

Un “nuevo” patrimonio cultural: conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos en la provincia de Córdoba (Argentina)

Christine Pflüger

1. Introducción

En las sociedades del conocimiento y de la información, los museos no solo sirven para almacenar y exponer objetos antiguos, sino que también representan lugares centrales para la producción del conocimiento y del aprendizaje social.

En este trabajo se desarrolla un análisis de cómo, por un lado, se comunican las perspectivas sobre la historia y el conocimiento indígena tanto en museos grandes y pequeños de la provincia argentina de Córdoba, y cómo, por otro lado, se tematizan los métodos de la producción del conocimiento sobre la (pre)historia indígena y se crean bases de conocimiento. Por lo tanto, en la mayoría de estos museos, la distinción entre conocimiento sobre y conocimiento de las comunidades indígenas juega un papel central.

Acerca de eso se puede observar cómo se genera una nueva comprensión del patrimonio cultural por medio de la conexión del conocimiento arqueológico con las categorías del patrimonio cultural material e inmaterial. Al incluir la preservación del “patrimonio cultural inmaterial” en su programa en el 2001 (Beier-de Haan 2005, 59), la UNESCO retomó el discurso sobre la(s) cultura(s) de la memoria e intensificó la reflexión sobre los elementos que son considerados como “patrimonio cultural” en diferentes sociedades y comunidades. Además, la introducción de la categoría del patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad fue acompañada de la mano con una discusión crítica de la canonización de ciertos contenidos de la memoria. Mariana Fabra y Mariela Zabalda ya acentúan que “el concepto de patrimonio es una creación académica” (Fabra y Zabalda 2019, 444). Al mismo tiempo, el punto crítico que evocan las categorías de “material” e “inmaterial” se hace visible, puesto que la categoría del patrimonio inmaterial denota elementos intangibles y aspectos específicos

de la construcción identitaria de grupos sociales y comunidades culturales delimitadas. En ese contexto, el trabajo de Karina Bidaseca *et al.* señala la problemática de la “exotización” de las tradiciones y formas de vida tradicionales indígenas (Bidaseca *et al.* 2011, 48-49). Además, la “patrimonialización” y la inscripción de conocimientos indígenas específicos, experiencias y estructuras sociales en el registro de la UNESCO pueden ser percibidos como una dinámica de acaparamiento (Loza 2010).

La práctica actual de las exposiciones examinadas en ese trabajo resulta contrastar conscientemente con la representación de las comunidades indígenas como “culturas desaparecidas” o “exóticas”. Al contrario, se puede observar el desarrollo de una conexión entre los conocimientos arqueológicos con el patrimonio cultural material e inmaterial de las comunidades indígenas que conduce a una ampliación del marco de referencia para la categoría del “patrimonio cultural”.

2. Investigaciones recientes

Las numerosas reimpresiones de las publicaciones antropológicas y arqueológicas desde 1945 hasta aproximadamente 1980 (p. ej., Aníbal Montes, 1958; Antonio Serrano, 1947; A. R. González y J. A. Pérez, 1972), no solo atestiguan el interés científico, sino que también reflejan la dinámica actual de la “re-emergencia indígena” (Palladino 2018, 63, 65), conjuntamente con la reorganización de la sociedad urbana y de las comunidades indígenas.¹ En el contexto de estas dinámicas, Lucas Palladino examina los mecanismos de construcción del pasado territorial indígena en la provincia de Córdoba (Palladino 2020; Álvarez Ávila y Palladino 2019) enfocándose en la memoria cultural y colectiva, así como en las narrativas sociales. Según Palladino, la movilización y articulación de los intereses y perspectivas indígenas a partir de los años noventa ha obligado a la sociedad argentina a repensar las narrativas históricas sobre la propia historia nacional (Palladino 2018, 65). Por eso, solo recientemente se habla de los “grupos indígenas, aborígenes o pueblos originarios” (Palladino 2018, 66). Como resultado, la investigación más reciente también se ocupa con cuestiones acerca de construcciones de identidades actuales (Bidaseca *et al.* 2011).

Estrechamente vinculado a esto se encuentra el análisis de la participación de las comunidades en las exposiciones históricas, antropológicas

1 Para una reflexión crítica sobre el término “indígena”, véase Ströbele-Gregor (2006).

y arqueológicas de los museos. Se reflejan críticamente las secuelas de las lógicas coloniales en las prácticas de exhibición de diversos museos nacionales (Pabón Cadavid 2021; Malosetti Costa 2010), la participación de las comunidades indígenas en los museos de arte y el interés de las comunidades por sus propios museos (Barreiro 2010; Matos 2012; Gnecco y Ayala 2011), así como las relaciones jurídicas que impactan las formas y posibilidades de participación (Pabón Cadavid 2021).

3. Representaciones de los pueblos originarios en los museos antropológicos y arqueológicos

Los museos presentados en este artículo no forman parte de los museos nacionales, no obstante, se enfrentan igualmente a la cuestión de cómo exponer la historia prehispánica de las comunidades indígenas. Dependiendo de la perspectiva, se relata dicha cuestión bajo el aspecto del conocimiento arqueológico sobre las formas de vida de los pueblos originarios antes de la invasión de los españoles, como la historia del poblamiento del noroeste argentino o como la prehistoria de las comunidades actuales.

En los museos de la provincia de Córdoba, que se presentan en ese trabajo, las comunidades de los “comechingones” y sanavirones se encuentran en el foco de atención. La denominación “comechingones”, que le fue asignada a la población de las Sierras Centrales en la provincia de Córdoba y las Sierras de San Luis, se remonta a una denominación colectiva simplista y errónea que los colonizadores españoles emplearon para designar a los numerosos y diversos grupos de personas que encontraron en esta región (Laguens y Bonnin 2009, 274-278). Según Aníbal Montes (Montes 1958, citado por Laguens y Bonnin 2009, 277) y Antonio Serrano (2012 [1947], 171 s.), los españoles utilizaron una palabra proveniente de la lengua de los sanavirones, una población que habitaba un territorio al norte de las Sierras. Los sanavirones se referían a los territorios y modos de vida bajo el sur de sus territorios como “comechingón” (Laguens y Bonnin 2009, 276 s.). Según Antonio Serrano, los sanavirones usaban esta palabra para describir el modo de vida de sus vecinos que habitaban en casas pozos (2012 [1947], 171 s.). Según González y Pérez, no está claro si el término fue influenciado en realidad por implicaciones culturales o más bien lingüísticas, y si fue usado eventualmente para describir la diversidad de las comunidades (2007 [1972], 121). Sin embargo, la población de los valles de las Sierras de Córdoba consistió en una variedad de grupos que vivían

en numerosos pueblos (Laguens y Bonnin 2009, 274-278; Serrano 2012 [1947], 174).

3.1. Hallazgos arqueológicos y su contextualización: el diferente énfasis de los museos

A pesar de que numerosos museos de la provincia de Córdoba presentan objetos arqueológicos similares, se pueden observar diferentes formas de contextualizar, reconstruir y presentar una narración simbólica en el manejo de los hallazgos.

El Museo de Antropología de la ciudad de Córdoba pertenece a la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Varias partes de la gran colección del museo se remontan a las excavaciones arqueológicas del proyecto “Ambato” y a las colecciones “Diaquila-Calchaquí” de la primera mitad del siglo XX.² Los objetos de estas colecciones se presentan en gran parte en vitrinas clásicas como evidencia arqueológica de las culturas Intihuasi, Ongamira y Aguada, así como de la historia prehispánica de la provincia de Córdoba y otras regiones.

Para el público, la forma de vida anterior de los pueblos originarios se hace indirectamente “experimentable” en forma de una cueva reconstruida con pinturas rupestres, así como de una “casa pozo”, medio hundida “en la tierra”.

En los proyectos de investigación actuales el museo se enfoca en métodos etnológico-antropológicos y sociológicos, así como en estructuras participativas en cooperación con las comunidades indígenas.³ Como puente simbólico entre el pasado, presente y futuro, la sala “Mensajes de Identidad” con el subtítulo “Comunidades originarias en la Córdoba de hoy” muestra exposiciones temporales sobre temas actuales y relevantes. En junio de 2017, se realizó una exposición sobre las categorías y conceptos antiguos de la etnología, por un lado, y la situación actual de las comunidades indígenas por el otro. De esta manera, el museo coopera activamente con las comunidades indígenas en vez de optar por una marginación museal.

2 Colecciones basadas en las investigaciones de los arqueólogos von Rosen 1902, Boman 1910-1920 y Wagner 1920-1930. El proyecto “Ambato” se centró en excavaciones en el Valle de Ambato en el noreste argentino durante los años 1970. El Museo de Antropología asumió responsabilidad del proyecto a partir de 1987.

3 Por ejemplo, en el proyecto con la Comunidad Aborigen Huachichocana (véase Lema *et al.* 2015).

A diferencia del Museo de Antropología de la UNC, la mayoría de los museos más pequeños de la provincia de Córdoba se basan en colecciones originalmente privadas de objetos arqueológicos. Los coleccionistas, por ejemplo, ingenieros, militares o abogados, solían ser autodidactas en cuanto a su conocimiento de la historia y cultura indígena.⁴ Al principio mostraron los hallazgos en sus museos privados. Hoy en día, la mayoría de estos museos trabajan en conjunto con especialistas o instituciones científicas. Muchos cooperan con el Museo de Antropología para el desarrollo científico de su colección.

A estos se suma el Museo Numba Charava en la Villa Carlos Paz, cuyas posesiones originalmente se remontan a la colección de Don Esmeraldo Ledda. Para la nueva disposición de la exposición se consultó al Museo de Antropología, sin embargo, la historia de la Colección Ledda no está tematizada en las propias salas de exposición.

En Numba Charava llama la atención el acceso al modo de vida de los pueblos originarios a través de la materialidad de las materias primas procesadas, como huesos, piedra, arcilla, lana, fibras vegetales. Las vitrinas siguen el orden de los materiales. Varias fotos de actividades en el procesamiento de materiales naturales permiten la contextualización de algunos objetos cotidianos e igualmente crean al mismo tiempo una conexión simbólica entre el pasado y el presente.

Un segundo énfasis de la exposición consiste en unas pequeñas estatuillas con forma humana, en su mayoría femeninas, con decoraciones faciales específicas. En este caso se trata de objetos históricos característicos de la región de los cuales existen únicamente hipótesis acerca de su uso (Pastor y Tissera 2019, 54).

En Cerro Colorado, sin embargo, la atracción principal está fuera del Museo Arqueológico —son las extensas pinturas rupestres en las paredes de roca de la región. El enfoque de la transmisión en Cerro Colorado es la observación de esas pinturas rupestres *en el sitio*. El Museo Arqueológico, por lo tanto, presenta una exposición complementaria a las pinturas rupestres. Los dibujos rupestres, los hallazgos arqueológicos expuestos y el medio ambiente actual se entrelazan en un todo simbólico, poniendo el énfasis principal en “el ser humano y el ambiente” en el pasado y el presente. Se crea una estrecha relación entre las representaciones de animales en las

4 Sobre las colecciones privadas en Iberoamérica desde el siglo XVIII, véase p. ej. Podgorny (2010).

pinturas rupestres y las fotografías actuales de animales y, por lo tanto, con el ambiente como el entorno vital de los pueblos ancestrales.



Figura 1. Cerro Colorado, República Argentina: dibujo rupestre en el sitio.
Foto: Christine Pflüger.



Figura 2. Museo Arqueológico, Cerro Colorado, República Argentina: Dibujo de reconstrucción “Pintando en un Alero”. Foto: Christine Pflüger.

Los numerosos dibujos de reconstrucción a base de los hallazgos arqueológicos, complementados con textos explicativos, sugieren las formas de vida anteriores de los “pueblos ancestrales” como cazadores-recolectores y reconstruyen el uso de los objetos cotidianos encontrados (bolas, morteros, etc.).

Al contrastar las cabalgaduras, que también se pueden reconocer en las pinturas rupestres, con fuentes españolas del siglo XVI, también se tematiza la conquista del país. Por un lado, las cabalgaduras dan testimonio de la perspectiva indígena sobre estos hechos, mientras que, por el otro, extractos de fuentes españolas hacen referencia a la perspectiva de los conquistadores.

Dos colecciones más pequeñas se encuentran en Mina Clavero. Alberto A. Cubría comenzó en un principio a tratar los objetos arqueológicos provenientes de la región de la Cañada Larga desde su perspectiva como ceramista. Su creciente profesionalismo culminó con la inauguración de su Museo Comechingón en Mina Clavero en 1999. Los objetos del pequeño museo de Dora Romero Loza proceden en gran parte de diversos yacimientos del Valle de Traslasierras. La colección abarca alrededor de 3000 objetos, de los que algunos se muestran en una pequeña sala de exposiciones desde el 2018 (Municipalidad de Mina Clavero 2018).

Además de los museos, las estancias jesuitas en la provincia de Córdoba brindan un escenario más para exposiciones. Mientras que los carteles de exposiciones más antiguos –por ejemplo, en la Estancia Jesuítica Jesús María– aún expresaban la autoimagen de la orden como misioneros con una “misión civilizadora”, la nueva exposición permanente “Otros Dioses – La misma tierra” se centra en los aspectos de la vida religiosa de los pueblos originarios. Para la exposición, se hizo una selección de la colección existente,⁵ centrándose en la (re)construcción de la espiritualidad de los pueblos originarios. La mirada se centra en la pasada *religión del jaguar*, (re)construida sobre la base de hallazgos arqueológicos. Objetos prominentes de la exposición incluyen urnas funerarias y otros objetos que probablemente tenían una conexión con la vida religiosa.

Dos narrativas históricas predominantes se encuentran en los museos, integrando la exposición de los hallazgos arqueológicos en el marco de

5 Los objetos expuestos llegaron a la Estancia como parte de una donación de una colección. Desgraciadamente, no se supo nada sobre la identidad de los/las coleccionistas en las conversaciones con el equipo del museo en el 2017 y 2019.

la historia argentina. Al principio, se cuenta la historia del asentamiento del noroeste de la Argentina. A continuación, se puede identificar una narrativa del “encuentro cultural” (Bitterli 1986; Todorov 2002). Esta es alimentada, por un lado, por fuentes españolas de los siglos XVI y XVII, y por el otro lado es sustentada por las representaciones pictóricas de las pinturas rupestres.

3.2. La producción del conocimiento como tema de las exposiciones

“¿Cómo lo sabemos?”, preguntan sistemáticamente tablas junto a las vitrinas y explicaciones del Museo de Antropología de la UNC. De este modo, se tematiza también el proceso de producción de conocimientos arqueológicos e históricos. Después de la pregunta prosiguen explicaciones de los métodos de investigación. Este enfoque metodológico también se persigue, en particular, en el programa educativo del museo y en las visitas guiadas con clases escolares (Burgos *et al.* 2017).

Además, para hacer sistemáticamente transparentes los procesos de generación de conocimiento arqueológico, varias formas de la arqueología experimental prueban ser bastante populares. Mientras que una pequeña sala en el Museo de Antropología está equipada con una reconstrucción de una sección arqueológica, tiene el Museo Numba Charava, por su parte, un área en su parque con una excavación didáctica. Allí se reconstruyeron, por ejemplo, morteros en la roca, a partir de los morteros encontrados en áreas de asentamiento anteriores.

4. La combinación del conocimiento arqueológico con los saberes indígenas en los museos

Si bien los museos aquí presentados corresponden a un modelo de transferencia de conocimiento conformado por las tradiciones de las sociedades occidentales (Kreps 2011, 459 y 464), los procesos de comunicación de los museos también buscan, sin embargo, vínculos entre el conocimiento arqueológico científico con los saberes, las experiencias y los conocimientos tradicionales indígenas. Por eso se puede observar el establecimiento de una conexión entre los hallazgos arqueológicos en su calidad de patrimonio material y el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas, que conduce a una ampliación del marco de referencia para la categoría del “patrimonio cultural”.

Así, en la sala "Mensajes de Identidad" en el Museo de Antropología de la UNC se realiza un análisis crítico de los enfoques etnológicos anteriores, se discuten problemáticas actuales con representantes de las comunidades indígenas o se reflexiona sobre la memoria cultural de diferentes grupos sociales.

Más allá de eso, en el marco de proyectos de investigación antropológica y sociológica se lleva a cabo una co-construcción sistemática de conocimientos. Gracias a la cooperación entre las comunidades indígenas particulares y los equipos de investigación se pueden investigar la historia indígena y las estructuras sociales actuales, integrando sistemáticamente el conocimiento de las comunidades indígenas actuales.⁶

Donde faltan testigos contemporáneos, el conocimiento indígena solo puede ser estudiado y comprendido por la experiencia individual y a través de interpretaciones. El conocimiento de los pueblos originarios, codificado en pinturas rupestres en Cerro Colorado se interpreta hoy en día principalmente desde un punto de vista arqueológico y antropológico (Bornancini 2015).

Un acceso, aunque indirecto, lo proporcionan las visitas a los lugares históricos. A través de la percepción de cómo está incrustado el sitio en el contexto del paisaje, y la confrontación de las numerosas hipótesis sobre el significado de los dibujos, se crea una experiencia multidimensional. Sin embargo, dado que las pinturas no son claramente comprensibles para los y las visitantes de hoy, el acceso al conocimiento indígena (anterior) sigue siendo indirecto y depende del conocimiento previamente adquirido, así como de su respectiva interpretación.

Con todo, en los museos la comunicación del conocimiento de las comunidades indígenas forma parte del concepto de las exposiciones. Para tener en cuenta la diversidad de la memoria cultural y los recuerdos individuales, la mayoría de los museos han creado un amplio programa de ofertas museográficas e interactivas. Diferentes actividades invitan a los y las visitantes a participar en la reflexión histórica y la contemplación sobre el pasado y abren perspectivas para una variedad de construcciones de identidades históricas.⁷

6 Cf. nota 3.

7 Un largo programa de sensibilización de la sociedad argentina para el patrimonio cultural fue lanzado también por el Ministerio de Educación y la Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa en el 2013. El programa incluyó "Talleres

El Museo Numba Charava, por ejemplo, se centra en los encuentros personales para hacer experimentables las dimensiones del patrimonio material e inmaterial. En el museo los numerosos objetos arqueológicos no son los únicos que hablan directamente a todos los sentidos en talleres “de transmisión directa”, sino que también lo hacen el tacto de los tejidos característicos, el procesamiento de la arcilla, los aromas de las sierras y los sabores de la tierra. En el contexto de los talleres, las técnicas artesanales tradicionales para el procesamiento de materiales originales se conjugan con contenidos de memoria inmaterial y conocimientos transmitidos oralmente, resultando en que todos los elementos se entrelacen activamente entre sí.

Así, el conocimiento de las comunidades indígenas se encuentra en el centro de atención como “saberes ancestrales” y es considerado como patrimonio inmaterial complementario al patrimonio material. En el Museo Numba Charava, periódicamente se invita a representantes de las comunidades indígenas como portadores y portadoras de una memoria cultural. Ese patrimonio inmaterial se tematiza en forma de los cuentos de los ancianos o la fiesta en honor a la Pacha Mama. Con los representantes de las comunidades se desarrollan, además, narrativas históricas sobre la historia de la población indígena o la transmisión de saberes indígenas en rondas de cuentos (“Los cuentos de los abuelos”) o en talleres tales como “Crear en familia historias de los pueblos originarios” y “Relatos que recrean nuestra historia”,⁸ que abordan la historia de la población indígena y contienen (nuevas) propuestas de identificación. Esas narrativas sugieren una vinculación entre el pasado y el presente, el mismo vinculado con las formas de vida anteriores por medio de los objetos mostrados en el museo.

Por lo tanto, las colecciones originalmente privadas, que se basaron en la perspectiva individual de los coleccionistas interesados en objetos arqueológicos y en la historia prehispánica de Córdoba, adquieren una nueva perspectiva.

Entre los objetos expuestos y los conocimientos arqueológicos, por un lado, y el conocimiento indígena actual con respecto a los saberes tradicionales indígenas anteriores (provenientes de la tradición oral o en forma

de Sensibilización” dirigidos principalmente a docentes en todos tipos de escuelas (véase Gobierno de Córdoba 2014).

8 Los títulos de los talleres y de las rondas de cuentos se refieren al programa del museo en 2017 y 2018.

de técnicas artesanales), por el otro, se establece una conexión interna en los procesos interactivos, construyendo un nuevo significado. El complejo significado resultante de esas interacciones se reinterpreta como el "patrimonio cultural" de la sociedad contemporánea (Hoelscher 2011, 200 s.; Beier-de Haan 2005, 58-64 y 66; Bornancini 2015, 49).

5. Conocimientos arqueológicos e históricos y saberes indígenas en museos antropológicos – una ampliación del concepto de "patrimonio cultural"

Al relacionar el patrimonio material con el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas en los museos, surge una nueva comprensión del "patrimonio cultural". Si bien el concepto de "patrimonio material e inmaterial" tenía originalmente un cierto carácter de exclusividad debido a la referencia a la cultura y la historia de grupos claramente definidos (más pequeños), la combinación del conocimiento arqueológico-antropológico con el patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas genera una nueva comprensión del patrimonio cultural, el cual conecta la historia prehispánica de los pueblos originarios con la situación actual e incluye tanto propuestas de significados históricos como propuestas de identificación para la sociedad argentina presente y futura.

Ese patrimonio se transmite tanto a un nivel cognitivo como a uno emocional. Al utilizar los métodos de la arqueología experimental para relacionar el conocimiento científico y la memoria, los y las participantes pueden desarrollar no solo una idea más compleja de las formas de vida anteriores, sino también una relación personal con este patrimonio. En los talleres basados en la materialidad de los objetos y las técnicas de su producción, y en los momentos emocionantes de los encuentros, de los cuentos y de los ritos, se aborda deliberadamente el nivel emocional.

Mientras que en los museos se observa una expansión del concepto de patrimonio cultural, en otros lugares los procesos de "patrimonialización" en nombre de la UNESCO son bastante criticados. Esto se debe a que la categorización de elementos individuales del conocimiento indígena como patrimonio también promueve, por un lado, dinámicas de apropiación, del mismo modo que de exotización y "musealización", por el otro, tal como han demostrado Karina Bidaseca con el ejemplo de la Quebrada de Humahuaca (Bidaseca *et al.* 2011) y Carmen B. Loza con el ejemplo del

conocimiento médico de los Kallawayas (Loza 2010), ambos declarados Patrimonio Mundial material e inmaterial de la UNESCO.

En resumen, los ejemplos de los museos arqueológicos y antropológicos ilustran cómo, al combinar el conocimiento arqueológico y el conocimiento indígena en procesos interactivos, se promueven nuevas narrativas que conceptualizan el patrimonio indígena como una dimensión del patrimonio cultural de la sociedad argentina en conjunto. Por un lado, los contenidos de las narrativas, memorias y tradiciones indígenas son así valorados como patrimonio indígena, mientras que simultáneamente son acomodados e integrados en la narrativa general de la historia argentina.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Ávila, Carolina y Lucas Palladino. 2019. "Lo que el GPS no registra. Diálogo de saberes y mapeo colectivo del territorio ancestral indígena de San Marcos Sierras, Córdoba". +E: *Revista de Extensión Universitaria* 9, n.º 10: 17-37. <http://dx.doi.org/10.14409/extension.v9i10.Ene-Jun.8287>.
- Barreiro, José. 2010. "De extinción a supervivencia. Proceso de autointerpretación indígena en el Museo Nacional del Indígena Americano, Institución Smithsonian". Museo Chileno de Arte Precolombino, Los Pueblos originarios en los museos. Propuestas curatoriales y museográficas. Simposio *Construcción de relatos museológicos sobre nuestros antecesores prehispánicos y sus descendientes*, Santiago, 26 y 27 de abril 2010. *Art-Encuentro*: 11-16.
- Beier-de Haan, Rosmarie. 2005. "Jenseits der Dinge. Die Generierung des Intangible Heritage in den 'Gedächtnisorten' Museum und Ausstellung". En *Kulturerbe als soziokulturelle Praxis*, editado por Moritz Csáky y Monika Sommer, 57-75. Innsbruck: Studien Verlag.
- Bidaseca, Karina, Natalia Borghini, Lucila Salleras y Facundo Millan. 2011. "Donde llega el diablo. Identidades exotizadas y procesos de patrimonialización en la Quebrada de Humahuaca". En *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*, coordinado por Karina Bidaseca, 47-74. Buenos Aires: SB.
- Bitterli, Urs. 1986. *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. München: Beck.
- Burgos, Silvia, Ana García Armesto, Gabriela Pedernera and Gisela Vargas. 2017. *Divergente. Propuesta educativa para visitas guiadas 2017-2018*. Córdoba: Museo de Antropología.
- Bornancini, Carlos Guillermo. 2015. *Cerro Colorado. El chamán, el cóndor y el jaguar. Arte rupestre, patrimonio cultural y conservación*. Córdoba: Ecoval.

- Fabra, Mariana y Mariela Eleonora Zabalda. 2019. "Diálogos de saberes en torno a restos humanos sensibles. Una propuesta museográfica, audiovisual y editorial". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 51, n.º 3: 443-456. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562019005001001>.
- Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala. 2011. *Indigenous Peoples and Archeology in Latin America*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Gobierno de Córdoba/Ministerio de Educación. Secretaría de Estado de Educación. Subsecretaría de Estado de Promoción de Igualdad y Calidad Educativa. 2014. *El aprovechamiento del Patrimonio Cultural en su dimensión educativa 2014*. Proyectos áulicos y/o institucionales presentados en los Talleres de Sensibilización 2013.
- González, Alberto Rex y José A. Pérez. 2007 [1972]. *Argentina indígena. Vísperas de la conquista*. Buenos Aires: Paidós.
- Hoelscher, Steven. 2011. "Heritage". En *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald, 198-218. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kreps, Christina. 2011. "Non-Western Models of Museums and Curation in Cross-cultural Perspective". En *A Companion to Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald, 457-472. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Laguens, Andrés y Mirta Bonnin. 2009. *Sociedades indígenas de las Sierras Centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Córdoba: Universidad Nacional.
- Lema, Verónica et al., comp. 2015. "De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. Historia de la comunidad aborigen de Huachichocana". Autoría y propiedad intelectual: Comunidad Aborigen de Huachichocana (PJ N° 003019-BS). La Plata: Edición de la Comunidad Aborigen de Huachichocana.
- Loza, Carmen Beatriz. 2010. "Kallawaya: patrimonio oral e inmaterial de la humanidad". En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 223-240. Buenos Aires: Paidós.
- Malosetti Costa, Laura. 2010. "Arte e historia. La formación de las colecciones públicas en Buenos Aires". En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 71-88. Buenos Aires: Paidós.
- Matos, Ramiro. 2012. "La voz indígena en el Museo Nacional del Indígena Americano". Museo Chileno de Arte Precolombino, Los Pueblos originarios en los museos. Propuestas curatoriales y museográficas. *ArtEncuentro* I: 4-10.
- Montes, Aníbal. 2007 [1958]. "El problema etnográfico de los sanabirón y de los comechingón". En *Pensamiento e investigación. Geocultura de Córdoba*, editado por Roxana E. Asís y Paulina Buscarone, 187-242. Córdoba: Municipalidad de Córdoba.
- Municipalidad de Mina Clavero. 2018. "El municipio pone en valor parte de nuestra historia". <http://www.minaclavero.gov.ar/novedadesdetalle.php?id=5434> (7 de enero de 2022).
- Pabón Cadavid, Jhonny Antonio. 2021. "Participación de comunidades en el Museo Nacional de Colombia desde un análisis histórico normativo". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 53, n.º 2: 329-340. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562021005000501>.

- Palladino, Lucas. 2018. "Re-emergencias comechingonas en Córdoba. Aboriginalidad y procesos de comunalización de la Comunidad Comechingón des Pueblo de la Toma, ciudad de Córdoba (2008/2009)". *Revista Pelicano* 4: 62-87. <http://dx.doi.org/10.22529/p.2018.4.04>.
- Palladino, Lucas. 2020. "Construyendo el pasado territorial indígena. Comunalización y sentidos de pertenencia comechingón del Pueblo de La Toma (Ciudad de Córdoba)". *Revista de Geografía Norte Grande* 75: 83-102.
- Pastor, Sebastián y Luis Tissera. 2019. "Circulación de información y procesos identitarios. Decoración facial en estatuillas del centro de Argentina". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 24, n.º 2: 53-68.
- Podgorny, Irina. 2010. "Naturaleza, colecciones y museos en Iberoamérica (1770-1850)". En *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*, editado por Américo Castilla, 53-70. Buenos Aires: Paidós.
- Serrano, Antonio. 2012 [1947]. *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*. Buenos Aires: CS Ediciones.
- Ströbele-Gregor, Juliana. 2006. "Indigene Emanzipationsbewegungen in Lateinamerika". *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51-52: 5-11.
- Todorov, Tzvetan. 2002. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Traducido por Wilfried Böhringer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.