cinco comunidades qom/toba establecidas en la ciudad de La Plata. El conjunto de objetos de la región chaqueña argentina alrededor del cual se llevaron a cabo los encuentros etnográficos fue resignificado a través de la voz autorizada y legitimada de Hugo Cardozo, líder de la comunidad qom *Dalaxaic' Na'ac'*. Esta experiencia se inició al establecer contacto con él para plantear intereses y objetivos en común, al mismo tiempo que posibilitó la interpretación y el análisis del patrimonio mencionado desde un enfoque colaborativo. La teoría de las representaciones sociales sustentó un abordaje del caso en donde los sentidos que Hugo le otorga a estos objetos emergieron a través de su discurso en la experiencia situada en el museo.

Esta práctica de activación patrimonial la podemos enmarcar dentro las propuestas de la antropología de los museos y la museología colaborativa y, al mismo tiempo, podría considerarse decolonial. Por un lado, porque facilita el acceso a las colecciones y fomenta la inclusión de miembros de comunidades indígenas en la construcción conjunta de saberes. Este enfoque permite que aquellos sujetos históricamente invisibilizados sean escuchados y reconocidos como actores fundamentales en la interpretación del patrimonio. Por otro lado, la propuesta colaborativa promueve la reflexión y problematización de la noción clásica de catálogo de las colecciones etnográficas. Como se argumentó, los museos tradicionales organizaron las colecciones etnográficas siguiendo un criterio tipológico alineado con la lógica de asociar cada cultura con un territorio y un grupo específico, donde además predominaban las explicaciones funcionales, morfológicas y tecnológicas de las cosas. Esta manera de organizar el patrimonio etnográfico era una práctica extendida en todos los museos de finales del siglo XIX, en donde prevalecía, en la superficie, la idea de un orden “fácil de leer” y “fácil de acceder” (Turner, 2020). Como plantea esta autora, la ciencia de aquel tiempo se orientó a encontrar verdades universales que derivaran de descripciones históricas y naturales. Allí, la clasificación representaba “una nueva condición de posibilidad y un nuevo tipo de evidencia: el de la diferencia” (p. 10). Los cuadros clasificatorios, las jerarquías y las disposiciones basadas en características visuales como modos de organización representaban “un conocimiento simplificado, pero totalmente verificable” (Turner, 2020, p.

10). Siguiendo a esta autora, la catalogación de los objetos en los museos, entendida como práctica institucional, ayudó a cementar historias que borrarón o escondieron narrativas subalternas. Además, las prácticas de catalogación también pueden leerse hoy como un legado del colonialismo, y:

Ponen de manifiesto la importancia de comprender cómo la organización de fichas en un sistema de archivos viene a representar formas de pensar sobre las colecciones. En muchos aspectos, este sistema de catálogo en su conjunto es, de hecho, un Archivo Indio - una práctica burocrática y un mecanismo para ordenar, clasificar y organizar a las personas, sus pertenencias y sus antepasados. A través de la magia de la burocracia, los objetos -regalados por, o tomados o robados de pueblos de todo el mundo- sustituyen a personas, ideas, prácticas, comunidades. (Turner, 2020, p.88)

La investigación realizada se alinea con las propuestas de la antropología que examina la colonialidad del saber al interior de la disciplina, poniendo en discusión formaciones discursivas que crean regímenes de verdad y poder subalternizando otros saberes (Foucault, 1992). El esfuerzo antropológico (Restrepo, 2007) de la tesis es, entonces, en este sentido: el de visualizar las memorias subterráneas y discutir el etnocentrismo epistémico de las ciencias occidentales, en particular de la antropología, y sin perder de vista que su anclaje, en este caso, son las piezas de la colección y la construcción de memoria e identidad en el ámbito del museo.

Si bien la participación de Hugo ampliando, confirmando y corrigiendo la información relacionada a cada uno de los objetos de referencia fue registrada en la base de datos de la División Etnografía, creemos que las políticas participativas no se reducen al carácter correctivo de una catalogación museológica, sino que conllevan un cambio de mentalidad que impacta en todas las instancias de la administración y gestión del patrimonio etnográfico, generando auténticos espacios de inclusión, consulta y negociación. En este sentido, se registran experiencias en otros países donde las comunidades indígenas se encuentran involucradas en la toma de decisiones en torno a las colecciones y en el desarrollo de programas como exposiciones auto-narradas, catálogos participativos, reconocimiento de la propiedad intelectual comunitaria, las restricciones en torno a los objetos sagrados y la restitución de antepasados, por mencionar algunos.

Como se planteó a lo largo de los capítulos, los saberes que despliega Hugo al tener contacto con las piezas cuestionan los límites establecidos para ellas desde el momento en que se convirtieron en parte del acervo museal. En este sentido, los relatos de Hugo acerca de las formas de relacionarse entre las comunidades indígenas, junto a los intercambios materiales y de saberes, tanto en el pasado como en el presente, rompen con las nociones estáticas de “objeto-grupo-lugar”; al mismo tiempo, lo que fue catalogado como ‘bolsa’ se convierte en un ‘bolso con mensajes de los ancianos’, se abre a nuevos sentidos y se resignifica; lo que antes era sólo una valva, a través de la voz de Hugo, es una materialidad que reúne historias de las relaciones entre los miembros de las familias, el cuidado del entorno natural y los usos del mismo, la presencia de seres no-humanos a los que se les pide permiso junto a la presencia constante de los ancianos.

Durante los encuentros etnográficos, las piezas de la colección funcionaron como disparadores de diálogos. Durante las entrevistas y en el fluir de los encuentros, afloraron una serie de temas vinculados con los materiales y técnicas utilizadas, la identidad, la memoria, las relaciones interétnicas, la importancia de los ancianos, la relación de las comunidades qom con la naturaleza y la relevancia de la espiritualidad en la forma de habitar el mundo, por mencionar los más significativos. Así, el objeto etnográfico funciona como dispositivo de memoria, trayendo al presente representaciones en torno a los ancianos y a la naturaleza, las relaciones con otros pueblos, las características de los qom y su identidad. Los objetos adoptan nuevos significados al ser abordados por un representante indígena y “cobran vida” a través de su palabra. Aquí, la vitalidad de los objetos se asocia directamente con la “memoria en acción”, la cual inserta al objeto en una red de interlocución con personas, tiempos y otros artefactos; y es, por tanto, memoria socialmente activada (Lemos Ribeiro et al., 2017). El poder de evocar, la imposibilidad de separar lo material e inmaterial y el papel en la construcción de identidad del patrimonio se hacen concretas en esta experiencia de activación en la que Hugo asume el rol de “emprendedor de la memoria”.

A lo largo del análisis, apoyado en el análisis de discurso y las diversas herramientas vinculadas a éste, se logró profundizar y observar nuevas relaciones y otras perspectivas dentro de los campos de sentido de las categorías enunciadas. En esta trayectoria del análisis, el objeto se diluye, es decir, los fragmentos del discurso se alejan del objeto. En este marco, los sentidos se asocian a las condiciones del encuentro, tanto por su situación irrepetible en

el museo, así como por la historia particular de Hugo. En tal sentido, el discurso no se clausura, en tanto, el universo de la enunciación queda abierto a otras versiones y posibilidades.

El análisis permitió establecer relaciones de sentido y abordar el universo de representaciones en donde los objetos de la colección adquieren su “capacidad de agencia”, en tanto forman parte del entramado significativo anclado en una particular visión de mundo o cosmovisión. Los objetos resguardan la información transmitida por los ancianos, así como historias y experiencias que Hugo puede descifrar al tener contacto con ellas y al comunicarse espiritualmente con su mundo. Además, contienen recuerdos y saberes que se han preservado y cuya historia y verdades es fundamental conocer. Los saberes transmitidos por los ancianos en lo que respecta a los cuidados de la naturaleza, la manera de relacionarse con seres no-humanos y aspectos vinculados a la forma de ejercer liderazgo, son temas recurrentes en el discurso, así como la transmisión de sentimientos de los artesanos en sus obras. Las técnicas y las formas de elaboración de diversos objetos, junto al estado anímico que el artesano les imprime en su confección, son desplegadas en el discurso a través de la voz de una persona que conoce acerca de esto por haber sido él mismo instruido por sus ancianos junto a la conexión intransferible con ellos que se da al momento de palpar las piezas.

La elaboración de redes semánticas permitió indagar en las relaciones entre las categorías del discurso y se observó, especialmente, la centralidad de las categorías ancianos, saberes y naturaleza. El resto de las categorías se asocian con ellas, son parte de ellas: los permisos a la naturaleza son parte de las enseñanzas de los ancianos, los rezos se vinculan también con la naturaleza y los ancianos. Las verdades y los mensajes de los objetos aparecen en estrecha asociación con los ancianos, sus saberes y la naturaleza. Con los no-humanos y los sueños sucede lo mismo.

En lo que respecta a la espiritualidad, las herramientas del análisis de discurso permitieron profundizar en su transversalidad e importancia a lo largo de la enunciación. Destaca intensamente su carácter central y abarcativo siendo que el resto de las categorías se vinculan con ella como “siendo causa de” o “asociadas con”. De esta forma y como parte del enfoque recursivo del análisis, se dio espacio al surgimiento de nuevas inquietudes y preguntas, las cuales giraron en torno a la revisión de los criterios de la demarcación de la categoría “**espiritualidad**”. La evidencia de su importancia en el análisis parecía trascender

las fronteras semánticas con una fuerza mayor que los límites construidos para las demás categorías. La espiritualidad enmarca a los saberes, los ancianos y la naturaleza, y a todos aquellos aspectos que se vinculan con éstos. Como continuidad del trabajo de campo, durante el año 2024 realizamos una serie de reuniones con Hugo en el museo, en las cuales dialogamos acerca de estas inquietudes, de la relevancia de la espiritualidad y sobre cómo conceptualizarla. En sus propias palabras:

*“La espiritualidad para mí es la **transmisión de los ancianos** hacia uno. Porque al agarrar eso **veo imágenes interiormente y mentalmente de cómo y quién era el artesano o el guerrero en su momento o el ser humano**. Esa es la transmisión que tengo de mis ancianos, por eso la **cosmovisión indígena es muy diferente de la de ustedes**. Eso es una **comunicación**, pero que no todos lo tienen. Y ya quedamos muy pocos en lo que en realidad **yo puedo palpar**, lo que me informan. O lo que pueda hacer o decir. Pero en base a lo que **ellos me dictan**.*

*No una identidad, sino una religión, parte de una religión que **todo se basa en la naturaleza**. Y ahí parte de **lo que realmente es amar la naturaleza y respetar la naturaleza**. Ya que somos parte de ella... Esa es la identidad propia de nosotros. Porque no hay ni una bandera, ni nada por el estilo-*

*Nunca hubo bandera ni nada por el estilo, sino la simbología de los trabajos artesanales (...). Es **parte del respeto a uno mismo** también. Porque si uno no se respeta a sí mismo, ¿cómo podemos amar a otro? Ahí parte la enseñanza de los ancianos. Por eso el término de **solidaridad**. Esa es la **palabra entre nosotros**. Y lo que pasa es que **hay que vivirlo para entender y comprenderlo**. Es muy complicado transmitir lo que es interno de uno (...) **No se puede separar. Yo no puedo decir, “bueno, esto solo es la espiritualidad”, en realidad está en todos lados. El enfoque del respeto a la vida. Entra todo, tanto conocimiento, entendimiento, sentimiento, el corazón sincero. (...) Hay varias palabras, no solamente de uno porque ahí encierra depende de la conversación que se tenga. Pero por sobre todas las cosas es el respeto. Respeto a uno mismo**”. (Entrevista a Hugo Cardozo, junio de 2024)*

Luego, Hugo envió a través de un mensaje las palabras que él encontró en su lengua para nombrar lo que hablamos acerca de la espiritualidad, aclarando que son palabras que se le acercan en su significado a lo que él nos explicó aquel día: *Lataxa'c* [costumbre] y *Elpiaxaga'c*: [su fe o la fe].

Esta revisión permitió darle a la categoría “**espiritualidad**” otro estatus, ya que ésta atraviesa de forma transversal el discurso y no se puede desvincular de los saberes que le transmiten sus ancianos, con los que mantiene un contacto permanente y, quienes a su vez, se hacen presentes en la naturaleza y en los sueños. Al mismo tiempo, muchos de los conocimientos que Hugo tiene como artesano también fueron aprendidos de sus ancianos. Estos saberes se destacan por su carácter espiritual y su estrecha vinculación con el conocimiento del entorno.

Así, la espiritualidad emerge simultáneamente como una forma de comunicación, como una estrategia de transmisión de saberes, como el lazo que une el pasado con el presente, con la conexión con los ancianos, sea ésta una conexión física o inmaterial en éste o en otro tiempo; es, en definitiva, una filosofía, otra forma de ver y transitar el mundo, que, en el caso de esta investigación, emerge con la mediación de los objetos de la colección. Es, al mismo tiempo, la “confirmación” de una construcción ontológica no binaria, no occidental. La espiritualidad es un elemento constitutivo del resto de las categorías, circula en los mensajes de los ancianos y sus saberes; en la naturaleza y los permisos que se le piden a aquellos que la cuidan; en los sueños y en la presencia de los no-humanos; en las formas de relacionarse y reconocerse con los otros grupos; en la transmisión de emociones de los artesanos en sus productos. Anclada discursivamente en los objetos de la colección, la visión de mundo de Hugo se manifiesta en la forma de relacionarse con los animales, las plantas y sus propiedades medicinales; en su conexión con los no-humanos; en la continua presencia de los ancianos y ancestros que comunican mensajes y saberes a través de los árboles o de la luna; en suma, en la espiritualidad como base de la existencia. De esta forma, se recupera la fuerza discursiva de la espiritualidad como eje de la visión de su mundo, como filosofía (Wright, 2008; Francia y Tola, 2018).

Con esta comprensión profunda del campo de significación, se miran los objetos bajo una nueva óptica que se aproxima más a la visión de mundo de nuestro interlocutor y en donde queda cuestionada la distinción naturaleza/cultura.

De esta manera, las propuestas del giro ontológico se articulan productivamente con los enfoques colaborativos, en los que la forma en que concebimos la experiencia etnográfica y la recursividad de la investigación, promueven instancias de deconstrucción de viejos presupuestos y formulación de nuevas preguntas que pueden plantearse en conjunto con los interlocutores. Así, el objeto deviene en materialidad/espiritualidad en una nueva ontología. En este devenir, se comenzó con una pieza-objeto, la cual a partir de la voz de Hugo y del análisis realizado, permitió una comprensión profunda del lugar de la espiritualidad, en tanto adquirió otro significado.

De esta forma, en esta práctica se articulan el pasado y el presente, la memoria individual y la memoria colectiva en el proceso de fortalecimiento de la identidad mediada por el patrimonio etnográfico

En las propuestas colaborativas se asume que las negociaciones y las puestas en común son parte del proceso en la construcción conjunta de conocimiento. El compromiso entre los participantes es un proceso, un viaje, en el cual escuchar, reflexionar y preguntar son claves para sostener las relaciones en el tiempo. La convicción compartida de la co-autoría del libro de divulgación y de la presencia en primer plano de la voz de Hugo permite darle protagonismo a su discurso, lo cual contribuye a su rol como líder de su comunidad y a la visibilización de la presencia qom en la provincia de Buenos Aires. Al mismo tiempo, existen restricciones que son parte constitutiva de este tipo de propuestas, como pueden ser los límites entre la teoría y la realidad de las prácticas, vinculadas, en parte, a complicaciones económicas y logísticas, junto a la falta de políticas institucionales que promuevan y acompañen este tipo de iniciativas.

En esta línea reflexiva, es de interés destacar que en los últimos encuentros con Hugo se conversó, entre otros temas, la posibilidad de generar a futuro nuevos espacios de encuentro en el museo con otros/as representantes/líderes qom. Hugo nos mencionó que, al comenzar los encuentros en el museo en el 2019, conversó con ellos al respecto, pero que no hubo una buena recepción. Pero, como él mismo expresó, lo conseguido hasta el momento

constituye un antecedente que sirve de base para el reconocimiento de otro tipo de reciprocidad que promueva nuevas instancias de diálogo. En sus palabras:

“Porque nosotros hacemos un camino muy largo, pero de los que van a venir, los que van a estar en el museo, se van a ir, pero ya van a tener una puerta abierta... Hacer un nexo de cómo dar esa información de trabajo. Y de por qué están las cosas acá. Nada más que eso. Y demostrarle que hay un historial aparte de los conflictos que se tienen ahora o de los que estuvieron”. (H. Cardozo, junio de 2024)

La situación transmitida a través de Hugo resulta de interés a la hora de plantear futuras líneas de trabajo enfocadas en la percepción que tienen las comunidades indígenas acerca de las instituciones museales. El análisis del discurso y las narrativas que se hacen desde las comunidades acerca de los museos resultaría de gran importancia y un gran aporte para la proyección de trabajos colaborativos y, especialmente, para que desde la gestión y administración de estos espacios se asuma una posición activa y en clave decolonial en torno a esta problemática.

El libro presentado, ‘Objetos con vida – *Nogoxoshit-Pí Nca ‘altaic*’, junto a la práctica de activación patrimonial, marcan un hito significativo al constituir el primer antecedente de trabajo colaborativo en el Museo de La Plata que busca vincular a miembros de las comunidades indígenas de la zona con las colecciones etnográficas que se albergan en la institución. De esta manera, se concretan otras formas de hacer-investigar en las cuales las perspectivas y sentires de los interlocutores ocupan un lugar central a lo largo de todo el proceso de construcción de conocimiento, delineando así nuevos caminos en la administración y gestión del patrimonio.

Los museos decimonónicos, como el Museo de La Plata, pueden convertirse en lugares etnográficos y políticos abriéndose a la posibilidad de nuevas experiencias para todos los actores involucrados donde otras historias puedan ser contadas. En particular, la situación de encuentro donde se ponen en diálogo los objetos de una colección con representantes de comunidades indígenas, permite reflexionar sobre las potencialidades del patrimonio en la actualidad y del rol del museo como un espacio de construcción de identidad y de

visibilización social, otorgando mayor protagonismo a las comunidades indígenas en el ejercicio de sus derechos sobre el patrimonio.

ANEXO: Consentimiento libre e informado

División Etnografía
Museo de La Plata
FACULTAD DE CIENCIAS
NATURALES Y MUSEO



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

La Plata, 26 de mayo de 2019

Yo, Orlando Hugo Cardozo, DNI: 17.369.955, por la presente expreso mi conformidad y autorizo a Ana Inés Canzani, DNI: 33.362.067 a utilizar a título gratuito y con fines académicos lo expresado por mí en las entrevistas grabadas por ella a partir del día de la fecha y durante el período de investigación.

Asimismo, le permito la transcripción con fines de publicación literal, fuere total o parcial (también académica y a título gratuito), así como la utilización de mi nombre, en el marco de su investigación realizada para obtener el título de Doctora de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP), ya sea como parte del cuerpo del texto de su tesis a defender en dicha facultad u otros tipos de textos académicos que de ella surgieren con posterioridad.

Libero, por tanto, a la interesada, de ulteriores cargos, cargas o condiciones (fiscales, monetarias, judiciales, o de cualquier otro tipo) no explicitadas en el momento de firmar esta autorización, siempre que sea para el uso académico y en el marco de la buena fe entre las partes.

Por cualquier otro tipo de eventual explotación de lo volcado en la indicada entrevista, conservo pleno derecho y exclusiva capacidad de decisión, sin que la presente sienta antecedente vinculante.

Firma: _____

Aclaración: Hugo Orlando CARDOSO

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, R. (2003). “A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio”. En: Abreu, R. y Chagas, M. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, pp. 34-48. Lamparina, Rio de Janeiro.
- Alberto, J. (2006). “El Chaco oriental y sus fisionomías orientales”. *Instituto de Geografía (IGUNNE)*. Facultad de Humanidades, UNNE [en línea].
- Allier Montaño, E. (2008). “Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”. *Historia y Geografía*, núm. 31, pp. 165-192. Departamento de Historia. Distrito Federal, México.
- Álvarez Veinguer, A. y Sebastiani, L. (2020) “Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: La etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política”. *Revista de Antropología Iberoamericana* vol. 15, N° 2, pp. 247–271.
- Ames, M. (1991) “Biculturalism in Exhibitions.” *Museum Anthropology* vol. 15, N°2, pp. 7-15.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo, México.
- Aragon, G. L. (2022). *Patrimonio cultural y efectivización de derechos. Formas de organización indígena y demandas al Estado nacional*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Araoz, G. (2013) “Los cambios desde Nara 94: retos, obstáculos y oportunidades en la implementación de las convenciones UNESCO”. En: López Morales, F. y Vidargas, F. (Eds.) *Convenciones UNESCO. Una visión articulada desde Iberoamérica*, pp. 222-235. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Araya Umaña, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Costa Rica.
- Arthur De La Maza, J. y Ayala Rocabado, P. (2020). *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*. Colección Cultura y Patrimonio, Chile.

- Athias, R. y Gomes, A. (2018). *Coleções Etnográficas, Museus Indígenas e Processos Museológicos*. Editora UFPE, Recife
- Ballester, D. (2018). “Un exhaustivo documentador de la historia del hombre: Vida y obra de Robert Lehmann-Nitsche”. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris [En línea].
- Ballester, D., Sardi, M. y Reza, M. M. (2020). “Restituciones e identidades. Experiencias desde el Museo de La Plata”. En: Noack, K., Jaimes Betancourt, C., y Rattunde, N. (Eds.) *Global turns, descolonización y museos*, pp. 141-154. Bonner Altamerika-Sammlung und Studien, Plural editores, Bonn, La Paz.
- Barbosa Becerra, J. (2018) “El Río Pilcomayo: "Trampa identitaria" de una frontera impuesta y brecha de soberanía del pueblo Nivaçle”. En Actas de las *IV Jornadas del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe: América Latina: Entre el asedio neoliberal y los desafíos emancipatorios*; Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Argentina.
- Bartolomé, M. (2003) “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12, pp. 199-122.
- Benedetti, C. y Crespo, C. (2013). “Construcciones de alteridad indígena en el campo patrimonial en Argentina. Algunas reflexiones a partir de estudios situados en Tartagal (Provincia de Salta) y Lago Puelo (Provincia de Chubut)”. *Boletín de Antropología* 28 (46), Universidad de Antioquia, Medellín, pp.161-184.
- Bengoa, J. (2009). “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”. *Cuadernos de Antropología Social* N° 29, pp. 7–22.
- Bigot, M. (2007). *Los aborígenes QOM en Rosario: Contacto lingüístico-cultural, bilingüismo, diglosia y vitalidad etnolingüística en grupos de aborígenes “qom” (tobas) asentados en Rosario (Empalme Graneros y Los Pumitas)*. UNR Editora.
- Bitonte, M. E. y Grigüelo, L. (2016) “De la enunciación lingüística a la comprensión del lenguaje audiovisual. Una punta sobre enunciación.” Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- Bonfil Batalla, G. (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Anales de Antropología* 9, pp.105-124.
- Bossert, F. (2016). “Alfred Métraux y la utopía del Gran Chaco”. *Journal de la Société des américanistes* vol. 102, N°2 [En línea].

- Bourdieu, P. (2003) "Objetivación participante". En: *Actes de la recherche en sciences sociales* (Traducido por Paula Miguel). N° 150, pp. 43-58
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México
- Bubnova, T. (2000). "Prólogo". En: *Bajtín, M. M. Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Taurus, México, pp. 11-26.
- Butto, A. y Maldonado, M. (2023). "Tejer nuevas narrativas: el viaje de una tayka selk'nam a una exhibición etnográfica alemana". *Atek Na* 12, pp. 213-229.
- Butto, A. y Fiore, D. (2024). "Fuegia en el monasterio. Primer registro completo de la colección de artefactos de pueblos originarios fueguinos trasladados por Martín Gusinde al Monasterio de Sankt Gabriel (Austria)". *Arqueología* 30 (1), pp. 12654.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. (Traducción de Paula Mahler). Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Canzani, A. (2021). "Etnografía en museos: reflexiones en torno a una experiencia de inventario participativo de las colecciones del Gran Chaco del Museo de La Plata". En: *Actas del 12° Congreso Argentino de Antropología Social*, La Plata.
- Canzani, A. (2023) "Deconstruyendo las categorías clásicas de una colección etnográfica: una experiencia colaborativa con las piezas del Gran Chaco del Museo de La Plata". *Aceno-Revista de Antropología do Centro-Oeste* vol. 10, N°23, pp. 195-210.
- Cardoso, C. F. S. y Pérez Brignoli, H. (1979). *Historia económica de América Latina*. Crítica, Barcelona.
- Cardoso de Oliveira, R. (2004) "El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir". *Avá. Revista de Antropología* N°5, pp. 55-68
- Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, México.
- Cardozo, O. H. (2021). *Un monte de ladrillos. Narrativas y derivas de un qom en la ciudad*. En: Aragon, G. L. y Voscoboinik, N. (editoras). Malisia Editorial, La Plata.
- Carvalho, J. J. de. (1993). "Antropología: saber académico y experiencia iniciática". *Antropológicas, Nueva Época*, 5, pp. 75-86.

- Cascardi, J. (1996). “Reseña Histórica del Departamento Científico de Etnografía. Antecedentes y Organización Actual”. *Revista Museo - Fundación Museo de La Plata* vol. 8, pp. 27-31.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 9-23. Siglo del Hombre Editores, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Cerdeña García, A. (2014). “Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena”. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, pp. 82-99.
- Cerón, J. (2011). “El museo como representación de los conflictos culturales”. *Calle 14 revista de investigación en el campo del arte*, 5(7), pp. 142–153.
- Chaparro, M. (2013) “Acerca de los museos: su problemática actual, su historia y su vinculación con el patrimonio”. En: Endere, M., Chaparro, M. y Mariano, C. (Eds.). *Temas de patrimonio cultural*, pp. 51-69. UNICEN, Tandil.
- Clifford, J. (1983). “On ethnographic authority”. *Representations* N° 2, pp. 118-146.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Harvard University Press, Cambridge.
- Clifford, J. (1997) “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”. En: *Akhil Gupta and James Ferguson*, op.cit., pp.185-222. (Traducción castellana)
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Ed. Gedisa, España.
- Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1991) *Retóricas de la antropología*. Ed. Júcar, Madrid
- Colasurdo, M. B., Sartori, J. y Escudero, S. (2010). “La implicancia de la memoria y la identidad en la constitución del patrimonio. Algunas reflexiones”. *Revista del Museo de Antropología* 3, pp. 149-154.
- Colombo, M. (2020) “El patrimonio en su lugar. Programa de investigación acción y educación sobre pasado y presente indígena en escuelas rurales de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.” *Práctica Arqueológica* 3 (1), pp. 49–64.

- Cortés Ocazonez, M. I. (2023) “Sanaduría, corazonar y tejer un proyecto museográfico participativo y colaborativo que pluraliza los sentidos de paz en Colombia”. *Cuadernu. Revista Internacional de Patrimonio, Museología Social, Memoria y Territorio* N°12, pp. 31-66.
- Crespo, C. (comp.) (2013). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.
- Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2014). “Memorias silenciadas y patrimônios ausentes en el Museo de El Hoyo, comarca andina del paralelo 42°, Patagonia Argentina.” *Antípoda*, n°19, pp. 21-44.
- Cury, M. X. (2017) “Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão”. *Cadernos CIMEAC* vol. 7, N°1. Uberaba – MG, Brasil, pp. 184-211.
- Davallon, J. (2014). “Los juegos de la patrimonialización”. En: Xavier Roigé, J. F. y del Mármol, C. (Ed.) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*, pp. 47-76. Germania, Valencia.
- Dávila, L. (2015). “Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre”. *Mondes Américains; Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], pp. 1-20.
- Di Giacomo, A. S. y Di Giacomo, A. G. (2008) "Una breve historia de la Ornitología en la Argentina". *Ornitología Neotropical* Vol. 19, pp. 401–414.
- Di Giovine, M. (2014) “World Heritage List: Criteria, Inscription and Representation”. En: En: Smith, C. (Ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*, pp. 7885-7894. Springer Science & Business Media, Nueva York.
- Díaz, E. (2000). *Posmodernidad*. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Díaz-Andreu, M. (2016) “Social values and the participation of local communities in World Heritage: a dream too far?” *Post-Classical Archaeologies* 6, pp.193-212.
- Díaz Balerdi, I. (2002). “¿Qué fue de la nueva museología? El caso de Québec”. *Artigrama* (17), pp. 493–516.
- Dietz, G. (2011) “Hacia una Etnografía Doblemente Reflexiva: Una Propuesta desde la Antropología de la Interculturalidad.” *AIBR – Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (1), pp. 3-26.

- Dos Santos, A; Robledo, E.; Rodrigues Lopes, G.; Sarra, S.; Mansilla, V.; Varela, M.; Porsella, R.; Medrano, C. y Tola, F. (2023) “Devenir objeto, devenir sujeto: materialidades sensibles en la etnografía amerindia”. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 55 (2), pp. 393-407.
- Dujovne, M. (1995) *Entre musas y musarañas. Una visita al museo*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.
- Elia, R. (2014) “International conventions pertaining to heritage policy: Introduction”. En: Smith, C. (Ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*, pp. 3954-3961. Springer Science & Business Media, Nueva York.
- Endere, M. (2009) “Algunas reflexiones acerca del Patrimonio”. En: Endere, M. y Prado, J. (Ed.). *Patrimonio, Ciencia y Comunidad. Su abordaje en los Partidos de Azul, Tandil y Olavarría*, pp. 17-45. UNICEN y Municipalidad de Olavarría, Olavarría.
- Endere, M. (2013). “Recaudos legales y éticos aplicables a los profesionales que trabajan con el patrimonio arqueológico y bioantropológico”. En: Endere, M. Chaparro, M. y Mariano, C. (Ed.). *Temas de patrimonio cultural*, pp. 13-34. UNICEN, Tandil.
- Endere, M. (2016) “Derechos y reclamos de los pueblos indígenas”. *Ciencia Hoy* 26 (152), pp. 33-39.
- Endere, M. (2020). “Latin America: Indigenous Peoples’ Rights”. En: Smith, C. (Ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*, pp. 7885-7894. Springer Science & Business Media, Nueva York.
- Engelman, J. M. (2014). “Caciques”, “representantes” y “presidentes”: abordaje crítico a las formas de organización política en comunidades y nucleamientos indígenas urbanos”. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural* N° 28, pp. 39-60.
- Engelman, J. M. y Weiss, L. (2015). “El Imán de la Ciudad: Migración y Distribución Espacial de Población Indígena en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina”. *Revista GeoPantanal, UFMS/AGB*, N°18, pp. 51-70.
- Estévez, F. (2011) “Fetichismo, fantasmagoría, desechos y lo dado a ver en el museo”. *Museo y Territorio*, N°4, pp. 42-48.

- Fals Borda, O. (1992 [1980]) “La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones”. En: M.C. Salazar (Ed.) *La investigación-acción participativa. Inicios y Desarrollo* (pp.65-84). Editorial Popular-OEI-Quinto Centenario, Bogotá.
- Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Prohistoria Ediciones, Rosario.
- Fernández de Paz, E. (2015). “Museos de Antropología. Antropología en los museos”. *Revista Andaluza de Antropología*, N° 9, pp. 1-15.
- Finol de Franco, M. y Vera Solórzano, J. L. (2020). “Paradigmas, enfoques y métodos de investigación: análisis teórico”. *Mundo Recursivo: Revista Científica*, Vol. 3, N° 1, pp. 1-24.
- Francia, T. y Tola, F. (2018). *Filosofía Qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Editorial Las cuarenta, Buenos Aires.
- Freire, P. (1982). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, M. (1992) [1976]. *Genealogía del racismo*. La Piqueta, Madrid.
- García, R. (2016). “Museos, imaginarios y memorias en la escenificación de la historia”. *Culturas*, (10): 151-172.
- García, S. M. (2010) “‘Me da miedo cuando grita’ Indígenas qom en escuelas urbanas. La Plata-Argentina. *Currículo sem Fronteiras* vol. 10, N°1, pp. 49-60.
- García Canclini, N. (1987). “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social”. *Revista Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 15-16, pp.11-24.
- García Canclini, N. (2004) “La cultura extraviada en sus definiciones”. *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Gedisa, Barcelona, pp. 29-44.
- García Fanlo, L. (2011). “¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben”. *A Parte Tei - Revista de Filosofía* 74, pp. 1-8.
- García Suárez, A. (1974) “Solipsismo y ‘experiencia privada’”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* vol. 4, N°1, pp. 91-106.
- Gastaldello, C. (2012). *Charles Sanders Peirce. Estudios semióticos*. Ediciones UNL, Santa Fe.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Nueva York.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.

- Giovine, M. A. y Barri, J. (2024). “La agencia en la sociología de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens”. *Estudios Sociológicos* XLII, pp. 1-8.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Transaction Publisher, New Brunswick y Londres.
- Gonçalves, J. (2003). “O patrimônio como categoria de pensamento”. En: Abreu, R. y Chagas, M. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*, pp. 25-33. Lamparina, Rio de Janeiro.
- Gonçalves, J. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônio*. Coleção Museu, Memória e Cidadania, Rio de Janeiro.
- Gonçalves, J. (2012). “As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente”. En: Tamaso, I. y Lima Filho, M. (Eds.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. ABA, Brasília.
- Gordillo, G. (2005). *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias tobas*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Guarino, G. B. y Pirono, A. (2019). “Patrimonio biocultural y resiliencia en los pueblos indígenas del Chaco, Argentina.” *Inventio*, 15 (35), pp. 33-43.
- Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Bogotá
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. (Traducción de Inés Sancho-Arroyo). Prensas Universitarias de Zaragoza, España.
- Hall, S. (2003). “Introducción: ¿quién necesita identidad?”. En: S. Hall & P. du Gay (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural*, pp. 13-39. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

- Hall, S. (2010) “El espectáculo del otro”. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador-Instituto de Estudios Popayán, Envión Editores, Lima-Quito, pp. 419-446.
- Hall, S. (2016). “Patrimonio ¿de quién? Des-estabilizar ‘el patrimonio’ y re-imaginar la post-nación”. *Intervenciones en estudios culturales* (3), pp. 15-31.
- Hecht, A. C.; García, S. M.; Cremonesi, M.; Cappannini, M. (2016). “Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata / Ministerio de Educación y Deportes de la Nación”. En: *Pueblos indígenas en la Argentina* Vol. 5, 1a Ed ilustrada. Ministerio de Educación y Deportes, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Heinich, N. (2014). “La fábrica del patrimonio. Apertura y extensión del corpus patrimonial: del gran monumento al objeto cotidiano”. (Diana Carolina Ruiz y Andrés Ávila Gómez, trad.). *Apuntes*, 27 (2), pp. 8-25.
- Henare, A., Holbraand, M. y Wastell, S. (2007). *Thinking through things*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Hernández Hernández, F. (1992) “Evolución del concepto de museo”. *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 2 (1), pp. 85-97.
- Higueras, A. y Woods, J. (2020). “Indigenous Intellectual Property Issues in Archaeology”. En: Smith, C. (Ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*. Springer, Cham.
- Holbraad, M. (2012) *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Holbraad, M. (2013). “Scoping Recursivity. A Comment on Franklin and Napier”. *Cambridge Anthropology* 31(2), pp.123-127.
- Huyssen A. (2001). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Ibañez Caselli, M. A. (2008). *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- INDEC (2024). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Población Indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Buenos Aires.

- Iñigo Carrera, N. (1992). “Las modalidades de la coacción en el proceso de génesis y formación del proletariado para la industria azucarera del Noroeste argentino (1870- 1940). En: Daniel Campi (comp.). *Estudios sobre la historia de la industria azucarera*, t. II. Universidad Nacional de Jujuy.
- Jackson, M. (1996) *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Jelin, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores, España.
- Jodelet, D. (1984). “La representación social: fenómenos, conceptos y teoría”. En: Moscovici, S. (comp.) *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología Social y pensamientos sociales*, pp. 469-494. Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires.
- Jodelet, D. (2000). “Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras”. En: Jodelet, D. y Guerrero Tapia, A. (coord.). *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*, pp. 7-30. UNAM, México.
- Jodelet, D. (2008). “El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”. *Cultura y Representaciones Sociales* Año 3, No. 5, pp.- 32-63.
- Joosten, G. G. (2023). *Los Qom del Oeste (Toba-Pilagá) y el Río Pilcomayo. Un estudio de Antropología Ambiental*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Kakaliouras, A. M. (2012). “An Anthropology of Repatriation. Contemporary Physical Anthropological and Native American Ontologies of Practice”. *Current Anthropology* Vol. 53, pp. 210-221.
- Katinas, L.; Gutierrez, D. y Torres Robles, S. (2000) “Carlos Spegazzini (1858-1926). Travels and Botanical Work on Vascular Plants”. *Annals of the Missouri Botanical Garden*, Vol. 87, No. 2, pp. 182-202.
- Katzer, L.; Álvarez Veinguer, A.; Dietz, G. y Segovia, Y. (2022) “Puntos de partida. Etnografías colaborativas y comprometidas”. *Tábula Rasa* N°43, pp. 11-28.
- Katzer, L. y Samprón, A. (2011) “El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica”. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* N° 2, pp. 59-70.

- Kok, G. (2018) “A fabricação da alteridade nos museus da América Latina: representações ameríndias e circulação dos objetos etnográficos do século XIX ao XXI”. *Anais do Museu Paulista* vol. 26, pp. 1-30.
- Krotz, E. (1988). “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”. *Nueva Antropología* 9 (33), pp. 17-52.
- Krotz, E. (1994) “Alteridad y pregunta antropológica”. *Alteridades* vol. 4, N°8, pp. 5-11.
- Krstulovic-Matus, J. y Chihuaicura, A. (2022). “Resignificando el Chemamüll del Museo de Historia Natural de Concepción”. *Revista Chilena de Antropología* 46, pp. 145-163.
- Lamborghini, E. (2019). “Antropología de los museos y representaciones afrodescendientes: perspectivas teóricas, debates y propuestas”. *Revista del Museo de Antropología* 12 (3), pp. 61-72.
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago Guide to collaborative ethnography*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Latour, B. (2022) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires
- Lehmann-Nitsche, R. (1924-1925). “La astronomía de los Tobas (segunda parte)”. *Revista del Museo de La Plata*, Tomo XXVIII, pp. 181-209.
- Lemos Ribeiro, D.; Araujo Alessandretti, M. R.; Leandro, R da S.; Tavares Martins, L. y Rodrigues Moraes, F. (2017). “A presença na ausência: a performance e a biografia dos objetos como ativadores de memória”. *MIDAS* 8 [en línea].
- Levalle, S. (2022) “Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología* vol. 58, N° 3, pp. 8-33.
- Lima Filho, M., Abreu, R. y Athias, R. (2016). “Os Antropólogos e os museus: uma agenda para o século XXI”. En: Lima Filho, M., Abreu, R. y Athias, R. (Orgs.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*, pp. 7-11. Editora UFPE, Recife.
- Lois, C. M. (1999). “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado-Nación argentino”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. N° 38, [en línea].

- Lopes, J. R. (2010). “Coleccionismo e ciclos de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais”. *Horizontes Antropológicos* vol. 16, N° 34, pp. 377-404.
- López, H. L.; García, S. V.; Etcheverry E. F. y J. Ponte Gómez J. (Compiladores). (2015) “Taxidermia en el Museo de La Plata”. *ProBiota. Serie Documentos 45*, pp. 1-67. FCNyM, UNLP, La Plata. ISSN 1666 731X.
- López Garcés, C. L.; Françoço, M.; Van Broekhoven, L. y Valdermar, K. (2017) “Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka’apor”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 12, N° 3, pp. 713-734.
- López Garcés, C. L., Françoço, M., Ka’apor, I., Tembé, R., Ka’apor, V., y Fernandes Caromano, C. (2024). “Redescubriendo museos con el pueblo indígena Ka’apor: diálogos y experiencias interculturales”. *Boletín De Antropología*, 39 (68), pp. 92–114
- Lorente, J. P. (2016). “De la nouvelle muséologie á la muséologie critique: une revendication des discours interrogatifs, pluriels et subjectifs”. En: Mairesse, F. (ed.) *Nouvelles tendances de la muséologie*, pp. 55-66. La documentation Française, París.
- Lucaioli, C. (2011) *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVII*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Machuca, J. A. (2012). “Los museos como lugares de memoria”. *Gaceta de Museos*, 53, pp. 1-7.
- Maciel, L. da Costa. (2022). *Vidas em cativoiro: histórias do mogen mapuche e coleções em museu*. Tesis de Doctorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Maciel, M. E., y Abreu, R. (2019) “Antropologia dos museus: um campo de estudos em expansão”. *Horizontes Antropológicos*, 25 (53), pp. 7-15.
- Maeder, E. (2004). “El conocimiento antropológico del Gran Chaco, desde el siglo XVIII a mediados del siglo XX”. *Folia Histórica del Nordeste*, pp. 5-14.
- Magariños de Morentín, J. (2008) *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica*. Comunic-Arte, Córdoba.
- Maidana, C. A. (2011) *Migrantes toba (qom). Procesos de territorialización y construcción de identidades*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

- Marcus, G. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11 (22), pp. 111-127.
- Marcus, G. (2008). "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden barroco". *Revista de Antropología Social* 17, pp. 27-48.
- Marcus, G. y Fisher, M. (2000) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Ed. Amorroutu, Buenos Aires.
- Marcus, G. y Fischer, M. (eds.) (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press, Chicago.
- Margueliche, J. C. (2023) "La transformación cultural de las cosas y las formas de hacer. Una apuesta en diálogo a partir de los trabajos de Sennet y Appadurai". *Entorno Geográfico* (25), pp. 1-24.
- Mariano, M. (2013) "Nuevas perspectivas en torno al patrimonio inmaterial". En: Endere, M. Chaparro, M. y Mariano, C. (Ed.). *Temas de patrimonio cultural*, pp. 101-115. UNICEN, Tandil.
- Marradi, A., Archenti N. y Piovani, J. I. (2007) *Metodología de las Ciencias Sociales*. Emecé, Buenos Aires.
- Martínez, C. (2016). "El impacto del giro lingüístico en la historia cultural y sus implicancias en el estudio de la literatura de viaje como fuente". *Prismas-Revista de Historia Intelectual*, Vol. 20, N° 1, pp. 11-29.
- Messineo, C. y Wright, P. (1989). "De la oralidad a la escritura. El caso Toba". *Lenguas Modernas* 16, pp. 115-126.
- Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, pp. 25-43.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI Editores, México.
- Milstein, D. (2015). "Etnografía con niños y niñas: oportunidades educativas para investigadores". *Espacios en blanco. Serie indagaciones* (25), pp. 193-211.

- Narvaja de Arnoux, E. (2009) *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Santiago Arcos Editor, Buenos Aires.
- Nora, P. (2009). *Les Lieux de Mémoire*. En: Masello, L. (traductora). LOM Ediciones; Trilce, Santiago de Chile.
- Ortega Bastidas, J. (2020) “¿Cómo saturamos los datos? Una propuesta analítica “desde” y “para” la investigación cualitativa”. En: *Interciencia. Revista de Ciencia y Tecnología de las Américas*, Vol. 45, N°6, pp. 293-299.
- Ozuna, H. D. (2006). *Nuevas prácticas del pueblo Toba en el Gran La Plata*. Tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pacheco de Oliveira, J. (2010) “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. *Desacatos* núm. 33, pp. 13-32.
- Pacheco de Oliveira, J. y Santos, R. de C. M. (2019). *De acervos coloniais aos museus indígenas. Formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. Editora da UFPB, Brasil.
- Pérez Gil, L. y Bugnone, A. (2023). “Reflexiones sobre la curatoría decolonial: el caso “Nhande Mbya Reko – Nosso jeito de ser guarani””. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, vol.18, N°1, pp. 1-22.
- Pinochet Cobos, C. (2016). *Derivas críticas del museo en América Latina*. Siglo XXI Editores, S.A. de C.V., Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Podgorny, I. (1995). “De Razón a Facultad: Ideas acerca de las funciones del Museo de La Plata en el período 1890-1918”. *Runa XXII*, 1995, pp. 89-104.
- Pollak, M. (2006). “Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite”. En: da Silva Catela, L. (comp.). *Colección antropología y sociología*. Ediciones Al Margen, La Plata.
- Pomian, K. (1984). “Coleção”. En: Romano, R. (org.). *Enciclopédia Einaudi*, pp. 59-72. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Porto.
- Porto, N. (2016). “Para uma Museologia do Sul Global: multiversidade, descolonização e indigenização dos museus”. *Revista Mundaú* n.1, pp.59-72.
- Prats, L. (1997) *Antropología y Patrimonio*. Ed. Ariel, Barcelona.
- Quijano, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica*

- más allá del capitalismo global*, pp. 93-126. Siglo del Hombre Editores, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Reca, M. M. (2010) *La re-presentación de la etnografía en museos*. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Reca, M. M. (2012) “Reflexiones en torno al patrimonio etnográfico en los museos y sus contextos de significación”. En: *QUESTÕES INDÍGENAS E MUSEUS-Debates e Possibilidades*, pp. 112-128. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Coleção Museu Aberto.
- Reca, M. M., Sardi, M., Canzani, A. y Domínguez, C. (2014). “El público opina: estudio acerca de la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata”. *Revista del Museo de Antropología* 7 (1), pp. 167-176.
- Reca, M. M. (2016) *Antropología y Museos. Un “diálogo” contemporáneo con el patrimonio*. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Reca, M. M. (2017) “El museo dialógico ‘en acción’”. En: Bialogorski, Mirta y Reca, María Marta (comps.) *Museos y visitantes. Ensayo sobre estudios de público en Argentina*. Consejo Internacional de Museos, Buenos Aires
- Reca, M. M. (2020). “Gestión de colecciones en museos participativos: diálogos y tensiones en contextos de interculturalidad”. En: M. X. Cury (Org.) *MUSEUS ETNOGRÁFICOS E INDÍGENAS, Aprofundando questões, reformulando ações*, pp. 136-144. Secretaría de Cultura y Economía Creativa. Universidade de São Paulo e Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo.
- Reca, M. M. (2021). “Protagonismo e evento: reflexões sobre gestão participativa com acervos antropológicos”. *Museologia & Interdisciplinaridade* vol. 10, N° 19, pp. 203–217
- Reca, M. M. (2024). “Colecciones etnográficas y gestión participativa. Hacia una problematización de prácticas decoloniales a partir de experiencias en el Museo de La Plata (Argentina)”. *Boletín de Antropología*, Vol. 39 N.º 68, pp. 11-23.
- Reca, M. M.; Späth, G. y Melemenis, V. H. (2024). “La construcción de un sistema de documentación para la gestión y acceso de las colecciones etnográficas del Museo de La Plata”. *Revista del Museo de La Plata* Vol. 9 Núm. 2, pp. 249-261.

- Reca, M. M. y Canzani, A. (2025) “La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial?”. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* (en prensa).
- Restrepo, E. (2007). “Antropología y colonialidad”. En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 289-304. Siglo del Hombre Editores, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Rigo, D. Y.; Squillari, B. R.; Caraballo, M. R., y Rovere, R. (2021). “Revisión teórica del concepto agencia. Implicancias educativas para comprender el compromiso académico”. *Ciencia y Educación* 5 (2), pp. 81-92
- Roca, A. (2015) “Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa”. En: *Mana* vol. 21, N° 1, pp. 123-155.
- Rotman, M. (2015) “Procesos Patrimoniales: redefiniciones, dinámica y tensiones en la contemporaneidad”. *Quehaceres* 2 (11), pp. 11-26.
- Rushdie, S. (1985). “The location of Brazil”. *American Film* 10, pp. 5-53.
- Russi, A. (2022) “Nas fronteiras dos museus: acervos etnográficos e processos colaborativos com povos indígenas no Brasil”. *Revista Hawò* v.3, pp. 1-42.
- Russi, A. y Abreu, R. (2019) “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas”. *Horizontes antropológicos*, N° 53, pp. 17-46.
- Said, E. (1989). “Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors”. *Critical Inquiry* 15, pp. 205-225.
- Salamanca, C. (2010). “Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia”. *Runa* XXXI, (1), pp. 67-87.
- Salerno, V. M.; Estruch, D.; Stáffora, V. (2023). "Cocinando" un proyecto de extensión universitaria en clave audiovisual y museográfica: Diálogos entre saberes "locales" y "académicos" en torno a la cerámica de la Microrregión del Salado”. *Redes de Extensión* 1 (10), pp. 12-37
- Sancho Larrañaga, R. y Riffo-Pavón, I. (2022) “Análisis semiótico del discurso: identificando representaciones e imaginarios sociales”. En: Aliaga Sáez, F. (ed.)

Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales. Ediciones USTA, Bogotá, Colombia

-Sancho Querol, L. (2011). “Museos, memoria y participación cultural: la vida en un diálogo”. *III SIAM*, Universidad Autónoma de Madrid.

-Santander, P. (2011). “Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso”. *Cinta moebio* 41, pp. 207-224.

-Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social.* CLACSO, Siglo XXI, México.

-Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder.* Ediciones Trilce, Montevideo.

-Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (54), pp. 17-39.

-Sardi, M., Reca, M. M. y Pucciarelli, H. (2015). “Debates y decisiones políticas en torno a la exhibición de restos humanos en el Museo de La Plata”. *Revista Argentina de Antropología Biológica* Vol. 17 (2), pp. 00-00.

-Sardi, M. y Ametrano, S. (2017) “De la tensión al diálogo o cómo salir del siglo XIX”. En: *Actos del I Congreso Iberoamericano de Museos Universitarios y II Encuentro de Archivos Universitarios*, La Plata.

-Sardi, M. y Del Papa, M. (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): 00-00.

-Scheiner, T. C. (2008). “El mundo en las manos: museos y museología en la sociedad globalizada”. *Cuicuilco*, n°44, pp. 17-36.

-Sisto, V. (2008) “La investigación como una aventura de la producción dialógica: la relación con el otro y los criterios de validación en la metodología cualitativa contemporánea”. *Psicoperspectivas*, VII, pp. 114-136.

-Smith, L. (2011). El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* (12), pp.39-63.

-Sousa Minayo, M. C. (2010) “Los conceptos estructurantes de la investigación cualitativa”. *Salud Colectiva*, 6 (3), pp. 251-261.

- Souza, R. S. de. (2015) “Para uma antropologia dos agenciamentos e das visibilidades. Objetos, discursos e alteridade no Museu Rondon de Etnologia e Arqueologia da UFMT”. *Revista Campos*, Paraná. v.16, n. 2, pp. 94-112.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial de la Universidad de Antioquia, Antioquia.
- Stocking, G. (2002). “Delimitando la Antropología: reflexiones históricas para una disciplina sin fronteras”. *Revista de Antropología Social* (11), pp. 11-38.
- Sturtevant, W. C. 1969. “Does Anthropology Needs Museum?” *Proceedings of the Biological Society of Washington* N° 182, pp. 619-650.
- Tamagno, L. (2001). “*Nam Qom hueta’a na doqshi lma*”. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Al margen, La Plata.
- Tamagno, L. (2008) “Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina”. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (62-63), pp. 69-99.
- Tamagno, L. (2011). “Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol. 1, N° 2, pp. 1-6.
- Tarragó, M. y Calvo, S. (2019). “La representación del pasado en un museo de antropología. Experiencias en la República Argentina”. *Revista del Museo de La Plata* 4 (1), pp. 209-250.
- Tamagno, L., García, S. M., Ibáñez Caselli, M. A., García, M., Maidana, C., Alaniz, M. y Solari Paz, V. (2005). “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”. *Revista Argentina de Sociología*, 3(5), pp. 206-222.
- Teruggi, M. (1994). *Museo de la Plata. 1888-1988. Una centuria de honra*. Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno, La Plata.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Tola, F. (2014). “Esposos y amantes consanguíneos entre los tobas (qom) del Gran Chaco”. *Journal de la Société des Américanistes*, 100, pp.131–161.
- Tola, F. (2019) “No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino”. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*

vol. 23 (2), pp. 489-513.

-Trincheró, H. (2000) *Los dominios del demonio*. Eudeba, Buenos Aires.

-Trincheró, H. (2009). "Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina". *Runa* XXX (1), pp. 45-60.

-Tuhíwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Lom Ediciones, Santiago de Chile.

-Turner, H. (2020). *Cataloguing culture: legacies of colonialism in museum documentation*. UBC Press, Canada.

-Urra, E.; Muñoz, A. y Peña, J. (2013) "El análisis del discurso como perspectiva metodológica para investigadores de la salud". *Enfermería Universitaria* 10 (2), pp. 50-57.

-Valencia, J. y Elejabarrieta, F. (2007) "Aportes sobre la explicación y el enfoque de las representaciones sociales". En: Rodríguez Salazar, T. y García Curiel, M. L. (coord.). *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, pp. 89-136. Universidad de Guadalajara, México.

-Valverde, S. (2013). "De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina". *Anuario Antropológico* v.38, n°1, pp. 139-166.

-Vázquez, H. (2007). "Control sociocultural, reivindicaciones étnicas y movilización entre los toba-qom asentados en el Barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina". *Papeles de Trabajo* N° 15, pp. 33-44.

-Vázquez, H. y Rodríguez, G. (2009) "Socio-ethnic interaction and identity formation among the Qom-Toba in Rosario". En: Prato, G. B. (Ed.). *Beyond Multiculturalism. Views from Anthropology*, pp. 123-140. Ashgate Publishing Limited, Cornwall.

-Velthem, L. H. van. (2003). "Objets de memoire": Indiens, collections et musées au Brésil". *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, n. 45, pp. 133-149.

-Velthem, L. H. van. (2012) "O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 7, n. 1, pp. 51-66.

-Viñas, D. (1982). *Indios, ejército y frontera*. Galerna, Buenos Aires.

-Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz, Buenos Aires.

- Walsh, C. (2007) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En: Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 47-62. Siglo del Hombre Editores, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Weiss, L., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). “Pueblo indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión”. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales* vol. 16, N°1, pp. 1-14.
- Wright, P. (1992). “Toba Pentecostalism revisited”. *Social Compass*, 39 (3), pp. 355-375.
- Wright, P. (1994) “Existencia, Intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía”. *Runa* 21(1), pp. 347-380.
- Wright, P. (2003). “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”. *Horizontes Antropológicos* N°19, pp. 137-152.
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Wright, P. (2015) “El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur”. *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* vol. 16, pp. 191-20.
- Ynoub, R. C. y Samaja, M. O. (2022). “Aportes para una reflexión crítica (epistémico-política) del llamado “giro decolonial” y la “Epistemología del Sur”. *Revista de Psicología*, 21(2), pp. 48–75.

Fuentes:

- CPAI: www.gba.gob.ar/derechoshumanos/consejos_provinciales
- Diario El Liberal: <https://www.elliberal.com.ar/nota/-437016/2018/11/joaquin-victor-gonzalez--el-primer-constitucionalista-argentino>
- Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI): <https://www.argentina.gob.ar/interior/inai>
- Ministerio de Justicia (Argentina), Secretaria de Derechos Humanos: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/masacre-de-napalpi-la-justicia-federal-de-chaco-considero-que-se-trato-de-crimenes-de-lesa>
- Organización Internacional del Trabajo. Convenio Núm. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Sitio web: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

-UNESCO, 1972. Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. Sitio web: <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

-UNESCO. 2003. Convención para la protección del patrimonio intangible. Sitio web: www.unesco.org.

-Museo de La Plata: <https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar>