

Historias de vida en los laberintos del archivo y la etnografía. Las huellas de Manuel María Rocca

Wanda Balbé *

RESUMEN: Este trabajo articula críticamente las prácticas de etnografía y archivo en el campo de la investigación antropológica. Siguiendo las huellas del antropólogo Manuel María Rocca, reconstruyo una trama de afectos que se desenvuelve entre el Museo Nacional del Hombre, un local de artesanías de San Telmo y la comunidad chané de Tuyunti. A través de memorias, archivos personales y “rastros de vida” encontrados en fichas, textos y fotografías despliego un mapa de relaciones laborales, de amistad y compadrazgo que se presentan como murmullo en el museo y arden en distintas materialidades. Este recorrido biográfico-etnográfico entre Buenos Aires y Salta permite reflexionar sobre el carácter fragmentario del archivo y los márgenes de “lo enunciable” en la producción de un saber “científico” y “objetivo” sobre “un otro” iluminando la historia de la colección de objetos chané. Asimismo, permite comprender el contexto disciplinar e institucional de mediados de los sesenta y fines de los ochenta marcado por el desarrollo de la Antropología Social, su profesionalización y el clima de censura y represión de gobiernos dictatoriales.

Palabras claves: etnografía; archivo; afectos

ABSTRACT: This paper presents a critical articulation between archive and ethnography practices in the field of anthropological research. Following the traces of the anthropologist Manuel María Rocca, I reconstruct a plot of affections unfolded between the National Museum of Man, a handicraft shop in San Telmo and the chané community of Tuyunti. Through personal memories and archives and the "traces of life" found in files, texts and photographs, I display a map of labour relations, friendship and compadrazgo that appears as a murmur in the museum and burns in different materialities. This biographical-ethnographic journey between Buenos Aires and Salta allows us to reflect on the fragmentary nature of the archive and the margins of “the enunciable” in the production of a “scientific” and “objective” knowledge about “otherness”. Likewise, it allows us to illuminate the history of the museum's collection of Chané objects and to understand the disciplinary and institutional context of the mid-sixties and late eighties marked by the development of Social Anthropology, its professionalization and the climate of censorship and repression of dictatorial governments.

Key words: ethnography; archive; affections



Manuel María Rocca y cámara fotográfica, 1989

“(...) prácticamente todo lo socio-antropológico es a la vez biográfico o autobiográfico, individual o colectivo”
“La Historia de vida”, Magrassi G. y Rocca M.M.

En la investigación en ciencias sociales, la relación entre Antropología y Archivo ha resultado de algún modo compleja y hasta problemática. A fines de siglo XIX y principios del XX, los campos de la Historia y la Antropología quedaron delimitados por una diferenciación en sus objetos de conocimiento y métodos de investigación. Desde una mirada eurocéntrica operó un reparto del saber bajo el cual los historiadores quedaron dedicados al estudio de Occidente y los antropólogos a las sociedades “lejanas” y “exóticas” de tradición oral. El trabajo de archivo y el de campo fueron, respectivamente, las metodologías consagradas para cada disciplina. A pesar de esa división epistémica, las prácticas de investigación en antropología, la formación de museos y colecciones etnográficas implicaron la producción de archivos. En contextos coloniales y republicanos, los antropólogos se dedicaron a producir relatos de viajes, notas de campo, dibujos, fotografías, videos, y a recolectar piezas etnográficas. La producción de estos documentos y los objetos recolectados se constituyeron en evidencias y fuentes de información para representar aquellas sociedades que en algún momento dejarían de existir por el avance de la modernidad. Por su parte, los museos se conformaron como espacios legitimados de producción y exhibición del conocimiento antropológico, y en ellos se desarrollaron lógicas de registro, inventario y guarda para la gestión y conservación de repositorios, depósitos y colecciones.

Distintos trabajos sobre los campos de la Historia y la Antropología (De Certeau, 1975; Fabian, 1983; Sahlin, [1985] (1997); Clifford y Marcus, 1986; Karp y Levine, 1991; Kirshenblatt-Gimblett, 1995, 2011; Clifford, 1997, 1998; Stocking, 1988; Mbembe, 2002, 2015; Stoler, 2009; Pegoraro, 2009; Podgorny, 2011; Podgorny y Lopes, 2013; Gorbach y Rufer, 2016) han problematizado aquella división epistemológica y señalado sus implicancias para la investigación y escritura en ciencias sociales. Asimismo, han puesto en evidencia una división entre quienes están legitimados para la producción de un saber y quienes son objeto de discurso, observación, exposición, registro, depósito y archivo. Sobre estas cuestiones, Mario Rufer (2016) plantea algunas preguntas:

¿Todos los pueblos archivan o tienen *derecho* al archivo? ¿Qué pasa cuando ciertas experiencias “no tienen asidero en el lenguaje” de las operaciones que registran, sellan, guardan y conservan? ¿Cuáles son los imaginarios persistentes con los cuales la historia y la antropología operaron y siguen operando para separar cultura e historia, documento y relato, historia y mito? ¿Hasta qué punto el archivo no como espacio físico, sino como noción, sigue detentando una posición de autoridad y autorización? (2016:19)

En el ámbito local estas cuestiones se discuten en trabajos que analizan críticamente el proceso de formación del Estado-Nación, la producción de archivos y colecciones etnográficas, los reclamos de pueblos indígenas y la revisión de la misma práctica antropológica (Benedetti, 2006; Pegoraro y Elías, 2010; Endere, 2011; Crespo y Tozzini, 2011; Podgorny y Lopes, 2013; Delrio, 2012; Tolosa y Dávila, 2016; San Martín, 2018; entre otros). Particularmente, en este trabajo, aquellas preguntas son tomadas como punto de partida para indagar en la historia de la colección de objetos chané del Museo Nacional del Hombre (Ciudad de Buenos Aires) y las relaciones que se entablaron con la comunidad chané de Tuyunti (Salta). Considerando las nociones críticas de archivo y repertorio de Diana Taylor (2003, 2011), las estrategias de montaje de George Didi-Huberman (2007) y algunos debates sobre la dimensión afectiva del archivo (Ahmed, 2015; Depetris Chauvin, 2018; Tacetta, 2020), presento mi propio recorrido de investigación en los laberintos del archivo y la etnografía en una suerte de diario de viaje. Siguiendo las huellas del antropólogo Manuel María Rocca, reconstruyo una trama de afectos que se pliega a un estudio socio-antropológico sobre poblaciones “chiriguano-chané” desarrollado entre 1969 y 1993 y se desenvuelve entre Salta y Buenos Aires involucrando a una comunidad de antropólogos y artesanos locales. A través de memorias, archivos personales y “rastros de vida” encontrados en fichas, textos y fotografías despliego un mapa de relaciones laborales, de amistad y compadrazgo que ilumina la historia de la colección de objetos chané del museo y permite comprender el contexto disciplinar e institucional de mediados de los sesenta y fines de los ochenta caracterizado por el desarrollo de la Antropología Social, su profesionalización y el clima de censura y represión de gobiernos dictatoriales.

Buenos Aires, Museo Nacional del Hombre (2016-2018)

El 17 de Junio de 2016 volví a Buenos Aires después de un viaje pseudo-sabático de dos años y tres meses. En el intento de instalarme nuevamente en la ciudad, me encontré con mi actual director, Carlos Masotta en el Museo Nacional del Hombre¹, su lugar de trabajo. El objetivo era empezar un doctorado en Antropología y para eso debía elegir un tema de investigación. En las salas del museo me enfrenté a las vitrinas de máscaras chané utilizadas en el *Arete Guasu*. La contemplación despertó la pregunta por esa celebración y posiblemente conectó la necesidad de diseñar un proyecto de investigación con experiencias previas y del viaje reciente. A la distancia, pienso que el registro fotográfico compulsivo de carnavales y fiestas callejeras en distintos lugares, el deseo de volver a cada uno de ellos, el registro de todos los museos visitados para un sitio web que nunca existió por falta de presupuesto, los *wayangs* que cargué por más de un año en mi mochila, las máscaras fabricadas con un ex novio antes de salir de Buenos Aires, la troupe de marionetas que conocí en Colombia, la carrera de artes visuales que nunca hice, y las máscaras colgadas por mi mamá en el living de casa, fueron algunas de las razones que me llevaron ese invierno nómade desde una amarra del Río de La Plata al museo de Belgrano. Y un año más tarde, desde ese museo a las comunidades de Salta.

El título del proyecto de investigación: “La vida de las máscaras chané. Un recorrido biográfico-etnográfico desde las colecciones a los contextos locales”. El objetivo: “comprender desde una perspectiva genealógica y etnográfica la *vida* de las máscaras chané relevando la historia de formación de colecciones del museo y las prácticas de uso y exhibición en contextos museográficos y locales-comunitarios”. El marco teórico-metodológico: “una perspectiva visual y performativa multisituada que comienza con un relevamiento bibliográfico y de archivo y continúa con un trabajo etnográfico en las instituciones y en las comunidades”².

Un año más tarde, en la primavera del 2017, empecé mi proyecto en el MNH.

El museo pertenece al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) creado en 1943 como Instituto Nacional de la Tradición (INT), y depende de la Secretaría de Cultura de la Nación. En sus inicios, el proyecto buscaba la formación de especialistas dedicados a la cultura *folk* del país y tenía como objetivos la creación de archivos, una biblioteca y el Museo de la Tradición. Axel Lazzari (2002), Carolina Crespo y Margarita Ondelj (2011) señalan que la iniciativa respondía a la necesidad post crisis de los años treinta de crear un relato identitario –de corte nacional y popular– frente a las consecuencias resultantes de la inmigración, la urbanización y la modernización³. También destacan que el instituto fue contribuyendo a la construcción de ese relato identitario en vínculo con políticas estatales y se fue constituyendo en un espacio para el desarrollo de la disciplina antropológica y la producción de conocimiento sobre los pueblos indígenas del país.

Las máscaras exhibidas en las vitrinas forman parte de la colección de objetos “chiriguano-chané”⁴ del MNH/INAPL. Esa colección se compone de piezas vincu-

ladas a los trabajos etnográficos realizados por Manuel María Rocca –antropólogo incorporado al instituto en el año 1971–, por donaciones posteriores –algunas vinculadas al trabajo Enrique Palavecino⁵– y por otras adquiridas en tiempos más recientes. En mi afán por reconstruir la “vida” de esas máscaras, varios investigadores del instituto me informaron que Manuel María Rocca había trabajado varios años en la comunidad chané de Tuyunti y en la avá-guaraní de Caraparí entablando una relación íntima con algunas personas locales. Así, siguiendo sus rastros, entraría en un laberinto biográfico-etnográfico.

En una primera consulta bibliográfica, encontré “El carnaval chiriguano-chané”, un artículo escrito por Manuel María Rocca y Sara Newbery, incluido en Cuadernos de Antropología del Instituto N°8 (compilación comprendida entre los años 1972-1978). Éste es un artículo extenso que describe minuciosamente el carnaval chiriguano-chané, los tipos de máscaras y los mitos relacionados con la festividad. Contiene varias fotografías, algunas de las máscaras de la colección del INAPL y otras de la celebración de 1972 en Tuyunti y Caraparí. Su apéndice incluye unas melodías de 1969 y 1972 transcritas en pentagramas y un discurso pronunciado por el cacique de Caraparí al terminar la celebración de febrero de 1975.

En la lectura, me detuve en la “advertencia” firmada por Rocca que da comienzo al artículo. En esa página, él dejaba registrado parte de su recorrido etnográfico en las comunidades de Salta. En primer lugar, relataba que en el mes de enero de 1969 había realizado un viaje para hacer un relevamiento de “las agrupaciones indígenas allí instaladas” y se había quedado en la misión franciscana de río Caraparí donde había participado de las reuniones previas a la celebración de carnaval, realizado las primeras grabaciones de música y documentado las coreografías y pasos de danza. En segundo lugar, mencionaba que había ingresado al instituto en 1971 junto a Sara Newbery con quien había realizado un primer relevamiento bibliográfico y viajado en febrero de 1972 acompañados por Matilde E. Casás para continuar con la documentación en las comunidades. Además, describía las técnicas de investigación utilizadas: observación directa y participante, entrevistas informales, un cuestionario, documentación fotográfica, filmaciones y grabaciones. En tercer lugar, dejaba asentado que los viajes se sucedieron entre 1973 y 1975 junto a Matilde E. Casás, y agradecía a Sergio Rojas y Laura Zenteno –ambos de Tuyunti– que en sus visitas a Buenos Aires colaboraron para completar y corregir los datos que había recopilado en el terreno⁶. Por último, cerraba con otro agradecimiento a Porfirio Díaz –de Caraparí– quien le había enseñado distintos aspectos de la cultura chiriguana-chané y algunas palabras en idioma.

Mi búsqueda continuó en la biblioteca y fototeca del instituto donde no encontré ninguno de los registros referidos en esa advertencia⁷. Sobre los estudios vinculados a Rocca, únicamente había disponible un lote de 105 negativos –digitalizados– de la provincia de Formosa del año 1970 y 35 diapositivas color –también digitalizadas– de Neuquén, La Rioja, Córdoba y Buenos Aires de diciembre de 1968. Sobre la temática, había dos monografías escritas por él: “Los chiriguano-chané” y “Semana del folklore: cocina chiriguana-chané”. Y otros dos textos sobre el pueblo “chiriguano”: “Dos mujeres indígenas” y “Cuentos sobre animales chiriguanos”.

Además, entre la bibliografía vinculada a la temática, había un libro escrito por Guillermo Magrassi, “Artesanía indígena Argentina, 1 Chiriguano-Chané” y algunos textos de Enrique Palavecino.

Después de unas semanas, la bibliotecaria me mandó un correo electrónico informándome que habían encontrado 30 fotografías de la comunidad de Caraparí. Entre ellas, una secuencia de 13 fotogramas que registraba el proceso de producción de máscaras, desde su tallado inicial a partir de un trozo de madera de *yuchán* hasta su forma final. Las otras retrataban aspectos de la vida cotidiana en la comunidad, la cocina, las viviendas, los caminos y algunos paisajes. Me facilitaron una copia en mi USB de esa carpeta y un catálogo de Excel que indicaba el número de foto, el año, el lugar de captura y el nombre del fotógrafo.

En esa segunda visita, comparando esos archivos noté que había tres fotografías ausentes y que no había ninguna referencia de los retratados –datos que seguramente esperaba cruzar con los nombres mencionados en el artículo sobre el carnaval. Sin embargo, de casualidad, en el mismo escritorio de consulta, me enfrenté a una pila de legajos de los y las investigadoras del instituto que estaban siendo reorganizados para ponerlos, en un futuro, a disposición del público. La primera carpeta de la pila correspondía a Rocca. Me dieron autorización para hojearla antes de volverla a guardar. La carpeta contenía su CV, las fechas de los trabajos de campo realizados en General Madariaga y General Lavalle, los realizados en Tartagal, Embarcación, Tuyunti y Caraparí, la rendición de gastos de los viajes y una lista de registros institucionales sobre sus tareas de investigación. También incluía una carta destinada a la Secretaría de Cultura de la Nación fechada el 30 de enero de 1975 justificando un viaje a las provincias de Jujuy y Salta para continuar con el estudio de la cultura chiriguana-CHANÉ iniciado en 1969 y seguido en los años 1972, 1973 y 1974.

Después de la biblioteca, continué mi trabajo en el Área Educativa y de Conservación del MNH. Una de las integrantes de ese equipo, me facilitó un archivo Excel con información sobre la colección chiriguana-CHANÉ. Los datos que figuran en ese catálogo guardan relación con las fichas de ingreso de piezas. En el catálogo se registra el número de inventario, el tipo de objeto, el material, una mínima descripción, el uso, el tipo de ingreso (por compra o donación), el año, el nombre de los coleccionistas o donadores, el de los artesanos, la comunidad y región de procedencia. Los objetos vinculados al trabajo de Manuel Rocca eran piezas de cerámica y máscaras. Para algunos casos, el catálogo registraba los nombres de algunos mascareros: Alejandro Chaile y Sergio Rojas. Y de algunas ceramistas: Mercedes Chammorro, Juana Carmen, Eva Segundo, Margarita Rojas, Rosa Ceballos, Julia y Laura Centeno y Luisa Pereyra.

Algunas conversaciones informales en los pasillos del instituto me llevaron al nombre de Juan José Rossi. Él había sido director de Yuchán, un local de venta de artesanías, que funcionaba en San Telmo a fines de los setenta, donde se hacían charlas y conferencias sobre Antropología. Efectivamente, en el sitio Mercado Libre conseguí el libro “Chiriguanos-Chané” escrito por él y Manuel Rocca, publicado en el año 2004. En la tapa del libro hay una fotografía en blanco y negro de Luisa Pereyra tomada en Tuyunti en 1985. El libro incluye otras fotografías de la artesana y

otras de Laura Centeno, tomadas por él, por Rocca y por Magrassi. También contiene otra del mascarero Alejandro Chaile tomada por el antropólogo Juan Carlos Rado-
vich. Y una de las fotografías tiene como epígrafe: “Laura con su hijo en Yuchán”.

En el prólogo Rossi expone que la obra fue terminada en 1989 antes del fallecimiento de Manuel Rocca y dice:

Más allá de mi participación, avalada por una estrecha relación con los protagonistas de esta obra durante los años 1978 a 1993, el mérito principal de la propuesta corresponde al antropólogo Manuel Rocca quien en octubre de 1989 realizó lo que sería el último viaje a Aguaray, Salta, para completar la información pendiente y donde terminaría sus días en brazos de los amigos chané de Tuyunti.

Y continúa:

(...) sólo quiero subrayar que entre 1969 y 1989 mantuvo frecuentes contactos con los chiriguano de Caraparí y los chané de Tuyunti en el extremo noroeste de Salta. Allí, en el corazón de una aldea chané, habiendo recalado para puntualizar aspectos de nuestra obra, rodeado de familias chané, murió repentinamente en una tarde calma, calurosa y húmeda en la que todo parecía confabularse para generar vida. Sus amigos chané-chiriguano no lo olvidan; lo sienten viviendo con ellos.

En Tartagal, a pocos kilómetros de Tuyunti, yacen sus restos en humil-
dísima tumba que, si bien en nada aparenta diferenciarse de las demás, será para siempre un testimonio de la forma sencilla y profundamente humana en que él vivió entre nosotros.

Con todo, en esta primera instancia de trabajo, los libros, artículos, fotografías, catálogos y recuerdos recopilados en el instituto desplegaban fragmentariamente una trama de afectos ensamblada en un estudio socio-antropológico comprendido entre 1969 y 1993 involucrando a una comunidad de antropólogos y artesanos locales. Así, continué la investigación viajando a Salta con la intención de observar el uso de las máscaras en las celebraciones de carnaval pero también de buscar a los y las artesanas que aparecían documentados. El objetivo era ver qué memorias aparecían sobre esa investigación socio-antropológica y comprender aquella trama afectiva en vínculo con la historia disciplinar e institucional de esos años.

Tuyunti, comunidad chané (febrero, 2018)

En mi primer viaje a Salta, en Febrero del 2018, en la comunidad de Tuyunti tuve un encuentro muy breve con una de las ceramistas, Laura Centeno (79 años de edad). En su casa también estaban su hermano, Vicente Centeno, ex-cacique de la comunidad, y varias personas de la familia. Anaclea (una de sus hermanas) y Soledad (una de sus sobrinas) fueron mis traductoras –ya que Laura por su edad escucha

poco, habla bajito y cruza palabras en guaraní– y también me relataron sus recuerdos sobre esos años. Sobre los artesanos, me contaron que Alejandro Chaile, mascarero, esposo de Laura, y Luisa Pereyra, otra de las ceramistas, habían fallecido hacía algunos años. Sobre las visitas de los antropólogos recordaron que primero había llegado Magrassi en el año 1966 con motivo de un censo⁸. Luego, Rocca. Y con los años, Rossi. Por lo general, ellos viajaban acompañados por sus parejas, Matilde y Coti, y paraban ahí mismo, en casa de su familia. Rossi compraba siempre artesanías para el local de San Telmo y Laura Centeno en algunas oportunidades había viajado a Buenos Aires para participar de las charlas que se realizaban allí y de algunas otras ferias. También mencionaron que Miguel Centeno, cacique de la comunidad, hijo de Anacleta, había vivido por varios años en casa de los antropólogos.

En los días siguientes, pude encontrarme con Ermín Rojas, auxiliar bilingüe de la escuela de Tuyunti, casada con Miguel Centeno, hija de uno de los mascareros, Sergio Rojas. En la entrevista, me comentó sobre la relación con los antropólogos:

Mi papá sí tuvo relación, mi mamá todavía tiene la foto de Magrassi y de Rocca. Nos contaban que eran antropólogos que venían. Es más, mi marido, que es cacique ahora, él vivió mucho años, no sé cuántos, con Manuel Rocca. Por eso le pusimos Manuel a mi niño, porque siempre lo recordamos, él siempre se acuerda de él.

Sobre cómo Miguel terminó viviendo en Buenos Aires con Rocca:

Don Rocca venía mucho acá a la comunidad, y se relacionó mucho con la familia Centeno. Y dice que doña Laurita, quería que fuese Miguel Ángel, que aprenda, que sepa más, y lo mandó, se lo llevó. Primero dice que vivía con Magrassi, después de ahí se fue vivir con Manuel Rocca. Y él siempre dice que le agradece mucho porque él lo educó. Él me contaba que no hablaba muy bien el castellano cuando se fue de acá. ¡Hasta le puso una fonoaudióloga para que él pudiera hablar el castellano! Y él siempre dice: “le agradezco mucho y siempre lo voy a tener presente en mi corazón a Manuel Rocca”.

Y sobre la muerte de Manuel María Rocca en Tuyunti:

Dice que él quería venir para acá, a Tuyunti, y ya andaba enfermo. Cuando falleció su esposa, él se quedó deprimido, se volvió alcohólico, y Miguel estaba ahí cuidándolo, era como un padre. Y se vino para acá, y acá se murió, creo que en Tartagal están sus restos. Miguel sabe...

En ese viaje, pude encontrarme con Miguel recién el último día, en las últimas horas. Mi ómnibus de vuelta a Salta salía a medianoche. En la hora y media que duró la conversación –sin grabador de por medio–, Miguel me contó de su vida en Buenos Aires. El relato fue un poco nostálgico. Hacía mucho que Miguel no recordaba esos años “tan distintos que nunca iba a volver a vivir”. Entre los recuerdos, apareció Yuchán, las charlas que daban los antropólogos, las proyecciones

de Jorge Prelorán y la presentación de la película “Ni tan blancos, ni tan indios” de Tristán Bauer⁹.

Sobre la muerte de Rocca, me contó que vivían en Buenos Aires y que viajaron a Tuyunti. Un día en la comunidad, Manuel se descompuso y Miguel tuvo que llevarlo al hospital de Aguaray donde fue inmediatamente derivado a Tartagal. Manuel María Rocca murió por un ACV. Miguel informó a los familiares, se encargó del entierro en el cementerio de esa ciudad y volvió a Buenos Aires a buscar sus cosas. Luego, regresó a Tuyunti. Algunas veces visitó la tumba en Tartagal, pero después de unos años fue removida. Según él, los restos pudieron haber pasado a una fosa común; y por eso, se arrepentía de no haberlo dejado en el cementerio de la comunidad.

Antes de irme a la terminal de ómnibus, Ermín Rojas, presente durante toda la entrevista, se levantó para buscar y mostrarme una foto carnet de Manuel María Rocca que ella guardaba en su santuario junto a algunas estampitas. Nos despedimos y quedamos en contacto para el año siguiente.

En ese viaje, las memorias locales me devolvieron rastros de los vínculos con los antropólogos y con Juan José Rossi. No apareció ningún recuerdo de Sara Newbery, coautora del artículo sobre el carnaval. Las mujeres recordadas eran Matilde, esposa de Rocca, y Coti, esposa de Rossi. En las entrevistas apareció nuevamente Yuchán, el local de artesanías de San Telmo.

Buenos Aires, el MNH y Yuchán (1971-1993)

En Buenos Aires, entrevisté a Juan Carlos Radovich, “Ivi”, el antropólogo que trabajó en la comunidad de Tuyunti en 1985, por invitación de “Juanjo” –Juan José Rossi–. Sobre los vínculos entre la comunidad y los académicos me comentó:

Y estas tres personas, Juanjo, Manuel y Guillermo habían tenido mucha influencia en la comunidad. Guillermo ya no tanto, en esa época [1985]. A Guillermo más lo recordaban de cuando él hizo investigación ahí y cuando tuvo algún cargo e hizo que le construyeran viviendas a la gente. Después lo rajaron, evidentemente, por su postura pro-indígena. Y Manuel estuvo vinculado con ellos, se ve que los querían mucho, y a Matilde...Lo mismo que a Juanjo y a Coti, incluso a alguna de las nenas, no sé si le pusieron Coti, o le decían Coti, a alguna de las sobrinas de Laura, o primas de Miguel, como homenaje o respeto, de padrinos, compadrazgo. Había alguno de esos vínculos, yo no me acuerdo mucho de eso.

Sobre su trabajo de campo me contó que el objetivo era hacer una recuperación de la historia comunitaria a partir de la historia de vida de dos mujeres artesanas: Laura Centeno y Luisa Pereyra. La producción de esos relatos biográficos se basaba en la propuesta teórico-metodológica desarrollada por Magrassi y Rocca en “La Historia de vida”¹⁰. El proyecto había sido iniciativa de Juanjo pero no fue finalizado. Algunos de los registros etnográficos de ese viaje –grabaciones de mitos en lengua

chané, canciones e historias, traducciones realizadas con Alejandro Chaile y con Vicente Centeno, notas de campo, negativos fotográficos— fueron prestados a colegas que volvieron a trabajar en esas comunidades años después. Otros, probablemente, se hallaban en alguna caja de su biblioteca. A mano, en ese momento, tenía tres fotografías, en blanco y negro, digitalizadas, en las que aparecía Alejandro Chaile tallando una máscara.

En la entrevista le pregunté cómo él había llegado a trabajar en Tuyunti:

Fue a raíz de esta iniciativa de Juanjo con la comunidad porque yo participaba de esos grupos que íbamos a Yuchán a dar cursos, a organizar ciclos de cine antropológico. O había actividades diversas, e íbamos. Porque era un espacio social y político, si se quiere... En el sentido, de gente que pensaba más o menos lo mismo y que resistíamos a la dictadura. Intentábamos organizar actividades en relación a lo que nos interesaba que, en ese caso, era el tema indígena, el tema de los derechos, etcétera. Entonces, la propuesta fue a raíz de Juanjo con el apoyo de Guillermo también y el acuerdo de la comunidad. La Fundación [Intercambio]¹¹ me dio unos mangos para mis gastos, yo no cobré honorarios ni nada por el estilo, pagaron el pasaje, la estadía, rollos de fotos, cassettes, todos materiales necesarios para la investigación y ahí fue que viví un mes y algo. Todo el mes de febrero en Tuyunti, en el verano.

Una vez más, aparecía Yuchán como un espacio que nucleaba a antropólogos y antropólogas a fines de los setenta. “Ivi” Radovich destacó su importancia en tanto lugar de intercambio y debate en un contexto represivo. Agregó que además de las actividades, los cursos y los ciclos de cine, se invitaba a dirigentes de los pueblos que participaban como oradores y expositores difundiendo cuestiones culturales y problemáticas comunitarias. En relación a esto, le pregunté cómo entendían la antropología en esos momentos:

Por ahí cada uno tenía una postura distinta. Porque yo creo que Manuel tenía quizás una formación medio antigua del folklore. Guillermo tenía otra visión, de indianista, a veces un poco romántica desde su perspectiva, y yo me estaba formando. Pero había una comunión, en el sentido de crear espacios de luchas por los derechos. La situación indígena argentina era complicada como lo sigue siendo ahora. Había que crear espacios para recuperar derechos en todos los planos: de la tierra, la cultura, la educación, la salud. En ese sentido, se compartían esos criterios...pero no había algo estrictamente desde una metodología, quizás eso se fue dando desde un empirismo, de estas ideas generales de participación, de reclamos por derechos, incluso en un marco de una situación opresiva como fue la dictadura. Era como un espacio de resistencia, de reclamo, cuando gobernaban los milicos. Y Rossi tenía una visión que venía de los curas del Tercer Mundo, de ese sector progresista de la iglesia, él venía de ese lado...

Específicamente, sobre Manuel Rocca, me comentó que había trabajado en la Facultad de Filosofía y Letras como profesor de “Metodología y Técnica de la Investigación Folclórica”, una materia de la orientación Folklore del plan del año ‘58 de la carrera de Antropología¹².

Después de esa entrevista, con el objetivo de profundizar en esa trama político-afectiva desarrollada entre el MNH, Yuchán y la comunidad chané de Tuyunti, me encontré con otras dos investigadoras que trabajaron en el INAPL –en ese momento, INA– entre los setenta y ochenta. Primero entrevisté a Ana Dupey. Ella agregó que “Manucho” había trabajado como auxiliar en la cátedra de Augusto Raúl Cortazar – el reconocido docente e investigador de estudios *folk*. Esa formación lo había llevado a enfatizar la importancia del trabajo de campo, “a entrenar la escucha al otro” y a trabajar en la meticulosidad del registro. Por los vínculos que entablaba en la comunidad y los enfoques teórico-metodológicos que desarrollaba, ella lo recordó como una persona precursora para la época:

(...) Incluso tenía jóvenes que eran como ahijados. Le dedicaba algo que no era común en esa época, que los antropólogos se vincularan en esos términos de compadres de los chicos... Y también la otra cuestión interesante, para esta época, es que los miembros de la comunidad venían a su casa, él vivía acá a tres cuadras del instituto. Entonces, bueno, esa fluidez de la comunicación entre los miembros de la comunidad y él, la proximidad del mundo propio de él y el de la comunidad, no era una cuestión en la época que se trabajaba, que fuera habitual. Se terminaba el trabajo de campo y la comunidad en su lugar y el investigador en el suyo.

Según Ana, el vínculo que Manuel desarrollaba con las personas locales le permitía una profunda comprensión de sus vidas y daba como ejemplo el nivel de detalle logrado en la historia de vida de Facundina Miranda¹³. También, resaltaba que había sido un excelente fotógrafo y uno de los primeros en incorporar la cámara de 8mm al trabajo etnográfico. Y en el desarrollo de la entrevista reflexionaba sobre la relación entre el tiempo dedicado al trabajo de campo, su producción escrita y los registros que quedaron:

Lo que no hay es una relación entre la cantidad y la profundidad de los trabajos de campo que él hizo con las comunidades. Porque tenía una muy buena relación, o sea tenía un vínculo muy fuerte de ida y vuelta, y él realmente lograba, en esos trabajos de campo, una comprensión muy grande de la vida de esas personas (...) Pero vos no ves reflejado esa cantidad y profundidad que yo escuché de él verbalmente, en la producción impresa, que era la dominante en esa época.

Entre las posibles razones, se refirió a que la misma pasión por el trabajo de campo y el vínculo desarrollado con las personas locales pudo haberlo llevado a tener cada vez un menor registro. También mencionó su personalidad poco pretenciosa a nivel académico y su poca voluntad para escribir. Su problema de alcoholismo y

su muerte temprana. Y esbozó la posibilidad de que sus registros hayan sido desechados por su familia tras la venta y demolición de su casa.

En otro nivel, destacó las condiciones de producción de conocimiento en la época. Escribir a máquina era más arduo. El instituto había sido mudado al edificio actual en 1973, razón por la que algunas fotos y documentos podrían no haberse archivado. Y además, trabajaban en el contexto de la última dictadura cívico-militar:

Entonces él va a trabajar en esta comunidad incluso durante el proceso de la dictadura militar en este instituto de antropología, y Sara Newbery, con la cual él trabajó bastante. Sara trabajaba en el norte con las comunidades wichi. (...) Los dos tuvieron muchos problemas para continuar la investigación porque empezaron a pedir informes de qué era eso del trabajo de campo, qué estaban haciendo. Hubo un proceso progresivo de censura al trabajo tanto de Sara como de Manuel, aunque trabajaban en dos grupos indígenas distintos. Manuel, a pesar de toda la prohibición, siguió en contacto con las comunidades, siguió trabajando con ellos. Por eso te digo, tenía un conocimiento muy profundo, pero no está traducido o trasladado a una forma impresa en artículos y libros.

Sobre esto, señaló posibles cruces entre el contexto político y los aspectos personales de la vida de Manuel:

Hubo varias idas y vueltas ahí, porque además te digo, muchos registros, no quedaron en este instituto porque durante un largo tiempo, el director del instituto, durante el proceso, se supone que estuvo en connivencia con el proceso. Acá desaparecieron dos personas. Entonces, mucha gente quedó mal con el instituto (...) Entonces, yo pienso que las relaciones no eran buenas. Entonces, debe ser que no quedó nada de esos materiales acá, salvo esas fotos de publicaciones que cómo eran públicas... Y los escritos no sé... porque él fallece y no sé si el ahijado lo trae. Porque primero fallece la mujer. Yo no sé si el ahijado lo trae, ya fallecido, y si la tumba de él está allá. Alguien me mostró una foto. Que podía ser, como no podía ser las cosas con Manuel. Siempre estaba tomándote el pelo... Nunca sabía si te estaba hablando en serio con algunas cosas, o quería sorprenderme con algo.

En esas idas y vueltas, la entrevistada enfatizó en que los registros “desaparecieron”. No estaba segura si por el modo que tenía Manuel de llevar la vida, o por su familia que pudo haber tirado todo, o por el clima de represión y censura que llevaba a muchos desconfiar de las instituciones donde trabajaban. También comparó esta situación con los registros de Sara Newbery que, según ella, no se encuentran en el instituto.

La otra entrevistada fue Silvia García, una antropóloga de la misma generación que Manuel Rocca. Sobre la práctica etnográfica de esos años, comentó que la pro-

ducción de textos era menor y las publicaciones más extensas producto de varios y largos trabajos de campo, “se publicaba cuando había algo para decir”. Para esos momentos, la carrera de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras era reciente, se había formado en el año 1958. Fue recién a partir de 1985 que los congresos, las revistas y los *papers* empezaron a cobrar importancia para convertirse en una exigencia en los Cvs académicos.

Sobre el trabajo de Manuel en el INA, el relato de Silvia coincidía con el de Ana. Particularmente, destacó su colaboración en la divulgación de las investigaciones, organizando exposiciones y su participación en el Colegio de Graduados de Antropología, que había sido fundado el 27 de julio de 1972¹⁴. Recordó también que ella ingresó al instituto con Manuel, Sara Newbery y otros investigadores en un momento de reestructuración institucional y de profesionalización de la antropología¹⁵. Habían sido recomendados por Susana Chertudi, jefa científico-técnica de la institución y jefa de cátedra en la materia de Folklore de la facultad donde ellos habían trabajado como ayudantes.

Sobre el trabajo de Manuel y el contexto político me comentó:

Y entramos en el año ‘72, todos entramos ahí. Él entró dedicado más a la parte indígena con Sara Newbery, que ella trabajó más en Chaco. Chaco, la zona chaqueña del Chaco y él en la zona salteña del Chaco. Cuando nosotros entramos en el año ‘72, se organizó justamente una exposición sobre el área chaqueña y él ahí ya trajo máscaras. Entonces se ve que había empezado bien temprano a trabajar ahí porque había máscaras chiriguano-chané ahí. Inclusive una, que fue gracioso... Porque el año ‘72 fue un año muy politizado en la Argentina y había traído una que tenía a Perón arriba de un caballo pinto y entonces, la exposición era en el Automóvil Club, y el presidente del Automóvil Club la hizo sacar porque consideraba que era una afrenta.

Y sobre el trabajo en el instituto durante la última dictadura militar:

Estábamos acá [el edificio actual], porque acá nos mudamos en el ‘73, sí, acá estábamos en el ‘76. Hicimos este trabajo sobre la provincia de Buenos Aires, porque era un cincuentenario de Ricardo Güiraldes, y eso lo pidió la Secretaría de Cultura, que hiciéramos algo sobre esto, y lo hicimos... Algunas vicisitudes varias, algunas trágicas y otras que podrían haberlo sido y no fueron. Como que el director, Cáceres Freyre, tenía sus simpatías por el gobierno militar, ¿no? Entonces fue y nos denunció a siete o a ocho, a diez, como que éramos guerrilleros (...) Acá había dos chicas, las dos desaparecieron, una chica Rosita Murno que trabajaba en biblioteca, y Lucrecia Avellaneda, que era auxiliar. Lucrecia debe haber entrado conmigo, en el ‘72, pero ella estudiaba Antropología, así que ella era auxiliar, auxiliar de Susana Chertudi. Susana murió en el ‘77 y Lucrecia debe haber desaparecido en el ‘76. Rosita también, pero Rosita ya se había ido de acá, Lucrecia me parece que no. Bueno, ¿viste que hay unas baldosas? Bueno, ahora

eso, no tuvo que ver... digamos, a ellas las tienen que haber fichado por fuera, por su actividad por fuera del instituto.

Siguiendo las huellas del trabajo de Manuel Rocca, las entrevistas empezaron a desplegar no sólo la trama político-afectiva desenvuelta entre el MNH, Yuchán y la comunidad de Tuyunti sino también las particularidades del contexto disciplinar e institucional de mediados de los sesenta y fines de los ochenta. En 1964, el nombre “Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas” (INIF) cambiaba a “Instituto Nacional de Antropología” (INA)¹⁶. Lazzari (2002) señala que ese cambio coincidía con el desarrollo de la Antropología Social, la construcción de un discurso indigenista y políticas de desarrollo¹⁷. Ratier y Ringuelet (1997) han indicado que el marco teórico-metodológico de la Antropología Social se veía influenciado por las corrientes indigenistas mexicanas, los neo-marxismos europeos y el estructuralismo francés, y que se abría también a otras ciencias sociales como la Sociología, la Historia Social y la Ciencia Política. Ese nuevo enfoque disciplinar discutía con las posturas evolucionistas e histórico-culturales vigentes, razón por la cual el statu quo académico se opondría a su desarrollo y los gobiernos dictatoriales prohibirían su ejercicio acusándolo de “extremismo político”¹⁸.

Esos cambios de perspectiva se vieron traducidos en los estudios de poblaciones chiriguano-chaqué. Carenzo (2008) identifica dos tendencias etnográficas opuestas: una socio-histórica y otra mítico-esencialista. Manuel Rocca y Guillermo Magrassi representaban esa primera línea que destacaba los procesos de proletarianización de las comunidades, vinculaba la “aculturación” con la violencia material-simbólica y la enajenación de tierras por parte de la población blanca-criolla, fomentaba la actividad artesanal de las comunidades entre un público especializado¹⁹ e impulsaba actividades de gestión y divulgación²⁰. La segunda tendencia, estaba representada por un grupo que continuaba con la tradición difusionista iniciada por José Imbelloni y la etnológica fenomenológica por Marcelo Bórmida²¹, enfoques que, tras un supuesto objetivismo científico, ocultaban las consecuencias de la colonización y conquista de Chaco y su profundización durante el período republicano-contemporáneo, omitían las condiciones socio-históricas, y se posicionaban política e ideológicamente con las corrientes historiográficas que, en la última dictadura militar, exaltaban las campañas de exterminio²².

En ese contexto disciplinar y socio-político, el trabajo de Manuel María Rocca en el Chaco Salteño se desarrollaba en el marco del INA junto a colegas que trabajaban en la institución –como Sara Newbery– pero también por fuera –como Guillermo Magrassi o Rossi. Berón (2010) en una intervención realizada en el marco del 50° aniversario de la Carrera de Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) recupera su experiencia personal como estudiante de Arqueología durante los años de la última dictadura cívico-militar y menciona como espacios alternativos de formación y resistencia las actividades realizadas en la Asociación Iberoamericana de Estudios Antropológicos y Sociales (AIDEAS) gestionada por Guillermo Magrassi y las impulsadas desde Yuchán, el local de venta de artesanías y centro cultural coordinado por Juan José Rossi.

A fines del 2019, tuve la oportunidad de entrevistar a Juan José Rossi (87 años de edad). Primero, fui invitada a la presentación de su libro titulado “Crónicas de la invasión europea en Abya Yala” donde se reencontraban algunos amigos y ex miembros de la Fundación Intercambio y Yuchán. Algunas de esas personas –entre ellas, los propios hijos de Juanjo– recordaban a Laura y Miguel Centeno y se emocionaron por tener noticias de Tuyunti y por la posibilidad de retomar el contacto. Luego, coordinamos una entrevista.

Juanjo me comentó que Yuchán había abierto sus puertas el 7 de Septiembre de 1979 y funcionado hasta mediados de 1993. Primero, tuvo sede en un local que alquilaba en la calle Defensa y luego en otro, en la calle Humberto Primo. El motivo que impulsó ese proyecto tuvo que ver con un viaje a Sauzalito²³ que había realizado con su esposa Martha Elena Cabrera, “Coti”, en el año 1977. Sobre ese viaje recordaba:

Y al llegar nomás, nosotros percibimos... Acá empieza esta anécdota, que había una aldea vecina ahí a 300 metros, que no tenía nada que ver con la criolla, no tenían calles, las casas no eran de material, eran de paja o de ramas y algunas de chorizo, muy poquitas. Y le preguntamos a nuestros parientes: “Ahí está, ahí viven los matacos”. En aquél tiempo, todos decíamos “matacos” todavía, que significa “animal de poca monta” en el diccionario, que fue así que le llamaron los españoles, porque ellos se escondían en el monte. Pero, en realidad, ellos se llaman “la gente auténtica, la gente verdadera”, “wichí” significa eso. Pero eso, lo aprendimos después o, si vos querés, de hecho ahí. Que fue ahí donde nos convertimos, nos dimos vuelta, los dos...

Juan describía esa “conversión” como una necesidad profunda de investigar y transmitir lo que había estado “oculto” en su formación como seminarista católico. Por más de catorce años, él se había dedicado a los estudios de Teología, Filosofía y Humanidades Clásicas²⁴. Según él, esa formación histórica cristiana sin revisión crítica había infundido en él una semilla negativa de sospecha frente a lo aprendido y a los discursos europeizantes vigentes. El viaje a Chaco y el encuentro con los wichis corroboró esas sospechas e impulsó el deseo que tenían con su esposa de armar un centro cultural de divulgación.

Sobre la fundación de Yuchán y su funcionamiento, me relató:

Ahí se fundó, conseguí una casa hermosísima, dos dueñas que me apoyaron muchísimo, la idea. Una casa que había una sala, donde cabían 100 personas sentadas. Ahí empecé... En los diarios empezaron a darle bola al hecho, le explicamos a todos de la nada, cómo lo encontramos [las piezas], por qué lo exhibíamos y vendíamos también ahí. Porque empezamos a hacer viajes al norte y nos quedábamos de 15 días a un mes. El año ‘79 y ‘80 fueron sólo al Impenetrable y después empezamos a ampliar y fuimos a buscar a los Chané y los encontramos. Encontramos a Luisa, a Laura, a Miguel. Era un chiquito Miguel. Y empezamos la relación que se extendió hasta el final hasta el año ‘93,

que me trasladé a Concepción del Uruguay, ya separados. Y ahí nació el estímulo y la motivación, fueron los paisanos los que me confirmaron todo lo que venía carburando en mi vida desde el seminario, en Europa, que había algo que no funcionaba. Y ahí fue que yo me dije: “Pero, ¿cómo este idioma yo no lo conozco?, ¿cómo yo no conozco este pueblo, esta maravilla de arte? ¿Para que estuve...? ¿Qué muestra el sistema? Ésta es mi historia”, eso pensábamos y hablábamos. Y “esto hay que hacerlo conocer” y ahí empezó la lucha. Y enseguida que empezamos la lucha, apareció, que se dio cuenta por los diarios, Guillermo Magrassi... solito vino y dijo: “Mirá, estoy maravillado, Rocca también, queremos colaborar con ustedes, cuenten con nosotros para cursos”. Y ahí empecé mi formación etnográfica con ellos...

Las actividades cotidianas de Yuchán servían para poder transmitir lo que entendían como una perspectiva crítica de la historia de América y sus culturas y como un espacio de formación en Arqueología, Antropología y Etnografía. También se vendían libros y artesanías de distintos pueblos con el objetivo de financiar el proyecto. En 1983 crearon la Fundación Intercambio que pretendía conseguir fondos para los viajes y publicaciones y funcionar como mediadora con las comunidades. El proyecto duró hasta 1993 cuando él se separó de su esposa y se trasladó con todo el archivo y las colecciones a Concepción del Uruguay en la Provincia de Entre Ríos²⁵. Para ese momento, según él, el proyecto ya había perdido fuerza y resultaba costoso financiarlo. Durante la dictadura, el espacio había funcionado como “refugio intelectual y emocional” para un público diverso que atendía a las actividades. Con la apertura democrática, en la universidad se retomaron las actividades, los debates y la formación y la concurrencia al local empezó a disminuir. Eso se sumó al contexto neoliberal de los noventa.

Particularmente, sobre la época de la dictadura, me comentó que tuvieron algunos controles por parte de la comisaría que se encontraba a la vuelta del local. Sin embargo, según él, en el imaginario colectivo, los debates que se daban allí tenían que ver con “los indios” y no tanto con una reformulación de la historia del continente. Eso les permitía pasar desapercibidos. Lo mismo ocurría en los viajes que hacían al norte para comprar artesanías. Viajaban cuatro o cinco veces por año en una camioneta, en algunas ocasiones eran detenidos en los puestos de gendarmes y, a veces, éstos presenciaban las charlas y los intercambios con las personas locales.

Sobre los vínculos que entablaban con la comunidad chané de Tuyunti, recordaba:

En el ‘80 fue que llegamos la primera vez y nos conectamos con Laura. Laura Centeno fue a la primera que conocimos. Ellos [Magrassi y Rocca] nos dijeron: “Vayan a ver a Laura, de parte nuestro”. Ellos ya habían estado antes con el censo provincial del aborigen, ya habían estado los dos antes. Y además nos adoctrinaron, por supuesto. Medio enviados por ellos fuimos. Y bueno, se estableció una relación muy afectuosa, muy linda, comíamos con ellos...La cocina de ellos era o afuera o adentro, con un fuego en el medio y alrededor... Con Luisa [Pereyra]

habíamos llegado a un acuerdo: “Usted nos hace las obras que tenga ganas”... Y las guardaba en un tambor de 200 kilos y llegábamos nosotros y le comprábamos todo, sin elección, ni nada, le comprábamos todo. Y bueno, a veces nos pedían ahí mismo: “Tráiganme del pueblo una bolsa de harina, de maíz”, nosotros estábamos al servicio. Hasta embarazada, a punto de parir, la llevábamos a la ciudad o al hospital²⁶. O sea hubo una presencia nuestra muy, si se quiere, distinta a la común, [de los] que iban a cambiar objetos por artesanías. Ellos llamaban “artesanías”, nosotros le llamábamos “arte”²⁷.

También recordaba que ellos iban con sus hijos y se quedaban en casa de la familia Centeno, que Miguel antes de vivir con los antropólogos había vivido dos años en su casa, que Laura había ido a Yuchán un par de veces a dar charlas sobre cerámica chané y que Luisa murió a los 80 años, el 12 de Octubre de 1992:

Estábamos acá, me llamaron por teléfono desde Tartagal para decirme que acababa de fallecer Luisa Pereyra. Y el otro que falleció allá fue Rocca y está en el cementerio, por lo menos, que yo sepa no trasladaron los restos. Murió de cirrosis, murió porque tomaba mucho, bebidas blancas, pobrecito... y Guillermo también. ¡Qué curioso eso! ¡Dos tipos jóvenes! Quizás por lo que sufrieron y la soledad... Ellos murieron así... Pero Guillermo murió de cáncer de pulmón...Y jóvenes los dos, cincuentones... ¿T e imaginas? Yo tengo 87 ya mañana...

Tuyunti, comunidad chané (abril, 2019)

En mi segundo trabajo de campo, finalmente, pude entrevistar y grabar a Miguel Centeno. Vivió en Buenos Aires entre 1983 y 1989, desde los diecisiete hasta los veintidós años, terminó sus estudios primarios allí, cursó hasta segundo año en una escuela técnica cerca de Parque Lezama, continuó con cursos de capacitación en electricidad y mecánica, y trabajó en distintos lugares de mantenimiento, de cadete y de electricista. Primero vivió en casa de Rossi, luego en casa de Magrassi y luego de Rocca. Además de los recuerdos de Yuchán, me contó que acompañaba a los antropólogos en las charlas y conferencias en las universidades donde hablaban de la situación de los pueblos indígenas que, según él, en esos momentos era distinta y poco conocida. Recordaba el programa “La Aventura del Hombre” en el canal ATC donde Magrassi oficiaba como presentador, sus actividades junto a la antropóloga Isabel Hernández y el trabajo de Manuel y Juan Radovich en el instituto. También, me contó de la vida con ellos, las juntadas que hacían, las comidas, los encuentros, los boliches, los eventos, cómo se divertían, cómo se disfrazaban. Se acordaba del Renault 12 de Manuel con el que había aprendido a manejar tomando Av. Libertador para ir desde Belgrano a San Telmo, de la casa con piscina en la localidad de La Falda, de las tareas de limpieza y orden que realizaba y de los cuidados hacia Matilde y Manuel.

Sobre las circunstancias de muerte de cada uno de ellos, recordaba que primero había fallecido Guillermo Magrassi, luego Matilde E. Casás y luego Rocca en Tuyunti:

Ella ha fallecido en la casa, ahí en Belgrano...Después de fallecido Guillermo, falleció Matilde Casas. Y yo justo también estaba con ellos, en casa de Rocca. Eso fue en el sofá, así mirando tele, parece que había consumido también mucha bebida. Y Manuel se había ido a dormir y después ella quedó ahí. Y al otro día me levanté cuando tenía que ir a trabajar y he visto que estaba ahí. Así que a mí me dio toda la parte de sepultura y prácticamente yo he hecho trámites para llevarla al crematorio, a Chacarita, todo. Porque no tenía hijos Rocca, no tenía a nadie, tenía familia, pero no sabía vivir con ellos y yo era el que cuidaba la casa, miraba un poco todo. Faltaba una persona ahí. Entonces, yo hacía eso. Cuando falleció su mujer, yo tenía que ir a Chacarita, hacer trámites, llevarlo hasta el crematorio. Después me dio en una cajita, tema de cenizas. Y después con Manuel fuimos a Isla Martín García para tirar las cenizas en esa parte, abajo de los árboles, todo. Porque la Matilde, ¡qué en paz descanse!, decía que quería que su cenizas estén en esa parte.

En la entrevista, Miguel también marcó las diferencias entre él, los antropólogos y la familia de Rocca:

Ellos [Sara Newbery y Manuel Rocca] tenían contacto, conocían ese movimiento. Sí...Son antropólogos, buscaban descubrir cosas nuevas, buscaban esas formas de vida, cómo es...y ellos escribían...Ellos comentaban de la vida, buscaban la forma de cómo es, buscaban una idea... ¿Viste? Y había ese tipo de contacto, pero yo era distinto, no estaba a esa altura de entendimiento, pero vivía con ellos...Así fue...

Y después Rocca tenía su hermana, su hermano, pero ellos eran distintos. Manuel era antropólogo, es diferente. Yo por eso vivía con ellos. Con su hermano ya es distinto, otro estilo de vida. Uno tenía tema inmuebles, eran distintos. Su hermana, el marido jugaba al polo... Y yo gracias a Manuel que vivía por él en la casa. Cuando falleció, yo saqué mi ropita todo, me mudé. Lo único, le di gracias a él por aprender la forma de vivir ahí... Su hermana iba a ver...Y cuando está por fallecer Rocca, a mí me había dejado un testamento, ¡parece loco!, pero me decía que me dejaba un testamento, el tema de la casa, tenía una casa. El tipo económicamente andaba bien. Pero yo no, si fuese otro buscaría un abogado, pero no, uno no está a esa altura...Lo único, yo le doy gracias a ellos, me han acompañado a vivir y después volví bien...

Manuel María Rocca murió el 22 de Octubre de 1989 en la comunidad de Tuyunti. Miguel Centeno volvió a Buenos Aires para buscar sus cosas, entregó las llaves de la casa al hermano de Manuel y se mudó a una pensión. Después de unos años volvió a Salta. A Rossi no volvió a verlo. De Manuel se quedó con unas pocas fotografías y con su cámara fotográfica que sacó de un mueble para mostrármelas. De sus otras cosas no sabía nada, todas las cajas habían quedado en Belgrano. La foto

4x4 que Ermín tenía en su altar el año anterior no estaba entre las fotografías que me mostró esta vez. De la máquina me confesó que por muchos años la había tenido guardada sin tocarla en el mismo mueble de donde la sacó y que estaba cargada con un rollo blanco y negro sin revelar. Supuestamente tiene fotos de la comunidad de Tuyunti. También me contó que, para no olvidar, le puso Manuel a su hijo. El nombre completo: Manuel Antonio Centeno. Manuel por el antropólogo. Antonio por su tío Vicente, el ex cacique.

Esa entrevista se pausó en llanto.

Buenos Aires, depósito del MNH (2019)

En los comienzos de mi investigación, con Lucía Blasco, antropóloga, integrante del Área Educativa del MNH, nos propusimos hacer un registro fotográfico completo de las máscaras de la colección –las exhibidas y las del depósito– con el objetivo de armar un catálogo y cruzar la información de las fichas de ingreso con las memorias locales de las comunidades.

En diciembre de 2019, junto a María Julia Cardinal, coordinadora del área, empezamos a concretar ese proyecto, sacamos las máscaras del depósito e hicimos el registro fotográfico para que yo pudiera disponer de él en mi próximo trabajo de campo. Entre las máscaras encontramos una pieza que nos llamó la atención.



Máscara chané Nro. de inventario 3730

La mayoría de los campos de la ficha de ingreso estaban vacíos.

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
MUSEO NACIONAL DEL HOMBRE

Nº 3730

Designación técnica: Máscara de pájaro "Añu ^W ^U ^R ^E ^S

PROCEDENCIA. — País: Argentina

Provincia: Salta

Localidad:

Lugar y fecha de adquisición:

Nombre del constructor o artesano: Grupo Chané

Nombre del colector - donador - vendedor: Manuel Roca

Material(es) principal(es): Madera y Plumas

Tipo:

Uso:

Técnica(s) empleada(s):

Dimensiones:

Detalles de construcción:

M.deE. yj.-Tall. Gráf.-9/89-T.2.000

Ficha de registro, pieza Nro 3730

Sin embargo, en el borde externo de la máscara había otro tipo de registro, una inscripción realizada con lapicera que decía: "Recuerdo para un amigo Manuel Rocca. Sergio Rojas. Chanés. Tuyunti, 1974."



Dedicatoria en máscara Nro.3730

Esta dedicatoria trazaba una nueva marca afectiva en el recorrido de la investigación. La colección de máscaras chané del MNH/INAPL me había conducido al trabajo etnográfico de Manuel María Rocca, desplegando una trama de afectos, ensamblada en un estudio socio-antropológico sobre poblaciones “chiriguano-chané” desarrollada entre 1969 y 1993. Esa trama de relaciones personales, afectivas y políticas desbordaba los registros asentados sobre el estudio etnográfico y la exhibición de las vitrinas y aparecía fragmentariamente a modo de rastros y murmullos en distintas materialidades.

En un marco disciplinar e institucional, la producción de saber sobre poblaciones “chiriguano-chané” en el MNH/INAPL y la exhibición de máscaras en la muestra permanente “Pueblos Originarios: presente y pasado” puede entenderse como un dispositivo en tanto red heterogénea de prácticas, sujetos y discursos articulados y autorizados (Foucault, 1984; Deleuze, 1989) que condicionan “lo enunciable”. Desde su fundación, el instituto se fue constituyendo en un espacio para el desarrollo de la disciplina antropológica y la producción de un saber sobre los pueblos indígenas, en vínculo con las políticas estatales y los marcos teóricos-metodológicos vigentes. La construcción del objeto disciplinar implicó lógicas clasificatorias, corpus discursivos, prácticas archivísticas y museográficas específicas. Los registros documentales, catalogados y conservados en el MNH/INAPL, sobre el estudio de pueblos “chiriguano-chané”, y la colección de máscaras exhibida, evidencian distintos pliegues en los modos de hacer antropología, y dan cuenta de las condiciones de producción de archivo y de las poéticas y políticas de la representación de objetos etnográficos en el museo como institución.

Rufer (2016), al reflexionar sobre las prácticas de investigación histórica y antropológica, ha señalado que el archivo no sólo trata de algo que “es” en tanto objeto, texto o imagen sino también de lo que es en tanto “investidura previa”, es decir, la autoridad y legitimidad para hablar del acontecimiento otorgada por quien lo “guarda/guardia”; y por eso, ha sugerido que el desafío sería una relectura del archivo que levante los cimientos de autoridad. En este sentido, considero que el saber sobre los pueblos “chiriguano-chané” quedó prefigurado por las lógicas de la institución *museo* y por el contexto disciplinar e institucional de las décadas del sesenta, setenta y ochenta. El estudio socio-antropológico produjo documentos en forma de artículos, fotografías y fichas y colecciones de piezas. Algunos conforman hoy el patrimonio de la institución y son utilizados para representar a las comunidades en la muestra permanente del museo. Por fuera de ese corpus, a modo de rastros y murmullos quedaron las historias de vida y el mapa de relaciones desplegado entre el MNH, Yuchán y las comunidades.

Didi-Huberman (2007) ha destacado la naturaleza agujereada del archivo y la necesidad imaginar en la “empresa arqueológica” reordenando fragmentos de “cosas supervivientes” que provienen de diversos tiempos y espacios. En mi caso, el recorrido biográfico-etnográfico desde las colecciones del museo a los contextos locales, me llevó a seguir las vueltas personales de Manuel María Rocca, a transitar distintos laberintos antropológicos y a volver sobre huellas supuestamente efímeras. Entre Buenos Aires y Salta, guiada quizá por la importancia que Magrassi y Rocca dieron

a los documentos personales en “La Historia de Vida”, fui buscando memorias, testimonios, confesiones y relatos donde lo socio-antropológico y lo biográfico se ilumina mutuamente. Con los archivos personales y los “rastros de vida” encontrados en textos, fichas, fotografías y máscaras del instituto fui componiendo este montaje donde se entranan vidas cotidianas, acontecimientos y discursos. Este montaje despliega un mapa de relaciones entre la comunidad de Tuyunti y la antropológica en un contexto disciplinar, institucional y político marcado por la reciente creación de la carrera y por el clima de censura y represión de los gobiernos dictatoriales. Esas relaciones laborales, de amistad y compadrazgo que aparecen como rumor en la institución, como rastros que arden en distintas materialidades y como recuerdos entre los y las entrevistadas, permiten iluminar la historia de las colecciones y revisar los pliegues en los modos de hacer antropolología. El mapa-murmullo desplegado se extiende por sobre los márgenes de lo “enunciable” en lo que respecta a la producción de un saber “científico”, “objetivo”, sobre “un otro”, desborda los espacios autorizados para la producción de conocimiento antropológico –el académico-institucional–, y devela las historias de vida detrás del saber y las vitrinas.

Sobre esto, me interesa volver a Rufer (2016):

¿Qué hace que un hecho sea comprensible cuando el documento silencia, reprime y oculta? ¿Pueden, el cuerpo hecho performance, el rumor hecho drama, el poema hecho proclama, ser parte del archivo en términos de “producción de una historia”? (2016: 178)

Las idas y vueltas en mi recorrido de investigación han apuntado en la dirección de esas preguntas articulando de manera multisituada las prácticas de archivo y etnografía y explorando cómo el archivo deviene campo y el campo archivo. Asimismo, el recorrido ha intentado aportar al debate sobre archivo y repertorio (Taylor, 2003, 2011) cruzando aquellas huellas destinadas a permanecer con aquellas que parecen precarias y efímeras. Por último, la escritura de esta suerte de diario de viaje ha buscado reconstruir los propios pasos –ciertos e inciertos– entre el archivo y la etnografía. El mapa desplegado me sirve como guía-ayuda para volver al punto de partida, repensar los motivos iniciales de la investigación, revisar mi rol como etnógrafa y marcar un posible rumbo –y convencerme– cuando en Salta, me interpelan: “¿misionera o antropóloga?”.

Recibido: 4 de noviembre de 2021 – Aceptado: 31 de marzo de 2022

* Wanda Balbé: Licenciada y profesora en Cs. Antropológicas egresada de la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Becaria UBA del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (ICA-FFyL-UBA). Puan 480, 4to piso, of. 463, CABA. E-mail: WANDA.BALBE@GMAIL.COM



Máscara Nro.3730 guardada en el depósito del MNH

Notas

¹ De aquí en adelante, MNH.

² Actualmente, el proyecto de investigación se encuentra bajo la dirección de Carlos Masotta (INAPL/CONICET) y la co-dirección de Silvia Citro (ICA/FFyL/CONICET) y se desarrolla en el marco de del Equipo de Investigación de Antropología del Cuerpo y la Performance

³ Sus trabajos citan las palabras de Juan Alfonso Carrizo, primer director de la institución, quien estipulaba como misión fundacional: “Salvar el patrimonio espiritual heredado de nuestro país y de los vecinos que han influido en nuestra formación social y étnica [...]; estudiar el material recogido en su valor histórico literario y en su relación con los demás países de América y Europa, especialmente España y los de la estirpe greco-latina a la que pertenece” (citado en Lazzari: 2002: 6).

⁴ La denominación “chiriguano-chané” responde a las investigaciones socio-antropológicas realizadas entre la década del sesenta y ochenta, que consideraban la existencia de un complejo cultural chiriguano-chané resultado de la interacción histórica de ambos pueblos. Slavutsky y Belli (1999) realizan una reflexión crítica sobre esa postura considerando la identidad chané como un proceso histórico específico. Por otro lado, en los últimos años, el pueblo “chiriguano” empieza a autodenominarse “avá-guaraní”. No profundizaré sobre este punto específicamente, pero es necesario recalcar que la denominación “chiriguano-chané” está presente no sólo en los escritos de esa época sino también en la exhibición permanente del museo. Esa denominación tiene que ver con las prácticas de investigación, de clasificación, registro y documentación, discutidas en este artículo.

⁵ Enrique Palavecino y Delia de Milán de Palavecino realizaron estudios en la comunidad chané de Campo Durán (Salta) durante los años cuarenta. Las piezas recolectadas contribuyeron principalmente a la formación de la colección del Museo de Ciencias Naturales de La Plata que luego debido a relacio-

nes institucionales ingresaron al Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti. Sobre las perspectivas antropológicas implicadas en la formación de esa colección, consultar Benedetti (2006).

⁶ La información que detallo aparece referenciada según la advertencia del artículo. Más tarde, me enteraría que Matilde Casás era esposa de Rocca y que la familia chané con la que él entabló un vínculo afectivo no era “Zenteno” sino “Centeno”.

⁷ Cabe aclarar que la biblioteca y la fototeca comparten el mismo espacio físico en el instituto. Las trabajadoras entre sus tareas se encargan del manejo del archivo fotográfico y de la documentación referida al instituto.

⁸ Entre 1966 y 1967 se realizó el Ier Censo Indígena Nacional. Guillermo Magrassi, que había estudiado sociología en la Universidad del Salvador y se había especializado en Antropología, fue colaborador en el mismo. Luego, en 1969, continuó en vínculo con las comunidades a través de su cargo como director de Asuntos Aborígenes de Salta.

⁹ Jorge Prelorán y Tristán Bauer son directores argentinos vinculados al género etnográfico y documental. Prelorán con el apoyo del Fondo Nacional de las Artes produjo varias películas durante década del '60 y '70 registrando biografías de distintos pueblos de Argentina y denunciando los procesos de “transculturación”. Tristán Bauer, graduado en 1982 en el Centro Experimental del Instituto Nacional de Cinematografía, fue uno de los integrantes del Grupo Cine Testimonio que apuntaba a dar cuenta de la realidad social del país. La película “Ni tan blancos, ni tan indios” recordada por Miguel fue producida junto a Silvia Chanvilland y estrenada en 1985.

¹⁰ En ese texto publicado en 1980 los autores desarrollaban la importancia de los documentos personales en las ciencias sociales e inscribían la historia de vida dentro de las metodologías cualitativas. Describían sus características, a diferencia de otros documen-

tos como los diarios íntimos, las autobiografías, las crónicas, las cartas, entre otros; y señalaban los criterios necesarios para que esos relatos biográficos pudieran constituirse en una técnica de investigación. En ese libro se incluían las historias de Hermógenes Cayo de Jorge Prelorán, Damacio Caitruz de Martha Borruat de Bun y Facundina Miranda de Manuel María Rocca.

¹¹ La Fundación Intercambio se creó en 1983 en el local de San Telmo que ya funcionaba desde 1979 con el objetivo de conseguir financiaciones, editar libros y hacer publicaciones.

¹² Para esos años, las otras dos orientaciones eran Etnología y Arqueología.

¹³ Sobre este trabajo, Ana Dupey apuntaba su singularidad para el contexto: la historia de Facundina Miranda daba cuenta de la cultura “chiriguana” y la Guerra de Chaco, abordando y considerando cuestiones de género.

¹⁴ Sobre su participación en el Colegio de Graduados, Ana Dupey también había mencionado que él había cedido un local de su familia para su funcionamiento y que ocupaba el rol de tesorero.

¹⁵ Antes de la reestructuración, sólo algunos trabajadores tenían títulos académicos y existía un tipo de contratación particular de “antropólogos viajeros” que no estaban radicados en el instituto sino que andaban por las provincias con la función de recoger y enviar materiales. Entre ellos recordaba a Guillermo Pérez Hidalgo, sobrino de Juan Alfonso Carrizo, el primer director del instituto.

¹⁶ Previamente, en 1955 el Instituto Nacional de la Tradición (INT) pasó a llamarse “Instituto Nacional de Filología y Folclore” (INFF) y en 1960 “Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas” (INIF). En 1964 cambió a “Instituto Nacional de Antropología” (INA), nombre que se mantuvo hasta 1992, cuando adquiere el actual, “Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano” (INAPL).

¹⁷ Por esos años, el instituto desarrolló proyectos de estudio y diagnóstico en distintas regiones del país y brindó asesoramiento

en distintos ministerios. En el estudio de pueblos indígenas, se abandonaba la idea de comunidades aisladas homogéneas y se incorporaba una mirada sociológica, idealista y materialista que consideraba las situaciones del mercado de trabajo y revelaba las relaciones estructurales.

¹⁸ Para 1973 y 1974, los autores han destacado un clima de “ilusión revolucionaria” en el ámbito universitario. Para ese momento, los movimientos de izquierda dominaban la universidad porteña, que pasó a llamarse Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires. En esos años, hubo un intento de reforma universitaria para formalizar las orientaciones de Arqueología y Antropología Social, que aparecía con tintes de una Antropología Aplicada. Sobre esos años, también han comentado: “Esta es la única época en que los informantes invaden los claustros académicos: indios en conflicto, pobladores urbanos que reclaman viviendas, campesinos, vecinalistas y obreros acuden a la Facultad en busca de respuestas o apoyo para sus problemas” (Ratier y Ringuelet, 1997: 19).

¹⁹ Carenzo destaca que, en la década del sesenta, hubo un renovado interés en el estudio de la producción artesanal de los pueblos indígenas en el marco de los estudios de folklore. La intención era señalar el aporte de esas manifestaciones culturales a la construcción de la “identidad nacional”. Los investigadores, basados en el modelo mexicano, se dedicaron a demostrar la urgente necesidad de crear organismos estatales destinados a la protección y fomento de la actividad artesanal (2008: 31).

²⁰ En las entrevistas realizadas para este trabajo se destaca especialmente el rol de Guillermo Magrassi en tareas de divulgación y se recuerda su desempeño, a fines de los ochenta, como presentador del programa “La Aventura del Hombre”, una serie televisiva documental didáctica sobre la diversidad natural y cultural de Argentina y América del Sur.

²¹ Esas corrientes tuvieron un fuerte impulso a partir de 1973 cuando Marcelo Bór-

mida crea el Centro Argentino de Etnología Sudamericana (CAEA).

²² Carenzo señala que las poblaciones chané no recibieron demasiada atención en esos estudios ya que se dedicaban principalmente a lo que entendían como “chaquenses típicos” (“matacos”, tobas, pilagás y choro-tes). El pueblo chané, a excepción del trabajo de Celia Mashnshek publicado en 1978 en “Cuadernos Franciscanos”, quedaba subsumido en los trabajos sobre “chiriguano” (2008: 35).

²³ Localidad ubicada en la región conocida como “Impenetrable Chaqueño”

²⁴ Su formación transcurrió en el Seminario Católico Metropolitano y en una estancia de dos años en Francia y Bélgica

²⁵ En esa localidad el proyecto tuvo continuidad como museo hasta el año 2012. En el 2008, Rossi donó una de sus colecciones para la localidad entrerriana de Chajarí

donde actualmente funciona el museo municipal Ivy Marae Ey. Recientemente, donó otra parte de su colección y archivos a una colega de la ex-fundación Intercambio para iniciar un museo en América, ciudad del Partido de Rivadavia, en el oeste de la provincia de Buenos Aires.

²⁶ Aquí probablemente se refiera alguna otra de las mujeres de la familia, ya que Luisa era muy viejita para ese entonces y Laura no tuvo hijos.

²⁷ Aquí hace una diferencia entre el intercambio que hacían funcionarios políticos o de la iglesia protestante o católica de artesanías por víveres y ropas, a su vista muchas veces “desleal”, y la que hacían ellos. Rossi describía reuniones con el cacique y los y las artesanas donde debatían los precios o discutían parámetros para realizar las compras o los intercambios que en esos casos, aclaraba, eran a pedido.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo?* Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Agamben, G. (2005). *El autor como gesto*. En: *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, pp.80-94.

Ahmed, S. (2015). *La política de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Benedetti, C. (2006). Antropología y formación de colecciones: las producciones artesanales del pueblo chané. *Revista Runa*, Vol. XXVI (247-262) UBA, Buenos Aires.

Berón M. (2010). Dictadura y resistencia: formarse como antropólogo en el período 1975-1983. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXV*, Buenos Aires.

Butler, J. (2014). *¿A quién pertenece Kafka?* Editorial Palinodia, Santiago de Chile.

Carenzo, S. (2008-2010). Miradas de la etnografía y la antropología sobre el trabajo doméstico y asalariado entre los chané: una revisión crítica. *Cuadernos del*

INAPL, (22), 27-38.

Clifford, J. y Marcus G. (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Ed. University of California Press Berkeley and Los Angeles, California University of California Press, Ltd. London, England.

Clifford, J. (2001) [1998]. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Clifford, J. (1999) [1997]. *Itinerarios transculturales. Antropología, literatura y arte en clave posmoderna*, (pp. 233-270), Barcelona: Editorial Gedisa.

Crespo, C. y Tozzini MA. (2011). De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 47 (1), enero-junio 2011, pp. 69-90.

Crespo, C. y Ondelj, M. (2012). Patrimonio y folclore en la política cultural en Argentina (1943-1964). En *Avá. Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones. Misiones, Argentina [Online] (21). Dis-

ponible en:
<http://www.cedinpe.unsam.edu.ar/content/cespo-carolina-y-ondelj-margarita-patrimonio-y-folklore-en-la-politica-cultural-de-la>

De Certeau, M. (2006) [1975]. *Etno-grafia. La oralidad o el espacio del otro: Léry*. En: *La escritura de la historia* (pp-203-227). Universidad Iberoamericana, México.

Deleuze, G. (1989). *Michel Foucault, filósofo*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Delrio W. (2012). Entrar y salir de la Etnohistoria. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Vol 20, No 1 (Año 2012).

Derrida, J. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta, 1997.

Depetris Chauvin, I. (2018). *Desplazamientos espacio-temporales y expresividad del documento: el cine de Tiziana Panizza como etnografía afectiva de la isla de Pascua*. En Giordano, M. (Ed.) *De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos* (pp.301-321). Editorial Biblos.

Didi-Huberman (2007). *El archivo arde / Das Archiv brennt*. En: Georges Didi-Huberman y Knut Ebeling (eds.). *Das Archiv brennt*, Kadmos, 7-32. Traducción de Juan Ennis para la cátedra de Filología Hispánica. Disponible en: <http://filologiaunlp.wordpress.com/bibliografia/>

Endere, ML. (2011). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1. PPCT (Portal de Publicaciones científicas y Técnicas - C A I C Y T - C O N I C E T) . URL:<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Foucault, M. (1996) *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira, La Plata.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ed. Siglo XXI, México.

Gorbach, F. y Rufer, M. (coords.) (2016). *(In)disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura*. Ed.Siglo XXI, Buenos Aires.

Karp, I. y Lavine Steven, D. (Eds.) (1991). *Exhibiting Cultures: Poetics and Politics of Museum Display*. Edited by Smithsonian Institution, Washington.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367-380. (Autumn, 1995).

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2011). *Objetos de etnografía*. En Taylor, D. y Fuentes, M (comps), *Estudios avanzados del performance*. México, Fondo de Cultura Económica.

Lazzari, A. (2002). *Indio Argentino, Cultura (Nacional): del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología (1943-1976)*. En Guber, R. y Visakovsky, S. (eds.) *Historia y estilos etnográficos en la antropología argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Magrassi G. y Rocca M. M. (1980). *La historia de vida*. Centro Editor de América Latina S.A., Buenos Aires.

Massotta, C. (2016). El gesto y el archivo: la fotografía y la anamnesis argentina. *Revista Photo & Documento*, núm. 1, 2016; sección "Artículos originales".

Mbembe A. (2015). *Decolonizing knowledge and the question of the archive*. Disponible en:<https://wiser.wits.ac.za/system/files/AchilleMbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf> (consultado el 9 de abril de 2020).

Mbembe, A. (2002). *The Power of the Archive and its limits*. En Hamilton, C., Verne H., Taylor, J., Pickover, M., Reid, G. y Saleh, R. (eds.): *Refiguring the Archive*. Ciudad del Cabo, David Philip, pp. 19-20.

Newbery S. y Rocca M. (1976). El carnaval chiriguano-chané. *Cuadernos del INAPL*, (1972-1978), (8), pp.43-91

Pegoraro, A. (2009). Las colecciones del Museo Etnográfico de la Universidad de Bue-

nos Aires: un episodio en la historia del americanismo en la Argentina 1890-1927. Tesis doctoral. [Online] Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/>

Pegoraro A. y Elías M. E. (2010). "Documentación de colecciones etnográficas: los desafíos de los tiempos actuales. El caso de las colecciones etnográficas del Museo Etnográfico 'Juan B. Ambrosetti' de la Universidad de Buenos Aires". Iffl Congreso Nacional de Museos Universitarios.

Podgorny, I. (2011). Fronteras de papel: archivos, colecciones y la cuestión de límites en las naciones americanas. *Historia Crítica*, (44), 56-79. Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

Podgorny, I. y Lopes, M. (2013). Trayectorias y desafíos de la historiografía de los museos de historia natural en América del Sur. *Anais do Museu Paulista*, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, 21(1), 15-25.

Ratier, H. (2010). La Antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar*, Año VIII No IX - Junio de 2010.

Ratier H., y Ringuet R. (1997). La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 10-23.

Ringuet R. (1992). A propósito de la

Antropología de los 90. *Publicar*, Buenos Aires, Año, n2, pp 81-88.

Sahlins, M. [1985] (1997). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

San Martín, C. (2018). Los papeles del archivo salesiano como memoria material. *Revista*

de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana 12 (54): 1296-1323. Buenos Aires.

Stoler, A. (2009). *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. New Jersey: Princeton University Press.

Taccetta, N. (2020). Reescrituras afectivas. Entre archivo, imagen y colección. *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 89-100.

Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.

Taylor, D. y Fuentes M. (comps.) (2011). *Estudios avanzados del performance*. México, Fondo de Cultura Económica.

Tolosa S. y Dávila L. (2016). Cuerpos silenciados. El ingreso de restos humanos al Museo Etnográfico entre 1904 y 1916 durante las campañas militares al Gran Chaco argentino. *Corpus Archivos de la Alteridad Americana*. [En línea], Vol 6, No 1.