

pasos hacia un diálogo en torno a los objetos

Michael Kraus

Georg-August-Universität Göttingen, Alemania
mkraus@sowi.uni-goettingen.de

Ernst Halbmayer

Philipps-Universität Marburg, Alemania
halbmayer@uni-marburg.de

Ingrid Kummels

Freie Universität Berlin, Alemania
kummels@zedat.fu-berlin.de

“Objetos como testigos del contacto cultural – perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)” fue el tema de un taller y una conferencia que tuvieron lugar en julio y agosto del 2014 en el *Ethnologisches Museum* de Berlín. Ambos eventos se diseñaron deliberadamente como una nueva vía de cooperación transcultural y se celebraron con el objetivo de generar nuevos conocimientos sobre artefactos que hace más de cien años se volvieron objetos ‘etnográficos’. La idea era que los protagonistas de las sociedades históricamente vinculadas entre sí a través de estos objetos pudieran interpretar, intercambiar y discutir tanto los significados multidimensionales de los objetos de la colección como su importancia actual desde sus diferentes perspectivas. Por tanto, en el transcurso de los eventos no fueron únicamente los artefactos –a los cuales caracterizamos de ‘testigos’– los que captaron la atención. Estos objetos fueron adquiridos por el antropólogo alemán Theodor Koch-Grünberg entre los años 1903-1905 en su viaje al alto río Negro en la Amazonía, en la región fronteriza entre Brasil y Colombia, con el fin de entregárselos al *Ethnologisches Museum* de Berlín (en aquel entonces denominado *Königliches Museum für Völkerkunde*). Además de los objetos mismos, nos interesaban las relaciones sociales en las que éstos estaban entrelazados –una situación aún vigente–. En el taller y la conferencia participaron expertos y expertas indígenas originarios de las regiones de donde provienen los artefactos, así como científicos de museos y universidades de Sudamérica y Europa (Alemania, Brasil, Colombia, Gran Bretaña y Suiza), en donde se guardan o estudian los objetos coleccionados. Como organizadores, quienes diseñamos estos

eventos nos servimos de los objetos de la colección de Koch-Grünberg como punto de partida para entablar un diálogo con Diana Guzmán, María Morera, Gaudencio Moreno y Orlando Villegas –representantes de los wira poná (‘desana’) y kotiria (‘wanano’), del departamento Vaupés en Colombia–,¹ en un intento por aprender de ellos e investigar conjuntamente cuestiones respecto al significado de los objetos, las formas de su uso y manejo, así como de su inserción en diferentes regímenes de valor (*regimes of value*) y esferas de intercambio (*spheres of exchange*), en el transcurso de los últimos cien años.²

Con ello, nuestro proyecto se enlaza con una serie de enfoques recientes que, teniendo en la mira a algunas colecciones existentes, se apoyan tanto en la cooperación como en la investigación en los museos. En los últimos años han cobrado mayor relevancia los debates respecto a quiénes son los verdaderos dueños de las colecciones que guardan los museos antropológicos o, en otras palabras, los debates en torno a la pregunta: ¿de quién es el patrimonio que estas colecciones encarnan? Esto incluye el atribuirle la calidad de ‘encarnar’ no solo el pasado, sino también el presente y el futuro de los herederos en cuestión. A través de conceptos como el de ‘la herencia cultural compartida’ (*shared cultural heritage*), el discurso se ha centrado, cada vez más, en el significado actual que los objetos tienen para las personas de cuyas sociedades provienen tales colecciones.³ Al mismo tiempo, en el marco de proyectos colaborativos entre antropólogos de museos y universidades y representantes de las así llamadas comunidades de origen (*source*

1 Ambos grupos étnicos pertenecen a la familia lingüística de los tucanos orientales. Las cuatro personas mencionadas nacieron en diferentes lugares, pero hoy en día todos viven en Mitú, capital del departamento. El río Vaupés es uno de los afluentes más importantes del alto río Negro. Para una introducción a las culturas indígenas en el río Vaupés véase Borrero Wanana & Pérez Correa (2004); Correa (2012).

2 Sobre *regimes of value* véase Appadurai (2008: 15 s., 57 s.); sobre *spheres of exchange* véase Kopytoff (2008: 71 s.).

3 De igual modo se discute desde posiciones contrapuestas, hasta dónde en este contexto la expresión ‘compartido’ es una afirmación aceptable o si más bien perpetúa las desigualdades actuales de la colonialidad del poder y de la geopolítica del conocimiento (Quijano 2000; Mignolo 2000). No obstante, este concepto ha contribuido a que se tomen en consideración en mayor medida, las perspectivas que tienen actualmente las llamadas ‘comunidades de origen’ de las colecciones de los museos. Para discusiones recientes sobre la ‘cultura material’ véase Appadurai (2008); Bräunlein (2012); Hahn (2005); Miller (2008); Samida, Eggert & Hahn (2014). Para trabajos específicos sobre la ‘cultura material’ en la Amazonía véase p. ej. Augustar (2012); Guss (1989); Herzog-Schröder (2014); Hill & Chaumeil (2011); Münzel (1988); Myers & Cipolletti (2002); Santos-Granero (2009); Suhrbier (1998); *Tejidos Enigmáticos* (2006); Vander Velden (2011); van Velthem (2003), y para un panorama de artículos recientes Schien & Halbmayr (2014). Sobre el concepto de la entrevista en la investigación de campo en tanto intercambio intersubjetivo de conocimiento y diálogo, véase Corona Berkin & Kaltmeier (2013); Kvale (1996). Sobre la discusión crítica en torno a ‘participación’, ‘colaboración’ y ‘patrimonio cultural’ véase Boast (2011); Brown (2003); Tauschek (2013). Para bibliografía sobre otros proyectos de cooperación en el marco de los museos véase nota a pie 5.

communities)⁴ se empezó a introducir o a extender hacia el museo el método de la investigación de campo. Este método se basa en el diálogo entre investigadores y sujetos de investigación, como una forma de promover el intercambio intersubjetivo de conocimientos. El *Ethnologisches Museum* en Berlín juega un rol destacado en este desarrollo, pues ya en 1997 fue anfitrión de investigaciones colaborativas innovadoras, como la que realizó Ann Fienup-Riordan junto con representantes, tanto hombres y mujeres, de los Yup'ik sobre los objetos de una colección que J.A. Jacobson reunió entre 1881 y 1883 (Fienup-Riordan 2005; véase también Sanner 2007).⁵

El objetivo del proyecto “Objetos como testigos del contacto cultural” era juntar las perspectivas y competencias de miembros y representantes de las comunidades de origen con las de científicos de museos y universidades sobre la dimensión material de la(s) cultura(s) indígena(s), la mitología, la etnohistoria, la historia de las colecciones y la situación actual en la región. Además, se pretendía reflexionar conjuntamente sobre el papel que juegan la difusión y la ubicación de esta colección antropológica, en el contexto de jerarquías de conocimiento en movimiento. El doble formato de taller y conferencia permitió reunir las ventajas de estas diferentes formas de intercambio y colaboración. En un taller interno los participantes⁶ analizaron, en un primer momento, una parte representativa de la mencionada colección. Inmediatamente después, en una conferencia pública, se presentaron tanto los primeros resultados del taller como los resultados de investigaciones históricas y actuales sobre las culturas indígenas del alto río Negro, así como de otras regiones amazónicas, incluidas a manera de comparación.

4 El término *source community* es actualmente debatido porque puede sugerir una jerarquía entre las sociedades de los coleccionistas y las sociedades de donde extrajeron los objetos. Según la definición de Laura Peers y Alison K. Brown (2002: 3) el término *source communities* “refers both to these groups in the past when artefacts were collected, as well as to their descendants today. These terms have most often been used to refer to indigenous peoples in the Americas and the Pacific, but apply to every cultural group from whom museums have collected [...] Most importantly, the concept recognises that artefacts play an important role in the identities of source community members, that source communities have legitimate moral and cultural stakes or forms of ownership in museum collections, and that they may have special claims, needs, or rights of access to material heritage held by museums”. A continuación, nosotros utilizamos el término en este sentido inclusivo.

5 Sobre discusiones recientes en torno a objetos de la costa noroccidental de la colección de Jacobson véase Etges, Vogel, Hatoum & Brüderlein (2014). Sobre otro proyecto colaborativo actual del *Ethnologisches Museum* con la Universidad Nacional Experimental Indígena de Tauca (UNEIT) véase Scholz (2014 y 2015: 292 y s). Sobre formas de cooperación y resultados de tales proyectos en otros lugares véase, p. ej., Brust (2013); Clifford (1997); Peers & Brown (2003); Sleeper-Smith (2009); Broekhoven *et al.* (2010); Lonetree (2012). Respecto a enfoques y discusiones más antiguas sobre proyectos colaborativos véase p. ej. Harms (1993).

6 Las siguientes personas participaron en el taller: Ernesto Belo, Diana Guzmán, Richard Haas, Ernst Halbmayr, Michael Kraus, Ingrid Kummels, Germán Laserna, Ilja Labischinski, Gaudencio Moreno, María Morera, Aura Lisette Reyes, María Rossi, Jennifer Schmitz y Orlando Villegas. El taller tuvo lugar del 21 al 30 de julio del 2014, la conferencia del 31 de julio al 2 de agosto del 2014.

Puntos de partida

De su viaje al alto río Negro, Theodor Koch-Grünberg le entregó al *Ethnologisches Museum* en Berlín 1.298 objetos (Kraus 2004: 194); antes ya había vendido una colección más pequeña al *Museu Goeldi* en Belém (hoy *Museu Paraense Emílio Goeldi*) (véase López en el presente volumen). Tomando los estándares de principios del siglo xx como referencia, los objetos de estas dos colecciones fueron documentados de una manera ejemplar. En varios libros y numerosos artículos, el investigador describe detalladamente las condiciones de su viaje y de la adquisición de los objetos, así como los resultados etnográficos de sus expediciones. Un elemento decisivo de esta expedición es la obra, que entretanto también fue traducida al español y portugués *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905 (Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905)* (1967). Además de objetos e información en forma de texto, Koch-Grünberg trajo consigo a Alemania un gran número de fotografías de alta calidad, que en parte documentan la producción y el uso de los objetos coleccionados en su contexto original.



Figura 1. Theodor Koch-Grünberg en medio de su equipaje en la ribera de la Iauarete-Cachoeira ('Campamento de Navidad 1904') (foto: Otto Schmidt, 1904. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. KG-H-II-78).



*Figura 2. Utapinozona ('tuyuka') con adornos de baile (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1904. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. KG-H-II-42).*



Figura 3. Producción de máscaras de baile entre los pãmiwa ('cubeo') (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1904. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*, KG-H-II-117).



Figura 4. Ficha con la letra de Koch-Grünberg. *Ethnologisches Museum* de Berlín.

Ya en Berlín, el investigador mismo inventarió la colección. Muestra de ello son, entre otras cosas, sus fichas originales, que incluso hoy en día son las fichas que se usan en el museo para identificar los objetos.

La colección adquiere asimismo una importancia particular debido a los acontecimientos históricos inmediatos en el alto río Negro, pues tanto los misioneros como sobre todo las empresas caucheras contribuyeron a que los contextos de la vida indígena en aquella época fueran en parte eliminados físicamente, en parte destruidos culturalmente.⁷

Los investigadores de la Amazonía de esa época realizaban colecciones etnográficas motivados por un interés en la investigación científica, pero también porque la venta de una colección a un museo era un modo común de financiar las expediciones de investigación. Este hecho influía fuertemente en el modo de actuar durante la estancia en el campo, con el resultado de que a menudo el afán coleccionista dominaba y los otros intereses de investigación quedaban atrás.⁸ En cartas que escribió más tarde Koch-Grünberg, varias veces formuló el deseo de viajar nuevamente al alto río Negro, “con la explícita intención de recopilar los muchos mitos y cuentos antes de que sea tarde. [...] A mi ver no es importante adquirir grandes colecciones etnográficas. Éstas solo significan una gran carga en el viaje ya que uno necesita demasiados artículos de intercambio, lo que vuelve el equipaje sumamente pesado”.⁹ Su deseo de volver al alto río Negro para realizar extensos estudios mitológicos, sin embargo, no se cumplió. Koch-Grünberg murió en 1924, cuando estaba iniciando su cuarto viaje a Sudamérica.

Después de la primera fase de documentación que realizó el investigador y coleccionista, una vez que se albergaron en los museos, el uso de los objetos se concentró, en gran medida en aspectos de conservación y de la presentación de las colecciones. Ya que estos objetos etnográficos fueron conservados y, en muchos casos también fueron restaurados, a pesar de sus más de cien años de edad, actualmente están en excelente estado; periódicamente también se han exhibido en varias exposiciones especiales.¹⁰ Además, desde el 2007 en el *Museum im Spital* en Grünberg, lugar de nacimiento de Koch-Grünberg, se

7 Véase Koch-Grünberg (1967). Una bibliografía completa se encuentra en Lehmann (1925). Sobre la historia de los viajes y colecciones de Koch-Grünberg en el alto río Negro véase Ortiz Rodríguez (1995); Kraus (2004). Sobre el análisis de sus fotografías véase Hempel (2009). Sobre el desarrollo histórico en el río Negro véase Hugh-Jones (1981); Andrello (2006); véase también los artículos de Pineda C. y Kraus en el presente volumen.

8 Respecto a la importancia de los objetos para los museos y las comunidades indígenas, así como de las relaciones sociales durante los viajes de exploración en tiempos de Koch-Grünberg véase Kraus (2014). Sobre la importancia de los objetos para la relación entre los barasana o tucanos orientales y los ‘blancos’ véase Hugh-Jones en este volumen.

9 Carta de Koch-Grünberg a Hermann Schmidt, Stuttgart, 10.5.1916 (VK Mr A.23).

10 Hartmann (1979); Ethnologisches Museum Berlin (2002); Hennig & Andraschke (2010: 254-257). Las colecciones del alto río Negro adquiridas por Hermann Schmidt, que se encuentran en el *Linden-Museum* de Stuttgart, fueron exhibidas, entre otros en el 2002. Véase Kurella & Neitzke (2002).

pueden apreciar objetos en calidad de préstamo definitivo del alto río Negro, provenientes del acervo del *Ethnologisches Museum* de Berlín. También en la nueva presentación de este último museo, planificada a partir del 2019 en el *Humboldt-Forum*—actualmente en construcción en el centro de Berlín— se integrarán objetos de esta región. Sin embargo, prácticamente no se han llevado a cabo investigaciones específicas sobre los objetos mismos. Algunas publicaciones aisladas, como por ejemplo el inventario que realizó Günther Hartmann (1967) de las máscaras guardadas en el museo de Berlín, en el que también las máscaras coleccionadas por Koch-Grünberg en el alto río Negro juegan un papel destacado, son en gran medida descriptivas. Las explicaciones de objetos particulares no van mucho más allá de la primera documentación que hizo Koch-Grünberg. Al parecer, tampoco en el *Museu Goeldi* de Belém se desarrolló un trabajo investigativo con los objetos tras su adquisición (véase López en el presente volumen).¹¹

El conocimiento que tenemos a la mano sobre los pueblos indígenas en la región fronteriza entre Brasil y Colombia, no obstante, ha aumentado considerablemente desde las investigaciones de Koch-Grünberg. Toda una serie de antropólogos, científicos de otras disciplinas, así como también, desde hace algún tiempo muchos miembros de los grupos indígenas en cuestión han publicado extensos estudios sobre las culturas de las etnias de la región.¹² En ellos—y sobre todo desde los años 1980— se le ha prestado mayor atención a la importancia de la ‘cultura material’ y su estrecha interconexión con las concepciones mitológicas de la población originaria de esta región. Así, algunos expertos, indígenas ellos mismos, han elaborado extensas publicaciones, en las que dan a conocer la mitología y cosmovisión de las sociedades en el alto río Negro, aclarando también mediante texto e ilustraciones la gran importancia de los ‘objetos’, a los que en muchos casos se les adscribe el estatus ontológico de partes del cuerpo o de personas (véase Panlón Kumu & Kenhíri 1980; Lana 1988; Santos Gentil 2005). Stephen Hugh-Jones (2009: 41) sintetiza estas concepciones de la siguiente manera: “In their myths, the Tukanoan groups envisage the human body as made up of cultural artifacts and present creation as human reproduction carried out in the modes of fabrication and assemblage”. Y añade: “If people are progressively built up and socialized as assemblages

11 Un contraejemplo fue la exposición presentada en 1988 en Fráncfort “Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas” (“Ver los mitos. Imágenes y signos del Amazonas”), que se apoyaba decididamente en investigaciones etnográficas actuales y que también tomaba en cuenta los trabajos de Berta Ribeiro, así como de Feliciano Lana, sobre el vínculo entre mitología y cultura material de la población del alto río Negro. Véase Lana (1988); Münzel (1988); Ribeiro (1988). Para nuevas interpretaciones de posibles funciones y significados de las máscaras, véase Correa y Rossi en el presente volumen.

12 Sobre los debates acerca de las publicaciones indígenas véase por ejemplo Andrello (2010). Aquí no resulta posible nombrar el gran número de trabajos científicos, desde las tempranas monografías de Irving Goldman (1963) y Gerardo Reichel-Dolmatoff (1986) hasta los libros actuales, por ejemplo de Luis Cayón (2013) o Santos & Ortiz (2015). Para una introducción y un resumen véase Hugh-Jones (2004).

of objects, so may objects socialize people” (Hugh-Jones 2009: 48). Sobre la relación entre objetos y partes del cuerpo, Geraldo Andreello (2010: 16) anota:

[O] corpo do ancestral ganha existência por meio de uma composição de objetos [...] em que o banco é o quadril, o suporte de cuia é o tórax, a cuia é o coração e a respiração. Esses objetos, acompanhados da forquilha do cigarro e do bastão ritual, compõem, assim, o corpo prototípico do ancestral, e sua matéria-prima seria o quartzo branco existente no mundo de baixo. Pode-se dizer que constituem a contrapartida interior dos adornos cerimoniais, que evidenciam a forma exterior do corpo humano. Se estes foram vomitados e entregues pelo Avô do Mundo aos demiurgos responsáveis pelo aparecimento da humanidade, aqueles eram seus instrumentos de vida e transformação com os quais deu início ao surgimento do mundo.

Trayectoria del proyecto

La labor en este proyecto, al que le preceden una serie de trabajos ya realizados alrededor de esta temática,¹³ empezó en el año 2012 con una solicitud de apoyo financiero a la Fundación *Volkswagen*. La solicitud preveía conversaciones preparatorias en Mitú, capital del departamento Vaupés, la invitación a expertos y expertas indígenas a Berlín y la organización de un taller conjunto, así como de una conferencia que incluiría a otros especialistas y que se llevaría a cabo inmediatamente después del taller. Para desarrollar estos elementos fue decisiva tanto la cooperación entre los expertos indígenas y nosotros como la cooperación entre el museo y las universidades. En agosto y septiembre del 2013, Michael Kraus, quien ya conocía la región de sus viajes anteriores, presentó el proyecto en Mitú. Los primeros interlocutores fueron Diana Guzmán (Mirigó = contestadora de la danza, wira poná/desana) y Orlando Villegas (Maha-piria = diente de guacamayo, kotiria),¹⁴ que trabajan en la escuela superior local ENOSIMAR (Escuela Normal Superior Indígena María Reina). Ambos están involucrados activamente en el fortalecimiento de los elementos culturales indígenas como parte de su quehacer escolar cotidiano. Ambos son ‘vigías del patrimonio’ (un título honorífico que el Estado colombiano confiere a personas que sobresalen en su aporte a la conservación de las tradiciones y en la labor cultural). Diana Guzmán se ocupa, además, de la colección etnográfica de la escuela. Se

13 Entre otros por ejemplo la exposición mostrada en el 2002 en el *Ethnologisches Museum* de Berlín “Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer?” (“Alemanes en la Amazonía. ¿Investigadores o aventureros?”), en la que también se mostraron muchos objetos del alto río Negro (*Ethnologisches Museum Berlin* 2002), así como la revisión del legado de Theodor Koch-Grünberg, con ayuda de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG), entre 1999 y 2002, que forma parte de los fondos de la colección etnográfica de la Universidad de Marburg (*Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*). A estos trabajos se añaden extensos trabajos de investigación de los solicitantes, en el marco de las tres universidades, sobre diferentes aspectos de sociedades indígenas de la Amazonía en Colombia, Venezuela, Brasil y Perú.

14 El contacto con Diana Guzmán y Orlando Villegas ya se había establecido en el año 2010 por intermediación de Roberto Pineda C.

les extendió la invitación a ellos y se coordinó la invitación de dos representantes más. Como no nos fue posible invitar a una representación de cada una de las 27 etnias que viven en el departamento Vaupés de Colombia, se aplicaron otros criterios para seleccionar a las personas invitadas, como sus saberes y su interés en participar, el de la armonía dentro del grupo invitado, pero también su potencial función de multiplicador después de su retorno. Consecuentemente, aceptamos las propuestas de nuestros interlocutores en cuanto a la composición del grupo. Ellos destacaron la necesidad de incluir sobre todo los conocimientos de la generación de los mayores. Por ello, invitamos también a Gaudencio Moreno (Dianumia Waikhapea = pato de rebalse, kotiria), quien en ese momento tenía 74 años, así como a María Morera (Horiphoko = dueña de las figuras, kotiria), de 80 años de edad. Problemas prácticos, como los viajes que los cuatro invitados indígenas tuvieron que hacer a Bogotá para tramitar sus pasaportes y las visas aún necesarias en el 2014 para colombianos para acceder el espacio Schengen, pudieron solucionarse gracias al apoyo de la Fundación *Volkswagen*, que nos permitió reaccionar con flexibilidad en el marco del presupuesto aprobado, y también gracias a la Embajada de Alemania en Bogotá, que trató nuestras solicitudes con una gran disponibilidad y la mejor voluntad para ayudarnos.

En coordinación con Richard Haas, director adjunto del *Ethnologisches Museum*, y teniendo en cuenta la posibilidad de los restauradores de prestar su tiempo, en la preparación del taller preseleccionamos aproximadamente 130 objetos, es decir, aproximadamente el 10% de toda la colección, para someterlos a un análisis en el marco del taller. Sin embargo, el primer día del taller aún no lo dedicamos a estos objetos. Comenzamos con una ronda de introducción y presentación y con un tour guiado por el depósito (y más tarde también por el museo), de modo que los participantes también pudieran formarse una idea del conjunto de los fondos del departamento americano y de las formas del museo para presentar los objetos en público. Durante el transcurso del taller, no obstante, gran parte de la estructura que nosotros habíamos previsto fue descartada rápidamente. Con el fin de impulsar el diálogo, durante la preparación habíamos ordenado objetos individuales, de manera provisoria, en grupos temáticos generales, como por ejemplo en 'objetos rituales, objetos del poder', 'danzas y música' u 'objetos e infancia'. Además, habíamos previsto temas transversales como 'símbolos y ornamentos'. Sin embargo, el taller desarrolló rápidamente una dinámica independiente a estas clasificaciones. Los expertos indígenas se habían preparado intensamente antes de su viaje y definieron sistemáticamente el procedimiento en los siguientes días. Para nosotros fue impresionante experimentar cómo nos transmitieron sus concepciones culturales en el transcurso del taller, entre ellas, la propia forma de enseñar conocimientos. Desde el comienzo María Morera puntualizó la importancia que el taller tenía para ellos (traducción de Orlando Villegas):

Los objetos que se encuentran aquí son para nosotros como el centro del cuerpo, como la columna vertebral. Nosotros no tenemos en este momento muchas de las cosas que perdimos; no los tenemos por el paso del tiempo y por la influencia de otras culturas. Pero están aquí, presente y eso nos fortalece. Pero esto de alguna manera también nos hace pensar, nos causa tristeza, porque no los tenemos allá. Pero sí sería bueno mirar cómo, buscar la forma en que ojalá tuviéramos todos estos elementos culturales en nuestra tierra. Porque para nosotros significaría un fortalecimiento, un engrandecer de nuestra cultura. ¿Pero ahora qué veremos al mirar cómo están? Porque hay cosas que nosotros mismos no las conocemos tampoco. Entonces, vamos a ver en qué condiciones se encuentran (Taller, 21.7.2014).

Y Diana Guzmán añadió:

Para nosotros es muy importante porque [...] nos permite reencontrarnos con nuestros ancestros. Es emocionante poder volver a tenerlos cerca. Son muchas las expectativas que tenemos, porque es volver a tener cerca a nuestras raíces, a nuestros ancestros, a cosas que hemos perdido, pero que gracias a ustedes las podemos volver a ver. Y eso nos permite fortalecernos como pueblos indígenas, fortalecer nuestra identidad y pensar en el futuro de nuestros hijos (Taller, 21.7.2014).

Como desde el punto de vista de los representantes indígenas los objetos en el depósito no son meros objetos, sino que en muchos casos son seres vivos, tienen la capacidad de actuar y pueden ejercer una poderosa influencia.¹⁵ Por eso uno solo debe acercarse observando ciertas reglas que incluyen una serie de medidas de protección. Nuestros invitados aplicaron tales medidas tanto para su estadía en Berlín¹⁶ como, sobre todo, antes de entrar en el depósito: fumaron tabaco, rezaron y se aplicaron pintura facial.

Estas medidas pocas veces las ejecutaron públicamente, por lo general lo hacían en silencio y sin nuestra presencia; solo en conversaciones posteriores nos enteramos de esas actividades, sobre todo de los rezos y bendiciones.

También a nosotros nos aplicaban de vez en cuando pintura facial, que en las sociedades indígenas de la región amazónica es usada tanto para protegerse contra peligros, como contra el poder y la energía de los objetos. Además puede ser una expresión de alegría o un adorno festivo. Para evitar tener que permanecer todo el tiempo en el depósito, junto a los numerosos objetos vivos, los representantes indígenas decidieron, además, que nuestras conversaciones deberían tener lugar en un salón contiguo, donde nos sentamos alrededor de algunos objetos seleccionados específicamente para cada sesión del taller.

15 Tanto al interior como entre los diferentes grupos amazónicos existen múltiples conceptos sobre los objetos, sus formas de vida y maneras de actuar (Santos-Granero 2009).

16 Para su primer día en Berlín, pensado como momento de adaptación, en una guía de la ciudad llevada por M. Kraus en su segundo viaje de preparación a Mitú, los invitados habían elegido una visita a la *Pfaueninsel* (Isla de los pavos reales). Al llegar al río Havel, en la orilla primero se rociaron con agua del río. Explicaron que por los seres vivos que moran en ellos es necesario presentarse la primera vez a cada nuevo río, entre otras cosas, para evitar enfermedades.



Figura 5. Diana Guzmán y María Morera al aplicarse pintura facial (foto: Germán Laserna, 2014).



Figura 6. Selección de objetos en el depósito del *Ethnologisches Museum* por Gaudencio Moreno y Orlando Villegas (foto: Michael Kraus, 2014).



Figura 7. Selección de objetos en el depósito del *Ethnologisches Museum* por Diana Guzmán y María Morera (foto: Germán Laserna, 2014).



Figura 8. Taller: Discusión sobre los objetos en un salón contiguo al depósito del museo. De izq. a der.: Orlando Villegas, Diana Guzmán, María Morera, Jennifer Schmitz, Ingrid Kummels, Michael Kraus, Ernst Halbmayr, Aura Lisette Reyes, Gaudencio Moreno y María Rossi (foto: Germán Laserna, 2014).

Diana Guzmán nos explicaba al respecto:

[E]l primer día no pudimos tener sueños buenos precisamente por eso, porque acá hay mucha gente, entonces cada uno maneja conocimientos y saberes diferentes. Por eso de pronto les decía yo al principio: ‘Para ustedes son objetos, para nosotros no son objetos, son gente y ellos tienen vida, tienen energía’ [...] Nosotros nos pintamos porque eso tiene mucha fuerza, para prevenirnos, también para entrar sin ofender, sin que ellos se molesten tanto y nos hagan daño. Cierto, entonces por eso nos pintamos (Taller, 28.7.2014).

Y Orlando Villegas añadía al traducir las explicaciones de Gaudencio Moreno:

[E]stá diciendo don Gaudencio que hay mucha fuerza, energía de diferentes grupos étnicos. De nuestra parte aquí tenemos lo que es el *yuruparí*, las plumas, los bastones, las sonajeras, todo lo de las piedras, los collares. Todo eso tiene vida. Entonces si nosotros entramos sin permiso, nosotros mismos, aunque es de nosotros, nos podemos enfermar. Por eso desde el primer día que entró, él [don Gaudencio] le pidió permiso, el dialogó con nuestro ancestro Mukhotiro Yairo, que está arriba. Entonces por eso de alguna manera podemos conversar, o si no ya nos hubiéramos enfermado. Esa misma ceremonia, esa misma ritualidad nos toca hacer el día que salimos de acá: despedirnos, hablar con él, de pronto pedir perdón por lo que hemos molestado. Nos toca hacer lo mismo, el mismo saludo (Taller, 28.7.2014).

Diana Guzmán señaló acerca de la relación con los objetos vivos:

Ustedes han tenido eso mucho tiempo acá. Muchos [objetos] pueden que estén como dormidos, sí, dormidos. Entonces al volver otra vez nosotros a entrar, ustedes están de pronto constantemente entrando con ellos, pero ustedes son diferentes. Mientras que nosotros al volver a entrar, ellos como que se despiertan. Entonces es una forma como de reaccionar fuerte. Nosotros constantemente estamos molestando, diciendo que nos regañó. O sea como que por qué hasta ahora, sí no, es un reclamo. Entonces por eso esas energías que ellos conservan, [provocan] una forma de pronto despertar. Es muy brusca, porque no se ha mantenido el diálogo con ellos, no se ha hecho uso de hechos. Entonces se duerme, al estar acá están dormidos, eso es lo que pasa (Taller, 28.7.2014).

Aunque recibimos mucha información sobre algunos de los objetos, que era uno de los objetivos originales del taller,¹⁷ una de las experiencias más impresionantes para nosotros fue observar cómo los expertos indígenas tomaron la dirección del taller y estructuraron las conversaciones. Revocaron el orden del depósito del museo –que en primer lugar se basa en motivos de espacio y consideraciones sobre la conservación de diferentes materiales como plumas, materiales vegetales, cerámica etc.–.¹⁸ En contraste seleccionaron

17 Véase el artículo de Haas en el presente volumen; un volumen de documentación detallada sobre el taller se encuentra en proceso de planificación.

18 El orden del depósito no se rige por la clasificación de los objetos según grupos étnicos y regiones, tal como se usó en las fichas de muchos objetos coleccionados a partir del siglo XIX. Su orden más bien se debe al hecho circunstancial, de agrupar los objetos de un mismo material y con funciones comunes en determinadas vitrinas, con el objetivo de economizar el espacio necesario para los muchos objetos coleccionados. Se han acumulado alrededor de 500 000 objetos de todo el mundo en el depósito del Ethnologisches Museum de Berlín, hasta el día de hoy.

los objetos según la cronología de su aparición e importancia en los mitos de creación. Las sesiones conjuntas no empezaban con preguntas detalladas sobre material, función o simbolismo, sino con explicaciones extensas sobre el origen y el uso mitológico de los objetos, que primero se hicieron en el propio idioma –en la mayoría de los casos por don Gaudencio en kotiria– y luego fueron traducidas al español para nosotros. Ya durante la explicación en kotiria, los representantes indígenas siempre dialogaban y discutían entre sí. Después de estas explicaciones se abría la discusión a preguntas de nuestro lado. Así, por ejemplo, para el primer día seleccionaron el bastón de mando, la lanza sonajera, la tabaquera (‘tenedor’, soporte de cigarro en forma de horquilla), así como el cigarro correspondiente (tabaco de origen), por ser estos objetos centrales de la creación.



Figura 9. Taller: Conversación sobre los objetos de los mitos de creación. De izq. a der.: Ernst Halbmayr, Gaudencio Moreno, Orlando Villegas y Ernesto Belo (foto: Germán Laserna, 2014).

Al principio, Diana Guzmán y María Morera no se trasladaban a la parte del depósito en la que se guardaban las flautas, tradicionalmente tabúes para las mujeres, transfiriendo así al depósito del museo, el orden espacial de las malocas amazónicas noroccidentales. Una mañana discutimos sobre estos objetos correspondientes, observando el orden de género tradicional en este aspecto de las sociedades del alto río Negro. Otro elemento indígena definió la fase final de la conferencia. Los representantes indígenas les pidieron a los editores de esta publicación y al director adjunto del museo, Richard Haas, que

se pararan en el centro de la sala de conferencias, mientras que ellos salían. Cuando volvieron a entrar, poco después bailaron, gritaron, cantaron y dieron vueltas a nuestro alrededor, antes de entregarnos una serie de regalos de su tierra. Aunque no se trataba de alimentos, como se hace tradicionalmente, sino de artesanías, era obvio que realizaron un *dabucuri*, es decir, un ritual de intercambio con el que se reafirman las relaciones sociales entre diferentes asentamientos o grupos de parentesco.

Tanto el taller como la conferencia tuvieron lugar en un ambiente amistoso, alegre y, a la vez, concentrado y productivo. Esto no significa, sin embargo, que no salieran a la luz aspectos delicados o dolorosos. Esto lo manifestaron con particular claridad los representantes indígenas con relación a la caja de plumas, cuyo significado, en tanto columna vertebral de la sociedad, nos explicaron reiteradas veces. La caja de plumas aguarda los objetos rituales de mayor importancia transmitidos desde el tiempo de la creación mítica, de los que estaban hechos los antepasados de los humanos actuales.¹⁹ Durante el taller, Orlando Villegas nos resumió las explicaciones que Gaudencio Moreno había dado en kotiria de la siguiente manera:

[A]yer nosotros hablábamos del lugar, Panoré [...]. En ese momento del origen fue entregado la caja del conocimiento, la caja de la danza. Entonces ahí venía todo esto, el bastón de mando, los collares, las coronas, todo. Eso era una sola caja. Por eso era que nosotros decíamos que era tan importante, todo es una sola cosa, no puede faltar y donde falta una cosa, eso ya se va debilitando. Para complementar esas plumas que vemos ahí, ellas tenían un lugar muy especial. No cualquiera podía cogerlas. Entonces permanece siempre en el centro, a un lado de la maloca, protegida en un lugar no húmedo, sino seco. Por eso en la maloca siempre existe el fogón, como señal de vida, también para conservar todas las cosas que hay en la casa, en la maloca (Taller, 23.07.2014).

19 Hace poco Hugh-Jones ha analizado detalladamente el significado de la caja de plumas. Remitiendo a la experiencia de los expertos y las expertas indígenas de Mitú en Berlín resume: “A identidade material entre as paredes da maloca e as paredes da caixa de penas sugere que a caixa de penas é, ela própria, uma maloca, e que os ornamentos que ela contém são, à sua maneira, pessoas” (Hugh-Jones 2015: 668). En una publicación de los *ɛtapinopona* (‘tuyuka’) se puede leer: “A vida dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra [ɛtapinopona] está nesta Caixa de Tóko. Todo o corpo da pessoa pertence a esta Caixa [...] Todos os adornos ou ornamentos guardados na Caixa de Adornos já vinham sendo usados pela Gente da Transformação [...] A Caixa de Adornos dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra contém a maior parte dos adornos usados pelos *baya* [cantor e dançador] para dançar: • Penugem de mutum (wanopi sibo), junto com yuyuri sitia • Pingente cerimonial de curauá (yuyuri sitia) • Cordão de pena de japu (umupikô sitia) • Divisão de tecido de entrecasca • Um par de faixas emplumadas (mapoari) de boa qualidade • Divisão de tecido de entrecasca (wediro sataro) • Outros pares de faixas emplumadas • Rabos-de-arara (mapikori) invertidas • Varinha de plumas (witôgɛ) • Divisão de tecido de entrecasca (diwediro sataro) • Pente de penas de garça (uka) • Corda de pêlos de guariba (emoapoañapori) • Braçadeira (dikayosaripa), invertidas • Asas de garça (yekasero) • Corda de curauá e pêlos (poasiarida) • Ossos de onça (koãtɛkari) • Flauta weru weru (no meio) [...] A corda da lança-chocalho não fica na Caixa, fica guardada em outro local (yuktɛbesugtɛ tɛkata yorida)” (AEIT 2005: 166 y s.).

Ya antes había señalado:

[A]ntes de abrir la caja de plumas se hace un previo rezo con el tabaco, un rezo de calma, de protección, de endulzar el ambiente. Siempre endulzan el ambiente y se visten con toda la indumentaria, con sus bastones de mando [...] y siempre se ponen las plumas, todo el equipo de adorno se pone sobre el cernidor. Siempre se hace así; no es abrir la caja directo, se necesita una ambientación, un ritual, un rezo de protección (Taller, 23.07.2014).

El trato al cual el museo había sometido la caja de plumas hasta ahora fue chocante para nuestros colegas indígenas. El contenido original de esta caja se había almacenado por separado y repartido en varios armarios. En tiempos anteriores, cuando todavía se ignoraba el importante significado religioso de la caja con su contenido completo, incluso se repartieron objetos entre diferentes museos. Los expertos y las expertas indígenas compararon el hecho de conservar la caja y su contenido de manera desagregada con el desmembramiento de una persona. En tales momentos nos acercamos a la exigencia señalada por Amy Lonetree (2012: 5), de que es necesario hablar de las ‘duras verdades’ (*hard truths*) en el marco de la cooperación entre un museo y grupos indígenas (o incluso en el trabajo que ellos realizan en sus propios ‘museos tribales’ o comunales, *tribal museums*).

Tales momentos dolorosos también formaron parte de nuestro diálogo intercultural. Frente al deseo de los representantes indígenas de reunir de nuevo los objetos de la caja de plumas y guardarlos de forma íntegra, los participantes no-indígenas del taller quedaron paralizados entre la fascinación hacia las dimensiones cosmológicas que se les presentaban y la práctica de almacenar los diferentes materiales por separado, según este requisito de conservación tan divergente. Tomamos conciencia de que hasta este momento en la ciencia se han discutido sobre todo cuestiones de la representación, dejando de lado cuestiones del almacenamiento que, desde una perspectiva indígena de los ‘objetos’, no son menos importantes.

Nos preguntamos en qué medida el ganar nuevos conocimientos realmente conduce a que cambien los modos de actuar o si las lógicas indígenas y museales son irreconciliables. Aquí nos parece importante subrayar que el taller demostró como el generar conocimiento sobre los objetos de una colección requiere de más pasos hacia un diálogo y un intercambio de saberes al mismo nivel. Este cambio implica cuestionar todo un abanico de convenciones y lógicas establecidas que tanto los expertos no-indígenas trabajando en los museos como los académicos laborando en las universidades no han cuestionado suficientemente hasta el momento. Estas convenciones van desde aquellas del almacenamiento y la conservación, hasta las formas de investigar, exponer y difundir conocimiento sobre los objetos y sus diferentes concepciones.

Inmediatamente después del taller se realizó la conferencia con el mismo nombre, cuyas ponencias están reunidas en este volumen. En la conferencia, Diana Guzmán y Orlando Villegas expusieron sobre sus situaciones de vida en el departamento del Vaupés.

Los dos participantes indígenas mayores, María Morera y Gaudencio Moreno, en lugar de dar una ponencia, eligieron una forma de presentación que se practica en su propia cultura. Tras las palabras de la embajadora del Brasil, S.E. Maria Luiza Viotti, y de la directora del *Ethnologisches Museum*, Viola König, abrieron la conferencia con cantos en kotiria.

A la conferencia invitamos también a colegas que, si bien no participaron en el taller, han realizado extensas investigaciones de campo o conocen bien las colecciones reunidas casi simultáneamente por Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt²⁰ en la misma región. Estas colecciones hoy en día se encuentran no solo en el *Ethnologisches Museum* en Berlín, sino también en el *Museu Paraense Emilio Goeldi* en Belém (en ambos se encuentra la colección de Koch-Grünberg), en el *American Museum of Natural History* en Nueva York, así como en el *Linden-Museum* de Stuttgart (en estos últimos se guarda la colección de Schmidt). La idea era, de cierta manera reunir de nuevo las colecciones originales al menos en forma de ponencias e imágenes, para poder comparar aspectos parciales y compartir conocimientos sobre las mismas. Sin embargo, las obviedades de una cultura no necesariamente forman parte de las certezas de otra. En nuestro caso, nos hemos acostumbrado hasta cierto grado al hecho de que importantes colecciones antropológicas sobre una región y su población estén fragmentadas y se guarden en los lugares más diversos del mundo. Nuestros invitados de Mitú, que se habían preparado para el encuentro con los objetos y su capacidad de actuar en Berlín, vivieron de nuevo una experiencia ambivalente al enterarse de lo disperso que se encuentra el acervo histórico de objetos de su cultura, almacenados, todos, lejos de su tierra original.

En la conferencia también surgió el tema del futuro de los artefactos. En respuesta a la pregunta por parte de una participante en la conferencia si pensaban exigir la devolución de algunos objetos, Orlando Villegas explicó:

En realidad nosotros en este momento somos representantes de los 27 grupos étnicos del Vaupés cada cual con su respectiva lengua y su ley de origen. Nosotros antes de venir acá lo hablamos con mucha gente. Entonces le dimos una propuesta de lo que estamos haciendo nosotros acá. Pero ya revisando a fondo, nosotros queremos que [...] no queremos llevarnoslos para el Vaupés. ¿Por qué? Porque en primer lugar nosotros tenemos el conocimiento. Entonces el conocimiento está en las cabezas, la mente de nuestros sabedores ¡que aún viven! [...] Si lo retomamos, podemos revivir nuestra cultura. Además las piezas aquí están muy bien guardadas. Aunque las piezas son nuestras, no tenemos de pronto la misma tecnología que tienen ustedes en Alemania para conservar los objetos, todas las colecciones. Pero ya con el conocimiento que tenemos y sabiendo nosotros que están aquí, podemos estar visitándolos y dándoles vida como lo estamos haciendo en este momento. Sí, estamos alimentando, cantando con ellos, hablando con ellos, que ¡ellos tienen vida! Tanto que cuando nosotros llegamos, el primer día que observamos las piezas no pudimos dormir bien, porque tienen mucha energía. Soñamos con lo pasado, con los antepasados. Pero la idea no es llevarlos así. Tendríamos que esperar mucho tiempo, hacer el proceso. Tal vez algún día lo podríamos llevar, pero por lo pronto no pensamos en eso (Conferencia, 31.7.2014).

20 Sobre Schmidt véase Herrera (2014), así como Kraus en el presente volumen.

Y Diana Guzmán destacaba:

Llevamos muchas enseñanzas. También aprendimos de ustedes. Pero ahí en las colecciones la enseñanza principal es que a pesar que ha pasado tiempo, a pesar que esos objetos están en otro lado, es cierto, todavía viven con nosotros. [Pone su mano en el pecho.] Están ahí siempre presente. Es una tarea muy grande. Tejiendo, como dijo alguien al principio, tejiendo la palabra con ustedes, abriendo más caminos para seguir alimentando espiritualmente todo lo que queda de nosotros acá. Y enseñándole y mostrándole a nuestras nuevas generaciones que todavía estamos vivos. Llevamos mucho deseo de seguir trabajando, son muchos años y esperamos a haberlos contagiado a ustedes de ese deseo de trabajar con nosotros también (Conferencia, 31.7.2014).

No solamente las nuevas perspectivas de conocimiento que se adquirieron, y que se piensan publicar en el futuro, demuestran las huellas que dejó el proceso de aprendizaje en Berlín. También las declaraciones del director adjunto del *Ethnologisches Museum*, Richard Haas, las ponen de manifiesto. En una entrevista con el canal 2 de televisión (*Zweites Deutsches Fernsehen*, ZDF) subrayó que las experiencias del taller lo motivaron a modificar nuevamente los planes de exposición para el *Humboldt-Forum*, para poder incluir algunos resultados del diálogo.²¹ Además, en el museo actualmente tras el taller y la conferencia se muestra la voluntad de conservar los objetos que hacen parte de la caja de plumas en su forma tradicional.²² Ambas iniciativas serían pasos importantes. Sin embargo, no se debe ignorar el hecho que en este momento estamos solamente en el inicio de un camino en el cual es necesario ocuparse más profundamente de las diferentes concepciones de los objetos, de su conservación y su uso, para buscar así formas de sintonizarlas.

Presentación de las contribuciones a este volumen

Las contribuciones reunidas en este libro dan testimonio de los resultados que generó la segunda parte del proyecto, la conferencia internacional. A esta introducción le sigue otra que, de igual manera, introduce en el planteamiento del tema, pero esta vez desde la perspectiva de Mitú. En su artículo, **Diana Guzmán** y **Orlando Villegas** reflexionan sobre las diferentes percepciones por parte de quienes contemplan los ‘objetos’. Hacen hincapié en que, según la concepción indígena, estos ‘objetos’ no son simplemente cosas sin vida, sino que representan y poseen vida; además, originalmente no estaban pensados para ser conservados en un museo, sino que formaban parte de un sistema de intercambio más amplio, en el que después de su utilización las ‘cosas’ eran devueltas a sus verdaderos dueños. Los autores complementan su caracterización de las concepciones

21 Véase el documental “‘Die Indianer kommen!’ Indigene Völker im Humboldt-Forum” (“¿Vienen los indígenas!’ Pueblos indígenas en el Foro Humboldt”) de Carola Wedel. <<https://www.zdf.de/dokumentation/jahrhundertprojekt-museumsinsel/die-indianer-kommen-berliner-schloss-humboldtforum-soll-ein-100.html>> (20.10.2017).

22 Comunicación personal de Andrea Scholz (Ethnologisches Museum) a Michael Kraus, marzo de 2017.

indígenas con pensamientos críticos sobre el uso de los ‘objetos’ en lugares ajenos y sus posibles efectos, refiriéndose tanto a las oportunidades que ofrece como a los peligros que engendra.

El resto del volumen está dividido en tres secciones, en gran medida de acuerdo al programa temático que se realizó en el congreso.²³ A fin de representar el carácter de las contribuciones al taller y la conferencia, hemos decidido incluir también en esta publicación artículos muy variados. Mantener la diversidad de perspectivas nos ha parecido más importante que unificarlos de acuerdo al mismo esquema de rigor metodológico. Le dimos espacio en esta publicación tanto a experiencias personales como a las reconstrucciones históricas, los análisis de situaciones actuales y los aportes teóricos. Y también para los casos que existe poca información sobre una colección específica, nos ha parecido importante integrarla en el presente volumen.

En la primera sección del libro, con una orientación histórica, bajo el título “De las expediciones de investigación a las colecciones etnográficas: Contextos históricos y actuales”, se presentan artículos que tratan la historia del contacto entre la población indígena y los invasores europeos, así como la trayectoria de la adquisición y permanencia de colecciones antropológicas provenientes del alto río Negro. Se analizan las relaciones entre la población indígena e investigadores y coleccionistas, así como las condiciones del contexto que imprimieron su sello a estas relaciones sociales. A través de las vías comerciales y las clasificaciones museológicas se pueden rastrear tanto las biografías de varias colecciones como también nuevas jerarquías de conocimiento en las que fueron integrados los objetos indígenas. Además, se reflexiona sobre el cambio de los significados que les fueron adscritos a los objetos en el transcurso de su historia y se indagan las razones de estas resignificaciones. Implícita y explícitamente se toca la cuestión de cómo representar actualmente los objetos, las historias y las relaciones asociadas con ellos de manera adecuada.

El artículo de **Roberto Pineda C.** empieza con una visión general del papel que las ‘cosas’ desempeñaron en el contacto cultural entre los diferentes representantes de los ‘blancos’ y las sociedades indígenas. Pineda C. tiende un puente desde la llegada de Colón, pasando por la época colonial, hasta las expediciones etnográficas en las postrimerías del siglo XIX y la institucionalización de la antropología y la arqueología en Colombia. Tomando ejemplos concretos, analiza el comportamiento de conquistadores y misioneros, pero también el de exploradores y antropólogos, como el italiano Ermanno

23 Con los artículos de Roberto Pineda C. y María Susana Cipolletti, el libro contiene dos artículos de colegas invitados a la conferencia, pero que lamentablemente no pudieron asistir. Por otro lado, cuatro ponencias presentadas en la conferencia no fueron integradas en este volumen. Aquí, no obstante, queremos agradecer nuevamente a Ernesto Belo, Alexander Brust, Carolina Herrera y Karoline Noack & Jennifer Schmitz por las ponencias presentadas en Berlín, así como por su participación constructiva en la conferencia.

Stradelli, los alemanes Theodor Koch-Grünberg y Konrad Theodor Preuss o el colombiano Gregorio Hernández de Alba. Reflexiona sobre el tipo de relaciones, así como sobre las categorizaciones de artefactos, sujetos a constantes cambios, que los extranjeros no solo se llevaban consigo, sino que también introducían y que marcaban de manera considerable la percepción mutua. Pineda C. menciona rupturas y cambios en relación a los objetos indígenas que se pueden constatar en el transcurso del tiempo, como por ejemplo la ‘satanización’ y la frecuente destrucción de artefactos, en contraposición a la colección y la exportación orientada a conservar las cosas como muestras para intereses y contextos muy diversos.

A continuación, desde el ejemplo de Colombia, **Aura Lisette Reyes** analiza las resignificaciones que han experimentado las colecciones etnográficas por los procesos de la musealización. En su detallado análisis, aclara cómo en el transcurso del tiempo el estatus de los objetos en el museo ha ido cambiando, partiendo desde su clasificación como ‘curiosidad’ de los primeros años, pasando por atribuirles el carácter de ‘antigüedad’ o ‘reliquia’, hasta convertirse en ‘objeto etnográfico’ –aunque en este proceso, durante algunas fases, tales asignaciones particulares podían solaparse–. Indicios de los procesos de reinterpretación, no solo se encuentran en escritos contemporáneos o en documentos que describían la disposición de los objetos en los museos, sino también en los objetos mismos, algunos de los cuales tienen hasta cuatro diferentes números de registro. El artículo muestra qué procesos e intereses históricos –como la construcción de una historia nacional, el asegurar las propias fronteras o también las concepciones de desarrollo dominantes– determinaban las categorizaciones; ilustra cómo los discursos y valores se entrelazaban repetidamente y cómo el coleccionar y presentar objetos individuales –por ejemplo, destacando las armas empleadas por los grupos indígenas– iba acompañado de diferentes miradas a las sociedades indígenas. Al mismo tiempo, Reyes subraya los crecientes intentos de determinar el valor cultural que tenían los objetos *in situ*, en vez de instrumentalizarlos, en primer lugar, como muestra de los propios intereses. Tomando como ejemplo las tempranas expediciones del sueco Gustaf W. Bolinder, así como los trabajos del colombiano Gregorio Hernández de Alba, Reyes describe etapas de generación de aproximaciones científicas especializadas a las culturas indígenas en Colombia.

Michael Kraus describe en su artículo los efectos del auge del caucho sobre los viajes de investigación y colección de objetos de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt. Examina, por un lado, qué información nos proporcionan las respectivas publicaciones y documentos de archivo de los dos viajeros alemanes sobre la penetración de los sirringueros en la región del alto río Negro. Por otra parte, analiza los contactos entre los viajeros y los comerciantes de caucho. Indaga cómo el contexto violento de la época del caucho influyó en el coleccionismo de objetos etnográficos. A pesar de que Koch-Grünberg se esforzaba por tener buenas relaciones con los indígenas que visitaba y a veces

vivía varias semanas en sus comunidades, manteniendo un contacto amistoso con ellos, sin duda, las terribles experiencias con otros ‘blancos’ marcaban el comportamiento de los indígenas frente a su visitante extranjero, pues para ellos era difícil saber cuáles eran las intenciones con las que un forastero se presentaba ante ellos. Los propios viajeros europeos tenían también diferentes opiniones sobre las personas con las que tenían contacto durante sus expediciones. Así, Kraus remite a las valoraciones parcialmente divergentes de algunos protagonistas de la época cauchera por Koch-Grünberg y Schmidt.²⁴

Los siguientes tres artículos están dedicados a los fondos de objetos etnográficos de la Amazonía en los museos antropológicos de Berlín, Belém y Stuttgart, centrándose los tres en la presentación de los objetos del alto río Negro adquiridos por Koch-Grünberg y por Schmidt. **Richard Haas** brinda un breve resumen de la historia del *Ethnologisches Museum* en Berlín y los extensos fondos de las tierras bajas sudamericanas que posee el Museo, concentrándose en las colecciones del noroeste de la Amazonía. En su artículo el autor presenta además los primeros resultados de nuestro taller. Así, describe objetos seleccionados de la colección de Koch-Grünberg teniendo en cuenta la información que los invitados indígenas nos confiaron en el transcurso de nuestra cooperación; por eso se publica el artículo también bajo los nombres de **Gaudencio Moreno** y **María Morera**. El texto brinda informaciones acerca del significado de objetos relacionados con la mitología, como lo son el bastón de mando, las tabaqueras (‘tenedores’) y el tabaco, así como el cuarzo, la corona del danzador y la caja de plumas. Otra pieza central presentada en el artículo es la maraca de un payé de los pámiwa, que en su aspecto y significado se distingue marcadamente de una simple maraca de baile. Koch-Grünberg pudo adquirir ese objeto en el río Vaupés, aunque otros chamanes a los que él más tarde

24 La actividad viajera y coleccionista de Hermann Schmidt y Louis Weiss y el interés de instituciones y científicos norteamericanos por las condiciones en la región amazónica también han sido analizados por Carolina Herrera, quien participó en la conferencia con una ponencia. Del mismo modo que Reyes (en este tomo), aunque recurriendo a otros ejemplos, aclara cómo era posible que tanto las formas de adquisición como las formas de representación de los objetos etnográficos reflejen determinadas concepciones de desarrollo, así como construcciones de identidad nacional. En el centro de sus explicaciones están las actividades de Schmidt y Weiss, quienes, pocos años después que Koch-Grünberg, viajaron por el alto río Negro y visitaron en parte los mismos asentamientos que él. También ellos fueron testigos de la penetración de los sirangueros en esta región. En 1907 vendieron una extensa colección etnográfica del alto río Negro al *American Museum of Natural History* (AMNH) en Nueva York. Además de esta colección, hoy en día también se encuentra en el museo la correspondencia con los coleccionistas, así como numerosas fotografías de sus viajes, que Herrera ha podido analizar para su artículo. La autora remite también a la discusión en los Estados Unidos de ese momento respecto a los museos en sí, citando las valoraciones de la colección reunida por Schmidt. Otra colección etnográfica ya no fue adquirida por el AMNH y finalmente acabó llegando al *Linden-Museum* en Stuttgart. El texto de Herrera ha sido ya publicado y se puede consultar en internet (Herrera 2014). Remitimos al lector interesado a este importante artículo, presentado originalmente en la conferencia de Berlín.

mostró la maraca criticaron que hubiese sido vendida. El diseño labrado de la maraca, que pese a sus intensas indagaciones Koch-Grünberg no pudo aclarar, pudo ser esclarecido durante el taller gracias a los conocimientos de los expertos y las expertas indígenas. Finalmente el texto nos habla de la proyectada colaboración futura del *Ethnologisches Museum* en especial con Diana Guzmán y Orlando Villegas como representantes de la Escuela Normal Superior Indígena María Reina (ENOSIMAR) de Mitú.

Claudia López nos introduce en la historia del *Museu Paraense Emílio Goeldi* (MPEG) en Belém, Brasil, llamado así en conmemoración del zoólogo suizo Emílio Goeldi. Aproximadamente el 5 % de los fondos del MPEG provenientes de la Amazonía son de la región del alto río Negro. En su artículo, López describe los fondos de las colecciones de esta región, entre las que los más de 500 objetos adquiridos de Koch-Grünberg, y entregados al museo en el año 1905, componen la colección individual más grande. Algunos pocos objetos se pueden atribuir a actividades del coleccionista Louis Weiss, descrito también por Herrera (véase nota a pie 24). Hasta donde los documentos existentes lo permiten, López contextualiza la adquisición por el MPEG de los objetos reunidos por Koch-Grünberg, echando una mirada también a la relación entre Koch-Grünberg y Goeldi. Destaca además la investigación detallada, todavía pendiente, de la colección, en la que hasta ahora únicamente Lúcia Hussak van Velthem (1975) y Thiago Oliveira (2015) han realizado estudios a profundidad y presenta un resumen de los tipos de objetos y el origen étnico preciso de los artefactos entregados por Koch-Grünberg al MPEG. En la última parte del artículo la autora describe las relaciones existentes del MPEG con grupos indígenas de otras regiones del Brasil, como los tikuna y los mebêngôkre-kayapó, sintetizando formas y resultados de anteriores colaboraciones que se han dado hasta ahora. La autora define las colecciones existentes como ‘campos de representación y acción práctica’ y sugiere reflexionar críticamente sobre las actuales formas de tratamiento de los fondos existentes.

Finalmente, **Doris Kurella** presenta un breve resumen del surgimiento del *Linden-Museum* de Stuttgart. Dando continuidad a las explicaciones de Herrera (véase nota a pie 24) sigue luego el camino de los objetos de la segunda colección reunida por Hermann Schmidt y Louis Weiss, que el *American Museum of Natural History* ya no compró. Haciendo un desvío por Nueva York, gracias al apoyo financiero del banquero y cónsul alemán en el Brasil, Emil Zarges, los objetos de esta colección llegaron finalmente a Stuttgart, junto con objetos de otras regiones de la Amazonía. Sin embargo, para algunos objetos el viaje no acabó ahí. Algunos de ellos fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial, otros habían sido revendidos a otros museos europeos.

La segunda sección del presente volumen, titulada “Investigaciones recientes en el alto río Negro: Objetos y la transformación de tradiciones y conocimientos”, se centra en la situación actual e histórica en el alto río Negro, tanto desde el punto de vista bra-

sileño como desde la perspectiva colombiana. Con una excepción, los artículos de esta parte presentan resultados de investigaciones de campo de varios años en el río Negro. Entre los casi treinta grupos étnicos de la región hay varios grupos tucanos orientales,²⁵ en los que se concentran los artículos en este volumen. Están organizados en fratrias y clanes patrilineales exogámicos y están asociados con diferentes lenguas de la familia lingüística tucano.²⁶ Con ello, la lógica del matrimonio exogámico establece, al mismo tiempo, una lógica de exogamia lingüística. Esto conduce a relaciones de intercambio elaboradas, ritualizadas y fundadas en la mitología (véase Hugh-Jones en este volumen) entre los grupos locales.²⁷ Estas relaciones de intercambio y de parentesco juegan también un papel central para el movimiento indígena de la región y sus desarrollos regionalmente diferentes en Colombia y Brasil, de los que se ocupan los artículos de Andrello y Laserna. Al mismo tiempo, sin embargo, estas relaciones de intercambio no se limitan a las ‘verdaderas personas humanas’, incluyen relaciones con los espíritus y los blancos (Hugh-Jones), así como con los animales y los muertos (Correa; Rossi), y además también con los antropólogos (Hugh-Jones; Laserna; Rossi). La cuestión de la transformación de los saberes y prácticas indígenas se discute en los artículos de esta parte del libro bajo la perspectiva de la pérdida, de la recuperación, la crítica de la representación y la práctica antropológica, sin olvidar el potencial de estas representaciones para el futuro de las comunidades indígenas.

El artículo de **Geraldo Andrello** se ocupa de las iniciativas culturales del movimiento indígena brasileño en el alto río Negro. Según la tesis de Andrello, éstas constituyen un movimiento cultural dentro del movimiento indígena. El artículo ilustra los profundos cambios y paradojas de los que surgió el movimiento indígena en el alto río Negro como respuesta a la cuestión de cómo se puede ser al mismo tiempo indígena y formar parte del ‘espacio civilizado’. Las múltiples iniciativas van de la recuperación de las *malocas* tradicionales, pasando por la representación escrita de los saberes indígenas, hasta el uso de nuevos medios de comunicación y el reconocimiento de lugares sagrados como patrimonio cultural intangible. Estas iniciativas han conducido al surgimiento de una modernidad indígena, como algunos autores lo llaman (véase Halbmayer 2017), es decir una tercera vía entre la cultura de los antepasados y la civilización de los blancos.

25 Arapaso, bará, barasana, desana, karapaná, kotiria, letuama, makuna, mirity-tapuya, pámiwa, pira-tapuya, pisamira, siriano, taiwano, tanimuka, tatuyo, tukano, tuyuca, yauna, yuruti (véase Hugh-Jones 2004: 406; Cabrera Becerra 2010: 368; Correa 2012: 189).

26 Además hay arawak hablantes en el norte en el río Içana (baniwa, curipaco, tariana, entre otros), así como en el interior de los grandes ríos, los llamados grupos ‘makú’ (hupda, yuhupde, dow, nadöb, kakwa, nukak). En esta región, hoy en día se habla parcialmente también la *língua geral*, que se basa en el tupí y que fue introducida por los primeros misioneros (para una reflexión crítica sobre la difusión histórica y la persistencia del *geral* en la zona del alto río Negro-Vaupés, véase Cabrera Becerra 2010).

27 Para una introducción a las culturas indígenas de la región, véase las indicaciones en las notas a pie 1 y 12.

Esto ha llevado a un nuevo entendimiento colectivo de la cultura, como unidad que los separa de los blancos y como diversidad plural de las diferentes etnias de la región. Son las antiguas relaciones de parentesco y afinidad entre estos grupos las que constituyen la base del discurso cultural actual del río Negro.

Stephen Hugh-Jones realiza un análisis del mito de origen de los Barasana y de los objetos inscritos en él, así como de los procesos transformativos tematizados. Muestra que en este mito de origen también está inscrita una etnografía de los forasteros y los Otros, que se manifiesta en sus bienes, *gaheuni*, las ‘cosas de los Otros’. Aquí se incluyen tanto objetos rituales de la población indígena como los bienes industriales de los blancos. Los objetos rituales y los bienes industriales son los dos lados de la misma medalla, ambos están asociados con la fuerza de la fertilidad y la reproducción. Son las dos madres-dueñas de estos bienes quienes personifican esta fuerza: la de los indígenas está ubicada en el occidente y la de los blancos río abajo, en el oriente. Estos bienes pertenecen al mundo de los espíritus, de los antepasados y de los Otros forasteros peligrosos. Según el relato del viaje de los espíritus en la canoa anaconda, éstos abandonan el agua cerca de cada casa, se transforman en seres humanos, festejan con chicha, para luego transformarse nuevamente en espíritus y continuar su viaje. Las viviendas representan una sucesión de transformaciones entre los dos estados, agua y tierra, que transcurren de la concepción al nacimiento, la iniciación y la edad adulta, y conectan el viaje, el embarazo y el ciclo de vida en una lógica común, ilustrando de esta manera etapas de diferenciación. Procesos de desarrollo, como la fermentación, maduración y el embarazo, tienen lugar en recipientes similares a vientres, como por ejemplo, la artesa de cerveza, la canoa anaconda y el tambor de hendidura. A pesar de que la actividad femenina de preparación de la chicha se presenta como menos misteriosa que el chamanismo masculino, Hughes-Jones muestra que las mujeres están involucradas en el proceso mítico dador de vida, equivalente al chamanismo, y sin el cual todo el ciclo ritual colapsaría. Por lo tanto, los objetos rituales indígenas y los bienes industriales son bienes análogos de una fuerza creadora específicamente femenina.

El artículo de **François Correa** pone en el centro de su reflexión las máscaras usadas en los rituales funerarios de los pámiwa (‘cubeo’). Se pregunta por la relación entre las máscaras y sus portadores y por el papel que juegan los animales en la transformación de las personas. Para ello, examina la mitología sobre el origen de las máscaras y de la ceremonia funeraria, que hoy en día ya no es practicada, en cuyo centro estaba la relación entre los muertos y los vivos. El artículo de Correa también muestra la relación especial entre los seres humanos y los animales, así como entre los vivos y los muertos que existe entre los pámiwa. Frente al modelo amazónico clásico, entre los pámiwa –como también en otras regiones de la Amazonía (Chaumeil 2007) y sobre todo en el norte no

amazónico del continente (Halbmayer 2013; en revisión)– las relaciones continuas con los difuntos, cuya transformación en animales debe prevenirse, son centrales.

Para la gente común, la transmutación en animales es una patología social peligrosa. Mientras que los animales después de su muerte se van a su maloca para desde allí renacer como animales, para los seres humanos se decide solo en el acto del nacimiento si los antepasados transfieren sus almas a los vivos. Aunque el chamán acompaña a los difuntos a la maloca de los antepasados, éstos pueden adoptar la corporalidad de los animales, volver y causar enfermedades y muerte entre los vivos. Es el último acto del ritual funerario el que lleva a la disolución definitiva de la corporalidad. La quema de las máscaras hace que los espíritus de los animales y los ‘diablos’ vuelvan a sus malocas y consumiendo en chicha de maíz los huesos macerados y convertidos en polvo, el alma del difunto es liberado definitivamente. Ésta puede retornar a la maloca de su clan y transferir el conocimiento a los cuerpos de los vivos.

En la segunda parte del segundo capítulo se encuentran tres trabajos que desde diferentes posiciones, ponen en el centro de la reflexión sobre todo la cooperación e interacción local con los grupos indígenas. **María Rossi** describe las reacciones de dos comunidades de los pámiwa en el alto río Negro a la lectura de textos escritos o editados por antropólogos, a fin de reflexionar sobre la práctica de la representación, por un lado y, por el otro, plantear preguntas sobre las máscaras pámiwa reunidas por Koch-Grünberg que se encuentran en el *Ethnologisches Museum* en Berlín. La comunidad de Cubay recibió las explicaciones de Koch-Grünberg e Irving Goldman sobre las máscaras funerarias con sorpresa, disgusto y una profunda desconfianza. Le preguntaban a la autora con qué permiso y de qué manera había adquirido este conocimiento, considerado privado y confidencial y no destinado a la difusión. Solo después del primer choque fue posible dialogar sobre el origen y la disponibilidad de estos materiales.

En cambio, las lecturas que realizó del libro *Relatos míticos Cubeo* (Correa 1992) fueron recibidas tanto en Cubay como en la comunidad de San Luís de la Rompida con un interés de carácter positivo y permitieron una reflexión colectiva dentro y con la comunidad, así como el establecimiento de nuevas relaciones. Partiendo de esta reacción, la autora reflexiona sobre las consecuencias de la práctica, la forma de la investigación y la escritura antropológica recurriendo a las explicaciones de Johannes Fabian (1983) y James Clifford (1991), entre otros. Indaga las posibilidades de usar etnografías existentes y objetos coleccionados para revisar colectivamente el conocimiento sobre los grupos estudiados y para esquivar la homogeneidad selectiva y la alterización distanciadora que subyacen a estos productos, para llegar desde la codificación resultante de identidades a una negociación discursiva que permita una redefinición.

Se pregunta cómo las máscaras coleccionadas por Koch-Grünberg podrían contribuir a tal revisión, en una situación en la que si bien ya no se realizan los rituales funerarios,

tampoco han sido sustituidos por otras prácticas de luto. ¿Qué posibilidades ofrecen para vivir con la pérdida, en una situación en la que el suicidio entre los pámiwa se convierte en un problema cada vez mayor? ¿Qué significa el hecho de que las máscaras en Berlín no fueron quemadas, como es la costumbre, sino que están archivadas en el museo? ¿Cómo se les puede usar para reflejar la crisis existencial que acompaña los suicidios?

Como argumenta Rossi, no es que la falta de las máscaras guardadas en Berlín en concreto impida que actualmente se celebren rituales funerarios entre los pámiwa; más bien, estas máscaras históricas podrían servir para evocarlos y posibilitar reinterpretaciones y nuevas formas de luto. No se trata solo de lo que eran las máscaras, sino de qué son y qué pueden aportar para producir nuevos modos de entendimiento entre los vivos.

Germán Laserna presenta los desarrollos y desafíos actuales de los movimientos indígenas locales y de la región del Vaupés en Colombia en un contexto histórico y los ancla en algunas dinámicas nacionales e internacionales actuales. Empieza ilustrando la colaboración entre Antonio Guzmán y Gerardo Reichel-Dolmatoff y muestra que los aportes de Guzmán –padre de Diana Guzmán, quien participó en las actividades en Berlín y quien contribuye en el presente volumen– a los trabajos de Reichel-Dolmatoff sobre los desana fueron mucho más allá de los de un mero informante, pero sin que esto se reflejara en su correspondiente reconocimiento. Partiendo de este diagnóstico, Laserna traza un puente hasta las actuales discusiones sobre el Plan Departamental de Ciencia y Tecnología, que muestran también que hoy en día falta aún mucho por hacer para establecer condiciones igualitarias en la producción de conocimientos científicos sobre la cultura local y para presentar alternativas a la crítica frente a investigaciones existentes. Al mismo tiempo se hace hincapié en la validez de la ‘antropología de urgencia’ declarada por Reichel y su esposa, la cual posteriormente condujo al compromiso de organizaciones indígenas, diferentes ONG y a medidas internacionales de protección.

El autor esboza la historia de los movimientos sociales indígenas, desde los movimientos mesiánicos tempranos, pasando por los efectos de la misión y los cambios a los que estuvo sujeta, el establecimiento de zonas de protección, hasta la crisis del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) y la cooptación de los líderes indígenas por el Estado. Actualmente se está formulando un Plan Estratégico Departamental de Ciencia, Tecnología e Innovación para Vaupés. En este contexto se constata la falta de un centro o museo en el Vaupés que pudiese ordenar, archivar y poner a disposición de los actores el conocimiento histórico y actual sobre el patrimonio cultural tangible, su documentación y arqueología. Se destaca la necesidad urgente de un intercambio mutuo y una alianza honesta, un *dabucuri*, entre investigadores locales, colombianos e internacionales, los titulares del conocimiento y las autoridades locales, aunque también habría que solucionar, en primer lugar, los conflictos internos entre los líderes indígenas y sus comunidades.

El artículo de **Gabriele Herzog-Schröder** se dedica, en primer lugar, a las experiencias personales dentro de los actuales escenarios de contacto entre representantes indígenas del río Negro y los museos antropológicos alemanes. Herzog-Schröder describe la estadía de João Paulo Lima Barreto, antropólogo de origen tucano, en el *Museum Fünf Kontinente* en Múnich, donde contribuyó de manera decisiva a la investigación sobre la Colección Fittkau. El artículo relata de manera anecdótica acontecimientos dentro y fuera del museo, como los encuentros personales y el intercambio cultural en Baviera. Refleja en estos contextos experiencias comparables con las que tuvimos a lo largo del taller en Berlín: Barreto tomó medidas de protección ritual, se refirió al poder de los ‘objetos’ y subrayó la importancia de reunir nuevamente las partes dispersas del penacho ritual, la ‘caja de plumas’ (*bahsá busa*). Otro punto en común fue que él tampoco exigió la restitución de los objetos, a pesar de que, en el caso de la Colección Fittkau, los objetos fueron ‘robados’, es decir, los objetos no fueron entregados voluntariamente a los salesianos de quienes Fittkau adquirió muchos objetos. La razón por la que estos artefactos no fueron reclamados por Lima Barreto surge del hecho de que objetos con la misma forma fueron elaborados por diferentes grupos étnicos y su origen exacto no es fácil de identificar. A la vez, estos objetos son fundamentalmente diferentes. Sus dueños de antaño les hablaron y los bendijeron en lenguas diferentes, por lo cual solo entienden el idioma de sus respectivos dueños, por lo que su fuerza es potencialmente peligrosa para los otros.

Mientras que Barreto (2014) calificó a los objetos como muertos y al museo como un palacio de los muertos, Herzog-Schröder se pregunta con razón ¿qué tan muertos están esos objetos?, ¿qué forma de vida tienen? y ¿en qué medida son personas? Como ya mencionamos arriba, los expertos invitados de Mitú más bien explicaron que duermen. Estos se despiertan cuando uno entra en contacto con ellos y reaccionan fuertemente. Podríamos interpretar esta caracterización de los objetos como expresión de una ontología amazónica relacional y esto concuerda con lo que constata Herzog-Schröder: los objetos solo pueden mantenerse con vida, integrándolas a las relaciones múltiples y diversas de un mundo fragmentado.

La tercera sección de este volumen presenta “Estudios comparativos sobre los objetos y las formas de generar conocimientos sobre ellos desde la perspectiva de otras regiones de la Amazonía”. Aquí se incluyen preguntas de investigación en torno a la cultura material en y proveniente de la Amazonía en un contexto intercultural, complementándolas con estudios de caso comparativos de las regiones en las cuales residen los secoya (grupo lingüístico de lenguas tucano occidental) de Ecuador, los yukpa (grupo lingüístico de lenguas caribe) de Venezuela y Colombia, los apalai-wayana y tiriyo (grupos lingüísticos de lenguas caribe) de guayana, así como los asháninka y nomatsiguenga (grupos lingüísticos arawak) del Perú. Una característica común de los expertos que contribuyen en

esta sección es que tratan estudios de caso partiendo del actual debate en la antropología en torno a la cultura material (el 'viraje material'), referente a los pueblos originarios amazónicos. Han desarrollado sus investigaciones tanto a través del trabajo de campo etnográfico como con base en estrechas colaboraciones con museos antropológicos.

María Susana Cipolletti examina proyectos colaborativos que varios museos antropológicos han llevado a cabo con miembros de comunidades indígenas amazónicas, entre ellos los secoya, para armar sus recientes exposiciones sobre objetos coleccionados en el pasado. La autora problematiza la idea ingenua, de que los indígenas contemporáneos, por ser descendientes de las etnias cuyos objetos han sido coleccionados, serían quienes mejor conocen la función y el significado que éstos tuvieron en el lejano pasado de sus comunidades de origen. En vez de esto, Cipolletti propone un acercamiento más diferenciado a 'lo émico' amazónico de épocas pasadas, uno que tome en cuenta, entre otras cosas, diferencias en el conocimiento de objetos según la especialización y la edad de la gente de la comunidad de origen. Partiendo de la hipótesis de que las diferencias con relación al conocimiento sobre artefactos son significativas y, por lo tanto, la confiabilidad de la tradición oral en calidad de datos 'fidedignos' varía, la autora evalúa los potenciales y límites de un acercamiento émico, es decir, un acercamiento que tome en cuenta el significado de los artefactos en la cosmovisión de sus productores. Un contraejemplo de este acercamiento se pudo ver en una exposición realizada en el *Weltkulturen Museum* de Fráncfort en 2011, basada en la obra de siete artistas que interpretaron objetos etnográficos procedentes de diferentes continentes, pero sin acudir al intercambio con la gente misma de las comunidades de origen.²⁸ A esto, Cipolletti contrapone investigaciones antropológicas que revelan diversas perspectivas émicas respecto a los artefactos por coleccionar. Resalta que estos acercamientos a lo émico requieren, entre otros, del rigor de coleccionar y de transcribir literalmente textos míticos y textos de los cantos referidos a ellos. Los estudios antropológicos permiten vislumbrar la relación de los artefactos con la cosmovisión. Con relación a objetos de la cultura material caídos en desuso entre los secoya, como la canoa de palmera y el escudo de guerra, relata ejemplos de cómo actores secoya, que nunca los habían visto, los reconstruyeron con base en la tradición oral, la cual los transmiten como parte de los mitos de origen. Este caso particular demuestra la durabilidad y confiabilidad de la tradición oral de los secoya. La complejidad de esta perspectiva émica para interpretar los objetos en base a su origen, atribuyéndole así calidades y fuerzas cósmicas, llevan a Cipolletti a exigir que tales perspectivas émicas sean integradas en las fichas de inventario de los museos, algo que todavía no es una práctica difundida.

28 Para una crítica detallada de esta clase de exposición véase Kraus (2015).

La contribución de **Ernst Halbmayer** tematiza el actual reencuentro de la antropología con la cultura material en la Amazonía, impulsado, entre otras cosas, por el viraje ontológico, del cual surgió un nuevo interés en esta temática. Un punto de partida de sus reflexiones y su análisis es el concepto de ‘fabricación’ de Fernando Santos-Granero (2009), el cual sostiene que desde la perspectiva de los grupos amazónicos, cosas y personas tienen un marco simbólico de fabricación común. Desde la perspectiva que estos grupos tienen sobre la historia, la procreación artesanal, es decir, la fabricación, precede a la procreación sexual. Halbmayer busca operacionalizar este concepto y consecuentemente examina las prácticas con los cuales los yukpa piensan que fueron creados el mundo, los animales, las personas y los objetos (las cestas, las mochilas, los arcos y flechas y las esteras). El análisis de los cuentos y mitos recogidos revela las nociones específicas que los yukpa tienen de la fabricación: en los mitos, los objetos figuran como cosas ya existentes; el héroe cultural, en cambio, se distingue por realizar actividades que contribuyen a fabricar el mundo con sus seres vivos y lo transforman en un espacio habitable. Resalta aquí, entre otras cosas, la idea yukpa de que los seres proto-animales actúan como humanos, a la vez que no lo son, a diferencia de la animalidad que Eduardo Viveiros de Castro argumentaba en su teoría del perspectivismo. Halbmayer detalla cómo la fabricación y la procreación son vistos como procesos vitales que (re)organizan, (re)estructuran y (re)elaboran las relaciones físicas, sociales y cognitivas. Demuestra frente a ello que los objetos se conceptualizan, no como seres vivos, sino como atributos de las personas. Este análisis finalmente sirve para esclarecer la pregunta de la sorprendente continuidad del uso de mochilas (pequeñas bolsas tejidas de algodón) como parte de la vestimenta yukpa, a pesar de que hubo un cambio fundamental que desembocó en el uso generalizado de la ropa occidental. Las explicaciones de esta continuidad apuntan hacia el sostenido empleo de su simbología para la comunicación con los seres no-humanos. Halbmayer finaliza su contribución con una crítica a los museos antropológicos con su ‘ontología naturalista’ enfocada ‘en la fisicalidad compartida de los objetos’. Él aboga por más libertad de acción como parte de la museología, con el fin de que se promuevan experiencias alternativas y una descolonización de los museos a través de los encuentros con grupos indígenas, sus cosmologías y prácticas sociales.

La investigación de **Beatrix Hoffmann** sobre las culturas materiales de los apalaiwayana y los tiriyo se enmarca en un proyecto actual de la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*, que busca arrojar nuevas perspectivas sobre el significado antiguo y actual de objetos y colecciones de ambas etnias. Se apoya en métodos participativos para intercambiar conocimiento sobre la producción, el uso y la historia de los objetos en cuestión. Como base teórica, Hoffmann parte de una crítica del concepto de ‘una tribu – un estilo’ que influyó en la museología durante mucho tiempo. Tal concepto intentó atribuir el origen de los objetos exclusivamente a un solo grupo indígena, al

establecer características específicas de forma, color, material y decoración. La autora contrapone a esto la distinción y la captación de múltiples perspectivas sobre los objetos, tanto dentro de las ‘sociedades preservadoras’, en las cuales se ubican la mayor parte de los museos antropológicos actualmente, como dentro de aquellas sociedades que se representan en estos museos, las ‘comunidades de origen’. Sirviéndose como ejemplo de tres clases de objetos –cestas, abanicos y objetos elaborados de cuentas de vidrio–, Hoffmann rastrea la expansión y transformación de sus significados a través de sus traslados de una sociedad a otra y su confrontación con el Otro o lo ajeno. Hace primero hincapié en los procesos transformativos, en parte radicales, con los cuales los apalai-wayana y tiriyo se vieron confrontados con la llegada de la Misión, los auges del caucho y oro y las políticas indigenistas de los Estados en los dos últimos siglos. La variada cestería, sin embargo, sigue siendo emblemática de ambos grupos étnicos y objetos como los abanicos semicirculares y las esteras de comida son testigos de las relaciones sociales entre los dos grupos, en particular de su intercambio de conocimientos y de objetos. En un estudio comparativo de variantes de estos objetos de uso cotidiano, Hoffmann analiza diferencias en la tecnología de diseño y los materiales empleados para elaborarlos, en los cuales se plasman tanto las relaciones culturales entre diferentes grupos indígenas como entre indígenas y no indígenas y como entre los miembros de diferentes generaciones dentro de la respectiva sociedad indígena. En particular los artefactos que incluyen cuentas de vidrio dan testimonio de la reformulación de identidades culturales, en las que se adoptaron nuevos materiales e inventaron nuevos objetos, tanto como una forma de satisfacer demandas del mercado externo como para recuperar sus raíces culturales.

El capítulo final de **Ingrid Kummels** sobre la transformación de la cultura material asháninka y nomatsiguenga parte de reflexiones que proceden del taller y de la conferencia “Objetos como testigos del contacto cultural”. Las inquietudes expresadas ahí por parte de los expertos de las etnias tucano-hablantes apuntaron, entre otras cosas, hacia las rupturas dentro de la cultura material, provocadas por diferentes auges extractivistas, el proselitismo misionero, así como por las guerras internas. Kummels retoma estas inquietudes para acercarse a los objetos como ‘testigos versátiles’ y así poder tomar en cuenta tanto estas rupturas como la transculturalidad que adquieren al transitar entre ‘régimenes de valor’. Al revisitarlos después de veinticinco años, se pregunta qué sucedió con objetos tan emblemáticos de ambos grupos como la *cushma* (una túnica de fibra de algodón hilado), el *amatserentsi* (un tocado usado por los hombres) y el *tsonpironsti* (que sirve para cargar a los bebés) frente a eventos tan impactantes como los que conllevó la época de violencia de Sendero Luminoso. Primero indaga cómo su cultura material fue representada por parte de la antropología y museología alemanas a fines de los años 1970 y principios de los 1980. Analiza los enfoques positivistas y objetivizantes dominantes, como los de una exposición sobre los asháninka que el museo antropológico de Múnich

realizó en aquel tiempo. Ésta fue criticada por parte de estudiantes de antropología y activistas de esa ciudad, que remitieron a la historia colonial y sus actuales impactos en la Amazonía. De esta crítica surge una corriente que estudiaba los artefactos más bien como elementos clave de esta historia dinámica y los reconocía, por tanto, como objetos transculturales. Dentro de esta corriente se empleó la fotografía como un método que permite revelar la íntima relación entre los objetos y las personas (véase también Kummels 2016). Al visitar la comunidad asháninka y nomatsiguenga veinticinco años más tarde, en una región aún amenazada por el narcotráfico y el terrorismo, Kummels identifica nuevos actores, como los maestros (en lugar de los chamanes de antaño), que se involucran creativamente en la elaboración y recreación de objetos tradicionales como las *cushmas* y los *tsompironstis*. Su continuidad da testimonio del deseo de los asháninka y nomatsiguenga de participar en formas más colaborativas de diálogo sobre la cultura material y de retener estos objetos como parte de un ‘buen vivir’ autodeterminado y culturalmente propio.

Agradecimientos

Para finalizar, consideramos de suma importancia expresar nuestro agradecimiento a todos aquellos que apoyaron nuestro proyecto y sin cuya ayuda el taller y la conferencia no hubieran sido posibles tal y como han transcurrido. La primera institución a mencionar es la Fundación *VolkswagenStiftung*, que no solo financió el proyecto, sino que nos permitió reaccionar de forma flexible en el empleo de los fondos, cuando en el curso del proyecto surgieron situaciones inesperadas. Agradecemos a continuación al *Ethnologisches Museum* de Berlín, y sobre todo a Richard Haas, su director adjunto, por la disposición a cooperar con nosotros y abrir los depósitos del museo a nuestro proyecto. Damos las gracias a la Embajada de Alemania en Bogotá, sobre todo a Gunnar Schneider y a Maik Fischer, por la respuesta positiva a nuestro proyecto y el paciente apoyo en la solicitud de las visas para los expertos y las expertas indígenas invitadas. Agradecemos a los responsables de ENOSIMAR en Mitú por apoyar los planes de viaje de los dos profesores empleados allí, Diana Guzmán y Orlando Villegas. De la organización y la administración de los fondos en Berlín se encargaron con gran compromiso Maria Lidola, colaboradora científica, y Ximena Aragón, secretaria, del *Lateinamerika-Institut* de la *Freie Universität Berlin*.

En cuanto al taller, nuestro agradecimiento a las restauradoras Helene Tello y Diana Gabler, quienes prepararon los objetos de la colección que discutimos, así como a Ilja Labischinski, quien no solo ayudó en los preparativos, sino que también acompañó el taller entero y puso a nuestra disposición con gran cuidado y fiabilidad los objetos que solicitábamos. Aura Lisette Reyes, doctoranda del *Lateinamerika-Institut*, se hizo cargo posteriormente de la transcripción de las discusiones en el taller, previstas para una

publicación especial. El *Lateinamerika-Institut* brindó un aporte financiero adicional para asegurar la documentación completa del taller.

Agradecemos al *Museum für Asiatische Kunst* (MAK) por poner a nuestra disposición su sala de conferencias. Damos las gracias por las solemnes palabras de bienvenida en la inauguración de la conferencia a la embajadora del Brasil, S.E. Maria Luiza Viotti, así como a la directora del *Ethnologisches Museum* en Berlín, Viola König. Nuestro agradecimiento además incluye a los estudiantes asistentes del *Lateinamerika-Institut* de la *Freie Universität* Berlin, Arja Frömel, Simon Hirzel, Nina Kett, Henrike Neuhaus y Marie Sauß, que apoyaron decisivamente la organización y el desarrollo de la conferencia.

Quisiéramos agradecerle a Anne Ebert su asistencia competente en la redacción final de los manuscritos de este tomo. Apreciamos en especial la ayuda incondicional y entusiasta que nos brindó Iken Paap, quien está a cargo de la serie *Estudios Indiana* del *Ibero-Amerikanisches Institut, Preußischer Kulturbesitz*.

Last but not least agradecemos a todos los participantes del taller y la conferencia, que con sus conocimientos, su disposición a discutir y su accesibilidad al diálogo han hecho de los dos eventos en Berlín una experiencia inolvidable.



Figura 10. Intercambio de regalos (*dabucuri*) al final de la conferencia pública. En primer plano, de izquierda a derecha: Michael Kraus, Gaudencio Moreno, Richard Haas, Diana Guzmán, María Morera, Ingrid Kummels, Ernst Halbmayr (foto: Germán Laserna, 2014).

Referencias bibliográficas

Documentos inéditos

Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg.
Nachlass Theodor Koch-Grünberg. A.23

Fuentes impresas

- AEITŦ (Associação Escola Indígena ŦtapinoŦona Tuyuka)
2005 *Wiseri Makañe Niromakañe. Casa de Transformação – Origem da vida ritual ŦtapinoŦona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, São Paulo: Associação Escola Indígena ŦtapinoŦona Tuyuka (AEITŦ)/Instituto Socioambiental (ISA).
- Andrello, Geraldo
2006 *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista (UNESP)/Instituto Socioambiental (ISA); Rio de Janeiro: Núcleo de Transformações Indígenas (NUTI).
2010 Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25(73): 5-26. <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a01.pdf>> (23.08.2017).
- Appadurai, Arjun
2008⁶ Introduction: commodities and the politics of value. En: Apadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.
- Augustat, Claudia (ed.)
2012 *Jenseits von Brasilien. Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*. Wien: Museum für Völkerkunde.
- Barreto, João Paulo Lima
2014 Im Palast der Toten. En: Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): *Von der Leidenschaft zu Finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum Fünf Kontinente, 51-63.
- Boast, Robin
2011 Neocolonial collaboration: Museum as contact zone revisited. *Museum Anthropology* 34(1): 56-70. <<https://doi.org/10.1111/j.1548-1379.2010.01107.x>>.
- Borrero Wanana, Milciades & Marleny Pérez Correa
2004 *Mãri jiti kiti. Vaupés. Mito y realidad*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Bräunlein, Peter
2012 Material turn. En: Georg-August-Universität Göttingen (ed.): *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein, 30-44.
- Broekhoven, Laura Van, Cunera Buijs & Pieter Hovens (eds.)
2010 *Sharing knowledge & cultural heritage: First Nations of the Americas. Studies in collaboration with indigenous peoples from Greenland, North and South America*. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden, 39. Leiden: Sidestone Press.
- Brown, Michael F.
2003 *Who owns native culture?* Cambridge/London: Harvard University Press.
- Brust, Alexander
2013 Amazonas-Indianer und ihre Blicke auf Museumssammlungen. *Museumskunde* 78(2): 62-68.

- Cabrera Becerra, Gabriel
 2010 El gerial y la colonización en el alto río Negro-Vaupés. En: Chaves, Margarita & Carlos del Cairo (comp.): *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)/Pontificia Universidad Javeriana, 365-390.
- Cayón, Luis
 2013 *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Chaumeil, Jean-Pierre
 2007 Bones, flutes, and the dead. Memory and funerary treatments in Amazonia. En: Fausto, Carlos & Michael Heckenberger (eds.): *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 243-283.
- Clifford, James
 1991 Sobre la autoridad etnográfica. En: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México D.F.: Gedisa, 141-170.
 1997 Museums as contact zones. En: Clifford, James: *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge/London: Harvard University Press, 188-219.
- Corona Berkin, Sarah & Kaltmeier, Olaf
 2013 *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México D.F.: Gedisa.
- Correa, François (coord.)
 1992 *Relatos míticos Cubeo*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación.
- Correa, François
 2012 Etnicidad, mito e historia en la región amazónica del Vaupés. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda C. (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 169-205.
- Etges, Andreas, Viola König, Rainer Hatoum & Tina Brüderlin (eds.)
 2014 *Northwest Coast representations. New perspectives on history, art, and encounters*. Berlin: Reimer.
- Ethnologisches Museum Berlin (ed.)
 2002 *Deutsche am Amazonas – Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914*. Münster/Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz/LIT.
- Fabian, Johannes
 1983 *The time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fienup-Riordan, Ann
 2005 *Yup'ik elders at the Ethnologisches Museum Berlin. Fieldwork turned on its head*. Seattle/London: University of Chicago Press.
- Goldman, Irving
 1963 *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Guss, David
 1989 *To weave and sing. Art, symbol and narrative in the South American rain forest*. Berkely/Los Angeles/Oxford: University of California Press.

- Hahn, Hans Peter
2005 *Materielle Kultur. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Halbmayer, Ernst
2013 Securing a life for the dead among the Yukpa. The exhumation ritual as a temporary synchronization of worlds. *Journal de la Société des Américanistes* 99(1): 105-140. <<http://jsa.revues.org/12620>> (23.08.2017).
2017 *Indigenous modernities in Latin America*. Sean Kingston: Herefordshire.
en revision Amerindian socio-cosmologies of Northwestern South America: Some reflections on the dead, metamorphosis and religious specialists. Mauscrito.
- Harms, Volker
1993 Ein Problem der Ethik in den Museen für Völkerkunde: Die Beteiligung der ‚Betroffenen‘ an Ausstellungen über ihre Kultur. En: Amborn, Hermann (ed.): *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin: Reimer, 89-98.
- Hartmann, Günther
1967 *Masken südamerikanischer Naturvölker*. Berlin: Museum für Völkerkunde.
1979 Konzeption einer Ausstellung. *Ethnologica, N.F.* (Köln) 8: 52-72.
- Hempel, Paul
2009 Theodor Koch-Grünberg and visual anthropology in early twentieth-century German anthropology. En: Morton, Christopher & Elizabeth Edwards (eds.): *Photography, anthropology and history. Expanding the frame*. Farnham/Burlington: Ashgate, 193-219.
- Hennig, Jochen & Udo Andraschke (eds.)
2010 *WeltWissen. 300 Jahre Wissenschaften in Berlin*. München: Hirmer.
- Herrera, Carolina
2014 Coleccionando el Amazonas; fronteras, caucho, expediciones y museo. *Baukara* 6: 9-35. <<http://www.humanas.unal.edu.co/baukara/files/3914/5506/3552/Baukara6.pdf>> (23.08.2017).
- Herzog-Schröder, Gabriele (ed.)
2014 *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum Fünf Kontinente.
- Hill, Jonathan D. & Jean-Pierre Chaumeil (eds.)
2011 *Burst of breath: Indigenous ritual wind instruments in lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hugh-Jones, Stephen
1981 Historia del Vaupés. *Maguaré* 1: 29-51.
2004 Afterword. En: Goldman, Irving: *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian people* (Peter J. Wilson, ed.). New York: Columbia University Press, 405-412.
2009 The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest-Amaozonia. En: Santos-Granero, Fernando (ed.): *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 33-59.
2015 A origem da noite e por que o sol é chamado de “folha de caraná”. *Sociologia & Antropologia* (Rio de Janeiro) 5(3): 659-698. <<http://www.scielo.br/pdf/sant/v5n3/2236-7527-sant-05-03-0659.pdf>> (23.08.2017).

Koch-Grünberg, Theodor

1967 [1909/1910] *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905. Mit Marginalien in englischer Sprache und einer Einführung von Dr. Otto Zerries*, München, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. Tomo I, II.

1995 [1909/1910] *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileños, 1903-1905*. (Traducción: Adolf Watzke, Rosario Camacho Koppel, María Mercedes Ortiz Rodríguez & Luis Carlos Francisco Castillo Serrano). Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. Tomo I, II.

2005 [1909/1910] *Dois anos entre os indígenas. Viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)* (Tradução: Casimiro Beksta). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)/Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB).

Kopytoff, Igor

2008⁶ The cultural biography of things: commodization as process. En: Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.

Kraus, Michael

2004 “... y cuándo finalmente pueda proseguir, eso sólo lo saben los dioses...” – Theodor Koch-Grünberg y la exploración del Alto Río Negro. *Boletín de Antropología* (Medellín) 18(35): 192-210. <<http://www.redalyc.org/pdf/557/55703510.pdf>> (23.08.2017).

2014 Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* <<http://nuevomundo.revues.org/67209>> (30.05.2015).

2015 Abwehr und Verlangen? Anmerkungen zur Exotisierung ethnologischer Museen. En: Kraus, Michael & Karoline Noack (eds.): *Quo vadis, Völkerkundemuseu? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript, 227-253.

Kummels, Ingrid

2016 Unexpected memories. Bringing back photographs and films from the 1980s to an Asháninka Nomatsiguenga community of the Peruvian Selva Central. En: Kummels, Ingrid & Gisela Cánepa Koch (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 163-191.

Kurella, Doris & Dietmar Neitzke (eds.)

2002 *AmazonasIndianer. LebensRäume. LebensRituale. LebensRechte*. Berlin/Stuttgart: Reimer/Linden-Museum.

Kvale, Steinar

1996 *Interviews: An introduction to qualitative research interviewing*. London: Sage.

Lana, Feliciano

1988 *Der Anfang vor dem Anfang*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde/Dezernat für Kultur und Freizeit.

Lehmann, Walter

1925 Prof. Dr. Theodor Koch-Grünberg †. *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München* 18: 505-512.

Lonetree, Amy

2012 *Decolonizing museums. Representing Native America in national and tribal museums*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Mignolo, Walter
2000 *Local histories/Global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, Daniel
2008 Material culture. En: Bennett, Tony & John Frow (eds.): *The SAGE handbook of cultural analysis*. Los Angeles/London/New Dehli/Singapore: SAGE, 271-290.
- Münzel, Mark (ed.)
1988 *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung, 14, 15). Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde/Dezernat für Kultur und Freizeit.
- Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.)
2002 *Artifacts and society in Amazonia = Artefactos y sociedad en Amazonia*. Bonner Amerikanische Studien, 36. Markt Schwaben: Saurwein.
- Oliveira, Thiago Lopes da Costa
2015 *Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad Federal de Rio de Janeiro, Museo Nacional.
- Ortiz Rodríguez, María Mercedes
1995 Caminando selva. Vida y obra del etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg. *Universitas Humanistica* (Bogotá) 41: 74-86. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9679>> (10.10.2017).
- Panlón Kumu, Umúsin & Tolamán Kenhíri
1980 *Antes o mundo não existia. A mitologia heróica dos índios Desana. Introdução de Berta G. Ribeiro*. São Paulo: Livraria Cultura Editora.
- Peers, Laura & Alison K. Brown (eds.)
2003 *Museums and source communities. A Routledge reader*. London/New York: Routledge.
- Quijano, Aníbal
2000 Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from the South* 1(3): 533-580.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1982 *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Ribeiro, Berta Gleizer
1988 Die bildliche Mythologie der Desâna. En: Münzel, Mark (ed.): *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung, 14. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde/Dezernat für Kultur und Freizeit, 243-276.
- Samida, Stefanie, Manfred K.H. Eggert & Hans Peter Hahn (eds.)
2014 *Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen - Konzepte – Disziplinen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Sanner, Hans-Ulrich
2007 Yup'ik Eskimo elders at the Ethnological Museum Berlin: Towards cooperation with Native communities in exploring historic collections. En: Fischer, Manuela, Peter Bolz & Susan Kamel (eds.): *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The origins of German anthropology*. Hildesheim: Georg Olms, 285-293.

- Santos, Bárbara & Nelson Ortiz (eds.)
 2015 *Hee Yaia Godo-Bakari. El territorio de los jaguares de Yurupari*. Bogotá: ACAIPI/Fundación GAIA Amazonas.
- Santos Gentil, Gabriel
 2005 *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA).
- Santos-Granero, Fernando (ed.)
 2009 *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Schien, Stefanie & Ernst Halbmayer
 2014 The return of things to Amazonian anthropology: A review. *Indiana* 31: 421-437. <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/viewFile/2054/1692>> (22.08.2017).
- Scholz, Andrea
 2014 Sharing knowledge. Project description. Collaborative research en route to the Humboldt-Forum. <<http://www.humboldt-forum.de/en/humboldt-lab-dahlem/project-archive/probe-buehne-7/sharing-knowledge/project-description/#c6003>> (22.01.2016).
 2015 Das Humboldt Lab Dahlem – Experimentelle Freiräume auf dem Weg zum Humboldt-Forum. En: Kraus, Michael & Karoline Noack (eds.): *Quo vadis, Völkerkundemuseum. Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*. Bielefeld: transcript, 277-296.
- Sleeper-Smith, Susan (ed.)
 2009 *Contesting knowledge. Museums and indigenous perspectives*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Suhrbier, Mona
 1998 *Die Macht der Gegenstände. Menschen und ihre Objekte am oberen Xingú, Brasilien*. Marburg: Curupira.
- Tauschek, Markus
 2013 *Kulturerbe. Eine Einführung*. Berlin: Reimer.
- Tejidos enigmáticos
 2006 *Tejidos enigmáticos de la Amazonía Peruana. Asháninka, matsigenka, yánesha, yine*. Lima: Cotton Knit.
- Vander Velden, Felipe Ferreira
 2011 As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia* (São Paulo) 54(1): 231-267. <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38593/41446>> (22.08.2017).
- van Velthem, Lúcia Hussak
 1975 Plumária Tukano. Tentativa de análise. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova série, Antropologia* 57: 1-29.
 2003 *O Belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim.