

La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial?

The construction of a participative catalogue of ethnographic collections. A decolonial practice?

Maria Marta Reca¹  | Ana Inés Canzani¹ 

¹Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires, Argentina

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto compartir las reflexiones en torno a un trabajo colaborativo con las colecciones procedentes del Gran Chaco, que forman parte del acervo de la División Etnografía del Museo de La Plata, de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Dicha experiencia, derivó en la elaboración y publicación de un catálogo participativo que explora nuevas miradas alrededor de las piezas de la colección. Enmarcado en una aproximación metodológica cualitativa, este trabajo se orientó hacia la etnografía colaborativa para generar instancias participativas en torno a la construcción del conocimiento. Para esto, se realizaron entrevistas semi-estructuradas y abiertas a un líder indígena toba/*qom* en relación a un conjunto de 40 piezas. Se llevó adelante el análisis de contenido de las entrevistas y se trabajó en las diversas etapas de un proyecto editorial para su publicación en co-autoría. Esta experiencia permitió reflexionar acerca del proceso de construcción conjunta y la aparición en el discurso de un universo de significación fortaleciendo así la memoria identitaria a través del patrimonio.

Palabras-clave: Antropología de los museos. Colecciones etnográficas. Etnografía colaborativa. Catálogo participativo. Giro decolonial.

Abstract: The purpose of this paper is to share reflections on a collaborative project involving the Gran Chaco collections, housed in the División de Etnografía of the Museo de La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. The experience led to the development and publication of a participatory catalog that explores new perspectives on the collection's pieces. Employing a qualitative methodological approach, this work was oriented towards collaborative ethnography to generate participative instances around the construction of knowledge. To achieve this, semi-structured and open interviews were conducted with a Toba/*Qom* indigenous leader concerning a set of 40 pieces. The content analysis of the interviews was carried out and work was done on the various stages of an editorial project for a co-authored publication. This collaborative process allowed for a critical reflection on joint knowledge construction and the emergence of a rich discourse on significance, ultimately strengthening identity and memory through heritage.

Keywords: Anthropology of museums. Ethnographic collections. Collaborative ethnography. Participative catalog. Decolonial turn.

Reca, M. M., & Canzani, A. I. (2025). La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 20(2), e20230120. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0120.

Autor correspondiente: Maria Marta Reca. Universidad Nacional de La Plata. Paseo de Bosque, s/n – La Plata. Buenos Aires, Argentina. CEP 1900 (mmreca@fcnym.unlp.edu.ar).

Recibido el 19/02/2024

Aprobado el 22/01/2025

Responsabilidad editorial: Jimena Felipe Beltrão



INTRODUCCIÓN

La crisis de la modernidad y el giro decolonial debatido en el seno de los museos en las últimas décadas, promovieron una profunda reflexión sobre los paradigmas que justificaron las formas tradicionales de estudiar y presentar el patrimonio, instalando el punto de partida hacia nuevas prácticas en el quehacer museológico y antropológico. A partir de la década del '80, los museos de antropología ingresaron en una fuerte revisión de sus presupuestos en cuanto a las formas de producir y representar el conocimiento de otras culturas. Particularmente, los museos de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, fueron motivo de un fuerte debate en tanto constituyeron espacios de representación y consolidación del paradigma de la ciencia moderna, con aspiraciones universalistas y fundamentados en la plena confianza de la mirada racionalista del mundo. Al mismo tiempo, estas instituciones acompañaron la formación de los Estados-Nación donde los "Otros", motivo de estudio de la antropología, fueron representados bajo una mirada profundamente homogeneizante, etnocéntrica y eurocéntrica (Stocking Jr., 1995). En ese contexto, los museos se conformaron como los lugares naturales para el destino de las recolecciones de campo, estrechamente vinculados, a su vez, a las prácticas colonialistas desplegadas como proyecto político, económico y cultural.

Junto a los objetos que fueron incorporados a los museos por los primeros antropólogos e investigadores en sus trabajos de campo, se añadieron otros producto del saqueo, la violencia y la guerra colonial (Canzani, 2022). "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 & Abreu, 2019, p. 11).

La revisión crítica de la antropología y de sus prácticas disciplinares junto a las demandas de parte de una diversidad de actores sociales, en especial los pueblos indígenas, impulsó la reflexión sobre el legado colonial en los museos, teniendo en cuenta el contexto

de desigualdad en el que los objetos fueron recolectados y luego exhibidos. Con la influencia de la Nueva Museología de mediados del siglo XX y de la "museología colaborativa o participativa" en la actualidad, los museos de antropología que se inscriben en estas corrientes buscan aproximarse a nuevas narrativas y a cambiar "el sentido de los museos de representaciones sobre 'otros' a representaciones con 'otros' [énfasis del autor]" (Russi & Abreu, 2019, p. 23).

La denominada 'antropología de los museos' surge en este contexto y entre sus temas centrales se encuentra, por un lado, el de repensar la definición tradicional de la institución museal hacia un concepto de museo abierto al diálogo; y por otro, reflexionar desde un punto de vista antropológico sobre el rol social de los museos y la representación de la "alteridad" en dichos espacios (Maciel & Abreu, 2019). Desde la 'antropología de los museos' se asume que estas instituciones son lugares de negociación, conflictos y disputas, y a la vez que promueven relaciones entre investigadores, museólogos, conservadores, administradores y demás actores sociales involucrados. En definitiva, la 'antropología de los museos' apunta a caracterizar a los museos como hechos políticos (Oliveira & Santos, 2019).

En este marco de descolonización acompañado de la ya indiscutida globalización, las reivindicaciones históricas, el reconocimiento y visibilización de los contextos multiculturales y los avances en materia de legislación, configuran un estado de la cuestión en el cual los viejos paradigmas ya no pueden dar respuestas. En consecuencia, nos encontramos desde hace algunas tiempo en una profunda transformación de la institución museal que recibe el aporte de los debates teórico-disciplinares de la antropología con las posturas más hermenéuticas e interpretativas de la cultura, las propuestas epistemológico-constructivistas del conocimiento, la perspectivas antiesencialistas de la identidad, entre otras cuestiones (Reca, 2020, p. 141).

En el contexto de la llamada 'crisis de los museos' y los nuevos paradigmas de la museología (Dias, 2007; Mauzé & Rostkowski, 2007), los museos etnográficos son uno de los ámbitos que enfrenta los desafíos contemporáneos de los museos participativos (Cury, 2017, 2020; López Garcés et al., 2017;



Broekhoven et al., 2011; Smith, 2011). Interpelados por las propias comunidades que buscan ejercer un derecho sobre el patrimonio, resignificar y revitalizar sus identidades y la reivindicación histórica de los procesos de dominación y silenciamiento, los museos experimentan un giro significativo para incluir sus voces, sus reclamos y su intervención en programas de co-gestión (Simpson, 1996).

El presente trabajo tiene por objeto compartir las reflexiones en torno a una experiencia colaborativa con colecciones etnográficas procedentes del Gran Chaco, pertenecientes a la División Etnografía del Museo de La Plata (MLP) (Buenos Aires, Argentina).

LOS MUSEOS PARTICIPATIVOS

Los planteos fundamentales del pensamiento pos-colonial y el giro decolonial (Quijano, 2007; Restrepo, 2007; Santos, 2010) encuentran en los museos del siglo XIX un ámbito de reflexión que interpela las prácticas institucionales tradicionales. El discurso museológico experimenta así un desplazamiento fundamental de los objetos hacia los contextos, de los sujetos ausentes hacia un mayor protagonismo y de sus estrategias tradicionales hacia el reconocimiento de espacios de construcción conjunta de raíces dialógicas, con el objeto de deconstruir todo conocimiento que pretenda ostentar la condición de verdadero y universal (Reca, 2020).

Uno de los ejes que movilizó este cambio lo constituye la inclusión de nuevos actores sociales, lo que redefine al museo como un espacio complejo de interacciones múltiples y experiencias situadas. Es desde aquí que se puede percibir la transformación hacia prácticas participativas que, generadas desde las demandas externas o desde la propia gestión institucional, lentamente se instalan en el quehacer del museo y, aunque muchas veces sostenidas sólo por la convicción y voluntarismo, generan un campo de reflexión novedoso que busca deconstruir los presupuestos que sustentaron históricamente las prácticas de recolección, organización, exhibición y estudio del patrimonio etnográfico.

La primera deconstrucción consiste en la concepción misma de patrimonio, desplazando las miradas esencialistas hacia perspectivas relativistas. El patrimonio es concebido como una construcción social y adquiere su valor según los contextos particulares en que se inscribe y en relación a la diversidad de actores involucrados y el marco político-ideológico que define cada institución (Davallon, 2014). Así, el patrimonio cultural ingresa en diversos circuitos de activación que movilizan nuevos y variados sentidos, en un espacio dinámico de construcción de mensajes donde se ejercen los derechos y elecciones según cada sociedad y época particular (Prats, 2000).

De este modo, se experimenta un giro en la perspectiva de análisis que se desplaza del objeto en sí como depositario de un valor patrimonial hacia las relaciones, atribuciones e interpretaciones de quienes definen en él un conjunto de valores. Los límites de sus sentidos se transgreden, se desdibujan, se yuxtaponen y recrean, incluso se disputan, configurando otros y diversos sistemas de representación (Reca, 2020, p. 140).

Así, acompañada de esta primera deconstrucción se verifica una segunda deconstrucción que interpela y problematiza los criterios de autoridad curatorial históricamente sustentados en las etnografías realistas. Por el contrario, la práctica colaborativa requiere asumir al discurso como una “construcción dinámica, situada y co-circunstancial que despliega su eficacia comunicativa según los interlocutores, el contexto y los objetos patrimoniales, incorporando componentes emocionales, subjetivos y comportamentales” (Reca, 2020, p. 141). Así, los objetos de colección son fuente de representaciones y constituyen sistemas de referencia para establecer relaciones temporales, espaciales, sociales, históricas, económicas (Pomian, 1990).

Desde estas perspectivas, el museo es concebido como un espacio complejo de interacciones múltiples en el que se despliegan un conjunto de prácticas tendientes a la construcción identitaria situada y co-circunstancial (Hall, 2003). Esta perspectiva estudia al patrimonio 'en acción', es decir, el conjunto de significados y sentidos que diferentes



actores sociales movilizan a partir de nuevas relaciones. Así, a través de la representación y apropiación del patrimonio, en los distintos ámbitos y modalidades en los que toma forma su presentación, las vinculaciones con el pasado y la memoria se resignifican y multiplican (Huyssen, 2001). A través de las prácticas de activación, los objetos de colección son interrogados para desbordar los límites de su materialidad e ingresar en una constelación de posibles sistemas de representación, donde el patrimonio queda inmerso en nuevos contextos discursivos. Un patrimonio que admite diferentes lecturas e interpretaciones a la vez que actúa como 'provocador' de memorias y prácticas ancestrales, conector de conocimientos académicos/científicos y saberes comunitarios, generador de nexos con el pasado para ejercer una práctica contemporánea cuya eficacia se instala en eventos coyunturales y ante la presencia de nuevos interlocutores (Reca, 2021). Estas experiencias promueven espacios de diálogo intercultural concebida aquí como "... capacidad de traducir y negociar desde posiciones propias entre complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas subyacentes, como una nueva forma de entablar relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos" (Dietz, 2011, p. 15).

EL MLP Y LA COLECCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA REGIÓN ARGENTINA DEL GRAN CHACO

El MLP fue fundado en 1884 abre sus puertas al público cuatro años más tarde, en noviembre de 1888, cuando la ciudad de La Plata apenas tenía seis años (Reca, 2012). El conjunto inicial de sus colecciones formaba parte del museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires desde 1877 (Teruggi, 1994). La formación de sus colecciones es el resultado de prácticas disciplinares asociadas a la figura del naturalista, a las primeras investigaciones antropológicas, al flujo de intercambios y recolecciones en contextos de expansión colonialista (Farro, 2009).

Desde el año 1906 pertenece a la Universidad Nacional de La Plata. Su guion original, de corte

evolucionista, se plasmó tanto en su planta edilicia, las segmentaciones disciplinarias, el recorrido y sus formas expositivas, reproduciendo las características propias del museo decimonónico: vitrinas colmadas de piezas organizadas según clasificaciones taxonómicas con énfasis en la mostración de la grandeza patrimonial de la Nación. Al igual que muchos museos de historia natural de la época, tanto de Europa como de América, las colecciones antropológicas ocuparon el último escalón de este recorrido evolutivo (Reca, 2020). Las colecciones etnográficas se organizaron a partir de sistemas clasificatorios con criterios occidentales, lo que derivó en la fragmentación y desarticulación de los sentidos originales, alimentando una mirada simple y reduccionista. En este contexto teórico-político, estas culturas, catalogadas según grados de desarrollo, estaban destinadas a desaparecer, y el rescate y registro de objetos coleccionables resultó una práctica de emergencia (Reca, 2016).

Entre las colecciones de la División Etnografía del MLP, las que proceden de la región del Gran Chaco presentan una amplia variedad de piezas, entre las que se encuentran flechas, arcos, morteros, collares, brazaletes, adornos, vasijas, pipas, bolsas, juegos de hilo, vasos, redes, flautas, puntas de fechas de distintos materiales, cestos, cucharas, peines, máscaras, sonajas, puntas de arpón, entre otros (Canzani, 2022). La región del Gran Chaco abarca un amplio territorio que involucra, además de Argentina, a países limítrofes como Bolivia, Brasil y Paraguay (Figura 1).

La colección Gran Chaco de la División Etnografía cuenta con 914 piezas que ingresaron al MLP entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Las piezas pertenecen a los pueblos toba/*qom*, matakochí/*wichí*, chulupí/nivaclé, chiriguano/ava guaraní, pilagá, chorote, vilela, ashluslay, chané, chamacoco y sanapano, todos originarios de la región del Gran Chaco (Canzani, 2023).

En esta oportunidad, se hará referencia a la experiencia colaborativa realizada en el ámbito del



Figura 1. Mapa de la región Gran Chaco con la distribución de los grupos toba (*qom*), matakó (*wichi*), chulupí, pilagá y mocoví. Mapa: Celeste Medrano. Fuente: Tola (2014).

museo con Hugo Cardozo, cacique de la comunidad *qom* *Dalaxaic' Na'ac'* ('Nuevo día') del barrio Las Malvinas de la ciudad de La Plata. *Dalaxaic' Na'ac'* es una de las cinco comunidades toba/*qom* de la ciudad de La Plata. Nacido en General San Martín (Chaco), Hugo vivió hasta los 12 años en Campo Winter, otra localidad de la misma provincia. Luego, se trasladó a Resistencia, donde realizó el servicio militar obligatorio para finalmente llegar a

Buenos Aires con 18 años. A la ciudad de La Plata llegaría a finales de la década de 1990¹.

Los *qom*, cuyo nombre significa 'gente' en su idioma, también son conocidos como 'tobas'. Este término tiene un origen guaraní y, de manera oficial, se utiliza para referirse a las comunidades que se autodenominan *qom* (Francia & Tola, 2018). Los *qom* constituyen uno de los grupos más numerosos de la región chaqueña argentina y su lengua pertenece al tronco lingüístico guaycurú. Organizados tradicionalmente como cazadores-recolectores, su estructura socioeconómica se vio profundamente afectada por las diversas campañas militares y la consecuente colonización de la región chaqueña por parte del Estado argentino (Messineo & Wright, 1989; Trincherro, 2009). A finales del siglo XIX 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 (Weiss et al., 2013; 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 (Aragón, 2023).

EL TRABAJO COLABORATIVO

El trabajo con la colección y la relación con Hugo se inició en el año 2019 con el objeto de generar una experiencia colaborativa y desarrollar una práctica inclusiva a partir de una selección de piezas de la División Etnografía. Para esto, se convocó a Hugo, quien comenzó a asistir al museo con una frecuencia sostenida.

El *corpus* seleccionado fue aleatorio, es decir, no se circunscribió a un solo grupo étnico o coleccionista, y el criterio que orientó su selección fue el de trabajar con

¹ El contacto con Cardozo fue posible gracias a la intermediación de colegas que llevan muchos años realizando investigaciones y trabajos de extensión con comunidades *qom* en la ciudad de La Plata. Dichas colegas pertenecen al Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la Universidad Nacional de La Plata (LIAS-UNLP). La experiencia descrita en este artículo, fue una iniciativa de las autoras, quienes contaron con la colaboración del técnico de la División Etnografía, el Sr. Víctor Melemenis.

diversidad de objetos. Cabe aclarar que la adopción de otros criterios, como por ejemplo el coleccionista, hubiera requerido una investigación histórica, que escapa a los alcances de esta investigación. Lo que en primera instancia puede presentarse como una dificultad, resultó ser una posibilidad de diálogo sobre relaciones interétnicas, intercambio de técnicas, materiales y conocimientos, presentando mayor complejidad y una oportunidad de repensar los límites entre las comunidades².

Enmarcada en una aproximación metodológica cualitativa, la dinámica de los encuentros se caracterizó por el diálogo abierto a partir de entrevistas planteadas en torno a un conjunto específico de objetos. El primer encuentro tuvo como objetivo intercambiar intenciones y expectativas. En palabras de Hugo:

Yo digo que concuerdo, por eso las cosas que están acá, ya de por sí es algo muy primitivo que es llevado a la actualidad, de las mismas cosas que no se perdieron, la esencia no se perdió, los conocimientos no se perdieron, sí se pueden mejorar, a eso apunto yo (H. Cardozo, comunicación personal, julio 2019).

A nosotros se nos hizo muy difícil que se entienda nuestra manera de vivir, nuestra cultura, queríamos nosotros, de nuestra parte, mi familia, queríamos que se nos conozca. Y el origen muy ancestral que yo amo. Porque ahora, yo me pongo feliz sólo por el hecho de ver tantas cosas hechas por mis ancianos, ¿no? Y hay otra manera de transmisión, ustedes mismos 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... (H. Cardozo, comunicación personal, agosto 2019).

Durante los sucesivos encuentros y para iniciar la conversación, se plantearon algunas preguntas que daban el pie a Hugo a contarnos más sobre cada uno de los objetos, 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? ¿Cómo se usa?” (Canzani, 2021, p. 10). Estos interrogantes iniciales que funcionaron como disparadores en un principio, fueron diluyéndose con la continuidad de los encuentros, la comodidad entre los interlocutores y la familiaridad con las piezas. Asimismo, la selección de las piezas con las que se trabajaría estuvo a cargo de las investigadoras, pero a medida que se sucedieron los encuentros la relación fue afianzándose y consolidándose y Hugo participó de la selección de las mismas.

Se realizaron cerca de 20 encuentros en los distintos espacios del museo. Los encuentros se vieron interrumpidos por las condiciones del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio en Argentina como respuesta a la pandemia del COVID-19 durante el año 2020 y parte del 2021. El trabajo de campo se vio suspendido, así como la consulta a las colecciones, sin embargo, el contacto con Hugo se pudo mantener a través de entrevistas por medios telefónicos. Mediante videollamadas, revisamos junto a él las desgrabaciones de las entrevistas realizadas el año anterior. A partir de agosto del 2021, se pudo continuar con el trabajo en la casa de Hugo en el Barrio Las Malvinas (La Plata) (Canzani, 2022). Hasta el momento trabajamos con alrededor de 40 piezas de la colección Gran Chaco. Cada una de las piezas fue motivo de intercambios acerca de las técnicas, usos, actores sociales involucrados, el rol de las mujeres en la comunidad y, a la vez, movilizadora de recuerdos y temas vinculados a los ancianos, las relaciones interétnicas, los saberes ancestrales, los vínculos con el entorno y la naturaleza. A continuación, se presentan algunos ejemplos de piezas y fragmentos de entrevistas asociados que dan cuenta de lo mencionado³.

- Ejemplo 1: materiales, técnicas y usos (Figura 2).

² Los datos del *corpus* pueden ser consultados en la versión *on line* del texto “Objetos con vida. Narrativas *Qom* sobre colecciones etnográficas”, de Cardozo et al. (2022).

³ Algunos de estos fragmentos de entrevistas han sido publicados en el artículo ‘Diálogo de saberes en el MLP: una experiencia colaborativa con miembros de la comunidad Dalaxaic’ Na’ac’ y las colecciones etnográficas (La Plata-Buenos Aires)’ (Canzani, 2022), siendo materia prima de otros ejes analíticos.



[Preparación de la fibra:] 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 espigas, 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 milanese que se va preparando... presionada... 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...

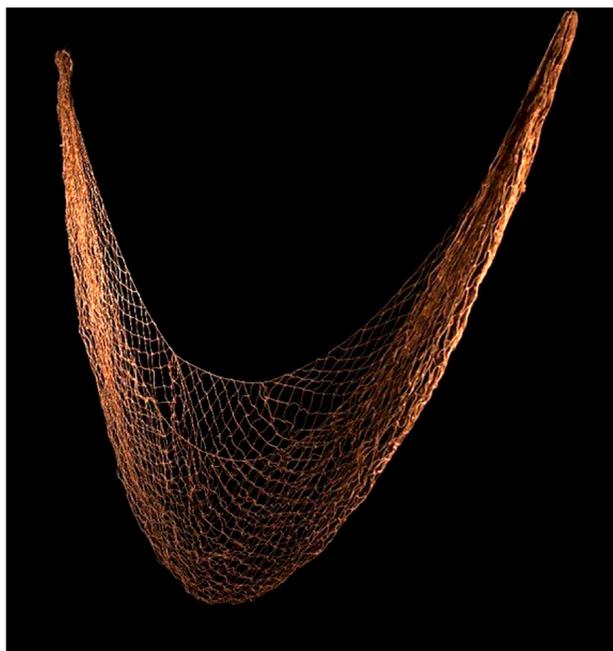


Figura 2. Pieza n° MLP-Et 146 de la Colección Gran Chaco: *Saxoxonaxa't* – Red para pesca – Colección Spegazzini, Grupo Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre de 2022).

... Sí, 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...

Es un trabajo individual...

... Nosotros al material este le decimos *q'allete*⁴, y uno se imagina que es el cardo, *q'allete* es cardo para nosotros... Con esto se hacen vestimentas también, se hace fino, o grueso, como uno lo quiera...

[Usos:] Mi abuelo decía: "Lleva ese", ¿por qué? Porque al no tener anzuelo y todo eso cuando se van de pesca, vas a tener miles de pescados para un solo día, más si ya depende de la luna o depende del viento cómo se puede disfrutar de comer el pescado... Porque se sacan muchos peces, ¿no? Se pescan, y se usa la grasa, los huesos, las escamas, todo se usa... (H. Cardozo, comunicación personal, junio 2019).

- Ejemplo 2: relaciones interétnicas, autoridad de su palabra, el curandero, los ancianos (Figura 3).

[Relaciones interétnicas:] Esos son de los pilagá... Era casi cada 3 meses, 5 meses, se hacían los trueques... [Son huesos] Sí, de ave. De las que le dicen "martineta", son las gallinas salvajes que son así de altas... Y era lo que más se consumía... Se aprovechaba todo...



Figura 3. Pieza n° MLP-Et 933 de la Colección Gran Chaco: *Pi'oxonaq alóm* – Collar de hechicero – Sin coleccionista, Grupo Toba/Qom-Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (agosto de 2022).

⁴ El término *q'allete'o calieté*, se refiere a la *Bromelia hieronymi*, un nombre común para varias especies botánicas sudamericanas pertenecientes a la familia de las *Bromeliaceae*, utilizadas por sus fibras textiles. Estas especies crecen en áreas semiáridas de la ecorregión del Gran Chaco y también son conocidas como *chaguar* en quechua o *caraguatá* en guaraní (Aragón, 2023).

[Curandero:] En realidad esto es del curandero, por algo están los huesitos, el curandero. Él agarraba, sacaba uno, y te daba, vos lo agarrabas, y él ya sabía lo que tenías. Te recetaba, "vos hace esto" ... Sí, sí, te daba uno, tomá. Y vos lo mirabas y como sin querer, tipo algo psicológico, te estudiaba. Agarrabas, mirabas, y él ya te estaba estudiando.

[Curandero:] 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... Claro, pero eso ya está muy dentro de la comunidad, eso es una parte del mundo espiritual autóctono de las comunidades. [¿Las mujeres podían ser curanderas?] Las mujeres sí, son las que más reciben, por eso son las que más tienen conocimiento de la vida misma. Y se conoce porque las más calladas son las que saben todo. [Los collares] son exclusivos de los hechiceros. Hechicero no es poca cosa...

[Relaciones interétnicas:] Y ese collar es de los pilagá... [En la ficha dice "Toba-Mataco"] Pero por la manera en que está hecho, es pilagá... Los mataco tienen un idioma, nosotros tenemos otro idioma, los pilagá tienen otro idioma, los wichí otro idioma, así. Son pueblos diferentes, por eso les decían naciones... Por eso yo te hablo de naciones. La nación *qom* tiene su idioma, costumbre; el wichí tiene su idioma, sus costumbres; el mataco tiene su idioma, su costumbre... No son todos iguales... Claro, sí, sí. Porque siempre hubo contacto, no es que...

[Autoridad de su palabra:] Es para que se entienda... Y aparte, la información que doy de mi parte es como cacique, no como cualquiera... Desde el conocimiento de parte de alguien importante dentro del pueblo étnico, con conocimiento ancestral...

[Ancianos:] Claro, 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 con los ancianos:] Es permanente, y como sea. A través de la naturaleza... Como sea, pero siempre hay información... (H. Cardozo, comunicación personal, julio 2019).

- Ejemplo 3: relaciones interétnicas, respeto a la naturaleza, ancianos, espiritualidad (Figura 4).

[Relaciones interétnicas:] Son puntas de flecha... Son mataco... Sí, sí... Acá están las puntas nada más... Porque esta es para jabalíes, esta para pescados grandes, esta es para algún animal así... No eran exclusivas de la guerra, aquella época... Porque en la guerra se hacían con hueso y no veo ninguna de eso, todavía no había guerra... Claro, estos son todos de caza...

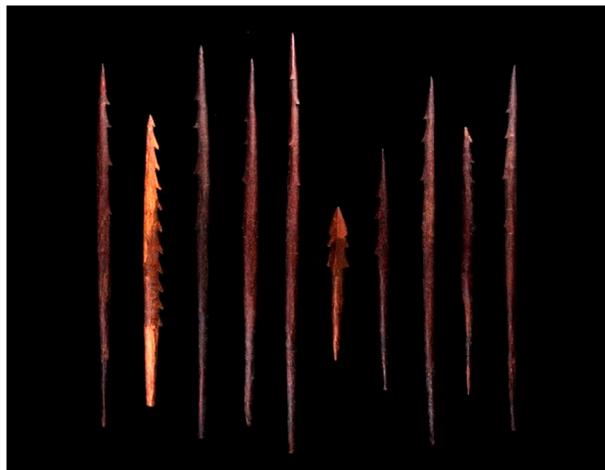


Figura 4. Piezas n° MLP-Et 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2513 de la Colección Gran Chaco: *Lchicnec targéc* – Puntas de flecha – Colección: Roberto Dabbene, Grupo Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre de 2022)

... Está espectacular para la foto, y es exclusivo de lo que usaban en esa época las tres etnias, ahí sí... Los pilagá, los mocoví y toba...

[Relación con la naturaleza:] [Sobre pedir permiso] Claro, 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...

[Ancianos:] [Esas palabras] Son netamente de mi abuelo, porque yo me acuerdo todo lo que él me decía... Bueno, en silencio uno también genera una energía positiva para sí mismo, porque si yo empiezo a hablar, a decir cosas, muchos lo van a malinterpretar, y entonces la onda negativa influye mucho... No creo que haya personas muy negativas, pero sin embargo el rezo es interno...

[Espiritualidad:] Es una espiritualidad interna, donde uno se va formando para adquirir conocimiento dentro de los que es la Naturaleza... [Mis ancianos me enseñaron] Sí, sí, de qué manera enfocarme en lo que es la Naturaleza...

[Esas palabras] Son del momento porque depende de la condición, de la situación de cada persona, niño, niña, adolescente, anciano... 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... Pero es algo que te transforma, te lleva a... 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. Yo le llamo rescate cultural, porque ya pasaron muchos años, y algo tiene que quedar. 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, comunicación personal, julio 2022).

- Ejemplo 4: organización familiar, vínculos con el Estado, historia y memoria (Figura 5).

[Relaciones familiares:] Mi tío hacía estos... Está hecha así a propósito, no es que está desteñida... Era como... ¿Cómo te puedo decir? ¿Viste las banderas políticas de ahora? Algo parecido, que las ponían para destacar la familia... Es tipo un estandarte... Para identificar a la familia y al lugar... Sé que es un estandarte que te decía el rango familiar y el lugar... [Se ponía] En la entrada de las casas, o donde fuera visible, pero se guardaba cuando no había visita... y saber con quién estaban tratando...

[Historia:] Vos sabés que mi familia también tenía esto, pero era otro el sistema, de fibra de cardo y palmera... Tenía esto, pero más largo, el de mi familia... Lo destruyó la Gendarmería cuando nos corrieron del campo, quemaron todas las cosas, nos sacaron caballos, vacas, todo... Por eso vinimos a la ciudad... Tenía 5 años, más o menos... En el '60 y algo, '70...



Figura 5. Pieza n° MLP-Et 1345 de la Colección Gran Chaco: *Napiguishé* – Estandarte de familia – Colección Lehmann-Nitsche y Alberto Merkle, Grupo Toba. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre 2022).

[Relaciones interétnicas:] Era cuando había visitas, gente que no lo conocían... Se reunían, por ejemplo, con los mocovíes, con los pilagá, con los matabo, querandíes, con los de allá de Jujuy, los chiriguano también iban para aquel lado, los mbyá guaraní iban también, y lo plantaban y empezaban "¿Quién es el jefe de la familia?", y ahí empezaban a contar la historia, de dónde vinimos, por qué vinimos. Y era todo para relacionarse y cambiar ideas, trabajo, y "yo me llevo a esa piba, vos llevate a ese pibe", y así... Para trabajar, y si se quedaban y casaban, mejor, sino daba lo mismo... Intercambio para que aprendan, el idioma y costumbres, por eso siempre se elegía a alguien avispadío, el que entendía más las cosas, se elegía... [Esto sucedía] cada 3 años, decían "cada 3 primaveras"...

[Memoria:] Me acuerdo de las fogatas que hacían en el campo, por ahí por Castelli, y tenían de estas banderas, y también se conocían por qué tipo de artesanías hacían. Nosotros también nos identificábamos por la manera de las artesanías, entonces cada región, cada zona, cada pueblo, tiene su identificación y origen, y encima el idioma. Capaz es el mismo, pero es diferente, muy diferente...

[Historia:] Este, por ejemplo, dice "Napalpí", "Campo del Cielo" era primero, pero después se le puso "Tierra del cementerio" o "Campo Santo", porque ahí hubo una gran matanza. Primero le decían "Campo del Cielo" porque ahí, todas las noches, caen meteoritos, y después de la matanza, se le cambió el nombre, y de ahí surgió "Napalpí". Napalpí tiene otra historia... Al principio era muy lindo, toda la zona, de avanzada, después de la tragedia se hizo desierto. Y ahora recién, los que sobrevivieron, están volviendo a su lugar de origen y están trabajando en defender lo suyo... (H. Cardozo, comunicación personal, agosto 2022).

La participación fue creciendo y se profundizó a medida que se sucedieron los encuentros. Este proceso se percibe no sólo en los temas surgidos en torno a las piezas sino también en relación a la apropiación del espacio. Las primeras reuniones tuvieron lugar en el Taller de Exhibición y Conservación del museo. Sin embargo, y de forma no premeditada, los encuentros se fueron alternando entre aquel lugar y la División Etnografía y su Depósito. Para graficar lo anterior: durante los primeros meses de trabajo Hugo se anunciaba en la entrada del museo y esperaba que alguna de las investigadoras lo recibiera. Al entrar en confianza con el espacio y apropiarse de él y del proyecto, Hugo directamente golpeaba la puerta de alguna de nuestras oficinas a la hora acordada.

El museo se convierte en un “lugar etnográfico” (Wright, 1995), a partir del tipo de prácticas: las experiencias y los encuentros que allí se realicen son los que configurarán este espacio, las cuales se distinguen por su 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, p. 16): “la intersubjetividad no es simplemente una dialéctica de intenciones conceptuales; se vive como una inter-corporeidad y, a través de los cinco sentidos . . .”. 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 (citado por Canzani, 2022, p. 147).

Es interesante mencionar que otros espacios de diálogo fueron creciendo por fuera del trabajo con la colección. En una oportunidad, las investigadoras fueron convocadas por Hugo a participar en los festejos de cierre de año en su barrio, donde hubo sorteos, comidas y cantos por parte de un coro. En otra ocasión, se viajó a la localidad de Punta Indio (a 87 kilómetros de la ciudad de La Plata) para acompañar a Hugo en una jornada de recolección de materiales con los cuales confecciona sus trabajos como artesano (hoja de cardo, por ejemplo). Durante el 2022, en la etapa de corrección que desembocaría en el catálogo como proyecto editorial, los encuentros tuvieron lugar en la casa de Hugo con fotos y textos para trabajar. Se considera que esto es resultado de la dinámica de trabajo que se fue construyendo con el pasar del tiempo y que, a su vez, retroalimenta el aspecto colaborativo de la propuesta.

EL PROYECTO EDITORIAL

Cuando este trabajo se volcó a un proyecto editorial⁵, se tomaron una serie de decisiones en cuanto al formato, el

contenido y su organización. Con el consentimiento de Hugo, se seleccionaron piezas elaboradas por los pueblos toba/*qom* y mataco/*wichí* de la colección Gran Chacho. Así, el *corpus* con el que finalmente se trabajó para el catálogo está formado por una red de pesca, cinco bolsas de fibra, un instrumento para hacer fuego, dos pipas de madera, una camisa de fibra, dos bolsas de lana, un bolso de cuero, una bolsa de cuero de nutria, un sonajero de calabaza, un arma de madera, una manta de hilo tejido, un collar de fémures de aves, otro collar de huesos, tres fajas, un cinto, un adorno de lentejuelas, un arma de madera, puntas de flecha, un arco, dos cucharas de valvas, dos arpones de hueso, un collar de cuentas, un silbato, un estandarte, una vincha de pelo de nutria, un adorno de plumas, unos tubos pirograbados y una hamaca.

Con el objeto de no fragmentar analíticamente los sentidos enunciados en el encuentro y evitar las categorizaciones de la etnografía tradicional, se conservó, con la mayor fidelidad, lo expresado por Hugo en vinculación con cada pieza. Sin embargo, pensando en los lectores, fue necesario realizar un trabajo de tipo correctivo para eliminar las repeticiones, ambigüedades y modismos propios del lenguaje coloquial.

Este proceso resultó en tres versiones del registro en crudo: la primera, consistió en la transcripción fiel de la enunciación producto del encuentro; la segunda, una síntesis reducida que tiene como destino la documentación museológica, y la tercera con fines de publicación. Esta última versión tuvo una riqueza particular en tanto, junto a Hugo, se reafirmó y/o corrigió lo trabajado pensando en la difusión de su contenido. Esta etapa de trabajo colaborativo demandó una variedad de tareas tales como la incorporación de los nombres en *qom*, mediciones y la definición del número de piezas que formarían parte de la publicación. Además, en esta versión se acordó cuáles serían los aspectos que quedarían resguardados para la

⁵ El proyecto editorial se pudo llevar a cabo gracias al incentivo obtenido en la convocatoria “Activar patrimonio: fondo editorial sobre patrimonios y museos” (2022) del Ministerio de Cultura de la Nación y al apoyo de la Fundación del MLP.

intimidad de la comunidad, aquellos conocimientos y saberes que Hugo decide o no contar. Por último, se consensuó la co-autoría y el posible título que llevaría: "Objetos con vida. Narrativas *qom* sobre colecciones etnográficas" (Cardozo et al., 2022). Una vez concretada su publicación, Hugo eligió como día de presentación el 19 de abril, Día del aborígen americano, la cual se llevó a cabo en el auditorio del MLP.

EL CATÁLOGO PARTICIPATIVO: ¿UNA PRÁCTICA DECOLONIAL?

"Ahora mi gente sabe que esto tan valioso está acá"
(H. Cardozo, comunicación personal, 19 de abril de 2023).

La producción compartida aquí presentada requirió de un ejercicio paulatino de análisis de discurso que creció conjuntamente con el vínculo entre los interlocutores. En este recorrido, nada está definido de antemano y nada queda clausurado en el discurso, sino que el proceso se materializa en un producto consultable, en este caso la edición del catálogo participativo, que registra un universo de significación que impacta fuertemente en el proyecto de construcción y reconstrucción identitaria que atraviesan hoy las comunidades indígenas (Canzani, 2023). Esta práctica implica reconocer otros saberes-haceres, donde se puedan desplegar espacios afectivos de escucha y diálogos, y así traspasar las dinámicas monológicas sustentadas en la autoridad única y exclusiva del 'saber experto', negando otras maneras posibles de explicar y (re)presentar el día a día de la investigación (Katzer & Samprón, 2011; Álvarez Veinguer & Sebastiani, 2020).

Los encuentros tomaron el carácter de una experiencia situada, un espacio dialógico que buscó ejercitar una relación simétrica (Latour, 2007). Desde este punto de vista, esta práctica podría ser calificada de decolonial en tanto promueve el acceso a las colecciones y la participación indígena en un proceso de construcción conjunta de conocimiento para la concreción de una producción compartida, dando voz a

quienes históricamente han sido silenciados y olvidados. Por otro lado, profundiza en el carácter público del patrimonio y la posibilidad de reconocimiento de las colecciones como dispositivos para la recuperación de la memoria, fortaleciendo las relaciones entre el pasado y el presente.

En cuanto al interés político de Hugo, esta experiencia resulta ser un espacio de fortalecimiento de su identidad y liderazgo dentro de la comunidad. 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. 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.

Es importante mencionar que el MLP no dispone actualmente de una política institucional sostenida que promueva el desarrollo de actividades o programas participativos que involucren a comunidades indígenas con sus colecciones. Aquí, la perspectiva decolonial y participativa no está ligada necesariamente a la revisión histórica de las colecciones, sin duda el nudo inicial para asumir el giro propuesto, sino que pensamos que toda práctica en torno al patrimonio etnográfico se encuentra, en la actualidad, atravesada por una nueva matriz paradigmática que impregna todo quehacer etnográfico y museográfico en el ámbito del museo.

Las experiencias participativas aún necesitan enriquecerse de un debate que abarque al menos la consideración sobre el rol de los museos en nuestra sociedad, la problematización de las situaciones de encuentro, y el análisis teórico-práctico de los procesos de construcción de programas conjuntos sobre la base del diálogo (Reca, 2020). En tal sentido, este trabajo permitió interpelar las prácticas tradicionales de clasificación y documentación de colecciones arraigadas en las etnografías realistas y la perspectiva esencialista del patrimonio. Asimismo, se visibilizó la mirada reduccionista

a la que ha sido sometida la cultura material a partir de una organización tipológica, poniendo en discusión los criterios de autenticidad tan sobrevalorados en el museo tradicional, acompañado de la negación de las subjetividades.

Aunque coyunturales, este tipo de experiencias conforman un espacio de reflexión ética, política, epistemológica, promoviendo instancias de deconstrucción de viejos presupuestos. En este contexto, este trabajo constituye un aporte para impulsar la continuidad de programas de producción conjunta, y desde allí delinear nuevas estrategias en el tratamiento del patrimonio etnográfico.

REFERENCIAS

- Álvarez Veinguer, A., & 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*, 15(2), 247-271. <http://hdl.handle.net/10481/63308>
- Aragón, G. L. (2023). *Patrimonio cultural y efectivización de derechos: Formas de organización indígena y demandas al estado nacional* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. <https://doi.org/10.35537/10915/154553>
- Broekhoven, L. van, Buijs, C., & Hovens, P. (2011). *Sharing knowledge & cultural heritage: first nations in the Americas*. Sidestone Press.
- Canzani, A. I. (2021). Etnografía en museos: reflexiones en torno a una experiencia de inventario participativo de las colecciones del Gran Chaco del Museo de La Plata. In *Actas del XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/140078>
- Canzani, A. I. (2022). Diálogo de saberes en el Museo de La Plata: una experiencia colaborativa con miembros de la comunidad Dalaxaic' Na'ac' y las colecciones etnográficas (La Plata-Buenos Aires). In M. L. Katzer, & M. Manzanelli (Comps.), *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 144-162). Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.
- Canzani, A. I. (2023). Canzani, A. I. (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*, 10(23), 195-209. <https://doi.org/10.48074/aceno.v10i23.14557>.
- Cardozo, O. H., Reza, M. M., & Canzani, A. I. (2022). *Objetos con vida. Narrativas Qom sobre colecciones etnográficas*. RUMBOSUR; Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno. <https://www.rumbosur.org/objetosconvida/>
- Cury, M. X. (2017). Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC*, 7(1), 184-211. <https://doi.org/10.18554/cimeac.v7i1.2199>
- Cury, M. X. (2020). Metamuseologia: reflexividade sobre a tríade musealía, musealidade e musealização, museus etnográficos e participação indígena. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 9(17), 129-146. <https://doi.org/10.26512/museologia.v9i17.29480>
- Davallon, J. (2014). El juego de la patrimonialización. In X. Roigé, J. Frigolé, & C. del Mármol (Eds.), *Construyendo el patrimonio cultural y natural: Parques, museos y patrimonio rural* (pp. 47-76). Germania.
- Dias, N. (2007). Antropología e museus: que tipo de diálogo? In R. Abreu, M. S. Chagas, & M. S. Santos (Orgs.), *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas* (pp. 126-137). Garamond.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1), 3-26.
- Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata: coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Prohistoria Ediciones.
- Francia, T., & Tola, F. (2018). *Filosofía qom: teoría toba sobre la alteridad*. Editorial Las Cuarenta.
- Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI Editores.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita "identidad"? In S. Hall, & P. du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.
- Huyssen, A. (2001). *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Jackson, M. (1996). *Mínima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropologica project*. The University of Chicago Press.
- Katzer, L., & Samprón, A. (2011). El trabajo de campo como proceso. La 'etnografía colaborativa' como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, (2), 59-70. <https://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/59>
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- López Garcés, C. L., Françaço, M., Broekhoven, L. van, & Ka'apor, V. (2017). Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12(3), 713-734. <https://doi.org/10.1590/1981.81222017000300003>



- Maciel, M. E., & Abreu, R. (2019). Antropologia dos museus: um campo de estudos em expansão. *Horizontes Antropológicos*, 25(53), 7-15. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100001>
- Mauzé, M., & Rostkowski, J. (2007). La fin des musées d'ethnographie? Peuples autochtones et nouvelles perspectives muséales. *Le Débat*, (147), 80-90. <https://doi.org/10.3917/deba.147.0080>
- Messineo, C., & Wright, P. (1989). De la oralidad a la escritura: el caso Toba. *Lenguas Modernas*, (16), 115-126.
- Oliveira, J. P., & Santos, R. C. M. (2019). Introdução. In J. P. Oliveira, & R. C. M. Santos (Orgs.), *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal* (pp. 7-25). Editora UFPB. <https://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/book/597>.
- Pomian, K. (1990). Musée et patrimoine. In H. P. Jeudy (Ed.), *Patrimoines en folie* (pp. 177-198). Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Prats, L. (2000). *Antropología y patrimonio*. Editorial Ariel, S.A.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.
- Reca, M. M. (2012). Reflexiones en torno al patrimonio etnográfico en los museos y sus contextos de significación. In M. X. Cury, C. M. Vasconcellos, & J. M. Ortiz (Coords.), *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades* (pp. 112-128). Secretaria de Estado da Cultura; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura.
- Reca, M. M. (2016). *Antropología y Museos: Un "diálogo" contemporáneo con el patrimonio*. Editorial Biblos.
- Reca, M. M. (2020). Gestión de colecciones en museos participativos: diálogos y tensiones en contextos de interculturalidad. In M. X. Cury (Org.), *Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações* (pp. 138-146). Secretaria de Cultura e Economia Criativa; SISEM-SP; Museu H. P. Índia Vanuíre; ACAM Portinari; USP; Museu de Arqueologia e Etnologia. <https://doi.org/10.11606/9786599055706>
- Reca, M. M. (2021). Protagonismo y acontecimiento: reflexiones en torno a la gestión participativa con colecciones antropológicas. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10(19), 203-217. <https://doi.org/10.26512/museologia.v10i19.34535>
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Siglo del Hombre Editores.
- Russi, A., & Abreu, R. (2019). "Museologia colaborativa": diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes Antropológicos*, 25(53), 17-46. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100002>
- Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce; Extensión Universidad de la República.
- Simpson, M. (1996). *Making representations: museums in the Postcolonial Era*. Routledge.
- Smith, L. (2011). El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (12), 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Stocking Jr., G. W. (1995). Os objetos e a alteridade. In W. G. Stocking Jr. (Ed.), *Objects and others: essays on museums and material culture* (pp. 5-18). Editora UERJ.
- Teruggi, M. E. (1994). *Museo de la Plata: 1888-1988: una centuria de honra*. Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno.
- Tola, F. (2014). Esposos y amantes consanguíneos entre los tobas (qom) del Gran Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, 100(1), 131-161. <https://doi.org/10.4000/jfsa.13742>
- Trincherro, H. H. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *Runa*, 30(1), 45-60. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282009000100003
- Weiss, L., Engelman, J., & Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 16(1), 1-14. <https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/Sociales/article/view/1422>
- Wright, P. G. (1995). El espacio utópico de la antropología: una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 16, 191-204. <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/489>



CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

M. M. Reca contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodología, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición; A. I. Canzani con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodología, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición.

DATOS DE LA INVESTIGACIÓN

Los datos no fueron depositados en un repositorio.

PREPRINT

No fue publicado en un repositorio.

EVALUACIÓN POR PARES

Evaluación doble ciego, cerrada.

