

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)

Ana Canzani FCNyM-UNLP

anacanzani@yahoo.com.ar

Introducción

En este trabajo presentamos las reflexiones compartidas en el marco del I° Encuentro de Etnografías Colaborativas y Comprometidas en Argentina. «Acuerdos, desacuerdos, conflictos y construcciones en experiencias colaborativas», llevado a cabo durante el año 2021. Describimos algunas consideraciones en torno a la realización de una serie de prácticas de apropiación patrimonial con un miembro de la comunidad *qom*¹ que reside en la ciudad de La Plata.

Desde el año 2019 y en el marco del plan de tesis doctoral “*Patrimonio etnográfico y museos. Colecciones del Museo de La Plata y su activación por parte de pueblos originarios*” (FCNyM-UNLP), se han realizado un número de encuentros y diálogos con un miembro de la comunidad *qom*, con el objetivo de recuperar, a través de la voz de su líder, los sentidos que dicha comunidad le otorga a un conjunto de piezas de la colección etnográfica del Gran Chaco que forman parte del acervo del Museo de La Plata (MLP). La colección procedente de la región del Gran Chaco de la División Etnografía del MLP está compuesta por 913 piezas que ingresaron al museo a comienzos del siglo XX y, en su mayoría, las piezas pertenecen a los pueblos *qom*, chiriguano y chané, todos originarios de la región del Gran Chaco. En cuanto a las piezas pertenecientes al pueblo *qom*, encontramos 282 objetos dentro de la colección.

El primer corpus con el que se trabajó está compuesto por 18 piezas que, en su mayoría, forman parte de la Colección Dr. Carlos Spegazzini, la cual fue donada al MLP en el año 1884. Entre estos objetos encontramos bolsas y camisas de fibras, pipas, una red para pesca, una hamaca y adornos realizados con diversos elementos.

Este tipo de experiencias colaborativas forman parte de prácticas que se enmarcan dentro de la “antropología de los museos”, como un campo de análisis que tiene como desafío, por un lado, repensar la definición tradicional de la institución museal -hacia un concepto de museo como un espacio abierto al diálogo-; y por otro,

¹ Hugo Cardozo, cacique de la comunidad *qom Dalaxaic' Na'ac'* (“Nuevo día”).

reflexionar desde un punto de vista antropológico -sobre el rol social de los museos y la representación de la “alteridad” en dichos espacios-. La “antropología de los museos” nos permite imaginar a estas instituciones como espacios de negociación, de conflictos y de disputas, a la vez que da lugar a la deconstrucción de las relaciones entre los investigadores, las colecciones y los demás actores sociales involucrados. Comprender los museos desde una perspectiva antropológica contemporánea nos lleva a preguntarnos “¿cómo hacer investigaciones en los museos involucrando a esos “otros”? ¿Cómo llevar sus preocupaciones a los museos?” (Russi et al., 2019, p. 40). Estas preguntas, junto a muchas otras que se presentan en estos tipos de trabajos y experiencias colaborativas, enriquecen tanto al campo académico como a otros aspectos de la vida social.

La perspectiva decolonial reconoce la matriz colonial del poder y pretende, entre otras cuestiones, romper con éste a través de la apertura hacia otras formas de vida (Mignolo, 2007; Quijano, 2007). Dentro de la perspectiva decolonial es que se sitúan y producen las propuestas de trabajos etnográficos colaborativos, los cuales se entienden como:

Una de las posibles maneras de aterrizar, desde la práctica concreta, otras maneras de habitar la investigación (...). Implica reconocer otros saberes-haceres, buscar otras formas que incorporen la centralidad del grupo frente al individuo como protagonista de la investigación, protagonistas colectivos que puedan desplegar espacios afectivos de escucha y diálogos (superando la eterna dicotomía «racionalidad-sentimientos») 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. (Álvarez Veinguer y Sebastiani, 2020, p. 256)

La antropología de los museos es hoy en día un campo de análisis en expansión que hace foco en la descolonización del conocimiento a través de prácticas colaborativas, experiencias dialógicas, curadurías y montajes de exposiciones compartidas, por ejemplo, los museos se abren a la construcción de nuevos paradigmas en torno a la diversidad (Reca, 2012, 2016). Este novedoso campo de estudios dentro de la antropología, pretende “reflexionar desde un punto de vista antropológico sobre el lugar del museo en las relaciones sociales y en la producción de la diversidad cultural en lo contemporáneo” (Maciel y Abreu, 2019, p.11-12). En esta línea, la propuesta de autores como Oliveira y Santos (2016) es la de romper con la “ilusión museal”, es decir, 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).

Las estrategias participativas y dialógicas como las de este tipo incorporan a aquellos actores sociales históricamente relegados de las instituciones museales. Así, se transgreden los campos de significación históricamente construidos en la ciencia antropológica en general y en los museos en particular. De esta manera, se da lugar a la construcción y definición de nuevos contextos de re-significación, atravesados por cuestiones éticas, políticas, científicas en los que el patrimonio transita nuevas y diferentes trayectorias (Reca et al. 2019).

Estas consideraciones en torno al museo también se trasladan al análisis de las colecciones etnográficas en el sentido de su posibilidad de constituirse en el anclaje de la memoria y de versiones de identidad. Los objetos de las colecciones se pueden entender como los referentes donde se condensan la diversidad de representaciones en torno a la identidad y la memoria (para un grupo determinado en ese contexto particular). Tal como afirma Curtoni (2015), “se podría argumentar que no existe un patrimonio, sino múltiples patrimonios dependientes de los actores, relaciones, contextos y situaciones, siendo por lo tanto contingentes, situados, dinámicos, en disputa y cambiantes” (p.119). En este sentido, en los objetos de la colección se enraizan 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.

Los objetos de la colección del museo se abren a múltiples sentidos y significados que compiten, negocian o se oponen a los discursos del patrimonio autorizado al momento de legitimar narrativas sobre el pasado y el presente. En este sentido:

El patrimonio puede ser entendido útilmente como una representación subjetiva, en la que identificamos los valores, la memoria y los significados culturales y sociales que nos ayudan a dar sentido al presente, a nuestras identidades, y nos dan una sensación de lugar físico y social. El patrimonio es el proceso de negociar los significados y valores históricos y culturales que ocurren en torno a las decisiones que tomamos de preservar o no ciertos lugares físicos, ciertos objetos o eventos intangibles, y la manera en que entonces los manejamos, exhibimos o llevamos a cabo (Smith, 2011, p. 45).

La Etnografía en los Museos

Al respecto, es interesante la reflexión acerca de la realización del trabajo de campo etnográfico en un museo. Un museo decimonónico de ciencias como es el MLP, podría verse como un espacio relativamente novedoso para la experiencia de campo etnográfica o, por lo menos, no representaría un lugar etnográfico “clásico” (Wright, 1995). Sin embargo, entendemos que los lugares etnográficos están vinculados con el tipo de prácticas que en ellos se realizan, es decir, son las experiencias y los encuentros situados los que configuran este espacio relacional e intersubjetivo. Por intersubjetividad se entiende al tipo de relación que surge en el trabajo de campo, donde se ponen en diálogo las “visiones y experiencias de mundo”, tanto de los investigadores como de los interlocutores. Como plantea Jackson: “la intersubjetividad no es simplemente una dialéctica de intenciones conceptuales; se vive como una inter-corporeidad y, a través de los cinco sentidos (...)” (1996, p. 16), y es ésta justamente la marca distintiva del trabajo de campo etnográfico. Más allá de las técnicas clásicas de la etnografía (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 Museo de La Plata fue fundado en 1884 por Francisco P. Moreno, es uno de los edificios fundacionales de la ciudad y desde 1906 pertenece a la Universidad Nacional de La Plata. Es un emblema de los museos decimonónicos tanto de Europa como de América, en lo que respecta a su arquitectura, el diseño de su planta, las divisiones disciplinares (antropología, geología, paleontología, zoología, botánica) y en la forma de exponer su acervo. En sus comienzos, estuvo caracterizado por vitrinas colmadas de piezas organizadas según clasificaciones taxonómicas donde se podía apreciar la “grandeza” patrimonial de la Nación (Reca, 2016). Como sucedió en gran parte de Europa y América, los museos de este tipo, como el MLP, se transformaron en los lugares predilectos que albergaron los objetos recolectados en los trabajos de campo, viajes y exploraciones de antropólogos, diversos profesionales y de observadores.

El contexto de recolección de los objetos y su análisis desde la perspectiva antropológica durante el siglo XIX y principios del siglo XX, se encuentra también estrechamente vinculado a las prácticas colonialistas y a la construcción de las narrativas de los incipientes Estados-Nación. 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, los cuales pasaron a formar parte del acervo

de los museos. “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 museos se convirtieron en el escenario donde los “Otros” eran representados como “seres distantes en el tiempo y en el espacio, muertos o en vías de extinción” (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. Es decir, 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.

Las propuestas modernas conciben al patrimonio desde una perspectiva dinámica y destacan su significación en los procesos de activación de memoria y construcción de identidades individuales y colectivas. 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. 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 (Prats, 2000; Machuca, 2012; García, 2016). Así entendido, el patrimonio se vuelve dinámico y es motivo de interpretaciones y usos diversos, quedando sujeto a procesos de recontextualización. Al mismo tiempo, puede ser motivo de disputas y confrontaciones, a la vez que los museos son resignificados como espacios de denuncia y memoria de grupos históricamente silenciados. De esta manera y como propone Gonçalves, “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” (2012, p. 69).

Los encuentros en el Museo de La Plata

En la ciudad de La Plata se reconocen 5 comunidades *qom*, cada una de ellas con algunos centenares de miembros. En la periferia de la ciudad se encuentran el Barrio La Granja y el Barrio Las Malvinas, los cuales se convirtieron en los principales aglutinadores de aquellas familias que, por diferentes circunstancias, decidieron migrar a la ciudad de La Plata². Además, en la primera década del siglo XXI, distintas

² La región conocida como Gran Chaco comprende un amplio territorio que se extiende hacia el sur desde el sudeste de Bolivia y la región brasileña del Mato Grosso, abarcando gran parte del área del actual Paraguay hasta la pampa Argentina. Oriundos de la zona central y austral del

organizaciones sociales conformaron el Consejo Toba de la Provincia de Buenos Aires que reúne a todas las poblaciones tobas³ de esta provincia (Maidana, 2011; Tamagno, 2003).

Hugo Cardozo es cacique de la comunidad *Dalaxaic' Na'ac'* ("Nuevo día"), una de las comunidades *qom* platenses, y junto a él se está llevando a cabo este "diálogo de saberes" en el Taller de Conservación y Exhibición del MLP. En los encuentros con Hugo las piezas de la colección funcionan como disparadoras para temas vinculados a la identidad, a la memoria, a la ancestralidad y la naturaleza, por ejemplo. Hugo Cardozo 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.

Uno de los objetivos principales de los encuentros fue conocer y analizar las prácticas y representaciones en torno a la cultura material. Los primeros encuentros con Hugo los coordinamos de manera semanal durante el año 2019 y, desde entonces y a lo largo de todo el proceso de trabajo, se expusieron las motivaciones e intereses mutuos alrededor de la propuesta de trabajo en conjunto con las piezas.⁴ Esta instancia de negociación y acuerdos con los interlocutores es otra de las aristas que caracteriza a las etnografías colaborativas. Atender a lo que los interlocutores demandan es parte del compromiso que asumimos los etnógrafos durante la investigación y la búsqueda de objetivos en común -es lo que motoriza este tipo de relaciones-. Se trata de encontrar puntos en común, estrategias conjuntas y beneficios mutuos. En los diálogos que mantuvimos con Hugo, él manifestó la importancia que tienen este tipo de experiencias en el MLP para su comunidad y, especialmente para él, como líder y en su rol de educador de las generaciones más jóvenes. Como él mismo manifestó:

Gran Chaco, los tobas o *qom* (*gente* en su lengua) conforman uno de los tantos grupos que poblaban el actual territorio argentino antes de la llegada del conquistador. A fines del siglo XIX y principios del XX, su modo de vida tradicional basado en la organización en bandas nómades, la caza, la pesca y la recolección, se vio amenazado por el avance de los procesos de colonización de nuevas tierras y la demarcación de la frontera por parte del Estado argentino. Estas circunstancias afectaron dramáticamente el modelo económico y cultural del pueblo *qom*, que encontró en la incorporación al mercado de trabajo asalariado y en la migración hacia los grandes centros urbanos una respuesta frente a este contexto adverso (Gordillo, 2018; Salamanca, 2010; Wright, 2003). Resistencia (Chaco), Formosa (Formosa) y Rosario (Santa Fe) fueron las primeras ciudades en las que se asentaron, para luego llegar hasta Buenos Aires y La Plata, en las cuales las migraciones *qom* se dieron con mayor intensidad en las últimas décadas del siglo XX. Los números estimados por el Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata, donde se reúnen los pueblos *qom*, guaraní, kolla, aymara y mapuche, llegan a un aproximado de 10 mil indígenas en la ciudad de La Plata.

³ La palabra "toba" es, en realidad, de origen guaraní y oficialmente se denomina "toba" a las comunidades que se denominan a sí mismos *qom* (Francia, T y Tola, F, 2018). En este trabajo, se utiliza la palabra *qom*, primando la autodesignación de estas comunidades.

⁴ Durante los años 2020 y 2021 el trabajo de campo se vio interrumpido así como la consulta a las colecciones del MLP debido al Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio en Argentina como respuesta a la pandemia del COVID-19, en las páginas siguientes se profundiza sobre este tema.

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 ancianos en los objetos, en los dibujos. También queremos que los chicos aprendan para que no se pierda (H. Cardozo, entrevista, 25 de mayo 2019).

Además, tanto Hugo como las investigadoras compartimos la idea de realizar un inventario participativo en co-autoría que refleje el trabajo realizado con las piezas. Un inventario participativo es definido como “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, 2011, 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 fuese de las comunidades. Yo por supuesto que estoy agradecido por todo, 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 (...)

Por eso las primeras conversaciones que tenía eran 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. (H. Cardozo, entrevista, 4 de julio de 2019)

Saben que es una red, ¿no? Pero no saben el por qué, ni para qué, ni qué beneficio hay, ni cómo está hecho, ni quién lo hizo, todo... (H. Cardozo, entrevista, 15 de julio de 2019)

Durante los primeros encuentros, la selección de las piezas estuvo a cargo de las investigadoras. Además del criterio de procedencia se consideró la diversidad de los objetos de la colección del Gran Chaco. Este criterio de diversidad estuvo basado en una tipología tradicional de clasificación museal. Es así que entre las 18 piezas trabajadas hasta el momento encontramos una red de pesca, dos bolsas de fibra, un huso, dos pipas de madera, una camisa de fibra, una bolsa de lana, un sonajero de calabaza, un arma de madera, una manta de hilo tejido, un adorno de fémures de aves,

una faja de lana, un adorno de lentejuelas y una hamaca. En cada encuentro, se desplegaron sobre la mesa del Taller de Conservación y Exhibición cuatro o cinco piezas, cada una acompañada de una ficha de catálogo con la siguiente información: número dentro del inventario, nombre o denominación, año de ingreso a la colección, a qué grupo indígena pertenece y procedencia geográfica. En los 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? ¿Cómo se usa? ¿Se siguen utilizando? ¿Quiénes lo hacían o hacen?*

A medida que el vínculo con Hugo se fue afianzando, era él quien tomaba la iniciativa en la elección de las piezas para trabajar y su relato se desprendía de las preguntas iniciales. La consolidación de la relación entre las investigadoras y Hugo, sumada la comodidad que él mismo expresó ir sintiendo durante el desarrollo de los encuentros, permitió que Hugo adquiriera mayor participación en la decisión de las piezas con las cuales se trabajaría y qué decir sobre cada una de ellas. Frente al trabajo con las piezas en el museo, Hugo se constituye como vocero de su comunidad, al mismo tiempo que fortalece su liderazgo.

La interacción fue tomando otras dimensiones que, con carácter recursivo, impactó en los cursos de acción de nuestro trabajo, en la medida que nos alejamos de lo previsto y de lo programado en los inicios de los encuentros:

El posicionamiento situacional nos permite superar los abordajes dicotómicos de la relación investigador/investigado y entender a los interlocutores en situación etnográfica como activos narradores con capacidad de establecer acuerdos en condiciones recíprocas, como así también analizar las relaciones en el contexto de producción de conocimiento como simultáneamente balanceadas y mutables, con alteraciones y ajustes (Katzer y Samprón, 2011, p.67).

Los encuentros en el Taller de Conservación y Exhibición del MLP son pensados como encuentros etnográficos, es decir, como:

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 (Cardoso de Olivera, 2004, p. 59).

Hasta el momento, se realizaron nueve encuentros presenciales y se continuó trabajando durante el año 2020 con un conjunto de fotografías de las piezas de manera virtual. En el siguiente fragmento de entrevista se puede notar cómo la información presente en las fichas del inventario de la colección sirvió como disparador para el diálogo. En este caso, los fragmentos de la entrevista corresponden al trabajo realizado con la pieza n° 139 (Figura 1) del catálogo de la Colección Gran Chaco:

H: En realidad este es de los pilagá...

E: ¿Pero puede ser que lo hayan traído de una comunidad matabo?

H: Sí, sí...

E: O sea, la técnica es pilagá, pero por intercambio que haya sido...

H: Sí, había mucho intercambio... (...) La obra es pilagá, lo voy a poner, porque este es trabajo de pilagá, porque no es trabajo de matabo...

E: Claro, es trabajo de pilagá pero que tal vez lo tenían los matabo...

H: Eran así, como yo digo, la pieza esa que yo les mostré, así se intercambiaban, como vivíamos ahí cerca, eran mayormente...

E: Claro... Una persona que conoce bien la técnica, ¿cuántos días le puede llevar hacer una pieza así?

H: Teniendo ya los materiales preparados, 3 días...

E: ¿3 días nada más?

H: Sí...

E: 3 días, ¿pero muchas horas por día?

H: No, no, ponle que un rato a la mañana, así, y si ya tiene ganas, en un rato lo termina, después hay que dejarlo que se seque, después hay que hervirlo con grasa de yacaré, lo preparan de vuelta, y después le dan un teñido, un colorcito. Porque cuando es así, la hoja sola sin ese proceso es muy duro y se resquebraja. Por eso se hierva el agua, se le pone la grasa, después se le hace un secado y úsalo como quieras...

E: (...) Una vez que está eso preparado, se teje con palitos ¿o con qué?

H: Con palitos o con las manos...

E: Con las manos directamente. Se teje, en este caso...

H: Pero no son los palitos de tejer...

E: Después que está eso, se moja la prenda...

H: Sí, con agua caliente...

E: Con agua caliente para que tome flexibilidad...

H: Con alguna grasa de algún animal, viste que a veces no se tenía el de yacaré, se usaba el de nutria, por ejemplo...

E: De nutria, si no hay grasa de yacaré, de nutria. ¿Y se unta, digamos, o se pone en el agua la grasa?

H: No, se le pone todo junto, por eso está así el material, como si fuera plástico.

E: Como impermeable, como impermeabilizado... Y maleable, fácil de mover, si estuviese seco no...

H: Sí, sí, después ya se usa.

H: Sí, ese, ¿viste que tiene un aceite adentro? Bueno, al estar la pieza bien en rojo, se le pasa y eso queda eterno, pasarán miles de años y eso permanece.

E: Claro, qué bárbaro. Hugo, y este tipo de mantas, ¿la utiliza alguien en particular? ¿Solo los caciques? ¿Solo las mujeres? ¿Todos?

H: No, todos, porque es así...

E: Todos. Es una prenda así, que no tiene una carga...

H: No tiene para algo específico, sino que...

E: Es utilitario, quiero decir, es bien utilitario. Porque a veces uno, en la colección, encuentra uno solo de estos tamaños y entonces no sabe...

H: Claro, ese pertenece a una sola persona. Como, por ejemplo, las mujeres que sabían tejer, que se hacían su propia, porque les gustaba. Y después venían otros de afuera de otra comunidad, y decían "Me gusta eso, te doy tal cosa..." y ahí ya está... (Entrevista a H. Cardozo, 11 de julio de 2019)



Figura 1. Pieza n° 139: Manta de hilo tejido, de la Colección Donación Dr. Carlos Speggazzini, Grupo Mataco del Chaco

Se implementó un abordaje cualitativo y entrevistas abiertas dando lugar a la interacción y reflexividad constante de los interlocutores, favoreciendo la construcción de nuevos sentidos y significados. Las entrevistas fueron desgrabadas y analizadas con el programa Atlas.ti (programa para el procesamiento de datos cualitativos), el cual permitió segmentar y codificar el corpus de información según la temática tratada, como la espiritualidad, la comunidad o los ancianos, por ejemplo. Las categorías discursivas asignadas durante el análisis de las entrevistas funcionan como puente de acceso a los sentidos y representaciones. De esta manera, se pudieron identificar de manera exploratoria los enunciados y las categorías que emergen del discurso de Hugo en relación al trabajo con las piezas de la colección Gran Chaco. Aquí, el término “discurso” alude a lo dicho en el encuentro, es decir, a aquello que fue efectivamente enunciado en una circunstancia específica (Magariños de Morentín, 2008). A cada una de las categorías se le asignó una definición según las relaciones que Hugo expresa en su enunciación.

Algunas de las categorías trabajadas hasta el momento son:

-La espiritualidad: es una de las categorías que se presenta con mayor énfasis en el trabajo con las piezas. Alude a los vínculos que mantiene Hugo con sus antepasados, sus ancianos, así como la relación con la naturaleza. Para el interlocutor, es necesario solicitar permisos a los ancianos para poder hablar de ciertas cosas con las antropólogas, y estos permisos los obtiene a través del vínculo espiritual que mantiene con sus antepasados, los ancianos. Además, la espiritualidad está estrechamente ligada a la forma de comunicarse con la naturaleza de manera de hacer un uso responsable de ella.

-Los ancianos: es la categoría que suele estar asociada con mayor frecuencia a la espiritualidad y engloba aquellos enunciados asociados a los conocimientos que fueron transmitidos por los antepasados, como los conocimientos personales del interlocutor, o los valores como líder de su comunidad, por ejemplo. La información a la que él alude, que posee y despliega en sus enunciados al entrar en contacto con las piezas, proviene de sus ancianos. Mucho de los conocimientos que Hugo tiene como artesano también fueron aprendidos y transmitidos por sus antepasados.

-Las comunidades: hace referencia a los vínculos entre las diferentes comunidades indígenas (especialmente de la región del Gran Chaco, aunque también se mencionan comunidades de toda América). Los contactos 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 relacionados a esta categoría.

-La información/los saberes: esta categoría se asocia con los saberes ancestrales y con la historia de las comunidades. 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 antepasados. Además, la información es algo que *está* en las piezas, se enraíza en ellas. Es una de las categorías que más emerge en el discurso de Hugo y una de las cuestiones que él mismo destaca como fundamentales en el trabajo que estamos realizando.

-La lengua gom: esta categoría está vinculada a la lengua como marca de diferenciación con otros grupos con los cuales comparten técnicas de elaboración de objetos muy similares. La lengua es una herramienta para nombrar, identificar y diferenciar objetos. Los materiales con los que está realizada la pieza, su elaboración y técnica suelen ser los primeros aspectos que Hugo aborda en los encuentros con las piezas. Al profundizar en las técnicas de los objetos, en general menciona la materia prima con la que fueron elaboradas (hojas de cardo o grasa de yacaré, por ejemplo). Además, en caso de que sea pertinente, Hugo diferencia las técnicas ancestrales con las técnicas modernas de elaboración de las piezas. Al ser un artesano, conoce ambas formas y puede reconocer fácilmente tanto las técnicas como la materia prima.

El siguiente fragmento de entrevista ilustra la manera en las categorías aparecen asociadas en el discurso:

Claro, porque yo también pido permiso a mis ancianos, no sólo 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... (Entrevista a H. Cardozo, 11 de julio de 2019)

La implementación de una metodología cualitativa permite focalizarse en la perspectiva de los actores, a partir de la cual se construyen las categorías a analizar. La interpretación es flexible, se enfoca en la práctica situada y está anclada en un proceso interactivo en el cual intervienen el/la investigadores/as y los entrevistados (Vasilachis De Gialdino, 2006). Las entrevistas realizadas durante los encuentros se destacan por su carácter performativo, es decir:

La entrevista es una situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. La entrevista es, entonces, una relación social a través de la cual se obtienen

enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación (Guber, 2016, p. 69-70).

La recursividad está presente en los sucesivos encuentros. El “ida y vuelta” entre el trabajo de campo y el corpus de datos proveniente del análisis cualitativo es constante. Cada uno de estos dominios y su retroalimentación permite reflexionar de manera crítica acerca de los datos que se construyen durante los encuentros. En este sentido, las categorías que emergen del discurso de los interlocutores se mantienen abiertas y permeables, al mismo tiempo que el “encuentro con el Otro” se repiensa y problematiza.

Durante el transcurso del año 2020 debido al Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio en Argentina como respuesta a la pandemia del COVID-19, el trabajo de campo se vio interrumpido, así como la consulta a las colecciones. Sin embargo, se pudo mantener el vínculo con Hugo a través de entrevistas por medios telefónicos. Mediante videollamadas, revisamos junto a él las desgrabaciones de las entrevistas para lograr un mayor acuerdo en torno a qué y cómo contar, con el sentido de retroalimentar otra de las etapas del trabajo en colaboración donde el conocimiento, el cual nunca será acabado. Así, la instancia de revisión es una nueva oportunidad de diálogo. Frente a las dificultades que se presentaron debido a la pandemia, junto a Hugo intentamos encontrar la manera de sostener el trabajo y en parte, esto se logró por el vínculo y el diálogo construido durante los encuentros. Como Hugo nos dijo: “Ustedes me explicaron desde un principio. Decía mi abuelo en el idioma [habla en *qom* y lo traduce al español], ‘Nosotros, los ancianos, aunamos el criterio para entender y sacar a flote una idea’ (H. Cardozo, entrevista, 11 de julio de 2019).

La recursividad planteada desde los inicios de los encuentros presenciales, se mantiene en estas videollamadas, ya que en cada una de ellas surgen nuevos interrogantes y nuevos sentidos en torno al diálogo con las piezas de la colección. Además, durante el transcurso del año 2021, pudimos encontrarnos con Hugo en lugares no previstos para continuar con el trabajo. Ya que el acceso al MLP continúa restringido hasta el momento y por lo tanto el acceso a las colecciones no es posible, Hugo nos ofreció ir a su casa en el Barrio Las Malvinas para continuar con los encuentros presenciales. En estas oportunidades, nos enfocamos en el diseño del inventario participativo, pensando en conjunto cuestiones como el título que llevará, de qué manera nombrar las piezas (si en español o en *qom*, o ambos, por ejemplo), qué tipo de fotografías seleccionaríamos, por nombrar algunas. Tanto en estos encuentros como en los llevados a cabo en el MLP, el diálogo constante en busca de consenso es el eje que atraviesa de manera transversal el trabajo colaborativo.

La colaboración en estos trabajos es entendida como una experiencia multivocal donde interactúan diversos actores y voces en un contexto determinado. Esta multivocalidad exige que como investigadores prestemos atención a los lugares de enunciación de los saberes, es decir:

No todas las voces posibles son las que emergen y las que surgen no están todas en un plano de igualdad, sino atravesadas por condiciones de producción corpo-políticas de los saberes (...). La multivocalidad como concepción, siempre en realización, comporta un entrecruzamiento complejo, dinámico y cambiante de determinados actores, narrativas, poderes, lugares, paisajes, patrimonios, políticas, intereses, diferencias, conflictos, acciones, consensos, negociaciones y relaciones, en un todo interconectado (Curtoni, 2015, p.119-120).

El inventario participativo que se está desarrollando pretende respetar las recomendaciones en lo relativo a la protección del conocimiento tradicional o ancestral y la propiedad intelectual de las comunidades indígenas. La Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007⁵ prevé la protección de los conocimientos tradicionales o ancestrales, sin embargo:

La protección de los conocimientos tradicionales a nivel internacional padece de una serie de falencias vinculadas con la falta de una definición clara y exhaustiva del concepto, la determinación de cuáles de ellos se van a proteger, con qué objetivo y seleccionar los mecanismos jurídicos internacionales para asegurarlo. (Endere et al. 2013, p.9).

A su vez, en Argentina la legislación vigente protege los derechos individuales pero no la propiedad colectiva. Teniendo en cuenta esto, seguimos las direcciones propuestas para situaciones donde los conocimientos ancestrales son compartidos con investigadores (Higuera y Wood, 2020): ante el pedido expreso de nuestro interlocutor, no se transcriben ni se publicarán ciertos fragmentos de las entrevistas. Esto sucede a veces, por ejemplo, en relación a las leyendas y mitos de la comunidad qom. Además, se eligió para la futura publicación del inventario, la co-autoría entre las investigadoras y el interlocutor.

⁵ https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Reflexiones Finales

Las prácticas de apropiación patrimonial llevadas a cabo en el Taller de Conservación y Exhibición del Museo de La Plata son un ejemplo de una experiencia colaborativa que nos muestra de qué manera las categorías etnográficas disciplinares pueden ser interpeladas por nuevos actores sociales, conformando un sistema de valores acerca de la identidad, las relaciones y los intercambios interétnicos, los procesos socio-históricos que se vinculan con la memoria de los grupos, la espiritualidad y la relación con la naturaleza.

Las experiencias etnográficas colaborativas enmarcadas en los procesos de patrimonialización también permiten imaginar al patrimonio más allá de la dicotomía material-inmaterial. Un patrimonio subalterno, como anclaje de memorias e identidades largamente silenciadas, ocultadas, invisibilizadas, podría pensarse también como un patrimonio *holístico*, como un híbrido donde se diluye y se supera la distinción material-inmaterial, y que está en la “búsqueda de paisajes cognitivos más amplios (...). El patrimonio así concebido, supone la amplificación simbólica de lo que no ha sido contado” (Massó Guijarro, 2016, p.1292).

La colaboración como proceso de construcción de saberes es una práctica del giro decolonial (Mignolo, 2007). La construcción conjunta del conocimiento requiere de la atención y del reconocimiento de los investigadores como sujetos; de los sujetos o grupos con los que se colabora junto a sus demandas y preocupaciones; y del ámbito científico como espacio donde se dan este tipo de relaciones asimétricas. El proceso de crítica y autocritica constante de estos aspectos constitutivos de la investigación etnográfica estimulan el surgimiento de una etnografía “doblemente reflexiva” (Dietz, 2011).

A través de este tipo de etnografías colaborativas y multivocales, pensamos que el museo puede resignificarse como un lugar político para aquellas comunidades indígenas que encuentran en el museo un espacio donde ganar visibilidad y establecer un diálogo con diversos actores sociales pero, especialmente, para reafirmarse cultural y políticamente (Cury, 2017). En este sentido, este tipo de propuestas y experiencias que involucran los colectivos históricamente relegados de las políticas de patrimonialización propician el fortalecimiento de memorias alternativas y apuntan a la construcción decolonizadora del patrimonio como un derecho (Colombato et al., 2017). De esta manera, los museos etnográficos pueden proyectarse como lugares de diálogo intercultural donde se da una negociación constante entre pasado, presente y futuro y donde se habilitan nuevos discursos mediante el trabajo con las colecciones.

Al mismo tiempo, el estudio de la cultura material y su activación por parte de miembros de comunidades indígenas permite acercarse al patrimonio presente en los

museos desde múltiples perspectivas y reflexionar en torno a las potencialidades del patrimonio en la actualidad. Además, la materialidad de los objetos como anclaje de nuevos discursos y representaciones nos pone en el lugar de reflexionar sobre ejes teóricos y metodológicos, y nos obliga como investigadores a deconstruir ciertos aspectos de la etnografía de las colecciones, como el afán de una organización tipológica de los objetos desde la mirada occidental.

En lo que respecta a experiencias que vinculan a las comunidades indígenas y al patrimonio etnográfico de los museos, el trabajo aquí presentado resulta novedoso para los museos antropológicos de nuestra región, y en particular para el Museo de La Plata, donde esperamos que este tipo de iniciativas enriquezcan el diseño de una política institucional participativa e inclusiva.

Referencias Bibliográficas

- 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* 15 (2), pp. 247–271.
- Cardoso de Oliveira, R. (2004). El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. *Avá. Revista de Antropología* 5, pp. 55-68.
- Colombato, L. C. y Medici, A. M. (2017). El derecho humano a los patrimonios culturales en clave decolonial. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito* 3 (3), pp. 67-95.
- Curtoni, R. (2015). Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los Rakúlches del centro de Argentina. En: C. Gianotti García, D. Barreiro Martínez y B. Vienni Baptista (coords.) *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*. CSIC Biblioteca Plural y Universidad de la República de Uruguay, pp. 115-124.
- Cury, M. X. (2017). Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC* 7, (1). Uberaba– MG, Brasil. ISSN 2178-9770.
- 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.
- Endere, M. y Mariano, M. (2013). Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina. *Revista Quinto Sol* 17 (2), pp.1-20.
- Francia, T. y Tola, F. (2018). *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta.
- García, R. (2016). Museos, imaginarios y memorias en la escenificación de la historia. *Cultura. Debates y perspectivas de un mundo en cambio*. Disponible en: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/Culturas/article/download/.../9077>
- Gonçalves, J. (2012). As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. En: I. Tamaso y M. Lima Filho (eds.), *Antropologia e patrimonio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, ABA, pp. 59-74.
- Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

- Guber, R. (2016) La etnografía: método, campo y reflexividad. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Higueras, A. y Woods, J. (2020). Indigenous Intellectual Property Issues in Archaeology. En: Smith C. (eds) Encyclopedia of Global Archaeology. Nueva York, Springer Science & Business Media. https://doi.org/10.1007/978-3-030-30018-0_5
- Jackson, M. (1996). Mínima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropologica Project. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 5-43.
- Katzner, 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 2, pp. 59-70.
- Machuca, J. (2012). Los museos como lugares de memoria. Gaceta de Museos. Tercera Época (53), agosto-diciembre. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Maciel, M. E., y Abreu, R. (2019). Antropologia dos museus: um campo de estudos em expansão. Horizontes Antropológicos 25 (53), 7-15. <https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832019000100001>
- Magariños de Morentin, J. A. (2008). La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica. Córdoba, Comunic-Arte.
- Maidana, C. (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). Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21132/Documento_completo.pdf?sequence=3
- Massó Guijarro, E. (2016). ¿Giro decolonial en el patrimonio? La Liberation Heritage Route como alternativa poscolonial de activación patrimonial. Revista Comillas 72 (74), pp. 1277- 1295.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S. y Grosfuguel, R. (eds.), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 25-43.
- Oliveira, J. P. de, y Santos, R. de C. M. (2016). Descolonizando a ilusão museal – etnografia de uma proposta expositiva. En: Lima Filho, M.; Abreu, R.; Athias, R. (Orgs.). Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas. Recife, UFPE/ABA, pp. 17-55.
- Oliveira, J. P. de, y Santos, R. de C. M. (2019). De acervos coloniais aos museus indígenas. Formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. Brasil: Editora da UFPB.

- Prats, L. (2000). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona, Ed. Ariel.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, S. y Grosfuguel, R. (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 93-126.
- Reca, M. M. (2012). Reflexiones en torno al patrimonio etnográfico en los museos y sus contextos de significación. *Questões indígenas e museus-Debates e Possibilidades*. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Colecao Museu Aberto, pp. 112-128.
- Reca, M. M. (2016) *Antropología y Museos*. Un “diálogo” contemporáneo con el patrimonio. Buenos Aires, Ed. Biblos.
- Reca, M. M., Canzani, A. y Domínguez, M.C.L. (2019). Colecciones etnográficas y sus potencialidades educativas: una experiencia de activación patrimonial. *MIDAS 10*, <https://doi.org/10.4000/midas.1756>
- Russi, A. y Abreu, R. (2019). “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes antropológicos* 25 (53) <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100002>
- Salamanca, C. (2010). Revisitando Napalpi: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa XXXI*, (1), pp. 67-87. ISSN 0325-1217.
- Sancho Querol, L. (2011). *Museos, memoria y participación cultural: la vida en un diálogo*. III SIAM, Universidad Autónoma de Madrid.
- Smith, L. (2011). El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología* (12), pp. 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Tamagno, L. (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. *Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina*. *Campos* (3), pp. 165-182.
- Vasilachis De Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Wright, P. (1995). El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 16, pp. 191-20.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* (9), pp. 137-152. DOI: 10.1590/S0104-71832003000100006.