

11

ESTUDIOS INDIANA

# Objetos como testigos del contacto cultural

*Perspectivas interculturales  
de la historia y del presente  
de las poblaciones indígenas  
del alto río Negro (Brasil/  
Colombia)*

**Michael Kraus  
Ernst Halbmayer  
Ingrid Kummels  
(eds.)**



Michael Kraus / Ernst Halbmayr / Ingrid Kummels (eds.)

**Objetos como testigos del contacto cultural**

*Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas  
del alto río Negro (Brasil/Colombia)*

**ESTUDIOS INDIANA 11**



**Ibero-Amerikanisches  
Institut**  
Preußischer Kulturbesitz

# **Objetos como testigos del contacto cultural**

*Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)*

**Michael Kraus  
Ernst Halbmayer  
Ingrid Kummels  
(eds.)**



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2018

# Estudios Indiana

The monographs and essay collections in the Estudios Indiana series present the results of research on multiethnic, indigenous, and Afro-American societies and cultures in Latin America, both contemporary and historical. It publishes original contributions from all areas within the study of the Americas, including archaeology, ethnohistory, sociocultural anthropology and linguistic anthropology.

The volumes are published in print form and online with free and open access.

En la serie Estudios Indiana se publican monografías y compilaciones que representan los resultados de investigaciones sobre las sociedades y culturas multiétnicas, indígenas y afro-americanas de América Latina y el Caribe tanto en el presente como en el pasado. Reúne contribuciones originales de todas las áreas de los estudios americanistas, incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología socio-cultural y la antropología lingüística.

Los volúmenes se publican en versión impresa y online con acceso abierto y gratuito.

**Editado por:** Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz  
Potsdamer Straße 37  
D-10785 Berlin, Alemania  
e-mail: [indiana@iai.spk-berlin.de](mailto:indiana@iai.spk-berlin.de)  
<http://www.iai.spk-berlin.de>

**Consejo editorial:** Andrew Canessa (University of Essex), Michael Dürr (Zentral- und Landesbibliothek Berlin), Wolfgang Gabbert (Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover), Barbara Göbel (Ibero-Amerikanisches Institut), Ernst Halbmayer (Philipps-Universität Marburg), Maarten Jansen (Universiteit Leiden), Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin), Karoline Noack (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn), Heiko Prümers (Deutsches Archäologisches Institut), Bettina Schmidt (University of Wales Trinity Saint David), Gordon Whittaker (Georg-August-Universität Göttingen).

**Jefa de redacción:** Iken Paap (Ibero-Amerikanisches Institut)

**Tipografía:** Patricia Schulze, Iken Paap (Ibero-Amerikanisches Institut)

**Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek:**

La Deutsche Nationalbibliothek recoge esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie. Los datos bibliográficos están disponibles en la dirección de Internet <http://www.dnb.de>.

**Pedidos**

**de la versión impresa:** Gebr. Mann Verlag, Berliner Str. 53, D-10713 Berlin  
<http://www.reimer-mann-verlag.de>

**Versión digital,  
acceso libre:**

<http://www.iai.spk-berlin.de/es/publicaciones/estudios-indiana.html>

**Impresión:**

H. Heenemann GmbH & Co. KG, Bessemerstraße 83-91, D-12103 Berlin

Impreso en Alemania ISBN 978-3-7861-2795-6  
Copyright © 2018 Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz  
Todos los derechos reservados

# Índice

<b>I.</b>		
<b>INTRODUCCIÓN</b>		7
La perspectiva desde Alemania: pasos hacia un diálogo en torno a los objetos <i>Michael Kraus, Ernst Halbmayer e Ingrid Kummels</i>		9
La perspectiva desde Mitú, Colombia: museos, objetos y narrativas <i>Mirigõ- Diana Guzmán y Maha-piria- Orlando Villegas</i>		49
<b>II.</b>		
<b>DE LAS EXPEDICIONES DE INVESTIGACIÓN A LAS COLECCIONES ETNOGRÁFICAS: CONTEXTOS HISTÓRICOS Y ACTUALES</b>		53
La magia de los artefactos en los encuentros etnográficos en el antiguo territorio del Nuevo Reino de Granada (Colombia) <i>Roberto Pineda C.</i>		55
El objeto etnográfico, la investigación y el museo ¿colectar o comprender? Estudio de caso a partir de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Colombia <i>Aura Lisette Reyes</i>		77
Testigos de la época del caucho: experiencias de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt en el alto río Negro <i>Michael Kraus</i>		97
Las colecciones del alto río Negro en el <i>Ethnologisches Museum</i> de Berlín: aproximaciones recientes a una colección antigua <i>Richard Haas, Gaudencio Moreno Muñoz y María Morera Muñoz</i>		135
Las colecciones etnográficas del alto río Negro en el <i>Museu Paraense</i> <i>Emílio Goeldi</i> : notas históricas y diálogos contemporáneos <i>Claudia Leonor López Garcés</i>		155
La Colección Zarges/Schmidt del alto río Negro en el <i>Linden-Museum, Stuttgart</i> <i>Doris Kurella</i>		171

### III.

#### INVESTIGACIONES RECIENTES EN EL ALTO RÍO NEGRO:

#### OBJETOS Y LA TRANSFORMACIÓN DE TRADICIONES Y CONOCIMIENTOS 177

Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro  
*Geraldo Andrello* 179

Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*  
*Stephen Hugh-Jones* 197

Máscaras funerarias pãmiwa (cubeo). Sobre humanos y animales  
en el Noroeste Amazónico  
*François Correa* 227

Antropología, máscaras funerarias y ausencia de prácticas de duelo  
*María Rossi Idárraga* 253

De objetos de estudio a sujetos colectivos de derecho. *Dabucuri* de perspectivas  
sobre las investigaciones etnológicas y patrimoniales en la región  
del alto río Negro – departamento de Vaupés (Colombia)  
*Germán Eduardo Laserna Estrada* 273

Del río Negro (Brasil) al río Isar (Alemania/Baviera).  
Situaciones de contacto con personas –humanas y peces– y objetos etnográficos.  
Un informe sobre la visita de João Paulo Tukano a Alemania del sur y la secuela  
*Gabriele Herzog-Schröder* 289

### IV.

#### ESTUDIOS COMPARATIVOS CON OTRAS REGIONES DE LA AMAZONÍA 303

Significados escondidos. Artefactos y aquello que se nos escapa  
sin un acercamiento émico  
*María Susana Cipolletti* 305

Fabricando el mundo. Objetos íntimos y la agentividad de los diseños entre los yukpa  
*Ernst Halbmayer* 319

Lo propio y lo otro: culturas materiales desde múltiples perspectivas  
*Beatrix Hoffmann* 339

Testigos versátiles: transformación de la cultura material asháninka y  
nomatsiguenga entre los años 1980 y la actualidad  
*Ingrid Kummels* 361

#### AUTORES Y AUTORAS 397

**I.**

## **Introducción**



# La perspectiva desde Alemania: pasos hacia un diálogo en torno a los objetos

## Michael Kraus

Georg-August-Universität Göttingen, Alemania  
[mkraus@sowi.uni-goettingen.de](mailto:mkraus@sowi.uni-goettingen.de)

## Ernst Halbmayer

Philipps-Universität Marburg, Alemania  
[halbmayer@uni-marburg.de](mailto:halbmayer@uni-marburg.de)

## Ingrid Kummels

Freie Universität Berlin, Alemania  
[kummels@zedat.fu-berlin.de](mailto: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–,<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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*)<sup>4</sup> 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).<sup>5</sup>

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 participantes<sup>6</sup> 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. ʘtapinoḡona ('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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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”.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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).<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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,<sup>13</sup> 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),<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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 Berlín<sup>16</sup> 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,<sup>17</sup> 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.–.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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 (koãdɛkari) • Flauta weru weru (no meio) [...] A corda da lança-chocalho não fica na Caixa, fica guardada em outro local (yuktɛbesugtɛ dɛkɛta 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 Schmidt<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

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 sirigueros 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,<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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, piratapuya, 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.<sup>28</sup> 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 visitarlos 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 *tsonmpironsti* (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

- AEIT<sup>†</sup> (Associação Escola Indígena U̇tapinoƨona Tuyuka)  
2005 *Wiseri Makañe Niromakañe. Casa de Transformação – Origem da vida ritual U̇tapinoƨona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, São Paulo: Associação Escola Indígena U̇tapinoƨona Tuyuka (AEIT<sup>†</sup>)/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  
2008<sup>6</sup> 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. Mascripto.
- 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-Amazonia. 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

2008<sup>6</sup> 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.



# La perspectiva desde Mitú, Colombia: museos, objetos y narrativas

## Mirigó – Diana Guzmán

Escuela Normal Superior Indígena María Reina, Barrio San José Mitú, Colombia  
[dianaguzman009@hotmail.com](mailto:dianaguzman009@hotmail.com)

## Maha-piria – Orlando Villegas

Escuela Normal Superior Indígena María Reina, Barrio San José Mitú, Colombia  
[orvillero7@hotmail.com](mailto:orvillero7@hotmail.com)

### Origen del Conocimiento

Después de que fue creado el Yuruparí por los primeros dioses y con los huesos del hermano menor, empezó su recorrido como evolución de modo que fue trayendo los conocimientos de los pueblos indígenas y trazando territorios para cada cultura durante su trayectoria. De esta manera nacieron los territorios, nació la cosmología indígena, la ciencia y la sabiduría que facilita hoy en día el manejo del mundo ancestral y tradicional que existe a lo largo y ancho del Departamento [...]

De allí recorrieron y desarrollaron la primera ceremonia y danza tradicional en el sitio sagrado llamado Bajaroawi (Brasil) que significa la maloca de la danza ancestral. En ese momento se hizo la primera curación del mundo y se curó la naturaleza para que el hombre se pueda relacionar bien con ella. Nace la primera danza tradicional. **Jutibaja**, también en esa ceremonia se utiliza la totuma del conocimiento, la totuma del tabaco, la totuma de la pureza del sol del cielo. En este recorrido nació el río Amazonas, que fue principalmente la margen del recorrido del Yuruparí. Prácticamente el Yuruparí era en ese momento el alma de las tradiciones, del conocimiento ancestral (León Marín 2014, el resaltado es propio).

Los museos son aquellas instituciones que han adecuado sus espacios para la exhibición de colecciones o conjuntos de objetos de la cultura material de pueblos y culturas que en su mayoría han desaparecido por diferentes motivos. Su objetivo es adquirir, conservar, investigar, comunicar, exponer o exhibir estos objetos, con el propósito de contribuir al estudio y educación de la humanidad. Partiendo de este concepto, vale la pena pensar en cómo esos mismos objetos, que para muchos carecen de vida, en sí mismos representan la vida de un pueblo, hablan de la historia de origen de muchos de ellos; son representaciones de seres mágicos que se han hecho con el ánimo de llevar a cabo un intercambio de conocimientos y saberes en un momento determinado. Ellos reclaman y piden un trato acorde a su razón de ser dentro del pensamiento de cada pueblo originario. Muchos de ellos fueron elaborados solo para un momento; sus materiales fueron pedidos prestados



a los verdaderos dueños de la naturaleza y el mundo; por lo tanto, debieron ser devueltos una vez terminado el acto, pero por cosas del destino de los hombres, hoy aún siguen entre nosotros, quizás para dejar memoria de lo que en aquel momento ocurrió en un lejano y desconocido lugar; mientras que otros aún conservan la esencia de los mismos seres que representan.

Son concepciones del mundo que no todos comparten, conocen o entienden, pero que se encuentran reunidos en un mismo espacio a los ojos de todos: hombres, mujeres, niños, niñas y adolescentes, que quizás los ven y se preguntan: ¿eso qué es?, ¿para qué sirvió?, ¿quién lo hizo? Preguntas que en la mayoría de las veces no tienen respuesta.

Para nosotros como pueblos indígenas del Vaupés, fue grato reencontrarnos con muchos de nuestros ancestros en el museo etnológico de Berlín. Fue un encuentro y mezcla de sensaciones y sentimientos: ellos aun presentes en este siglo, lejos de su verdadero territorio, pero que quizás, al estar allí, cumplen con la función de hacer un llamado a las nuevas generaciones de indígenas del Vaupés frente a la importancia de mantener viva la cultura propia, de reaprender y reapropiar lo nuestro, pese a las nuevas formas de vida que nos abordan. Los ancestros fueron siempre sabios y buscaron darnos una enseñanza de vida a través de mil maneras. Hacer entender a la humanidad que no es dueña de nada, que solamente estamos de paso y nuestro bien vivir dependerá siempre de la forma como nos comportemos con los demás seres con los que compartimos este espacio. La tierra, el aire, los ríos, el viento, las estrellas, la naturaleza, el cosmos entero nos hablan y buscan compartir con nosotros su sabiduría; lo que pasa es que ya no escuchamos por tanto ruido, otras imágenes nublan la vista y el entendimiento. Todo lo que en los ‘museos’ encontramos tiene vida propia, posee la esencia de un pueblo y vivirá siempre mientras uno de sus descendientes se encuentre aun presente en este mundo. Lo que deberíamos hacer es tratar de entender esos lenguajes tan distintos, para poder hablar con claridad sobre ellos, contar su historia, su importancia y función, siempre y cuando esté al alcance del entendimiento humano.

Es necesario detenernos a pensar que estas colecciones han pasado por diferentes etapas en cuanto a su adquisición, pues muchas han llegado acompañadas de cierta información, unas más que otras, siendo esta la tarea más ardua que los estudiosos han llevado a cabo. Actualmente muchos de ellos deciden pasar grandes lapsos de tiempo en ciertas poblaciones, recopilando datos, tomando fotografías, llevando cuidadosamente sus diarios de campo y demás técnicas que los acercan a la comprensión, según sus interpretaciones dadas sobre dichos objetos y culturas.

Para el caso particular de los pueblos indígenas del alto río Negro, especialmente los pueblos indígenas kotiria y wira poná, bautizados y conocidos en la literatura como guanano y desana, aún hay brechas demasiado grandes que de alguna manera afectan las narrativas expresadas en las exposiciones. Para los pueblos indígenas del Vaupés, para

el complejo cultural tukano oriental, la distribución, catalogación y exposición de los mismos dentro de los museos incide en la vida y significado propio de estas representaciones del pensamiento indígena. Esto debido a que, según las formas de concebir el mundo y las relaciones presentes en este espacio en que convive el hombre –haciendo referencia también a la mujer–, son un todo, son un cuerpo ligado a un origen, a una fuerza espiritual que se condensa en las colecciones que se exhiben y se explican de manera fragmentada. Si bien es cierto que la antropología cultural se ha esforzado por estudiar e interpretar todos los aspectos de las culturas, los modos de relación con otros seres humanos, aspectos religiosos, el arte y las diferencias entre las mismas culturas, muchos de estos esfuerzos se pierden en las narrativas que apoyan las exposiciones y la misma distribución de los objetos en los espacios asignados en los museos.

Interpretar y sentir una cultura son dos cosas muy diferentes y distantes, pues es muy complicado despojarnos de toda subjetividad en la interpretación; somos seres sociales y culturales, que vivimos de formas muy diferentes y complejas según los ojos de unos y otros.

Pensar en el recorrido que han tenido que pasar dichas colecciones para llegar a donde se encuentran y las formas como fueron adquiridas es algo interesante también de conocer. Inicialmente encontrarse con objetos elaborados por nuestros ancestros, que tienen sus marcas, que el espíritu sigue allí viviendo y sentir sus energías después de más de 100 años, encontrarlos de nuevo en un lugar totalmente distinto al original, saber que aún viven y están allí, reclamándonos por nuestra ausencia o por la falta de conciencia de las nuevas generaciones y las nuevas formas de vida aprendidas en el contacto cultural, es algo indescriptible. El tiempo se detiene, llegan a nuestras mentes voces nunca antes oídas e imágenes nunca antes vistas, parte del corazón de la selva vive en lugares lejanos al propio, esperando quizás volver a sus lugares de origen y deseando al mismo tiempo que las voces que hablan de ellas sean justas con su verdadero significado, que los espacios donde se exhiben no fueran tan fríos y distantes. Pero esa es precisamente la gran diferencia, pues estos representan estructuras de pensamiento distinto, de ahí que las narrativas y la interacción con los mismos sea tan contraria.

Hablar de culturas y sociedades diversas es muy complejo, intentar explicarlas mucho más. Es necesario repensar las narrativas que acompañan las exposiciones y ver qué tan acertadas se encuentran a las realidades que aún existen, pues aunque muchas ya desaparecieron, hay otras que seguimos perviviendo.

La tarea que queda es aunar esfuerzos para lograr llegar a un verdadero intercambio de saberes, a un *dabucuri* de conocimientos, abriendo puertas que nos permitan pasar esas barreras culturales, de lenguajes, límites territoriales y fronterizos, con el ánimo de dar a conocer las verdades y sentires que aún existen. Quizás en ese momento pasen de ser museos lejanos, ajenos, distantes y fríos, a centros de memoria colectiva, a circuitos

de pensamiento en las grandes casas ancestrales o de saberes. Sabemos que muchos de los pueblos han desaparecido, pero también hay que pensar en los que aún seguimos perviviendo y permitir que la palabra de viva voz circule en estos espacios, de esta manera lograremos un aprendizaje más significativo y enriquecedor; como el calorcito que recibimos al escuchar las historias de nuestros abuelos alrededor del fuego...

## Referencias bibliográficas

León Marín, Jesús Alberto

2014 *Historia de la humanidad, palabras de poder*. Proyecto de Aula. Mitú-Vaupés: Escuela Normal Superior Indígena María Reina de Mitú (Ms.).

## **II.**

# **De las expediciones de investigación a las colecciones etnográficas: contextos históricos y actuales**



# La magia de los artefactos en los encuentros etnográficos en el antiguo territorio del Nuevo Reino de Granada (Colombia)

**Roberto Pineda C.**

Universidad Nacional de Colombia  
rpinedac@unal.edu.co

A la memoria de Georg Eckert (1912-1974)<sup>1</sup>

## Presentación

Este escrito tiene como propósito describir aspectos de la significación que los artefactos etnográficos, definidos como la cultura material de los pueblos indígenas tuvieron para misioneros, viajeros y etnógrafos en el territorio del Nuevo Reino de Granada; y, también, explora el impacto y significación de la misma presencia de los etnógrafos, sus instrumentos de investigación y bienes de intercambio en algunas regiones aborígenes de Colombia.

Alrededor de los diversos artefactos se presentó una ‘disputa’ o forcejeo por su significación y usos; y también respecto a su relación con los diversos intereses de los grupos o personas involucradas.

Los etnógrafos, por lo general, llevaban bienes para intercambiar y acceder a la vida local; con frecuencia aquellos fascinaron a sus anfitriones y fueron medios de trueque para conseguir artefactos indígenas; también los mismos instrumentos de sus expediciones formaron parte del misma orbita de los otros bienes, e influyeron en el curso de los trabajos y en los relatos construidos sobre la vida de los indios. De manera convergente, los artefactos nativos también atrajeron a los etnógrafos, cuya misión con frecuencia

---

1 Georg Eckert fue junto con su profesor Herman Trimborn de la Universidad de Bonn, un gran estudioso de la etnohistoria de Colombia. A pesar de la guerra, nos legó agudos ensayos sobre los pueblos aborígenes del río Cauca, en el sur-occidente de Colombia, textos que no sólo expresan una gran erudición documental sino una gran sensibilidad para la comprensión de estas aún en gran parte enigmáticas sociedades con sus caciques dorados y ‘bohíos del diablo’ que tanto impresionaron a los españoles. Si bien los años de la posguerra lo lanzaron a otros rumbos, nunca dejó de ser una americanista y un decidido promotor de la etnología en Alemania, como lo recuerda Gerdt Kutscher, en una corta reseña de su contribución americanista (Kutscher 1975: 287-292). Sus ideas acerca de la muerte, la captura de cabeza trofeo, sus análisis sobre movimientos milenaristas en el norte del Cauca, o sobre la guerra y los tambores de piel humana entre los incas conservan aún gran interés y frescura.



estaba financiada por Museos o que tenían la esperanza de venderlos a los mismos, y que se interesaban en ellos en cuanto ‘archivos’ de una humanidad sin escritura.<sup>2</sup>

Después de una visión general de los desencuentros coloniales, nos concentramos, de forma panorámica, sobre algunos de los más representativos etnógrafos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX; nuestro ensayo se cierra con algunas acotaciones relacionadas con Gregorio Hernández de Alba (1904-1973), nuestro primer etnógrafo profesional; en 1941 se fundaría el Instituto Etnológico Nacional, con el cual se abriría otra fase de la investigación etnográfica y arqueológica en Colombia.

Sin duda, parte de la misma situación esbozada para los años anteriores, pervive, y aún hoy en día la ‘disputa’ por artefactos es parte relevante de la relación entre los etnólogos, las comunidades indígenas y los museos.

Finalmente, hacemos algunas consideraciones acerca de la naturaleza animada de los artefactos, aún de aquellos que fueron aparentemente abandonados o ‘desechados’ de la vida ceremonial.

### **Encuentros y desencuentros coloniales**

La llegada de los españoles a América despertó diversas reacciones de los nativos en torno a la naturaleza de estos extraños hombres que llegaban en insólitas y grandes ‘canoas’, acompañados de atrayentes artefactos u objetos. Con frecuencia, diversos grupos nativos los pensaron como seres divinos, o dioses, como gente con poderes extraordinarios, expresados en sus arcabuces y cañones que disparaban fuego, como si fuesen verdaderos ‘truenos’, o sea como ‘dueños del rayo’. Su extraña apariencia, y su apetencia del oro, también fue objeto de interpretación por parte de los nativos.

Ya el mismo Colón, en sus primeros viajes, fue sentado en un *butaco* nativo, tal vez uno de esos magníficos bancos de los tainos, bellamente decorados con figuras de animales, propios de los caciques o grandes chamanes de las islas del mar Caribe. Entre los regalos recibidos de sus anfitriones figuraban, además de los bancos, plumas de aves y guacamayos, entre otros bienes de gran valor simbólico.

El miércoles 12 de diciembre de 1492, por ejemplo, Colón ordenó vestir una mujer nativa y “dióle cuentas de vidrio y cascabeles y sortijas de latón y tornóla enviar a tierra muy honradamente según su costumbre”. Luego el Almirante enviaría a otros hombres, entre ellos indígenas de las otras islas que les advertían que los extranjeros no era gente ‘de Caniba’ (vale decir caníbales) sino que al contrario eran ‘del cielo’: entonces les traían muchos regalos, entre ellos frutas, comida, aves; el esposo de la indígena mencionada –un hombre de cierta jerarquía que portaba un cabello largo– salió al encuentro del genovés “por la honra que le había hecho y dádivas que le había dado” (Colón 2003: 166-168).

2 Una discusión relevante del rol y de las modalidades de intercambio entre los etnógrafos alemanes y diversas sociedades de la Amazonia se encuentra en Kraus (2014).

Por otra parte, los expedicionarios españoles concentraron su mirada en los *caricuries*, narigueras de oro o colgantes de oro, de sus anfitriones; los nativos no dudaron en cederlos o intercambiarlos voluntariamente, a los extranjeros, a cambio de artefactos de metal, o abalorios, valorados no sólo por su funciones como instrumentos de acero, sino también por su olor y color, a los cuales atribuían poderes mágicos y de fertilidad.<sup>3</sup> La transformación de artefactos de metal en zarcillos, colgantes, y otros artefactos, fue una constante en la historia colonial hispanoamericana.<sup>4</sup>

En otras regiones, de otra parte, los españoles fueron también pensados como ‘caniba’ o caníbales. En tierra firme, en el norte de Colombia, en las planicies del Sinú, en algunos *bohíos* los nativos entregaban al Real del Pedro de Heredia –el fundador de Cartagena– niños para que los comiesen, para saciar aparentemente su hambre y evitar caer presas de los mismos, cuando les era imposible huir o enfrentarlos (Simón 1981: t. iv, 102). Por su parte, Pedro de Heredia –que transitaba las planicies del Sinú a caballo, junto con otros caballeros– les solicitaba artefactos de oro, ya que, también comían metal. Los indios, de otra parte, entregaban venados y otros alimentos de prestigio tal y como convenía a sus estatus (Simón 1981: t. iv, 102).

En el valle del río Cauca, los extranjeros despertaron gran temor entre los nativos; muchos hombres se ahorcaban con sus propios *maures* (guayucos) ante el pavor que les ocasionaban las figuras de los españoles y, en especial, sus barbas (Pineda C. 1987: 86).

En el altiplano cundiboyacense de la actual Colombia, sus antiguos pobladores, los muiscas, consideraron a las huestes de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509-1579), el futuro adelantado del Nuevo Reino de Granada, como ‘hijos del sol’, a quienes en cierta forma aplacaban lanzándoles niños a su paso, para que los ‘comiesen’ de manera análoga a los sacrificios que realizaban al Sol, en las cumbres de ciertas montañas (Millán 2001: 110).

Con el paso de los años, los nativos decantaron esta percepción inicial; aquí y allá transformaron sus primeras impresiones acerca de los españoles como seres divinos y concluyeron, quizás con razón, que muchos de ellos eran verdaderos diablos, o seres tan incomprensibles que los mataban o destruían sin límite ni razón.

3 Los nativos llamaron a los instrumentos de metal de Colón y sus hombres con el nombre de *turey* ‘cielo’, porque pensaban que venían del cielo, de manera concomitante a su apreciación de los recién llegados como hombre o gentes del cielo, según se registra en el diario el día 22 de octubre (Colón 2003: 22 de octubre); tal vez de los límites de la bóveda celeste, al occidente, donde esta tierra se encontraba con el cielo. Esta correlación, de otra parte, fue muy común en otros casos, que registraron los encuentros de los europeos con nativos de Oceanía y América.

4 Incluso muchas monedas se transformaron en pendientes de collares y fueron altamente valoradas por las mujeres nativas, como símbolos de prestigio y fertilidad, como acontece en el Vaupés o en la Amazonia colombiana hasta casi hoy en día. Los hombres tucano, por ejemplo, martillaban parte de los artefactos blancos en metal para transformarlos en zarcillos en forma de mariposa, que complementaban los poderes de los grandes cilindros de cuarzo que detentaban los jefes de las comunidades, como símbolos e instrumentos de poder (Reichel Dolmatoff 1981).

Eran seres, igualmente, mortales, como ellos, que no merecían el derecho de sujeción o de servidumbre, a no ser por el poder intimatorio de las armas. Desde entonces fue vano que los conquistadores intentasen simular su naturaleza inmortal, tal como lo haría el alemán Nicolás de Federmann (1505-1542), de la Casa Welser, a su paso durante los años 1530-1531 por las aldeas de la sabana del Orinoco (Federmann 1958).

Estas situaciones debieron replicarse, con variaciones, a lo largo del periodo colonial, a medida que la expansión española penetraba en diversos territorios. A los artefactos de metal –en particular a las hachas de acero– se les otorgó un valor extraordinario; junto a sus poderes tecno-económicos se les concedió igualmente ciertos poderes mágicos. Por ejemplo, en la mitología andoque, pueblo del medio Caquetá colombiano, las hachas tumbaban por sí mismas los grandes troncos de los árboles, hasta que los hombres las observaron durante ese proceso, a pesar que lo tenían prohibido.

Entonces la gente tuvo que trabajar, en castigo por su transgresión; y hacerlo fatigosamente para tumbar con ellas los gigantes arboles de las selvas tropicales del Caquetá (Pineda C. 1975: 450ss.).

Los perros fueron considerados en la categoría de tigres, y percibidos como hermanos de los hombres, hijos de una misma madre andoque (Pineda C. 1975: 456).

Cuando llegaron desde el Brasil las primeras mercancías, la ‘gente del hacha’ –como se autodenominan los andoque– las percibieron como multiplicadas por parte de poderosos chamanes –los jaguares o anacondas de las mercancías–; en consecuencia, tenían cierto halo sagrado, y valía la pena intercambiarlas por gente, como en un acto de transacción caníbal. Por eso los miraña del río Caquetá, no podían entender al viajero alemán Philip von Martius (1794-1868) cuando, en Puerto Miraña, en el año de 1819, les solicitaba plumas, redes o hamacas, y otros artefactos, a cambio de hachas y otras preciadas mercancías que él traía. Los miraña quizás pensaban que estaba ‘loco’, porque nos les pedía, en reciprocidad, huérfanos y otros indios capturados en guerra; después de efectuar la transacción con el capitán miraña de Puerto Miraña, cerca de la desembocadura del río Cahuinarí, en el Caquetá, de todas maneras le encimaron algunos jóvenes hombres y mujeres indígena, prisioneros, para que llevase consigo, quienes lamentablemente morirían durante el viaje de regreso por el río Caquetá hacia las riberas del río Amazonas (Spix & Martius 1976: 220-221).

### **La extirpación de los ídolos del diablo**

En el territorio de antiguo Nuevo Reino de Granada, el periodo colonial estuvo marcado en gran medida, como en otras regiones hispanoamericanas, por la percepción de los artefactos indígenas como ‘ídolos del diablo’ por parte de los conquistadores, frailes y sacerdotes españoles y criollos; sus tumbas, templos y centros sagrados fueron considerados como ‘bohíos del diablo’. Por esta razón, unos y otros fueron objeto de exorcismo,

y quemados en las plazas públicas de las principales villas y ciudades del Reino. Los mohanes y sus propietarios fueron perseguidos o desterrados. Los artefactos orfebres fueron fundidos; las plumas y estatuas de madera quemadas; las ofrendas de algodón asimismo fueron incineradas; e incluso los cadáveres nativos con su respectiva parafernalia, fueron también desenterrados de sus tumbas iniciales (Pineda C. 2002).

Con frecuencia, y previamente al acto de quema y destrucción, los oficiales reales levantaban actas para dejar constancia del reparto del quinto real a la Corona, gracias a las cuales, paradójicamente, podemos apreciar parte de los elementos votivos nativos que se encontraban en los templos, las casas, aldeas, o tumbas.

Esta situación se mantendría casi que hasta finales del periodo colonial, aunque ya a finales del siglo xvii, en 1691, el sacerdote agustino Francisco Romero (1659-?) celebre extirpador de idolatrías entre los indios kankuama, del norte de Colombia, en el costado oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, sustraería algunas máscaras por él confiscadas en una *cansamaría*, o templo, y librada de la quema general de las idolatrías en la plaza mayor de la ciudad de Valledupar; las llevaría a Roma para poner en evidencia las idolatrías de los indios; y de esta forma motivar o auspiciar el fomento de las Misiones en la Nueva Granada (Romero 1955; Uribe 1996).

### **El tránsito a reliquias o antigüedades**

Tal vez a mediados del siglo xviii, se registró un cambio parcial en las miradas frente a los artefactos indígenas, en consonancia con la aparición del gabinete de curiosidades en la Corte de España: el Virrey de Santa Fe exhibió, en los pasillos del palacio virreinal, quizás una gran casa con teja de barro, situada en la Plaza Mayor de Bogotá, hoy Plaza de Bolívar, algunas momias procedentes de una cueva de la población de Ocaña, al norte de Colombia.

Sin embargo, el fraile franciscano Fray Juan de Santa Gertrudis (1724-1799), a mediados del siglo xviii, continuaba percibiendo los antiguos enterramientos indígenas u otros lugares arqueológicos o las estatuas de San Agustín, al sur de Colombia, como manifestaciones del demonio, o como monumentos elaborados por el diablo, en una especie de presagio de que en algún día no muy lejano vendría algunos frailes (que él cree reconocer en las siluetas y formas de las estatuas de piedra agustinianas) quienes –como miembros de una nación cristiana– someterían a los indios a su dominio y propagarían la verdadera religión; aunque ya a finales del siglo xviii, el ilustre criollo Francisco José de Caldas (1768-1816) las percibirá como adoratorios y expresión de un sentimiento religioso (Pineda C. 2014a: 187-188; Caldas 1942).

Durante el siglo xix, las llamadas ‘antigüedades’ –o reliquias– no cambiaron del todo su ‘estatus’; la mayor parte de esta centuria, fueron catalogadas como tesoros, y en cuanto tales fueron en gran parte fundidas; sin embargo, paulatinamente se impuso una

moda coleccionista en las ciudades de Medellín y Bogotá, que se expresó en la fundación de algunos museos privados o en la venta de artefactos orfebres, en piedra o cerámica, para Museos en Inglaterra, Francia, Alemania o los Estados Unidos.

Entonces apareció una figura de particular relevancia en ciertas zonas de Colombia, el ‘guaquero’, quien por medio de la media caña identificaba los sitios funerarios, generalmente tumbas de cámara lateral, y comercializaba sus objetos (Botero 2006).

Sin embargo, diversos artefactos fueron encontrados por campesinos y labriegos al arar y cultivar la tierra; los perros cazadores descubrieron en las cuevas –por lo menos en el altiplano cundiboyacense– en la zona andina central de Colombia: momias muiscas en fardos funerarios, mantas y ajuares cerámicos de diverso tipo (entre ellos ofrendarios) y hasta una balsa con un cacique dorado, cerca de la localidad de Pasca, al suroriente de Bogotá.

En algunas zonas, las mantas muiscas fueron apropiadas por los campesinos de la zona, como especies de ruanas o cobijas; también entre los pobladores del norte del Cauca, las vasijas prehispánicas halladas en grandes cementerios se apropiaban para la vida cotidiana, hacia 1880, según nos relatara Carlos Cuervo Márquez (1858-1930) en sus ensayos arqueólogos y etnográficos (Cuervo Márquez 1956).

Pero si algunos artefactos arqueológicos se exhibieron en el Museo Nacional y en algunas colecciones privadas, como un indicio de la valoración del pasado indígena funcional al nuevo proyecto republicano, el destino de los artefactos etnográficos no parece ser el mismo, aunque también formarían parte de los inventarios de nuestro principal Museo.

En términos generales, la incorporación de las sociedades nativas contemporáneas a la ‘Nación’ se efectuó durante el siglo XIX (y gran parte del XX) a través de las Misiones católicas, cuyo objetivo podría resumirse en formar ciudadanos para la República y ‘salvar almas’ para Dios.

La constitución de 1886, que consideró a la religión católica como la oficial de la novel República (con la consecuente firma de un concordato y sucesivos convenios de misiones) reforzó esta tendencia. La Ley 89 de 1890 –una disposición que se inspiró en la política colonial– clasificó a los indígenas en ‘salvajes’ o ‘semi civilizados’; los consideró, además, como ‘menores de edad’ bajo la tutela de los Misioneros católicos (República de Colombia 1899).

Todo ello impidió la configuración de una etnología en Colombia, ya que los prejuicios frente a los indios y las tierras bajas desestimularon a los letrados colombianos a viajar y convivir con las comunidades indígenas, salvo contadas excepciones (p. ej. la Expedición Corográfica 1850-1858; la Comisión Permanente 1880) (Pineda C. 1984); las comunidades de las zonas andinas fueron percibidas, sobre todo las del altiplano cundiboyacense, como ‘degeneradas’ por la barbarie española o por el proceso acontecido en la época colonial (Pineda C. 1984).

Las demás ‘tribus’ fueron consideradas como descendientes de los caribes, o los caniba de Colón, vale decir como la progenie de los hombres ‘semibestiales’ o bestiales que creyeron encontrar los españoles en la región caribe y en las tierras bajas del Nuevo Reino.

En la conciencia posible de los letrados de Colombia, generalmente localizados en las tierras de montañas, reiteremos, las selvas y sus habitantes fueron sinónimos de infernos verdes o caribes (salvajes). Incluso para personajes tan relevantes como el médico Liborio Zerda (1830-1919), a quien debemos (en parte influido por Bastian) una nueva comprensión de los artefactos arqueológicos muiscas, la etnografía está por fuera de su horizonte práctico e intelectual. En este sentido, aspectos de la vida de los indios se continuó percibiendo como manifestaciones del demonio, ajenas a las ideas de la razón o de la higiene.

Aunque acaecida en la zona de frontera colombo-brasilera del alto río Negro, al respecto fue célebre la insensata actuación del padre Iluminato José Coppi, misionero franciscano del Vaupés; el 28 de octubre de 1883, durante la celebración de la Santa Misa en una aldea de Misión, exhibió la máscara más representativa del ritual de Juruparis ante sus fieles, hombres o mujeres indígenas (Coppi 2006).

Estos artefactos junto con las flautas propias del famoso ritual del Juruparis, una fiesta de iniciación masculina del alto río Negro, son vedados a la vista de las mujeres; ellas, al oír el sonido de las mismas acercarse a la *maloca*, huyen en cuanto que su vista puede provocar un verdadero cataclismo en la sociedad. Coppi, nos cuenta él mismo, previamente había sondeado, casi que gradualmente, su exhibición, pero el acto realizado por él no solo puso en peligro real su vida y su compañero sino la integridad de la comunidad, que no vieron otra alternativa que rebelarse y efectuar un verdadero tumulto contra los misioneros que debieron huir para salvar sus vidas (Coppi 2006).

Algunas de estas máscaras y flautas fueron llevadas por el mismo Coppi a Italia, como evidencia de la ‘música del diablo’, en un acto que en cierta forma repite la actuación del padre Romero 200 años atrás entre los kankuamo de la Sierra Nevada y sus máscaras.

### **Llegan los etnólogos al Amazonas**

Durante los últimos lustros del siglo XIX, diversos viajeros –sobre todo europeos– penetraron en los territorios indígenas de Colombia, o de sus fronteras. Se trata del viajero experto, al que podríamos describir genéricamente como etnógrafo, en cuanto traspasa la línea de frontera para permanecer más o menos largos períodos en una región indígena o, incluso, en una misma localidad. Antes que Bronisław Malinowski (1884-1942), por ejemplo, el conde Joseph de Brettes (1861-1934) o Konrad Theodor Preuss (1869-1938), convivieron con los indígenas, viviendo en sus casas y observando lo que a su alrededor acontecía, con clara conciencia de la relevancia de destacar el significado de

la vida social para los nativos. Igualmente, el etnólogo sueco Gustaf Bolinder (1888-1957) viviría largos periodos en una casa en la sede de la misión capuchina en territorio arhuaco, hoy Nabusimake, durante los años 1914-15.

Unos años antes, encontramos en el alto río Negro, en el Amazonas, un conjunto de viajeros que describen, a partir de 1850, la región y sus gentes. Algunos de ellos, como Alfred Russel Wallace (1823-1913), son famosos por sus investigaciones sobre la selva y también por sus observaciones sobre la vida de los indígenas (y, sobre todo, por su coautoría con Charles Darwin (1809-1882) de la teoría de la evolución).

Para entonces los naturalistas llegaron con nuevas preocupaciones e, incluso, con nuevas herramientas que les permitían mantener vivas especie vegetales tropicales hasta su llegada a los jardines naturales de Londres o París.

Entre este conjunto de investigadores, desde el punto de vista etnográfico, sobresale un pequeño grupo que alrededor del Jardín Botánico de Manaus exploró de forma sistemática parte del río Negro, un afluente del Amazonas, bajo la dirección del botánico Joao Barbosa Rodríguez (1842-1909). Una de sus figuras más conspicuas fue el Conde Ermanno Stradelli (1852-1926), quien muy joven había viajado a Pará, en el Brasil. En 1881, puso sus ojos y recorrió el río Vaupés, un afluente superior del río Negro; durante este y el siguiente año hizo observaciones etnográficas, recopiló vocabularios en *língua geral*, o *fala boa*,<sup>5</sup> y efectuó múltiples fotografías de los indios del Vaupés.

El uso de la cámara le concedió una especie de estatuto superior entre sus anfitriones nativos; se le percibió como un ‘conde payé’, cuyo revelado *in situ* de las fotos, y el uso del arsénico en este proceso (que mataba sin que él se percatase al principio todas las hormigas arrieras a la redonda) le ganaron el respeto y la admiración de los indígenas, además de su personalidad. Seguramente fue también temido por sus anfitriones porque su labor fotográfica podía ‘robar’ el alma de sus fotografiados; y tal vez el poder de matar las hormigas le valió la fama de respetable ‘envenenador’, una actividad (el uso de los venenos contra los enemigos) al parecer practicada y temida en la región. Asimismo, su lupa impresionó a sus anfitriones, y le dio una áurea de un verdadero mago o chamán (Stradelli 2007).

Stradelli (2007) logró obtener, en los primeros años de la década del 90 del siglo XIX, una versión del mito del Yurupari escrita por el mestizo tariano, Roberto Maximiliano, que él traduce al italiano y que tuvo una resonancia internacional notable. La labor del conde italiano y otras situaciones contribuyeron a socavar la idea del Yurupari como una ceremonia y ‘música del diablo’, y hasta el mismo obispo de Manaus se pronunciaría, el 11 de abril de 1909, en este sentido: expresa que el Yurupari representa más bien un héroe civilizador, una especie de Buda o Confucio, ‘un filósofo legislador’.

5 Lengua franca de la Amazonia luso-brasilera, de sustrato tupí, difundida en particular por los misioneros durante el periodo colonial por el río Amazonas y el río Negro. Se habló también a lo largo de la costa del Brasil y en las principales villas y ciudades de Estado del Brasil y del Estado de Maranhão y Gran Pará.

Pocos lustros después llega al Vaupés, desde Manaos, entre los años 1903-1905, el etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), cuya expedición resultara en célebres y pioneros estudios etnográficos sobre el alto río Negro; recogió centenares de objetos de cultura material de diversa naturaleza, fotografió la vida de los indígenas, participó en su vida cotidiana, e incluso en sus bailes y rituales (Koch-Grünberg 1995; Kraus 2004).



Figura 1. Comercio con los bahukíwa, ('bahuna'), río Cuduiarí (foto: Theodor Koch-Grünberg 1904. © Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg. No. de Inventario KG-H-II, 84).

Su libro de animales, las fotografías de su novia y familia abren al parecer una franca y fructífera comunicación con los nativos. También las 70 o más cajas o canastas que llevaba como cargamento, con mercancías (tabaco, navajas, fósforos, anzuelos, telas, cuentas, etc.) y otros bienes, también le abrieron las puertas de las *malocas*. Pero cuidado, no todos es oro; al llegar a una comunidad, observó que un joven ha partido aceleradamente de la *maloca* hacia un destino incierto, ¡salvando la 'casa de plumas' (la caja con los instrumentos chamánicos) de la posible apetencia del alemán!

El joven etnólogo lleva, como se dijo, muchísimos objetos y mercancías que distribuiría a gotas y prudentemente a lo largo de su viaje. Sus mercancías parecían irresistibles. En alguna ocasión, por ejemplo, sus anfitriones ocultaban sus cerbatanas y con cierta reticencia le permitían fotografiarlas. Pero al sacar las telas todo cambió; un joven, quizás bajo la presión de su 'vanidosa esposa', le ofreció su cerbatana, con sus dardos y venenos.

A veces el intercambio era en cierta medida costoso. Por ejemplo, por un tambor de señales tariana, bellamente decorado en sus extremidades con figura humanas, debió entregar una libra de pólvora, 500 pistones y una libra de perdigones (Koch-Grünberg 1995, II: 57). Quizás desde el punto de vista nativo no lo era tanto, ya que el ‘dotor’, o el *wati* (una especie de diablo) como lo llamaban en otras partes, ¡daba nada menos que el fuego o el rayo!

También en otra ocasión negoció subrepticamente con un destacado jefe o *tuxaua*, tres flautas del Jurupari, a cambio de un machete grande, y con el pretexto de que el gran *tuxaua* de Manaos, el gobernador de la Provincia del río Negro, las deseaba para conservarlas. Mandó le explicó con sigilo que debía empacarlas muy bien para que no fuesen vistas por las mujeres (Koch-Grünberg 1995, I: 203). Además de sus artefactos de intercambio, sus fotografías también le abren puertas, porque al contrario de la situación de su antecesor Stradelli, ellas no causan, al parecer, temor; al contrario algunos grupos de personas se dejan fotografiar sin resistencia e incluso piden que él lo haga; ellos, nos cuenta Koch-Grünberg, comprenden el proceso de la fotografía y revelado que él les ha explicado.

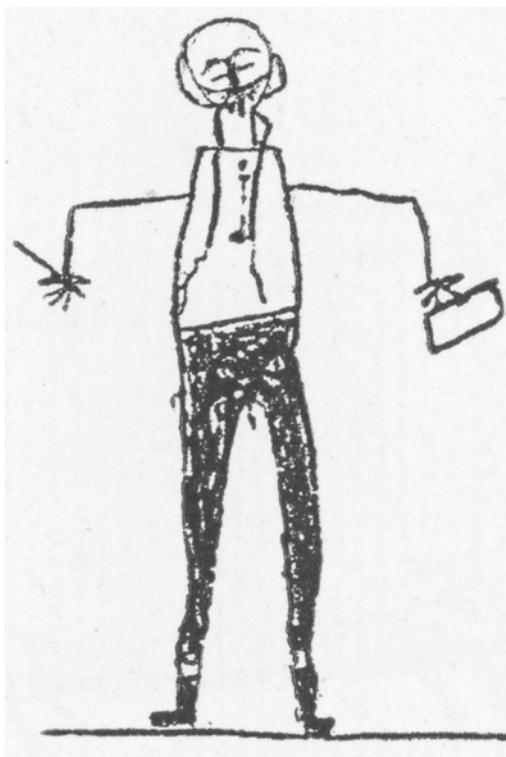
Encuentra cierta resistencia a la toma de muestras de cabello nativo; y para lograrlo, en algún caso por lo menos, debe cortar los mechones de su joven asistente y entregarlos, en reciprocidad, a su contraparte.

De otra parte, el etnólogo alemán les entrega papel y lápiz para que dibujen y, entre otros temas, esbozan su figura, con sus principales instrumentos; su papera (cuaderno), borrador, lápiz, y hasta sus tirantas del pantalón.

También en los primeros lustros del siglo otros investigadores llegaron a la Amazonia colombiana. Uno de ellos, el capitán inglés Thomas Whiffen (1845-1936) recorrió el interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo, en el área de jurisdicción de la compañía cauchera Casa Arana,<sup>6</sup> durante más de 10 meses en el año 1908.

Observó, registró y organizó su información con la ayuda de un empleado de la Casa Arana, el ‘negro’ John Brown, quien además de saber inglés (debido a que era oriundo de Chicago) conocía probablemente algunas lenguas indígenas vernáculas. Su labor fotográfica causaba temor; no sabemos muy bien la percepción de los indígenas en torno a la recolección de un gran número de artefactos indígenas que lleva para Inglaterra, y que hoy se encuentran en el Museo de la *Cambridge University*. Entre otros, se destacan collares de colmillos de jaguar, collares de dientes humanos, flautas de ‘canibalismo’, hachas de piedra, etc. Seguramente sus anfitriones se preguntarían en torno a los propósitos de su recolección (Whiffen 1915).

6 La Casa Arana fue una compañía cauchera peruana famosa, entre otros aspectos, por su negativo impacto en las poblaciones indígenas del interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo de Colombia. Su régimen de trabajo, sus métodos de coerción violenta, junto con las epidemias del cinturón cauchero, generaron un verdadero colapso entre la población nativa, que culminaría con la deportación compulsivamente de los sobrevivientes al Perú antes de los años 30 del siglo pasado.



*Figura 2.* Theodor Koch-Grünberg con cuaderno y lápiz (dibujo: Tarú (siusí, río Aiarí), 1903) (Koch-Grünberg 1905: Tafel 26).

Tal vez ello no les parece tan insólito ya que los blancos en general son considerados por los uitoto como ‘caníbales’ y los andoque también denominan a los comerciantes que subían desde el Brasil con nombres tales como ‘jaguares de la mercancía’. Y de hecho, los misioneros capuchinos con sus túnicas café y largas barbas fueron asimilados e identificados con Hutíñamui, el ‘dios del canibalismo’, posiblemente por su referencia a la última cena y al simbolismo católico de la eucaristía (Pineda 2014 b: 169).

En 1914, Konrad Theodor Preuss llegó al territorio de la huitocia, después de haber realizado una pionera investigación arqueológica en San Agustín, en el alto Magdalena.<sup>7</sup> Como era su estilo de trabajo de campo, contrató un traductor, Pedro, y seleccionó o

<sup>7</sup> Una visión de las actividades de Preuss en Colombia se encuentra en Kraus (2004), Fischer (2007) y Pineda C. (2013), entre otros textos.

le indicaron a uno de los abuelos, Rosendo, para aprender de él acerca de la religión y mitología uitoto. A su llegada entrega dos machetes, que en cierta medida la abren el *mambeadero* (espacio masculino donde se conversa y transmite la palabra) en donde es sentado en uno de los *butaquitos* que se encuentran alrededor de la coca y el tabaco; entretanto, los tambores de *manguaré* de la casa resonaban por el bosque y eran respondidos a lo lejos por otra *maloca* o aldea vecina.

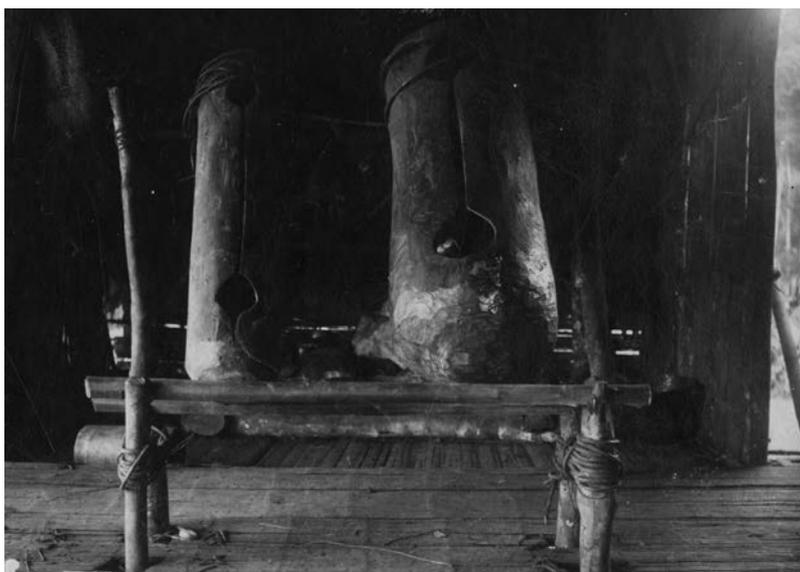


Figura 3. *Manguaré* (uitoto) (foto: Konrad Theodor Preuss, 1914.  
© Världskulturmuseerna Göteborg. No. de Inventario 3871).

Durante un poco más de tres meses convive con los uitoto, graba en su fonógrafo y discos de cera sus relatos, cantos y sonidos de los tambores de *manguaré*, y quizás también su lenguaje. Por su propio libro, sabemos de las vicisitudes de su trabajo de campo. Rosendo, su ‘informante’, que ha tomado muy en serio su labor, narra durante el día, y en la noche no se cansa de cantar. Pobre Preuss, ahora es él quien no puede dormir (Preuss 1994, I: 22).

Rápidamente se entera, o quizás ya lo sabía y fuese uno de los motivos de su viaje, de la presencia de estatuas de madera en la comunidad: estatuas antropomorfas, como las de San Agustín, y que –hoy sabemos– generalmente se colocaban frente a las *malocas*, para disuadir a los enemigos –hombres, delfines o animales– de su dueño, el abuelo principal, y de sus habitantes. El principal colaborador del etnólogo alemán, Rosendo,

quien le narraba los mitos uitotos, elabora una estatua de madera con un pene erecto; enseguida lo destruye en su presencia –para acabar luego con toda la estatua–. También previene a otras comunidades del eventual interés de Preuss en adquirirlas, de manera que al parecer toman ciertas precauciones y las trasladaron a lugares en la selva difícil para acceder, como ocurriría con las ‘cajas de plumas’ de los tucano, ya citada. Asimismo le echa el ojo a los *manguarés*, los grandes tambores de señales, que se utilizan para comunicarse con otras *malocas*, para convocar a las fiestas, a la cacería y a los animales. Pero en uno y otro caso, ya sea por las dimensiones de los objetos, y también por un prudente respeto, Preuss se abstiene de presionar su consecución y su venta ya que, en términos generales comprende, que estos artefactos forman parte de los ciclos de las fiestas, y que su elaboración, función y vida se encuentra ligados a las mismas.

Posteriormente, se traslada a una comunidad indígena tama, donde uno de los anfitriones se niega a venderle incluso una cerbatana, al parecer muy antigua que había pasado de mano en mano por varias generaciones. Entre los tama logra hacer algunos intercambios, pero pagando en dinero. Parte de este dinero le será en parte devuelto a cambio de los artefactos que compra, como si les quedase difícil comprender el valor abstracto del precio como base de un intercambio bilateral.

### **En el norte de Colombia**

Pocos meses después, en la Sierra Nevada de Santa Marta, el gran macizo andino cuyas grandes alturas alcanzan más de los cinco mil metros a orillas del mar Caribe, Konrad Theodor Preuss otra vez tendría seguramente estos dilemas propios del etnógrafo de su época, presionado por llevar artefactos originales a sus museos que financian en gran parte sus expediciones y por la convicción que ellos representan verdaderos archivos de la humanidad, a partir de los cuales, como una especie de microcosmos, se podría leer y reconstruir la historia humana.

Pero esta vez la situación era más compleja, porque como él mismo lo diría, su trabajo de campo entre los kogui de la vertiente occidental de la Sierra sería su experiencia etnográfica más ardua, más difícil por la reiterada resistencia de los *mamas* (sacerdotes nativos) y de los indígenas ante su presencia. Le achacarían todas las malas intenciones, hasta pretender robarse el oro de los antiguos tairona que conservaban en templos.

En una carta escrita por un indígena letrado, y con gran prestigio local, se advertía que el “Alemania había venido a investigar todos los templos, además los implementos para la danza, las joyas y el oro, las antigüedades y que Arregocé debían decirle donde estaba la madre de las Minas y sobre todo la Madre del Oro” (Preuss 1993, I: 38).



Figura 4. Ceremonia ritual kogi (foto: Konrad Theodor Preuss 1914.  
© Världskulturmuseerna Göteborg. No. de Inventario 3848).

Preuss realizó un trabajo intensivo en algunas aldeas del río Palomino; registró genealogías, estudió aspectos fundamentales de su vida social y religiosa, presencié algunos bailes rituales; y allí debió observar las enigmáticas máscaras que también intrigaron casi dos siglos atrás a Romero, al misionero agustino de los kankuamo, en el otro costado de la Sierra Nevada, hacía Valledupar. Fotografizó algunos de las escenas de los bailes y diversas máscaras rituales. Envío a su asistente a la aldea de Noavaka, para fotografiar sus máscaras y otras tallas de madera de sus famosos templos.

Por fin pudo negociar dos máscaras, pertenecientes a un *mama* famoso de un también famoso templo. En realidad, la compra a uno de los herederos del *mama*, que las negocia tal vez de forma subrepticia, entre sus paisanos, quienes quizás no se opusieron de manera abierta por cierta prudencia y temor frente al extranjero (Preuss 1993).

Estas máscaras viajaron a Berlín y forman parte de algunas de las adquisiciones más relevantes del norte de Sudamérica del antiguo *Königliches Museum für Völkerkunde*. Recientemente supimos que son muy antiguas: se han fechado entre los años 1440-1470 d. C. (Fischer & Oyuela 2006); son por decirlo así ‘tairona’, vale decir prehispánicas, corroborándose las afirmaciones del conde Joseph de Brettes, quien en el último decenio



Figura 5. Máscaras kogi (foto: Konrad Theodor Preuss, 1914. © Världskulturmuseerna Göteborg, No. de Inventario 3862).

del siglo XIX también estuvo en la zona kágaba y arhuaca y vivió durante seis meses en Taminakka (en el río Palomino).<sup>8</sup> El etnógrafo francés registró la existencia de máscaras e incluso hizo ciertos esquemas de algunas de ellas y de los templos (Niño Vargas 2016: cap. IV y VI).

De Brettes, de otra parte, observó que los kagaba recogían *tumas* y otras piedras taironas, para utilizarlas en diferentes actividades sociales y religiosas.

El conde francés, decano en su tiempo de los exploradores de la Francia heredera del Imperio, no sólo llevaba consigo un cuestionario de etnografía y sociología de la Sociedad de Antropología de París, sino también una cámara fotográfica y un fonógrafo que, entre otros aspectos, utilizó para grabar mensajes de otros indígenas a sus futuros huéspedes nativos, abriendo el acceso a difíciles lugares y venciendo la resistencia de sus pobladores frente al extraño extranjero (De Brettes s/f; Niño Vargas 2015: 168).

En 1931 llegó al territorio de los kagaba (kpgui o kogi) de la Sierra Nevada de Santa Marta el antropólogo Gregory Mason; el Museo de Filadelfia y el Museo del Indio Americano (en Nueva York) le encomendaron la tarea de obtener máscaras de

<sup>8</sup> Los escritos del De Brettes fueron publicados, en gran parte, en la famosa revista de viajes francesa *Le Tour de Monde* (1898). Una edición castellana fue editada por Pablo Navas Sanz de Santa María (2013).

los kogí. En una aldea del río Palomino, encontró un asistente de un notable *mama* (sacerdote indígena) que desafiando le expresó que él (el asistente) era como un Dios y que sabía todo acerca de Mason y sobre los suyos. Luego le expresó que la máscara que tenía –ya que estaba ejecutando una danza ritual– le daba el poder de curar las enfermedades, controlar las inundaciones y prevenir las avalanchas. Después de varios sucesos Mason logró que un comisario en la aldea de Taminakka (destacado centro ceremonial) le vendiese un bastón ritual y una máscara de madera que el investigador sospechó que había sido hurtada. Con ella y muchos otros artefactos arqueológicos de la cultura tairona regresó y los depositó en los citados museos norteamericanos. Sin embargo, pocos años después (Mason 1938) el Museo de Filadelfia le pide que devuelva la máscara y el citado antropólogo regresa a la Sierra Nevada de Santa Marta, donde sus antiguos poseedores. Entusiasmado con la idea de que dicha máscara representa al Sol, pronto encuentra serios tropiezos para devolverla. Sucesivas autoridades religiosas (o *mamas*) rechazan recibirla, a algunos les da miedo y no quieren ni tocarla porque es “mala, mala”, vociferan. Finalmente capta que la máscara representa ‘la muerte’ y no tiene más remedio que regresar con ella y depositarla nuevamente junto con la colección que ha llevado (comunicación personal de Carlos Alberto Uribe).

En 1935, se organizó por parte de las Universidades de Pensilvania y de Columbia, de los Estados Unidos, una expedición a la Guajira, al norte de Colombia. No era el primer trabajo etnográfico en la zona, pero se diferenciaba de otras expediciones entre los Guajiro, en cuanto que estaba constituida por un grupo de expertos en antropología, lingüística, arqueología; y por la presencia de un primer delegado oficial colombiano a la misma, Gregorio Hernández de Alba, que en calidad de representante del Ministerio de Educación se estrenaba como etnógrafo de campo. Como fruto de su estada en la península elabora una monografía general sobre la sociedad guajira (wayuu) de Colombia (Hernández de Alba 1936). En el desierto pudo constatar la tensión que significaba para los wayuu la labor de los arqueólogos. En alguna ocasión, excavando una “tumba muy antigua”, al coger en sus manos ciertos huesos, sus guías indígenas los abandonaron acusándoles de “sucios y profanos” (Pineda: 2017: 31). No había entendido cabalmente que los wayuu practican enterramientos secundarios y que el mundo de los difuntos es parte fundamental de su vida cotidiana.

Para entonces, el Gobierno de Colombia manifestaba un interés en fortalecer los estudios etnográficos en nuestro país; para el efecto había contratado al etnólogo sueco Gustaf Bolinder, quien había trabajado ya, como se mencionó, con los ijka de la Sierra Nevada de Santa Marta y otros grupos del norte de Colombia, como profesor de la Universidad Nacional.

En esta ocasión, Bolinder (1936) se enfocó en el estudio de la etnografía de los pueblos del Orinoco colombiano y realizó excavaciones en el antiguo pueblo de Sopo, relativamente cerca de la ciudad de Bogotá.

Dos años más tarde, el mismo Gregorio fue enviado a tierra dentro, a la tierra de los paez (o nasa), en las montañas del sur andino de Colombia, en particular a Inzá y a San Andrés de Pisimbalá, donde realizó exploraciones en los famosos hipogeos de la zona, recientemente descubiertos y divulgados ante la opinión nacional.

Pero la excavación de los hipogeos, y la manipulación de grandes estatuas antropomorfas de piedra, generaron resistencia entre los pobladores indígenas paez o nasa. Unos y otras eran asociadas por los nativos al mundo de los indios pijao, antiguos pobladores de ciertas zonas de las montañas andinas, enemigos de los nasa; representaban un mundo de enfermedades, muerte y contaminación. De esa manera Hernández de Alba tuvo que incorporar a los mestizos, entre su equipo de trabajadores, e incluso escribió, con alguna ironía, que algunos nasa, por lo menos, habían contratado un brujo de una famosa comunidad local para enfermarlo o brujearlo (Pineda C. 2014c: 87).

### **A manera de epílogo**

Durante el desarrollo de este ensayo, hemos descrito las actitudes y representaciones de diversos actores –misioneros, indígenas y etnógrafos– frente a los artefactos indígenas. Para los frailes y misioneros en general los espacios y artefactos indígenas eran objetos de poder, ídolos que evidenciaban el poder del ‘diablo’; en cuanto tales son fuentes del mal o expresión del ‘maligno’. Incluso grandes misioneros y a la vez excelentes etnógrafos contemporáneos –de las primeras décadas del siglo xx– como Severino de Santa Teresa (1929) sostienen que la actividad de los *jaibanás* (chamanes) de los katío (o embera) del Pacífico colombiano se fundamentaba en un pacto con el ‘diablo’ y que, en ciertas ceremonias, la ineficacia de los fetiches (en este caso un ave colgada sobre el paciente enfermo) se debía a la actividad de las hermanas misioneras que habrían exorcizado el ‘muñeco’, bañándolo con agua bendita, neutralizando su poder del demonio, hasta morir el paciente (Santa Teresa 1929: 77).

Desde el siglo xvi, los espacios sagrados nativos, como los templos, fueron denominados, como se dijo, ‘bohíos del diablo’, y solamente hasta finales del siglo xvii algunos de ellos, como los templos kankuamos fueron definidos como *cansamarías*, en consonancia con un desplazamiento de la mirada más general en la cual algunos de las idolatrías fueron percibidas como antigüedades o, como reliquias del pasado; o, en cierta medida, como fetiches.

Pero estos desplazamientos no arrasaron con las interpretaciones del pasado y en muchos casos coexistieron simultáneamente, en cuanto que el ‘modelo bíblico’ prevaleció en gran medida entre los intelectuales criollos; aunque también cierta sacralización del pasado fue expresada ahora de forma positiva, en la medida que estos objetos y artefactos representaban a los antiguos pobladores del Reino, fundamento de la Nación; y una nueva mirada estética emergía en torno a los mismos, tal y como se pone de presente

en el trabajo de Ezequiel Uricoechea (1834-1830) *Memorias sobre las antigüedades neogranadinas* (1854) uno de los primeros estudios que revalúa el pasado prehispánico de Colombia en términos de civilizaciones arrasadas esta vez por el ‘bárbaro’ español. Texto, por otra parte, cocido mientras Uricoechea estudiaba mineralogía en Gotinga y cuya primera edición se publicaría en Berlín.

Sin embargo, el itinerario de los artefactos etnográficos, vale decir de aquellos producidos y usados por los pueblos indígenas coetáneos del siglo XIX no siguió un rumbo paralelo; tal vez porque, como se ha mencionado, los pueblos indígenas fueron percibidos ya sea como ‘descendientes de caribes’ o como salvajes, e incluso como hombres caídos, en el sentido bíblico de la palabra.

La presencia de etnógrafos –sobre todo extranjeros– generó una valorización de los artefactos indígenas, aunque también es justo reconocer que diversos misioneros católicos coadyuvaron en ese proceso.

En este caso los artefactos y bienes de cultura material que poseían los indígenas y los etnógrafos fueron objeto de una nueva negociación. Los indígenas valorizaron los bienes que llevaban los etnógrafos para intercambiar, en cuanto eran objetos no sólo técnicos que mejoraban sus prácticas sino en cuanto también algunos de ellos eran mágicos. Pero también comprendieron a cabalidad que los nuevos extranjeros estaban interesados en bienes de gran valor simbólico y social, por fuera del circuito del intercambio con los blancos y sujetos a otras formas de transmisión y uso.

Este era el caso, reiteremos, de las ‘cajas de plumas’, recipientes que contienen la parafernalia chamánica por excelencia. O de forma más vehemente, algunos kágaba pensaban –como se anotó– ¡que Preuss quería apropiarse de la ‘madre del oro’! Eran sin duda bienes altamente apetecidos, esta vez por los etnógrafos, en cuanto comprendía su valor simbólico y su relevancia para los museos.

No obstante es interesante que algunos de ellos –aunque aparentemente estuviesen fuera del circuito de comercio– fueron negociados por capitanes o herederos de los sacerdotes, a cambio de bienes de los blancos, no sólo en cuanto ello representaba cierta apetencia por ‘bienes de lujo’, sino en cuanto también tendrían una áurea mágica.

Esta situación sin embargo debió generar ciertas tensiones internas, como acontecería en otros y posteriores casos, en los cuales algunos de los informantes que narraron historias o mitos murieron, a causa, se dice, de su imprudente actuación; o en cuanto que vendieron objetos que, aunque en desuso, representaron un debilitamiento del ‘pensamiento del dueño’, y a la postre su muerte.

Por lo general, en muchas sociedades los artefactos son seres animados, incluso las piedras son entes vivos (entre los arhuacos o ijkas, nos cuenta de Brettes (s/f: 344), los hombres fallecidos se transforman en piedras, lo que es una forma de pervivir); aunque suele acontecer que una vez salen de la vida ritual, aquellos se abandonen a su suerte, e

incluso se diga que mueren. Pero también, vale la pena recordarlo, por lo menos en los primeros años del contacto los bienes de los blancos, en diferentes regiones, también fueron percibidos como entes animados, como seres por decirlo así mágicos, algunos de ellos con poderes ‘chamánicos’.

En la mitología uitoto, las hachas de acero provienen de una poderosa mujer –cuya lengua se transformó en un puñal– que vive en el oriente y gran parte de las mercancías son el fruto de las transformaciones de partes del cuerpo de un personaje primordial.

La muerte de los objetos no es absoluta; estos de una forma u otra continúan con un aura mágica, aunque sea como eventual foco de potencial poder como una semilla. Esta fue la situación de la llevada de un *manguaré* y *yadiko* de los uitotos de la Chorrera (en el río Igaráparaná) en un remolcador por el río Putumayo, con destino final a un museo suizo, en la década de los setenta del siglo pasado. El etnógrafo que los compró lo hizo en cuanto que se encontraban aparentemente abandonados en un rastrojo cercano. Sin embargo, se dice que a pesar de que se encontraban abandonados y supuestamente habían cumplido su ciclo ritual, su dueño se enfermó por esta causa y de esta forma se debilitó su pensamiento hasta morir (comunicación personal Anastasia Kandre).

En cierta forma son “cadáveres vivientes” como diría el etnólogo alemán G. Eckert (1945: 84) respecto a los cuerpos henchidos de ceniza, con sus calaveras reconstruidas en cera y que se encontraban sentados y en hilera, con sus armas en la mano, en el interior de las *malocas* o bohíos de los caciques dorados y antropófagos del río medio y alto Cauca, en Colombia –descritos por el gran cronista Pedro Cieza de León (1520-1554) en la mitad del siglo XVI– (Cieza de León 1962: 98). Eckert los describiría como “esclavos” obedientes, en contraste con los caciques enterrados en grandes tumbas de cámara lateral considerados, y con máscaras o parafernalia de oro, comprendidos como “caciques inmortales” (Eckert 1945). En aquellos ‘bohíos del diablo’, el ‘maligno’ tomaba posesión de los cuerpos y se manifestaba a los caciques y otras gentes (Cieza de León 1962: 80). También aquellos caciques que se encontraban enterrados debían ser alimentados con chicha por medio de cañas, y se oía sus expresiones y conversaciones (Cieza de León 1962).

Rehacer los itinerarios de los encuentros etnográficos es, sin duda, una ventana para comprender sus sentidos y metamorfosis de los artefactos durante los nuevos rumbos que han tomado y para pensar que como las uñas o el pelo, algunos de ellos forman parte inextricable de sus antiguos dueños, indígenas y etnógrafos, como el viajero y su sombra.

## Referencias bibliográficas

- Bolinder, Gustaf  
1936 Ethnographic research in Colombia. *Ethnos* 1(6): 142-148.
- Botero, Clara Isabel  
2006 *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia (1920-1925)*. Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Caldas, Francisco José de  
1942 *Seminario del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Educación de Colombia.
- Cieza de León, Pedro de  
1962 [1553] *La crónica del Peru*. Madrid : Espasa-Calpe.
- Colón, Cristóbal  
2003 [1492] *Diario de a bordo*. Madrid: Ed. Dastin.
- Coppi, Iluminato José  
2006 [1884] Breve historia de las misiones franciscanas en la Provincia Amazonense del Imperio brasilero, en la que se describe hechos importantes y singularmente el culto directo que esas tribus indianas dan al diablo (Manuscrito, Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, Roma). En: Carvalho Valéria Nely: *Les fils du Tonnerre et l'expansion coloniale: une ethnohistoire du nord-ouest amazonien (1750-1889)*. Tesis de doctorado, École Pratique d'Hautes Études, Paris.
- Cuervo Márquez, Carlos  
1956 *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Bogotá: Kelly.
- De Brettes, Joseph  
1898 Chez les indiens du nord de la Colombie. *Le Tour du Monde* 4(1): 61-96, 433-479. <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k34439p>> (12.10.2017).  
2013 [1898] Entre los indios del norte de Colombia. Seis años de exploraciones en Colombia. En: Navas Sanz de Santanmaría, Pablo (comp.): *Colombia en Le Tour du Monde (1878-1898), tomo III: Colombia en Le Tour du Monde 1878-1898*. Bogotá: Villegas, 203-285.  
s/f Los indios ahuaco-kágaba. En: Niño Vargas, Camilo: *Indios y viajeros*. Manuscrito inédito.
- Eckert, Georg  
1945 El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca. *Revista de Indias* 6(19): 73-124.
- Federmann, Nicolás de  
1958 [1557] *Historia indiana*. Traducción y edición de Juan Frieda. Madrid: Artes Gráficas.
- Fischer, Manuela  
2007 La materialidad de un legado. El viaje de Konrad Theodor Preuss a Colombia (1913-1919). *Baessler Archiv* 55: 145-155.
- Fischer, Manuela & Augusto Oyuela  
2006 Ritual paraphernalia and the foundation of religious temples. The case of the Tairona-Kágaba-Kogui, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. *Baessler Archiv* 54: 145-162.
- Hernández de Alba, Gregorio  
1936 *Etnología guajira*. Bogotá: Ministerio de Educación.

- Koch-Grünberg, Theodor  
 1905 *Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer-Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt von Dr. Theodor Koch-Grünberg*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
 1995 [1909/10] *Dos años entre los indios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kraus, Michael  
 2004 *Bildungsbürger im Urwald: Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.  
 2014 Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<https://nuevomundo.revues.org/67209>> (23.08.2017).
- Kutscher, Gerdt  
 1975 Georg Eckert (1912-1974). *Indiana* 3: 287-293. <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/1621/1259>> (12.12.2017).
- Mason, Gregory  
 1938 *The culture of the Taironas*. Tesis de doctorado, University of Southern California, Los Angeles. <<http://digitallibrary.usc.edu/cdm/ref/collection/p15799coll30/id/200077>> (25.11.2017).
- Millán, Carmen  
 2001 *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada: la cosmogonía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Niño Vargas, Juan Camilo  
 2015 Viaje y etnografía. Nota sobre la vida del explorador Joseph de Brettes y su obra etnográfica entre los pueblos indígenas del norte de Colombia 1861-1934. *Historia Caribe* 10(27): 141-176. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93744102005>> (25.11.2017).  
 2016 *Indios y viajeros. Los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Universidad de los Andes/Universidad Javeriana.
- Pineda C., Roberto  
 1975 La gente del hacha. *Revista Colombiana de Antropología* 18: 441- 478. <<http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V18a-12.pdf>> (12.10.2017).  
 1984 La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). En: Arocha Rodríguez, Jaime & Nina S. de Friedemann (eds.): *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Etnos, 197-251.  
 1987 Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española en el siglo XVI. *Revista de Antropología* 3(2): 83-114.  
 2002 Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada. En: Obregón, Diana (ed.): *Culturas científicas y saberes locales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 23-85.  
 2013 Konrad Th. Preuss: Etnógrafo del alma y de la vida social. *Boletín de Historia y Antigüedades* 857: 377-414. <<http://academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin857/article/view/43/47>> (23.08.2017).  
 2014a El cantero y el artista. San Agustín como una reliquia nacional. *Boletín de Historia y Antigüedades* 100(858); 182-214. <<http://academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin858/article/view/57>> (25.11.2017).  
 2014b *Los huérfanos de la vorágine*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.  
 2014c Hernández de Alba: el antropólogo de la República Liberal. En: Hernández de Alba, Gregorio: *La cultura arqueológica de San Agustín*. Bogotá: Instituto Colombiano de antropología, 59-94.

- 2017 Un arijuna entre los pastores y arenales de la Guajira. En: Rodríguez, Jenny Marcela: *Gregorio Hernández de Alba (1904-1973) Su contribución al pensamiento indigenista y antropológico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional, 23-45.
- Preuss, Konrad Theodor  
 1993 [1926] *Visita a los indios kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.  
 1994 [1921/1922] *Religión y mitología de los Uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Instituto Sinchi/Instituto Colombiano de Antropología.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo  
 1981 Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in Colombian Indian cosmology. En: *Sweat of the sun, tears of the moon*. Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles, 17-33.
- República de Colombia  
 1899 *Ley 89 de 1890*. Por la cual se determina la manera como han de ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. <[www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/CO-Ley-89.doc](http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/CO-Ley-89.doc)> (25.11.2017).
- Romero, Francisco Fray  
 1955 [1693] *Llanto sagrado de la América Meridional*. Ed. Gabriel Giraldo J. Bogotá: A.B.C.
- Santa Teresa, Severino de  
 1929 Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos. *Journal de la Société des Américanistes* 21(1): 71-105. <<https://doi.org/10.3406/jsa.1929.3658>>.
- Simón, Fray Pedro  
 1981 *Noticias históricas de las conquistas de Tierra firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Banco Popular.
- Spix, Johanna Baptist & Carl Friedrich Philip von Martius  
 1976 *Viagem Pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo: Melhoramentos.
- Stradelli, Ermanno  
 2007<sup>2</sup> *Yuruparí*. Introducción y notas de Beatriz Álzate y Roberto Pineda C. Bogotá: Panamericana.
- Uribe, Carlos  
 1996 Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, siglo XVII. *Boletín del Museo del Oro* 40: 17-35. <<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6933>> (12.10.2017).
- Uricoechea, Ezequiel  
 1854 *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas*. Berlin: Schneider.
- Whiffen, Thomas  
 1915 *The northwest Amazon*. London: Constable & Company.

# El objeto etnográfico, la investigación y el museo ¿colectar o comprender?

## Estudio de caso a partir de las colecciones etnográficas del Museo Nacional de Colombia

**Aura Lisette Reyes<sup>1</sup>**

Freie Universität Berlin, Alemania  
*aura.l.reyes@gmail.com*

Los ejercicios colectores relacionados con los campos museales son configurados de acuerdo a los contextos sociohistóricos en los que estos se insertan; de esta forma las razones, procesos y actores que hacen parte de este ejercicio se modifican a lo largo del tiempo, asimismo los acervos museales no son permanentes, más bien son espacios de recuerdo y olvido, donde los objetos se constituyen como tales, construyen ciertas identidades, son reinventados u olvidados. A lo largo del presente documento se realizará una reflexión sobre el acervo etnográfico del Museo Nacional de Colombia, especialmente a partir de la constitución de dicha colección hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX; en el año de 1881 Fidel Pombo realizó el primer catálogo de las colecciones bajo la solicitud del gobierno, en concordancia con la designación de una función patriótica para el espacio museal; en la década de los años treinta se crearon museos independientes que separan los acervos en diferentes instituciones, en 1931 se creó el Museo Nacional de Etnología y Arqueología coincidiendo con estos cambios y una serie de reestructuraciones en la configuración de la gestión cultural. Se analizarán brevemente entonces los mecanismos de colección, los actores y las identidades representadas en los procesos de musealización.

El análisis de los objetos a través de sus procesos de musealización permite entenderlos más allá del sentido expositivo que puede ser depositado en estos en contextos determinados, ya Zbyněk Stránský menciona como

[...] a través de su ingreso a otro contexto y merced a los procesos de selección, tesaurización y presentación, se opera en él un cambio de estado: de objeto de culto, objeto utilitario o delectación, de animal o de vegetal (léase como de una cosa insuficientemente determinada para poder ser conceptualizada como objeto), en el interior del museo se transforma en testimo-

---

1 Este documento hace parte de las reflexiones que acompañan la investigación doctoral ya culminada, agradezco el apoyo de las personas que hicieron posible la consulta de la documentación de archivo y las reservas de las colecciones en el Museo Nacional de Colombia: Antonio Ochoa, Margarita Reyes y Deisy Perilla; asimismo a las conversaciones con Clara Isabel Botero, Héctor García, Héctor Llanos y Roberto Pineda C., quienes nutrieron parte de las reflexiones acá presentadas.



no se transforma en testimonio material o inmaterial del hombre y de su medio ambiente, fuente de estudio y de exposición, adquiriendo así una realidad específica (Stránský citado en Desvallées & Mairesse 2009: 50-51).

Partiendo de los múltiples niveles y dimensiones que operan en los procesos de musealización, el espacio museal al cual se accede como público está fundado sobre la verosimilitud, en este campo se entrecruzan discursos y valores, una mistura de sentidos que no son del todo explícitos para quien flanea o deambula por sus salas; de allí que los caminos por medio de los cuales nos aproximamos a este pueden ser múltiples, andándolo de forma laberíntica.

Hace aproximadamente 15 años inició un proceso de revisión del guión del Museo Nacional de Colombia, el cual contaba con décadas de exposición, el proyecto dirigido por Teresa Cuervo en los años cuarenta modificó el nombre de Museo Histórico a Museo Nacional de Colombia y reorganizó la estructura de la institución en las siguientes secciones:

1. Prehistoria; Arqueología, Etnografía, Orfebrería, Cerámica, etc. 2. Ciencias naturales; Zoología, Mineralogía y Botánica. 3. Historia del descubrimiento; Colonia, Independencia y República. 4. Bellas Artes; Pintura general, escultura, acuarela, grabado, miniatura, etc. 4. Variedades; Salas destinadas a perpetuar la memoria de hombres notables de Colombia: Departamentos de Iconografía; Muebles, Porcelanas, Tapices, encajes, abanicos y objetos de interés nacional; Folklore Nacional. 6. Departamento de Biblioteca y Salón de Lectura. 7. Departamento de ventas de catálogo del Museo, libros, folletos, postales y fotografías.

Para la realización de este Museo, es necesario incorporarle los Museos de Arqueología, de Ciencias Naturales y de Bellas Artes, que funcionan hoy separadamente (Cuervo citada por Segura 1995: 321-322).

Esta reorganización del museo permitió generar un proceso de memoria un poco más detallado sobre sus acervos y colecciones, dado que reunió aquello que había estado migrando de sede a sede a lo largo del siglo XIX e inicios del siglo XX, asimismo se estableció en la sede del edificio del Panóptico, el cual continúa siendo el espacio del museo y gran parte de sus colecciones. Hoy en día, al acercarse a las reservas del Museo en búsqueda de los testimonios de las colecciones etnográficas, se reconocen algunos de los múltiples espacios en los que se han insertado estos objetos, algunos de ellos pueden llegar a tener hasta cuatro números de registro e incluso ser identificados como ‘por identificar’; en las bases de datos, se reconocen los años cuarenta como un punto claro que se relaciona con las expediciones y comisiones de investigación realizadas con el Instituto Etnológico Nacional.<sup>2</sup> Aun así, una mirada hacia el pasado de estas colecciones

2 El tema de estas comisiones y las colecciones que se produjeron a partir de ellas no será tratado en este artículo, dado que es un tema extenso. Algunas referencias sobre la Escuela Normal Superior y el Instituto Etnológico Nacional se encuentran en: Chaves (1986); Dussán de Reichel (1984); Pineda C. (1998); Pineda Giraldo (1999).

es poco visible, dado que la configuración de los campos museales es muy diferente a los de los años cuarenta, estos últimos se encuentran claramente articulados con la normalización disciplinaria, la generación de programas académicos y una serie de acciones frente a la gestión de la cultura, los objetos colectados en esos años adquirieron su valor museal como parte de este campo.

Ahora, el hecho que se reconozca un acervo para esta época no quiere decir que décadas atrás no existiera, más bien, hace parte de otros procesos de musealización que no contemplaban los factores mencionados previamente y que atendían a otros intereses en el campo museal en el cual obtuvieron un valor museal. En esta medida se hará un ejercicio de reflexión sobre estos a continuación.

El Museo de Historia Natural fue fundado en el año de 1823 al lado de la Escuela de Minas, unos pocos años después de las proclamas de independencia del país de la corona española; inicialmente buscaba tener un carácter pedagógico, dado que para una naciente nación era primordial crear instituciones en las que se construyera y representara el sentido nacional. Ya María Paola Rodríguez menciona como “[l]a prééminence de ces institutions et l’association des deux établissements – musée et école – suggèrent que la recherche, l’expérimentation et l’éducation sont des éléments constitutifs du développement et du progrès du pays, essentiels à la construction de la nation” (Rodríguez 2013: 295).

En esta medida los acervos que fueron constituyéndose correspondieron a los ideales patrios de las elites gobernantes, llegaron entonces testimonios de las guerras independentistas y recuerdos que fueron consolidando una memoria de unos pocos como una memoria nacional.

En este artículo se realizará un breve análisis sobre la constitución del acervo etnográfico de este Museo hasta inicios del siglo xx, acercándose a los lugares que fueron otorgados a este tipo de objetos y los discursos que se asociaron durante su inserción en el espacio museal de aquel entonces. A lo largo del tiempo se modificó la comprensión del objeto, pasando de ser considerado como una curiosidad, a una antigüedad o reliquia, a finamente adquirir el estatus de etnográfico (véase también Pineda C. en este tomo); estos cambios nominales hacen parte de la forma como es modificado el estado del objeto de acuerdo a los procesos de selección, tesorización y presentación.

Se analizan entonces tres momentos, presentándolos como espacios analíticos que permiten comprender las transmutaciones de los objetos, aunque se advierte que es una propuesta que no corresponde al establecimiento de una periodización, dado que en algunas ocasiones estos espacios son simultáneos en el tiempo. Los dos espacios sugeridos son: la curiosidad y los acervos patrios, la disciplinización del objeto y las prácticas científicas.

### Primer espacio, la otredad como curiosidad

A partir del análisis de Rodríguez sobre de la correspondencia<sup>3</sup> de la comisión que fue contratada por el ministro plenipotenciario Francisco Antonio Zea, se evidencia que desde 1895 se reconocía la existencia de colecciones mineralógicas, zoológicas, arqueológicas, etnológicas y de arte (Rodríguez 2013); aun así, el valor que les asignado es el de curiosidad:

El museo en su infancia posé ya algunas cosas raras; las siguientes son las principales. Una colección de minerales arreglada según el sistema del celebre Hüy [...] La mayor parte de estos minerales vienen de Europa y de otras partes muy remotas. Tienen algunos pedazos de hierro meteorico encontrados en diferentes partes de la República y analizados por los señores Rivero y Boussingault. Muchos huesos de animales desconocidos sacados en Suacha que son muy curiosos por su tamaño. Una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone debe tener más de 400 años [...] (*La Gaceta* [1824] citada por Rodríguez 2013: 355).

A pesar que el museo surgió al lado de la expedición dirigida por Zea, de la cual aún quedan grabados, documentos y algunos objetos que se usaron, los cuales hacen parte del acervo de la colección de historia; durante las primeras décadas del museo, los procesos de adquisición se encontraban relacionados con donaciones o intercambios que realizaban con otras instituciones, mientras que la adquisición a través de expediciones o misiones de gran envergadura fueron una práctica tardía.

La construcción de una historia patria fue el discurso bajo el cual se dieron los procesos de musealización de estos primeros objetos del Museo, entre ellos llegó un *acso*<sup>4</sup> que fue considerado durante muchos años como el manto de la mujer de Atahualpa, aun así, su ingreso estuvo marcado por marcar una importancia de las batallas libertadoras en la historia nacional, como se menciona en la *Gaceta de Colombia* 1826:

Ha sido depositado en el museo nacional el manto ò acso de la reina mujer de Atahualpa que el Gran Mariscal de Ayacucho envió al director de este establecimiento con el siguiente oficio.

*Ejercito Libertador – Cuartel jeneral en la Paz à 12 de setiembre de 1825 – 15º.* Al señor director del muséo de Bogotà. Señor director: me es muy agradable remitir á VS. El manto ò acso de la reina mujer de Atahualpa que hé podido conseguir como un monumento de antigüedad digno del museo de la capital de Colombia, y mucho mas digno despues que las tropas de nuestra patria han vengado la sangre de los inocentes Incas y libertado su antiguo imperio. [...] Antonio J. de Sucre (*Gaceta de Colombia* 1826).

3 En este caso, Rodríguez se refiere particularmente a las cartas dirigidas a Humboldt y Brongniart remitidas por Rivero.

4 Según Olga Isabel Acosta y María Catalina Plazas la palabra *acso* proviene de una aclaración que realizó el Mariscal Antonio J. Sucre, quien “[...] traduciría la palabra del quechua *acso* como un manto en castellano. Justamente esta última lectura pudo tener mayor auge en el Museo Nacional” (2011: 8).

Con esto, el valor que adquiere como pieza museal se relaciona con varios elementos: por una parte, quien dona el objeto en el año de 1825 es el Mariscal Sucre, a quien se le sigue reconociendo como ‘prócer de la Independencia’, por otra parte, su valor en el discurso nacionalista que se configuraba en aquel entonces era el dar cuenta de lo ‘americano’; el conjunto de piezas que remitió Sucre da cuenta de ello, pues el manto se encontraba al lado de cinco banderas del regimiento español y el estandarte de Pizarro (Acosta & Plazas 2011). Ahora, en estos tres elementos se representan tres espacios de poder que fueron elementos de los discursos patrióticos: la corona española, los próceres como aquel poder que se legitima y lo indígena, los ‘imperios’ que son emancipados por la acción de las campañas libertadoras; de allí que se le designara como el manto de la mujer de Atahualpa, éste último considerado el último gobernante del imperio incaico, a quien se le ha reconocido un papel fundamental en la construcción de las historias americanas. A pesar que posteriores investigadores dieran cuenta que el manto probablemente no correspondía a la persona que se menciona (Acosta & Plazas 2011), esta nominalización le permitió ingresar en el espacio museal de la época que buscaba construcción de un discurso nacional que lo indígena estuviera subordinado al discurso independentista.<sup>5</sup>

A lo largo del siglo XIX, aunque se reconocía la existencia de diferentes colecciones en el Museo, la ausencia de un catálogo que las clasificara, correspondía con el valor museal de las mismas en el campo, donde primaba la asignación discursiva.<sup>6</sup> La elaboración del primer catálogo del Museo Nacional se realiza durante los gobiernos regeneracionistas y conservadores de finales de siglo, los que se caracterizan por el fortalecimiento de un discurso nacional que giraba en torno a la búsqueda de la ‘unidad nacional’ con un toque hispanista y patriótico, de allí que Pombo anuncie en el catálogo:

Hoy podrá el público encontrar, con esta pequeña guía en la mano, las banderas más gloriosas de nuestra independencia, algunas reliquias y recuerdos de nuestra historia patria, y también comenzará a conocer los variados objetos de la historia natural del país, tan humildemente representada en el día, pero que irá creciendo y formando colecciones útiles para el estudio y adelanto de estas ciencias entre nosotros (Pombo 1881: 10).

El acervo fue clasificado entonces en dos secciones: Historia (arqueología, curiosidades y pintura) e Historia Natural; en la primera había una subsección denominada “Objetos y curiosidades indígenas”, donde se encontraban:

- 
- 5 Vale mencionar que esta pieza actualmente hace parte del acervo de la colección de Historia del MNC, a lo largo de la historia del mismo, los objetos han cambiado sus identidades, siendo migrados de una colección a otra de acuerdo a la forma como se configure el campo museal en determinado momento histórico.
- 6 Vale mencionar que otro valor importante fue el científico, dado que el Museo se encontraba articulado a la Escuela de Minas; en este texto no se ahondará en este aspecto. Al respecto se recomienda: Rodríguez (2013).

Manto de la mujer de Atahualpa, esta preciosa reliquia tiene 348 años, y fue remitida al Museo por el señor General Sucre. Colcha de plumas, fabricada por los indios del Cuzco. Ídolos y vasijas de barro. Un cincel y un huso de pedernal. Cajas de guardar flechas y saetas. Cerbatanas, 6 armas para la caza de ciervos. Arcos de disparar flechas. Flechas armadas de puntas de hierro, de macana y de guadua. Dardos e instrumentos de música. Cuatro vasijas que contienen curare, ó veneno para las flechas. Peine muy curioso. Collar de coco labrado. Íd. de pepas. Brazaletes de dientes de pescado. Adorno de huesos de aves, que traen las indias en la espalda. Penacho de plumas. Cestillas de paja. Cetro de un cacique (Pombo 1881: 12-13).

La noción de ‘orden’ que caracterizaba el discurso conservador de finales del siglo XIX permitió que lo indígena fuera clasificado en el espacio de la curiosidad; con ello se demarcaban simbólicamente los espacios nacionales, teniendo en cuenta que “[l]os territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie en Colombia hacen parte de un escenario global que genera un cierto tipo de geografías políticas que no pueden ser consideradas como ‘geografías físicas’ ni como ‘regiones naturales’, sino como espacios de proyección: son objeto de un proceso de mistificación” (Serje 2005:10).

Lo indígena se debatía entonces en el espacio de la curiosidad museal, percepción que respondió a las estrategias de adquisición de los mismos, las diferentes expediciones y misiones (gubernamentales y religiosas) que se realizaron a lo largo del territorio nacional durante el siglo XIX e inicios del siglo XX. La reorganización territorial que se da luego de los procesos de independencia, llevó a que fuera necesario identificar y demarcar los límites de un paisaje geográfico y social que correspondió con el discurso de reducción y civilización de aquellos o aquello que era considerado como espacio-frontera. En esta medida el ejercicio colector fue llevado a cabo por personas que hacían parte de las entidades de administración local, ya fuese de carácter estatal o eclesiástico, como por ejemplo los misioneros, los ingenieros que hacían parte de las comisiones y expediciones del gobierno, alcaldes, vicarios, entre otros.

A través de los objetos se identificaban y legitimaban fronteras sociogeográficas que correspondieron a los discursos modernizadores (construcción de vías o determinadas infraestructuras en estas zonas) y civilizadores-patrios; de esta forma se convirtieron en testimonios de los procesos de modernización y desarrollo del país, donde no se buscaba comprender el valor cultural que tenían dichos objetos para los contextos de los cual provenían, sino se trataba de inscribirlos discursivamente en una identidad nacional, asignándole un valor testimonial como partícipe de estos procesos; de esta forma ocurre algo similar a lo sugerido por Serje en el caso de “los paisajes y lugares, que son productos sociales gestados a partir de la memoria y la experiencia de grupos concretos, se ven relocalizados en el marco de la integración nacional que busca imponer en el territorio el orden racional del mercado moderno y de los sistemas de interpretación y de manejos que le son inherentes” (Serje 2005: 113-114).

Las expediciones de ingenieros, comisionados por el gobierno y los ministerios, se encontraban relacionadas con la definición de una serie de límites territoriales, la identificación de recursos naturales y la realización de estudios de viabilidad de construcción de vías de comunicación en lo que se consideraba como territorios de frontera.<sup>7</sup> De esta forma al museo empezaron a ser remitidos testimonios de los recursos de estas regiones que podrían tener un papel relevante en el proceso de modernización del país, porque eran considerados como terrenos potenciales para economías extractivas o para el establecimiento industrias locales que tuvieran alguna relevancia en la consolidación de una economía nacional, incipiente para aquel entonces.

Las zonas de las cuales provinieron algunos objetos fueron: Tamalameque, Arauca, Serranía de los Motilones, Casanare, entre otros;<sup>8</sup> todas ellas ubicadas en espacios considerados como de frontera, que se caracterizaba por ser zonas de contacto, dado que

[...] pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto. [...] un intento de invocar la presencia conjunta, espacial y temporal, de sujetos –anteriormente separados por divisiones geográficas e históricas– cuyas trayectorias se intersectan. [...] Una perspectiva ‘de contacto’ pone de relieve que los sujetos se constituyen en y por sus relaciones mutuas (Pratt 1992: 26-27).

Los discursos que se crearon alrededor de estos coincidían con la representación de la alteridad frente a estas zonas de frontera, que aunque eran terrenos potenciales para el desarrollo del país, se encontraban habitadas por lo salvaje, un salvajismo que se expresaba tanto en las condiciones geográficas de estas zonas, donde las comisiones se enfrentaban con la selva agreste, los llanos indómitos; como en los paisajes sociales que se narraban.

Casos como los de Ruperto Ferreira iban a caracterizar estos procesos colectores. Fue el primer egresado de Ingeniería Civil y Militar de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional, en su ejercicio profesional participó y dirigió varias misiones relacionadas con la construcción de las líneas de ferrocarril y la construcción de carreteras en diferentes zonas del país (Londoño 1991). De sus viajes a la región no sólo queda registro a través de sus informes, sino también la remisión de una serie de objetos que provenían de estas zonas de frontera que planteaba modernizarse con el ingreso de ferrocarriles y carreteras. De la Comisión de Límites con Venezuela donó “varios arcos y flechas de indios guajiros, inclusive unas envenenadas con el nombre de rayas” (Carta de

7 Hacia públicas mediados del siglo XIX “[e]n razón que el país había entrado en la era de los ferrocarriles, de las obras, del telégrafo, la navegación y los modernos servicios urbanos, se daba una especial importancia a la enseñanza técnica” (Torres & Salazar 2002: 203), el fortalecimiento en los procesos de formación de ingenieros coincidió con estos nuevos proyectos.

8 La identificación de estas zonas se realizó a través de la revisión de la documentación (en gran parte correspondencia e informes) del Archivo del Museo Nacional de Colombia.

Abadía Méndez al Director del Museo 1901), mientras que de su expedición a los Llanos de San Martín donó una colección de más de 50 objetos en el año de 1913.

El interés por las armas, se repetiría en otras donaciones que fueron realizadas para aquel entonces; en algunos casos la lectura que los acompañó buscó musealizar un indio indomable que estaba siendo controlado tanto discursiva como empíricamente a través de los procesos modernizadores. Cuando Pedro M. Carreño, Ministro de gobierno para 1912, dona al Museo una serie de objetos en 1913, los presenta de la siguiente forma:

Remite “ocho lanzas y un arco, arma pertenecientes a los indios salvajes del Carare, y con las cuales dieron muerte hace poco al señor Vicente Olarte O. y cuatro compañeros, quienes hacían una excursión por el río de ese nombre” (Carta de Pedro M. Carreño al Director del Museo 1913).

Años después, la imagen belicosa asociada a la donación de objetos se repetiría de la siguiente forma:

[...] le obsequio [...] un carcaj, compuesto de varias flechas de lanzas de acero y un arco de macana, pertenecientes a un cacique de la tribu de motilones [...] esa tribu indomable y altanera, tiene como enseña el no aceptar la conquista [...] sus glorias antepasadas rompieron un día los cercos de Nuestra Señora del Pilar, destruyendo los conventos [...] mataron a todos los hombres y solo perdonaron la vida a las mujeres y a las niñas. [...] Armas sencillas en apariencia, pero tremendas por sus efectos, son esas que les ofrezco, para que los niños que las vean sepan que [...] para defender el suelo patrio [no] sea necesario mucho (Carta de Joaquín Durfán Mantilla al Director del Museo 1924).

En las reservas actuales del Museo Nacional se encuentran un sinnúmero de flechas, lanzas, puntas de lanza, etc.; en el catálogo correspondiente a la colección etnográfica no es posible identificar aquellas que fueron adquiridas a finales del siglo XIX e inicios del XX, aunque seguramente reposan allí, en algún momento perdieron el valor museal con el que fueron relocalizadas en el espacio museal; la normalización disciplinaria de los años treinta del siglo XX y la generación de unas prácticas científicas en torno a los procesos de recolección, llevó a que los valores patrióticos asociados a las hazañas del progreso del país de las piezas etnográficas fueran quedando atrás.

Al respecto, vale la pena mencionar otro caso en torno a los procesos de recolección de estos objetos como curiosidad; para 1887 el gobierno colombiano realizó un Concordato con el Vaticano, a partir del cual se reconoció y autorizó la presencia de diferentes comunidades religiosas en lo que pasó a ser considerado como territorios de misión, que en gran parte correspondió con lo que para las expediciones de ingenieros eran los territorios de frontera. Bajo ambas denominaciones subyace un sentido de cobijar bajo una episteme moderna-occidental estos territorios, ya fuera civilizando o modernizando, o a través de los procesos de evangelización de las gentes. Las dos acciones correspondieron la nacionalización de lo indígena que respondió a las dinámicas propuestas para

los ideales sobre la identidad nacional durante los gobiernos conservadores de finales del siglo XIX e inicios del XX (Reyes 2009).

Para los misiones católicas, con su labor en estos territorios estaban trayendo feligreses y ciudadanos a la patria; vale aclarar que las praxis de cada misión dependía de la comunidad a la cual pertenecían, además de los permisos otorgados por el congreso; en algunos casos se autorizó la realización de expediciones que tenían como objetivo bautizar y realizar censos en los poblados indígenas, mientras que en otras ocasiones se autorizaba la construcción de una misión, lo que conllevaba la creación de internados (masculinos y femeninos), cajas de préstamo, adecuación de tierras para monocultivos, entre otras; así mismo, se habla de una presencia prolongada de los misioneros en estos nuevos pueblos misión que eran creados.<sup>9</sup>

Parte del presupuesto que mantenía las misiones provenía de fondos gubernamentales, así que su actividad estuvo regulada por la elaboración de informes que dieran cuenta de los trabajos que venían realizando. Los misioneros utilizaron diferentes mecanismos para legitimarse, entre los que se encuentran los litigios y debates en publicaciones periódicas locales, los informes mencionados anteriormente, la organización de una Exposición Nacional de Misiones en el año de 1924 y el envío de diferentes objetos producidos en las misiones al Museo Nacional. Este es el caso de Juan Nepomuceno Rueda, quien décadas antes en varias ocasiones remite algunos objetos desde los Llanos Orientales, presentándolos al director del Museo de la siguiente forma:

[...] remitirle unas flores de plumas, hechas por los indios que moran en las orillas del Cusiana, técnica enseñada por los misioneros [...] sírvase darles colocación en el museo que tan dignamente dirige Ud., aunque no son objetos valiosos, pero tienen el mérito de ser hechos por los indios, de revelar lo que son capaces de hacer en las artes y en las ciencias, luego de se les [inculca] en ellos la civilización cristiana que desean (Carta de Nepomuceno Rueda al director del Museo 1890).

La forma como el objeto se valora en el espacio museal en la medida en que daba cuenta de la civilización de quien lo produjo, corresponde a las acciones que se colocaban en ejercicio en los territorios de misión, donde los misioneros consideraban que:

Es cuestión de honra y causa de legítimo orgullo [...], para un Estado digno y progresista, poder mostrar ante la sociedad cómo las barreras, detrás de las cuales vivían estos seres primitivos, están cayendo destrozados merced, no a una lluvia de metralla u otros procedimientos bárbaros, sino al rasgo más noble y digno que puede ejecutar en estos casos una nación: levantar y dignificar al salvaje, perfeccionándolo y haciéndolo participante de las ventajas que reporta la vida civilizada (República de Colombia 1919: 17).

9 Para profundizar en esta temática se recomienda revisar los diferentes informes de las misiones que fueron realizados en la década del diez y el veinte del siglo XX por solicitud del gobierno colombiano.

La cristianización del otro se evidencia entonces en la valorización del objeto, como se menciona a continuación: “Entre los objetos que hallé en Casanare y que remití a Ud. figura una sarta de cuentas de los indios trabajada por ellos [...] Las cuentas simbolizan el Rosario de que los indios tienen tradición, o usan como gargantilla dejando siempre colgante la parte que representa el [Rosario]” (Carta de Nepomuceno Rueda al Director del Museo 1889).

La relación entre el gobierno, los misioneros y la entidad museal hace posible la generación de estos valores museales, las redes enlazan actores de diferentes espacios; los objetos son ‘entregados’, designando una actitud pasiva de estas comunidades que se encuentran en los territorios de misión de los diferentes Vicariatos, con esto también se legitima el poder de los misioneros en estas zonas, respondiendo al proyecto nacional de la época.

Por encargo del Excelentísimo señor Presidente de la República, tengo el honor de enviar a usted, con destino a ese Establecimiento, el arco, flechas y collares entregados por los indios motilones al Vicario Apostólico de la Goajira en la primera entrevista que tuvieron en la Sierra, el día 7 de septiembre de 1915 (Carta de Luis Carlos Correal al Director del Museo 1913).

Los ejercicios de colección en los anteriores casos instrumentalizan los objetos y sus valores en función del discurso nacional del siglo XIX e inicios del XX; aunque los procesos de emancipación se llevaron a cabo en el intersticio del XVIII al XIX, la historiografía ha mostrado como la consolidación de un proyecto nacional se extendió por más de un siglo. En este caso, el entendimiento del otro que habitaba en las zonas que fueron concebidas como frontera, de carácter epistémico, no pretende acercarse a sus sistemas de pensamientos o formas de vida, sino más bien, articularlos de forma simbólica y factual al proyecto nacional de carácter hegemónico.

### **Segundo espacio, la disciplinización del objeto y las prácticas científicas**

Pasado casi un siglo desde que culminaran las luchas de independencia, las celebraciones centenaristas movilizaron a la creación de una serie de comisiones que sirvieron para dar lugar a hitos patrióticos que marcaron generaciones de colombianos a inicios del siglo XX (Vanegas 2010; Acevedo Tarazona 2010). A inicios del siglo se empezaron a crear comisiones específicas conformadas por intelectuales que jugaron un rol importante en las valoraciones de los objetos que fueron adquiridos e ingresaron al espacio museal.

En este caso hay una dirección del proceso colector desde un interés ‘académico-científico’ que no deja de ser partícipe de los discursos nacionales, aclarando que en algunas ocasiones llega a inscribirse en él. De esta forma quienes realizan los procesos de valoración sobre los objetos y administran sus usos en diferentes discursos son las personas que se encuentran en determinados ministerios, comisiones académicas, socie-

dades nacionales e internacionales; entonces la legitimación de éstas sobre el objeto es el que le permite un ingreso al espacio museal, comprensión que tiene lugar durante la consolidación de determinados saberes académicos y el ejercicio de quehaceres que se vuelven propios de cada disciplina. Lentamente van apareciendo los valores culturales de dichos objetos, tamizados por una lectura disciplinar moderna-occidental.

Un ejercicio colector que se puede considerar que se encuentra liminalmente entre el primer y segundo espacio, es el realizado por Jorge Isaacs en 1881, quien trabajó como Secretario de la Comisión dirigida por Manó, la cual se buscaba realizar un estudio de los tres reinos naturales de la república, con particular interés en el conocimiento y explotación de las minas, consideradas para el desarrollo material del país (Cristina 1991), de su expedición al Magdalena recolectó y entregó al museo una colección de 92 piezas, al lado de un ensayo titulado *Estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena*, a diferencia de los anteriores colectores, Isaacs se preocupó por acercarse a cuestiones mitológicas, las relaciones con las comunidades vecinas, entre otras; claro está, sin dejar de lado el contexto desde el cual realizó su trabajo, que más de corte etnográfico se puede caracterizar como propio del ensayo social de finales del XIX e inicios del XX.

Según Isaacs

Aparte de los trabajos de geógrafos y naturalistas competentes –no aventureros y embaucadores, sino idóneos de veras– la obra en los territorios ocupados por tribus salvajes, no solo pide administradores cultos y filántropos y labor de etnógrafos y arqueólogos; requiere misioneros de aptitudes probadas, de virtudes eximias, de mansedumbre y de perseverancia admirables. Suponíamelo así antes de estudiar las tribus del Estado del Magdalena, pero aún vacilaba; después no. Ellas son la sangre rica y sana de aquella región de Colombia, son germen valiosísimo y obligado de toda prosperidad allí; y un absurdo y caro sistema de administración, socialías fiscales, torpes abusos, vicios que los mercaderes importan y estimulan, las irritan, las embrutecen y las envenenan. Si no se acude muy pronto a combatir el mal, transcurridos cuarenta o cincuenta años, casi toda la antigua Provincia de Santamarta será desierto temible, dominio de indígenas ya implacables y feroces (1967: s.p.).

Con ello se vislumbra entre letras la zona de contacto en la que se representan los territorios fronterizos, donde se reconoce la presencia de diferentes actores con los cuales interactúan las comunidades que habitan allí, moviéndose entre los intereses académicos, económicos y administrativos.

A diferencia de los procesos de recolección que se inscribían en el primer espacio, en este caso, hay un ejercicio de reconocer una ‘cultura’ por parte de las comunidades productoras y no sólo entenderlas como un espacio de instrumentalización discursiva, con esta idea procura a su vez legitimar el hecho de realizar la comisión y el desplazamiento en sí mismo; de esta forma quien recolecta es la misma persona que participa de forma activa en el proceso de valoración museal del objeto.

[...] los estudios restantes versan sobre las tribus indígenas del Estado, las cuales demandaban preferente atención, por motivos que antes apunté, investigaciones minuciosas, esfuerzo tenaz: captarse el respeto y cariño de los jefes y sacerdotes, y el de sus allegados, lo primero; recorrer así, ya en compañía de algunos salvajes, las comarcas que habitan y los desiertos donde imperan; en el estudio de los idiomas, no perder instante propicio para la adquisición de un dato valioso, de una palabra nueva, de un giro extraño; obtener de los ancianos, mediante dones, benevolencia y astucia paciente, lo que no ha sido fácil conseguir de los jefes y médicos-sacerdotes, en lo relativo a tradiciones y creencias religiosas; conquistar el afecto de las mujeres, comúnmente agreñas y recelosas al principio, con regalos de bujerías y bagatelas, que estiman mucho para adornarse a su modo, y acariciando a los niños, tributando consideración a las ancianas; en fin, días y noches, perdido el recuerdo de número y de fechas, sin otra sociedad que la de gentes bárbaras, sin más techo, ni hogar ni cuidados que los suyos; por horizonte, lo no visto, lo grandioso, lo ignorado, y sed insaciable de eso; una impaciencia indócil a las caricias del sueño, y fuerte, sin ligaduras ni zozobras, el alma libre (Isaacs 1967: s.p.).<sup>10</sup>

De esta forma, los objetos recolectados adquieren lógica como testimonio de este viaje y hay un acercamiento a los mismos desde su propio valor cultural *in situ*. Vale mencionar que la colección (etnográfica) de Isaacs es la primera que ingresa al museo como producto de una comisión que planteó entre sus resultados un interés particular en este tema, más no como una curiosidad con la que se encontraron en el camino.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en las explicaciones que hace Isaacs sobre la importancia de las cuentas para las comunidades de la Sierra, donde

Zimoni llaman los businkas, y shímoni los sehiukos, las cuentas, cilindrillos y dijes de preciosas piedras, perforadas o no, a las cuales atribuyen poder curativo y eficacia de amuletos [...] Mas de los amuletos que nombro, requieren desde ahora mención singular los que representan en cornerina purpúrea cabezas informes de caballo o de animal semejante, que según los sacerdotes indígenas tienen la propiedad de hacer producir caballos vigorosos y de color alazán o castaño a las yeguas de quienes poseen tales amuletos. [...] Dos ejemplares de objetos de tal especie conseguí en la Sierra Nevada, los mismos que con los números 24 y 25 hacen parte de la colección cedida al Museo Nacional. Obtenidos otros, y dedicando a su examen algún estudio, podría deducirse quizá que representan cabezas del caballo que existió en la América del Sur (Isaacs 1967: s.p.).

En su hilo argumentativo se entrelazan las experiencias de viaje, el relato de los desplazamientos aunado a la identificación de espacios geográficos, petroglifos y recolección de los objetos; junto con algunas interpretaciones que son productos de su interacción con personas de las diferentes comunidades y un diálogo académico con publicaciones anteriores sobre la Sierra, Colombia o América, a lo largo del documento se refiere a personas como Codazzi, el Marqués de Nadaillac, Humboldt, Duquesne, entre otras. A

10 Se refiere particularmente a las siguientes referencias que se encuentran en el listado de la *Colección entregada al Museo Nacional. Objetos de uso y artefactos*. “24. Amuleto de cornerina roja, que representa la cabeza de un caballo o de un animal semejante. 25. Un id. íd. de tamaño menor” (Isaacs 1886).

pesar de lo anterior, el destino de la colección Isaacs, correría el mismo destino que las anteriores, no hay memoria presente sobre ésta y no es posible identificarla a través de los catálogos actuales del Museo, aunque la colección haya sido entregada a finales del siglo XIX al museo junto con un listado detallado de todos los objetos. En algún momento, en el trasegar del tiempo, los objetos perdieron en el espacio museal, el valor bajo el cual fueron ingresados en el mismo; probablemente permanezcan en las reservas algunos de estos nominalizados como ‘por definir’.

A inicios del siglo XX se fundó la Academia Colombiana de Historia, y desde allí en el año de 1902 se creó la “Comisión de historia nacional, secciones etnológica y artística”, la cual jugó un papel relevante en los procesos de valoración de los objetos que podían llegar a adquirir un valor museal, de esta forma una de sus primeras actividades fue la visita y revisión de las colecciones con las que se contaba; los integrantes de dicha comisión fueron Bernardo Caicedo, José María Cordovez Maure, Pedro María Ibañez, Ernesto Restrepo Tirado y Manuel G. de Pombo (Carta de Jose Joaquín Casas al Director del Museo 1902).

Casi dos décadas después se creó otro órgano con un papel similar, la “Comisión de Etnología y Arqueología”, la cual reorganizó las colecciones del Museo Nacional y creó el Museo Nacional de Etnología y Arqueología en el año de 1931. Sus actividades iniciaron con un llamado a los organismos locales para que participaran en las actividades de recolección, como lo mencionan en una de sus actas se solicitaba que:

[...] el Ministerio se ponga en comunicación con las misiones y las comisiones de colonización para que envíen donaciones y se pongan en comunicación con el Museo para continuar relaciones que pueda redundar en bien de la colección [y] solicitar un mapa para formar una etnografía de las tribus existentes o desaparecidas (Acta N° 3 de la Comisión 1931).

Junto con la creación de estas comisiones se dio un esfuerzo por direccionar los ejercicios colectores, de esta forma el museo en articulación con otras entidades empezó a organizar o apoyar algunas expediciones en las que se incluye el trabajo de recolección de objetos; este es el caso de la expedición a Aguabonita (Huila) en el año de 1918, donde el museo comisionó a Gabino Charri y Cenón M. Valencia para que realizaran un informe sobre las ruinas que fueron encontradas en dicho municipio, donde el concepto que estos emitieron fue el siguiente:

[...] en las excavaciones que practicamos encontramos restos de cerámica de las cuales enviamos algunos fragmentos al señor Director del Museo [...] Somos de concepto que el Gobierno nacional debe estar sobre aviso acerca de este [...] Entretanto el Gobierno debe auxiliar en alguna forma al indígena Ignacio Cotacio, ya por ser el primer descubridor de aquellos monumentos y primer ocupante de los mencionados terrenos, ya por ser un pobre agricultor, hombre laborioso. [...] Así se estimulará para que practique continuamente excavaciones y recoja los objetos de algún interés que encuentre y de cuenta oportuna de ello a quien corresponda (Charri & Valencia 1918).

En este se entrevén las redes que se construían alrededor del proceso colector, donde cada personaje cumplió una función que iba cambiando de sentido al objeto desde su sitio de procedencia hasta la adquisición de un valor museal. En esta medida participaron el Ministerio de Gobierno, como la entidad a la cual se destinaba el informe porque regulaba las actividades del Museo, el Director del Museo quien autorizaba el ingreso y permanencia del objeto como parte del acervo museal, los comisionados quienes emitían un juicio sobre el valor museal del mismo y el indígena que es quien encontraba e informaba sobre sus hallazgos a las entidades correspondientes.

Vale mencionar que durante las primeras décadas del siglo xx, primó la creación de comisiones que estudiaran el hallazgo de ruinas, cementerios y otros registros de carácter arqueológico; otros ejemplos de ello son la Comisión de Investigación Arqueológica que fue creada a través de la Resolución N° 80 por medio de la cual se estudió y excavó el templo del sol en Sogamoso, justamente para que emitieran un juicio sobre el mismo para confirmar que éste fuera el que correspondía a los relatos de las crónicas. Así mismo, las circulares y demás habían surtido efecto en algunos casos, donde los ingenieros informaban al Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública sobre los hallazgos que realizaban en sus trabajos y la necesidad de formas comisiones para su estudio.<sup>11</sup>

Una de las primeras expediciones que incluyó la colección científica de objetos de carácter etnográfico fue la de Gustaf Bolinder, quien realizó dos viajes de investigación a Colombia, el primero de ellos corresponde a sus excursiones por la Sierra Nevada de Santa Marta, las cuales fueron auspiciadas por la Academia de Ciencias de Suecia, y el segundo fue realizado por la solicitud del gobierno colombiano. Años después de su primera visita al país, en el año de 1934 fue nombrado miembro del centro de Investigación Arqueológica y Etnológica que cooperaba con la Academia Colombiana de Historia; el insertarse en el mundo académico nacional, propició un buena atmósfera para su retorno por medio de un contrato con el gobierno colombiano.

Viajó hacia los llanos colombianos, específicamente las zonas del Meta y Vichada, junto con Ramón Carlos Góez y un oficial designado por el Estado Mayor General del Ejército; el trabajo que realizó Bolinder junto con otras personas en Colombia merece una especial atención, dado que se plantea una relación entre diferentes instituciones (museo, universidad y ministerios).

---

11 Entre estos se encuentran el llamado de la Société Nationale des Chemins de Ferrocarriles en Colombia, la cual se encontraba a cargo de la construcción del Ferrocarril del Nordeste en el año de 1924, quienes encuentran una serie de sepulturas en los alrededores de Suesca y solicitan al Ministerio de Instrucción y Salud Pública la creación de una Comisión Científica para su estudio (Carta del Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública al Director del Museo 1924); también es el caso del reporte realizado por Silvino Rodríguez, quien en sus terrenos encuentra una cementerio y también solicita que se remita una Comisión para su excavación y estudio (Carta de Silvino Rodríguez al Presidente de la Academia Nacional de Historia 1926).

El Ministerio de Educación realizó un contrato con Gustaf Bolinder “sobre enseñanza y algunos trabajos relacionados con la arqueología y etnografía” (Ministerio de Educación Nacional 1936), en el cual se establecieron diferentes actividades como: la realización de una serie de conferencias sobre fundamentos de arqueología y etnografía, la asesoría para la creación de una biblioteca especializada, la impartición de dos cursos en la sección de estudios históricos y geográficos de la Facultad de Ciencias de la Educación, la preparación de la colección, trabajos en la Biblioteca Nacional y algunas asesorías a la Dirección de Intendencias y Comisarías sobre temáticas relacionadas con “tribus indígenas” (Ministerio de Educación 1936).

Tanto la presencia de la Comisión de Bolinder, como la adquisición de diferentes objetos para conformar la colección que le fue solicitada, fueron probablemente mediadas por el intercambio con las diferentes comunidades indígenas con las que interactuó en su expedición, como se menciona en la siguiente carta:

A consecuencia de informes recibidos de conexiones y amigos hechos por allí, de los buenos y amables Padres, las autoridades civiles, especialmente el señor Intendente y otras personas de experiencia, se hicieron en Villavicencio y San Martín compras de importancia de mercancía para cambiar con los indios, como telas (mucho), hilazas, anzuelos, cuchillos, agujas, hilos, peñillas, mucha sal (pesada), tabaco, etc. y provisiones como café, arroz, azúcar, panela, carne seca, frijoles, dinamita, etc. (MEN, Carta de la Legación de Suecia a Gerardo Arrubla 1935).

De sus expediciones por los Llanos se recolectaron 28 bultos de material científico y objetos que fueron repartidos por partes iguales entre las dos instituciones, para Bolinder el objetivo de este ejercicio colector era:

La recolección de objetos de indígenas comprende todo objeto transportable. Consiga siempre varios ejemplares de cada cosa, si fuese posible, sin olvidar objetos de fabricación no terminados aún, por tener estos mucha importancia en el estudio de la técnica aborigen [...] háganse dibujos exactos a escala [...] hay que enumerar cada objeto enseguida y hacerse una lista de las colecciones con sus números correspondientes y una breve descripción. Una colección sin esta lista y sin los datos correspondientes, no tiene valor alguno (Bolinder 1939).

Con esto anuncia una práctica que se iba a institucionalizar posteriormente en la conformación de colecciones en el caso del Museo, y es la necesidad de acompañar el proceso de recolección con la elaboración de descripciones detalladas, procesos de identificación y elaboración de listas que permitan un entendimiento de los valores culturales que tienen estos objetos etnográficos. Anuncia, que en la medida que ello no se realice, pierden su valor; así es evidente que la valorización depende del testimonio que pueda contar el objeto sobre un contexto determinado asociado al objeto *in situ*.

La lectura de lo indígena y el trabajo etnográfico realizado por Bolinder, ubica sus prácticas entre el Museo (la colección), la Universidad (las conferencias) y el Estado;

una de sus tareas consistió en la realización del *Manual Etnográfico sobre la cuestión de los indios para empleados del Ministerio de Educación Nacional y de la Sección de Intendencias y Comisarias del Ministerio del Gobierno* (1936), donde consideraba que era necesario comprender que:

[...] la mentalidad y las costumbres de los naturales son por lo regular enteramente otras que las nuestras. Para poder gobernar bien una tribu indígena hay que saber que ideas extrañas o costumbres particulares tienen estos naturales, porque así evitan conflictos y dificultades [...] la protección o el cuidado de los indios tienen por fin evitar conflictos con los blancos y entre los indios mismos y dar a ellos una existencia de sostenimiento propio dentro de la economía mundial (Bolinder 1936).

Los trabajos de Bolinder fueron un precedente para las labores que pocos años después realizarían los estudiantes y profesores de la Escuela Normal Superior y el Instituto Etnológico Nacional; a través de dichas misiones se consolidaron las colecciones de etnografía del Museo Nacional de Colombia, son aquellas de las cuales si se guarda memoria en el presente dado el papel que se le ha atribuido a esta generación de etnólogos y arqueólogos en la historia de la antropología colombiana.

La expedición de Bolinder, abrió camino para la generación de redes entre diferentes espacios académicos que continuaron con la expedición etnológica del Museo Universitario de la University of Pennsylvania en el año de 1935, donde:

[...] El Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania proyecta una expedición etnológica a Venezuela y Colombia, que se anuncia auspiciada por el Instituto Latinoamericano y sostenida por el Museo Universitario de la Universidad de Columbia. La expedición estará a cargo de Vicenzo M. Petrullo, del Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania y comprenderá al doctor Kirchoff y su señora, de Alemania, representantes de la Universidad de Columbia, a don Lewis Korn, doña Gwyneth Browne Harrington, y a doña Lydia Du Pont, del Museo Universitario (Washington 1935).

Dado que en los años treinta se emitieron leyes particulares que regularon las expediciones y comisiones científicas, obligando que en estas se procurara la participación de investigadores nacionales, se eligió a Gregorio Hernández de Alba como parte del equipo de la comisión.

[...] este despacho en vista del fin que se propone la expedición etnológica, ha resuelto designar al Sr. Gregorio Hernández de Alba para que forme parte de la expedición con las prerrogativas y derechos que el Museo Universitario de la Universidad de Pensilvania otorga para estos casos (MEN, Carta al Ministerio de Relaciones Exteriores 1935).

Un elemento llamó la atención sobre esta comisión y es la presencia de mujeres en la misma, hasta el momento, todas las expediciones o comisiones precedentes habían sido dirigidas y conformadas por hombres, en este caso:

Causará usted sorpresa la presencia de mujeres en la expedición; este elemento femenino puede ser sin embargo útil pues además de que prestarán servicios como ayudantes generales, se espera podrán ocuparse de estudiar aquellos aspectos peculiares de la cultura de las mujeres goajiras que, por razón del fetichismo, no puede hacerlo un hombre (The University Museum, University of Pennsylvania 1935).

La participación de Hernández de Alba en esta expedición sólo fue una de las primeras acciones que marcarían el ejercicio profesional de este personaje, quien tuvo un papel relevante en la normalización de la disciplina antropológica en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. En 1938, con motivo de las celebraciones del cuarto centenario de Bogotá, propuso la realización de una Exposición Arqueológica y Etnográfica que tenía como objeto:

[...] en vista del olvido que se la remembranza indígena se nota en los programas oficiales, una Exposición de objetos indígenas de Colombia, consiguiendo para ello el apoyo del Museo Nacional, los coleccionistas particulares del país y vendedores de antigüedades para la recolección de piezas, y el apoyo monetario del Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Bellas Artes y la Alcaldía de Bogotá (Sociedad Colombiana de Arqueología 1936).

El valor museal del acervo etnográfico se había modificado a través del tiempo, al igual que los actores que participaban (de forma activa y pasiva) en los procesos de musealización y los mecanismos de recolección. La cientifización sobre el conocimiento del otro había dado lugar a la aparición de valores culturales que habían sido invisibilizados en la mirada curiosa del misionero o el administrador local; asimismo, el Museo, como institución estatal, no perdería su sentido nacional, con todo lo que esto conlleva, dando cuenta de los enfrentamientos, encuentros y desencuentros entre quienes la conforman, así como las tensiones de poder respecto a quien se le designa la autoridad legítima de nominalizar y las estrategias a las cuales recurre para realizarlo.

La temporalidad de las representaciones es testimonio de las distintas formas como se han relacionados los actores y comunidades en determinados territorios. El objeto etnográfico puede ser muestra testimonial de unos procesos de modernización y evangelización, contando las luchas por el ordenamiento de un territorio geográfico y social, como ocurría en el primer espacio analizado; puede ser también testigo de la existencia de un(s) otro(s) en la zonas que fueron designadas como de frontera, presentando los valores culturales de los mismos, aunque continúe insertándose en determinados discursos sobre lo indígena que pretenden una acción sobre sus prácticas.

Las tensiones en torno a la forma como se recuerda la cientifización del otro y los valores museales que quedan en la memoria, hacen que las historias acá relatadas y brevemente analizadas no estén inscritas de forma notable, haciendo que los ejercicios de recuerdo y olvido hagan parte de la constitución del acervo. La identidad de estos objetos, que son a su vez testimonios de épocas y contextos determinados, ha ido quedando

relegadas en el olvido; aún es necesario profundizar en cada una de las prácticas de musealización que fueron mencionadas en este documento, así como otorgarles algunos recuerdos a muchas de las piezas que hoy se encuentran sin identificar en las reservas del Museo, probablemente algunas correspondan a aquellas que fueron testigos de todos estos encuentros, de las complejas interacciones entre funcionarios y académicos con diferentes comunidades indígenas, siendo parte de las agencias y tensiones ejercidas en estas zonas de contacto.

## Referencias bibliográficas

### Archivos

Archivo General de la Nación (AGN).  
 Archivo del Museo Nacional de Colombia (AMNC).

### Documentos inéditos

Bolinder, Gustaf

1936 Carta de Gustaf Bolinder a Darío Echandía (MEN). Bogotá: AGN.  
 1939 Textos de conferencias (MEN). Bogotá: AGN.

Carreño, Pedro M

1913 Carta de Pedro M. Carreño al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Casas, Jose Joaquín

1902 Carta de José Joaquín Casas al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Charri G., Gabino & Cenón M. Valencia

1918 Copia del informe que rinden al Ministerio de Gobierno los señores Gabino Charri G. y Cenón M. Valencia sobre unas ruinas encontradas en Aguabonita cerca de La Plata, Huila. Bogotá: AMNC.

Comisión de Etnología y Arqueología

1931 Acta N°3 de la Comisión de Etnología y Arqueología. Bogotá: AMNC.

Correal, Luis Carlos

1913 Carta de Luis Carlos Correal al Director del Museo Nacional. Bogotá: AMNC.

Durfán Mantilla, Joaquín

1924 Carta de Joaquín Durfán Mantilla al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Isaacs, Jorge

1886 Lista de la colección entregada al Museo Nacional. Bogotá: AMNC.

Méndez, Abadía

1901 Carta de Abadía Méndez al Director del Museo. Bogotá: AMNC.

Ministerio de Educación Nacional (MEN)

1935 Carta de la Legación de Suecia a Gerardo Arrubla. Bogotá: AGN.

- 1935 Carta al Ministerio de Relaciones Exteriores. Bogotá: AGN.  
 1936 Contrato con Gustavo Bolinder sobre enseñanza y algunos trabajos relacionados con la arqueología y etnografía. Bogotá: AGN.
- Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública  
 1924 Carta del Ministerio de Instrucción y Salubridad Pública. Bogotá: AMNC.
- Nepomuceno Rueda, Juan  
 1889 Carta dirigida al Sr. Fidel Pombo. Bogotá: AMNC.  
 1890 Carta dirigida al Sr. Fidel Pombo. Bogotá: AMNC.
- Rodríguez, Silvino  
 1926 Carta de Silvino Rodríguez al Presidente de la Academia Nacional de Historia. Bogotá: AMNC.
- Sociedad Colombiana de Arqueología  
 1936 Proposición presentada por los socios Guillermo Fischer y Gregorio Hernández de Alba. Bogotá: AGN.
- University of Pennsylvania, The University Museum  
 1935 Carta de The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia al MEN. Bogotá: AGN.
- Washington, Walter  
 1935 Carta de S. Walter Washington, Legación de EUA. Bogotá: AGN.

### Fuentes primarias (bibliográficas y hemerográficas)

- Gaceta de Colombia  
 1826 *Gaceta de Colombia* 222. Bogotá: Museo Nacional.
- Pombo, Fidel  
 1881 *Breve guía del Museo Nacional, 20 de Julio*. Bogotá: Imprenta de Colunje i Vallarino.
- República de Colombia  
 1919 *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes, años 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional.

### Fuentes impresas

- Acevedo Tarazona, Álvaro  
 2010 El primer centenario de Colombia (20 de julio de 1910): Unidad nacional, iconografías y retóricas de una conmemoración. *Revista Credencial Historia* 252. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/diciembre2010/centenario.htm>> (16.10.2017).
- Acosta, Olga Isabel y María Catalina Plazas  
 2011 *El manto o acso de la mujer de Atahualpa ¿Una prenda de la última reina del Perú?* Cuadernos de Curaduría, 12. Bogotá: Museo Nacional de Colombia. <[http://www.museonacional.gov.co/imagenes/publicaciones/El\\_manto\\_o\\_acso\\_de\\_la\\_reina.pdf](http://www.museonacional.gov.co/imagenes/publicaciones/El_manto_o_acso_de_la_reina.pdf)> (16.10.2017).
- Chaves, Milcíades  
 1986 *Trayectoria de la antropología colombiana, 1930-1960, de la revolución en marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Editorial Guadalupe/Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (COLCIENCIAS).

- Cristina, María Teresa  
1991 Jorge Isaacs. En: *Gran Enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores, tomo de biografías*. Colombia: Círculo de Lectores.
- Dussán de Reichel, Alicia  
1984 Paul Rivet y su época. *Correo de los Andes* 26: 70-76.
- Desvallées, André & François Mairesse  
2009 *Conceptos claves de museología*. Colección Digital de Bellas Artes. S./l.: Armand Collin.
- Isaacs, Jorge  
1967 *Estudios sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena*. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/tribus/indice.htm>> (23.08.2017).
- Londoño, Santiago  
1991 Ruperto Ferreira, ingeniero, ministro y pintor. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 28(28): 3-15.
- Pineda C., Roberto  
1998 Paul Rivet: Un legado que aún nos interpela. En: Landaburu, Jon, Tulio Rojas Curieux & Ana María Ospina: *Documentos sobre lenguas aborígenes del archivo de Paul Rivet*. Vol 2. Bogotá: Universidad de los Andes/Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes (CCELA).
- Pineda Giraldo, Roberto  
1999 Inicios de la Antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* 3: 29-42. <<http://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/res3.1999.02>> (16.10.2017).
- Pratt, Mary Louise  
1992 *Ojos imperiales, literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Reyes, Aura Lisette  
2009 *Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo XIX-XX*. Tesis de maestría. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, María Paola  
2013 *Le Musée National de Colombie 1823-1830, histoire d'une création*. Paris: L'Harmattan.
- Segura, Martha  
1995 *Itinerario del Museo Nacional de Colombia 1823-1994*. Tomo I, cronología. Bogotá: Museo Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Cultura.
- Serje, Margarita  
2005 *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología/Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales/Ediciones Uniandes.
- Torres, Jaime & Luz Amanda Salazar  
2002 *Introducción a la historia de la Ingeniería y de la Educación en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vanegas, Carolina  
2010 Representaciones de la Independencia y la construcción de una 'imagen nacional' en la celebración del centenario en 1910. En: *Las historias de un grito. Doscientos años de ser colombianos. Exposición conmemorativa del Bicentenario 2010*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 104-127.

# Testigos de la época del caucho: experiencias de Theodor Koch-Grünberg y Hermann Schmidt en el alto río Negro<sup>1</sup>

**Michael Kraus**

Georg-August-Universität Göttingen, Alemania

*mkraus@sowi.uni-goettingen.de*

Los buenos kobeuas están sufriendo mucho con el rudo tratamiento por parte de los colombianos. Estos se ubicaron en la orilla derecha del río Caiary cerca de la desembocadura del Cuduiary, [en una comunidad] de nombre Urania. Allí viven una docena de esos héroes revolucionarios y llevan casi a la totalidad de los habitantes del Cuduiary a los recién descubiertos bosques de caucho arriba y abajo de la cachoeira Yurupary. El maltrato brutal e incluso el homicidio están a la orden del día. En el curso bajo del Caiary los brasileños hacen lo mismo, prenden fuego a las malocas y llevan a los habitantes con violencia a las caucherías del río Negro. [...] Una gran diferencia entre 1906 y ahora. En Matapy encontré solamente dos mujeres mayores, los demás habitantes se habían ido a los bosques de caucho, así como también el señor profesor. La maloca de Alessandro en Caruru se derrumbó, la del tuschaua João en la orilla enfrente del río se quemó. Encontré al capitán Gómez donde los colombianos, en Urania [...] un caballero, como debe ser. Él me habló mucho del Dottore, me preguntó dónde vivía ahora [...], qué hacía, si iba a volver. En Yauarete, Urubú-Cuara, Ipanoré, en todas partes preguntaron por Usted. Incluso los ‘bandidos’ de Jacaré-Cahapão que han cometido y siguen cometiendo tantas fechorías contra la gente buena, han preguntado por Usted. No ha sido olvidado por sus amigos morenos, no en Tunuhy, no en el río Aiary (carta de Schmidt a Koch-Grünberg, São Felipe, 29.7.1909. VK Mr A.6).

Esta cita da una idea de la situación socio-política en la región del alto río Negro a inicios del siglo xx. En la carta que le escribió a Theodor Koch-Grünberg, escrita el 29 de julio de 1909 desde São Felipe, un pueblo algo abajo de la desembocadura del río Içana en el río Negro, Hermann Schmidt describe las intrusiones de los caucheros en la región y la violencia contra los pueblos indígenas. La carta también nos da una idea de la relación que mantuvieron Schmidt y Koch-Grünberg, quienes ya intercambiaban cartas durante los dos años anteriores a su primer encuentro personal en 1911. De acuerdo a Schmidt varias personas de la región del río Negro recordaban bien a Koch-Grünberg, quien había viajado por ella de 1903 a 1905.

---

1 Traducción del alemán por Sol Montoya Bonilla. Agradezco a Mark Münzel y a Ingrid Kummels por las anotaciones críticas a una primera versión de este artículo. Todas las cartas y diarios citados están escritos en el original alemán. En la traducción adaptamos la ortografía al formato del español moderno.



Al mismo tiempo, las frases de Schmidt nos permiten percibir las condiciones ambivalentes bajo las cuales Koch-Grünberg y Schmidt emprendieron sus expediciones de investigación y colección en la primera década del siglo xx. São Felipe, el lugar donde se escribió la carta, era la aldea del comerciante de caucho español Germano Garrido y Otero. Tanto Koch-Grünberg como Schmidt habían pasado mucho tiempo en ese lugar y el comerciante los había apoyado de diversas formas. La cita se refiere además a unos ‘bandidos’ que indagaban por Koch-Grünberg y muestra por lo tanto un elemento adicional al complejo tejido social en el que se movían los viajeros alemanes.

Eric Wolf nos recuerda, que el mundo no es “una gran mesa de pool en la cual las entidades giran una alrededor de la otra como si fueran bolas de billar duras y redondas” (Wolf 2005: 19). Ni las naciones ni los grupos sociales –como en este caso los ‘indígenas’, ‘colombianos’, ‘brasileños’ o ‘alemanes’ o también ‘indígenas’, ‘caucheros’, ‘misioneros’ o ‘científicos’– deben ser considerados como entidades rígidas y homogéneas a su interior. En lugar de ello, según Wolf, es importante entender los correspondientes sistemas de relación, que redefinen cada vez en forma dinámica el entramado de las interacciones sociales entre los representantes de los diferentes grupos.

Si analizamos detenidamente las descripciones de los viajes y los documentos en los archivos existentes, tales ambigüedades se manifiestan en muchos casos. Ya en el primero de sus cuatro viajes en la región del alto río Negro,<sup>2</sup> a fines de noviembre del 1903, Koch-Grünberg hizo una excursión al río Vaupés y visitó, entre otros, los poblados Matapi y Caruru mencionados en su carta por Schmidt. En aquel momento Caruru contaba todavía con nueve casas y con alrededor de 100 habitantes. El kotiria (‘uanana’)<sup>3</sup> João había construido su propia maloca en la ribera derecha del río. Durante la primera visita de Koch-Grünberg João le mostró las marcas de machete de los caucheros en los postes de una maloca, le contó del robo de harina y de gallinas y le representó al investigador por medio de una pantomima dramática el comportamiento agresivo de los colombianos, quienes estaban armados, entre otros, con escopetas (véase Koch-Grünberg 1995, tomo I: 171-173).

Cuando 9 meses después Koch-Grünberg viajó nuevamente –esta vez por un tiempo más largo– por el río Vaupés, se encontró nuevamente con el temor a los caucheros colombianos en muchos poblados. Sin embargo durante su segunda estadía en Caruru en donde fue de nuevo acogido amablemente unos días por el capitán Gómez, la descripción de los caucheros tenía un matiz diferente:

2 En São Felipe, el asentamiento del comerciante de caucho español Garrido y Otero, Koch-Grünberg había establecido una estación base. Desde allí realizó cuatro viajes a diferentes afluentes del alto río Negro para estudiar la población indígena.

3 Koch-Grünberg anotó como designación propia “kótitia” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 76), pero en su informe de viaje escogió la designación ‘uanána’ la cual ya se había implantado.

Por primera vez, en este sitio oí hablar bien de los colombianos. João, quien había piloteado mi bote a través de las cachoeiras [raudales, rápidos; MK], exigió por su trabajo un machete grande, lo cual era un salario excesivamente alto. Cuando Schmidt le dio una paca de tabaco, vino corriendo hacia mí y gritó: “Kariuatinga [apodo indígena de Schmidt; MK] es ‘puschi’ (malo); los colombianos pagan mejor.” Un año antes, en este mismo lugar, se habló de los colombianos en los peores términos: pagaban muy mal, cometían fechorías, etc. De hecho, parecía que estos señores, por algún motivo, habían estropeado los precios, precisamente aquí, en Carurú. Un uanána me mostró un buen cuchillo, con empuñadura de cuerno, que había recibido por un día de trabajo. Los primeros colombianos habían sido muy malos. Pero Raphaëlo, el tuschaua colombiano, quien había viajado ahora río abajo hacia Manáos, era una excelente persona que tenía a sus hombres en buenas condiciones (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 60).<sup>4</sup>

Robin Wright (1999: 169) constata para la época del boom del caucho en el río Içana un “clima prevaleciente de miedo, desconfianza e evitação dos brancos”. Su constatación es el punto de partida para rastrear de qué manera influyó el contexto de la época del caucho en la investigación y colección antropológica de Koch-Grünberg en la región del alto río Negro. A la vez habrá que definir con más detalle a los actores que provocaban el temor, ya que ‘los blancos’ de ninguna manera constituían un grupo social homogéneo. Según Stephen Hugh-Jones (1981: 35) ya a finales del siglo XIX reinaba un “estado de guerra fría entre misioneros y comerciantes” y los comerciantes lograron obtener la ventaja en esta lucha, aunque fuera por algún tiempo: “Parece muy probable que los comerciantes hubieran jugado un importante papel en la expulsión de los religiosos, incitando a las revueltas de los indígenas” (Hugh-Jones 1981: 35).<sup>5</sup> Sin embargo, las constelaciones socio-políticas no disminuyeron en su complejidad en el curso de las siguientes décadas.

Theodor Koch-Grünberg recorrió el alto río Negro de 1903 a 1905. Hermann Schmidt vivió durante los siguientes años, hasta 1911, en la región. Visitó en parte los mismos poblados indígenas que su compatriota. El presente texto tiene como objetivo interrogar las fuentes de estos dos viajeros en relación a la época del caucho. Me interesa tanto la documentación de testimonios de una de las épocas más violentas del Noroeste de la Amazonía, como también las perspectivas particulares y el comportamiento de

4 En lo concerniente al ‘profesor’ de Matapy, a quien Schmidt igualmente menciona en su carta, Koch-Grünberg escribió acerca de su encuentro en septiembre de 1904: “El señor de la casa, Toána-maxkö, era un desána. Un hombre maravilloso, a quien llamábamos el ‘señor profesor’ por su actitud comedida y sabia. Era el indio más cortés con el que yo haya tropezado jamás, se preocupaba enormemente por nuestro bienestar y se interesaba en fomentar mis estudios lingüísticos. Él nos llevó con su gente, tres días de viaje río arriba, y durante el camino me dio los nombres de cada isla, de cada punta de tierra y de cada roca” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 62s.).

5 Después de 1888, es decir en la época en que Koch-Grünberg y Schmidt recorrían la región, ningún misionero habitaba permanentemente en la región, tan sólo realizaban visitas esporádicas. Pero surgieron movimientos mesiánicos en esta época. Después de 1910 se inició nuevamente una fase de presencia de misiones en el alto río Negro. Véase Hugh-Jones (1981); Andrello (2006: 102-106, 126ss.); Wright (1999).

los dos alemanes. ¿Qué datos se encuentran sobre el comportamiento de los caucheros? ¿Qué papel jugaron las relaciones con los actores no-indígenas en el contacto con los indígenas? ¿Cómo influyó el contexto socio-económico en la región la investigación y colección? ¿Qué estrategias, pero también qué contradicciones se desprenden de los informes? Por motivo de las fuentes existentes, la presentación se centrará en Koch-Grünberg en su mayor parte. Sin embargo, estos datos serán complementados, en la medida de lo posible, con la perspectiva de Schmidt.

### **Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) y Hermann Schmidt (1871-?)**

Theodor Koch-Grünberg nació el 9 de abril de 1872. Estudió latín y griego antiguo, así como alemán, historia y geografía con el fin de trabajar como maestro en un gimnasio. Pero abandonó esta profesión para dedicarse a la investigación de los indígenas de Suramérica. En 1899 tomó parte en un primer viaje de investigación en Brasil Central (véase Koch-Grünberg 2004). Desde 1901 trabajó en el *Königliches Museum für Völkerkunde* en Berlín (Museo Real de Etnología, actualmente *Ethnologisches Museum*). Allí lo enviaron en 1903 a un viaje de un año de investigación a Perú y Brasil. Pero el joven erudito cambió en el camino sus planes. En lugar de su misión oficial recorrió durante dos años la región del alto río Negro. Fue acompañado por Otto Schmidt, nativo de Victoria en Espiritu Santo, hijo de un emigrante alemán cervecero y por un cambiante grupo de indígenas. Extensas colecciones etnográficas como también una gran cantidad de libros y artículos ilustrados con numerosas fotografías, son hasta hoy testimonios de la expedición.<sup>6</sup>

A su regreso Koch-Grünberg continuó trabajando en el Museo de Berlín, antes de ir a la universidad de Friburgo como profesor en 1909. Desde 1911 hasta el 1913 llevó a cabo otra expedición. El destino era inicialmente el río Japurá. Pero nuevamente Koch-Grünberg cambió sus planes y viajó durante dos años por el norte de Brasil y el sur de Venezuela. Esta vez fue Hermann Schmidt quien estuvo al lado del antropólogo, con-

6 Sobre sus estudios de la población indígena del alto río Negro, Koch-Grünberg publicó además de numerosos artículos los libros *Anfänge der Kunst im Urwald* (1905), *Indianertypen aus dem Amazonasgebiet* (1906 ss.), *Südamerikanische Felszeichnungen* (1907) así como el extenso informe de expedición *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/05* (1909/1910). Este libro ya fue reeditado en una versión abreviada en 1921 y 1923 con el título *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasilien*. En 1995 apareció *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien* en español y en el 2005 en portugués. *Anfänge der Kunst im Urwald* y *Südamerikanische Felszeichnungen* fueron publicados en portugués en el 2009 y el 2010 respectivamente. A inicios de 1913, al final de su viaje del “Roraima al Orinoco”, Koch-Grünberg volvió nuevamente por unos días a São Felipe en el alto río Negro. Algunas piezas de flauta, registradas por Koch-Grünberg en São Felipe en 1913, se encuentran en un CD que también lleva un cuadernillo en alemán y portugués (Koch & Ziegler 2006). Las colecciones etnográficas adquiridas durante el viaje al alto río Negro están en su mayoría en el *Ethnologisches Museum* en Berlín (Alemania) así como en el *Museu Paraense Emilio Goeldi* en Belém (Brasil). Ver a este propósito las contribuciones de Haas y López en este libro. Lehmann (1925) hizo una biografía completa de Koch-Grünberg.

juntamente con un igualmente cambiante grupo de indígenas. En 1915, Koch-Grünberg fue nombrado director científico en el *Linden-Museum* en Stuttgart. En 1924 se sumó a una expedición a Suramérica bajo la dirección de Alexander Hamilton Rice. Al inicio del viaje, el 8 de octubre de 1924 murió de malaria en Vista Alegre, Brasil.<sup>7</sup>

Hermann Schmidt nació el 4 de agosto de 1871 en la ciudad de Wittstock en Brandemburgo (Alemania). Alrededor del año 1901 emigró a Brasil. Luego de una permanencia en Rio Grande do Sul se unió a la colonia Campos Sales cerca de Manaus. Después del abandono de la colonia, trabajó para el *Museu Amazonense* en Manaus, dirigido por José Bach,<sup>8</sup> “por cuyo encargo coleccionaba, entre otros lugares también por el Río Branco y el Tacutú, artículos etnográficos y animales vivos” (Koch-Grünberg 1981: 84). Entre 1904 y 1907 Schmidt efectuó tres viajes que le llevaron al río Juruá, al río Branco y al río Vaupés.

En una carta de marzo de 1907 de Georg Hübner<sup>9</sup> a Koch-Grünberg se dice:

Hace poco regresó del río Vaupés aquel Schmidt, al cual Usted a lo mejor ya conoció con Dr.(?) [sic] Bach en el museo. Tal vez Usted se recuerde si le llamo la atención sobre el hecho de que el pobre hombre no tiene ninguna nariz. Ese Schmidt hizo el mismo viaje que Usted, acompañado por otro empleado del museo, un tal Bahr. Este último, pobre diablo, regresó antes que Schmidt del viaje, ya que en la explosión de dinamita en la cachoeira Jurupary perdió su mano derecha. Todo esto es la culpa de Bach, dado que él envió allí a la gente a buscar oro. Entretanto Bach desapareció, pues el gobernador le suspendió del cargo. Ahora los dos pobres hombres, que por su tarea en el Museo durante casi dos años no recibieron ningún *vintem*, se encuentran aquí en Manaus e intentan obtener algo del gobierno. Lo interesante es que el tal Schmidt trajo una magnífica colección etnográfica, de una riqueza excepcional e intenta venderla.<sup>10</sup>

7 Sobre la vida y los aportes investigativos de Koch-Grünberg véase p. ej. Kraus (2010), Ortiz Rodriguez (1995), Reichel-Dolmatoff (1995), Zerries (1995).

8 En los documentos a mi disposición se encuentran ante todo comentarios negativos sobre Bach. Hübner lo denomina “Charlatán” (carta de Hübner a Koch-Grünberg, Manaus, 22.11.09. VK Mr A Hübner). Sobre el destino del museo dice Koch-Grünberg (1981: 84): “Por falta de dinero y mala administración, esta prometedora institución no pasó más allá del principio. Los habitantes del jardín zoológico perecieron o pasaron a la cocina del necesitado director. Las bellas colecciones etnográficas se regaron a los cuatro vientos y dos valiosos tambores de señales del Vaupés sirvieron de leña a los obreros.” En 1907, Bach que estaba, entre otros, en contacto con Hermann von Ihering en São Paulo, vendió una colección de objetos etnográficos del río Vaupés al *Museu Paulista*. La colección se encuentra hoy en el *Museu de Arqueologia e Etnologia* (MAE) en São Paulo. Entre los casi 200 objetos se encuentra también una prueba de caucho. Agradezco a Francisca Figols por la posibilidad de mirar la colección en diciembre del 2012.

9 Hübner era también de Alemania y tenía en Manaus el estudio *Photographia alemã*. Véase Schoepf (2005), Valentin (2012).

10 Carta de Hübner a Koch-Grünberg, Manaus, 23.3.1907. VK Mr A Hübner. Véase también carta de Garrido y Otero a Koch-Grünberg, São Felipe, 30.6.1907. VK Mr A.4. Según Hübner Bach también había creado el sindicato de caucho de Bahía, en cuyo encargo el botánico alemán Ernst Ule viajó en 1906 a Bahía. Las afirmaciones del sindicato se evidencian así como falsas y Ule tuvo que ir luego a

En 1907 Schmidt viajó conjuntamente con Louis Weiss a Nueva York, en donde le vendió al *American Museum of Natural History* una colección de alrededor 500 objetos etnográficos del alto río Negro. En una breve descripción de la colección en los *Anthropological Papers* del museo fue nombrado Schmidt como el antropólogo de la expedición, que “was forced, by the loss of his boat to live eight months alone with the Indians, being finally rescued by a party under Mr. Weiss. During his exile, he had ample opportunities to learn the customs of the Indians, and to acquire a very fair knowledge of their language” (Mead 1909: 330). En el artículo *Coleccionando el Amazonas. Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro*, que constituye el análisis más detallado hasta hoy sobre Schmidt, Carolina Herrera reconstruye su viaje, así como las circunstancias de la venta de los objetos al museo en Nueva York. Una segunda colección que Schmidt más tarde quería vender igualmente en Nueva York, no fue aceptada por el *American Museum of Natural History* y llegó finalmente a Alemania por vía indirecta (véase la contribución de Kurella en este tomo).

Después de la exitosa venta de la primera colección, Schmidt regresó en octubre del 1907 al alto río Negro. Al igual que Koch-Grünberg se hizo amigo del comerciante de caucho español Garrido y Otero. Vivió cierto tiempo en su aldea en São Felipe, haciendo trabajos de carpintero, en la producción de puertas y marcos de ventanillas o en la reparación de barcos. São Felipe fue también el lugar desde donde envió las cartas a Koch-Grünberg desde 1909 hasta 1911. De 1911 a 1913 Schmidt acompañó a Koch-Grünberg durante su expedición del “Roraima al Orinoco”. Poseemos una fotografía, tomada en el atelier de Hübner en Manaus, después del término de esa expedición en 1913.

Al término del viaje Schmidt se instaló en la ciudad de Joinville en el sur de Brasil, donde residían numerosos migrantes alemanes, desde donde todavía hasta inicios de los años 20 mantuvo correspondencia con Koch-Grünberg.<sup>11</sup>

A diferencia de Koch-Grünberg, Schmidt no publicó nada. Aparte de la adquisición de colecciones tomó numerosas fotografías que se encuentran en el *American Museum of Natural History* (Herrera 2014). Además, hizo anotaciones de las lenguas de los indígenas. Por consejo de Hübner envió algunas de sus notas a Koch-Grünberg (carta de Hübner a Koch-Grünberg, 20.2.1909, Manáos, VK Mr A Hübner), el cual publicó una lista de palabras uitoto registradas por Schmidt en el *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, indicando su autoría (Koch-Grünberg 1910).

---

juicio contra su empleador. El propio Ule describe igualmente sus experiencias negativas con el sindicato de caucho de Bahía, pero no cita ningún nombre (carta de Hübner a Koch-Grünberg, Dresden, 26.6.1910, VK Mr A Hübner; Ule 1914: 78 s.).

11 En Herrera (2014) así como en Koch-Grünberg (1981: 84) se encuentran informaciones sobre la vida y los viajes de Schmidt. Los otros datos provienen de cartas del legado de Koch-Grünberg (colección de la *Philipp-Universität Marburg*). Los datos de los viajes en la región del Amazonas fueron verificados en el archivo de la ciudad de Joinville.



*Figura 1. Theodor Koch-Grünberg, Hermann Schmidt y su acompañante wapixana, Romeo (foto: Georg Hübner, 1913. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. KG-H-III, 168).*

### **Caminando selva en la época del caucho – Koch-Grünberg como cronista**

En su viaje de casi dos años en la región del alto río Negro, Koch-Grünberg estuvo confrontado siempre de nuevo a la violencia de actores privados y estatales contra la población indígena. Ya en la primera etapa de su viaje al río Içana y al río Aiarí se encuentran referencias a pueblos indígenas abandonados, ya sea por miedo a visitantes extranjeros o para trabajar en las caucherías (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 75, 87). Ante todo en el río Tiquié y en el río Vaupés, como también en el río Apaporis que recorrió al final, el investigador anotó repetidas veces narraciones concretas de asaltos violentos. Las narraciones en el transcurso del viaje se unen como piezas de un rompecabezas conformando un panorama amplio.

En el río Tiquié, Koch-Grünberg encontró, por ejemplo, en marzo del 1904 al tukano Marco quien le contó de una expedición punitiva en la cual los soldados del superintendente de São Gabriel quemaron su maloca con todo su contenido y maltrataron a los habitantes. Marco le mostró a Koch-Grünberg una cicatriz en el labio superior, proveniente de un golpe de sable. Su esposa tenía una herida en la mano. Desde la destrucción de su maloca Marco vivía con su familia en una barraca provisional ubicada detrás de la maloca de los miriti-tapuyo (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 253).

Poco después Koch-Grünberg encontró al tuschaua Joaquim, cuya maloca estaba ubicada en el medio Tiquié junto a la antigua misión tukano en la cachoeira del mismo nombre. “Me relató más historias horribles acerca del temible y vil comandante y sus salvajes soldados [...] Habían saqueado y quemado su hermoso caserío, densamente poblado. Los miembros de su grupo se habían dispersado en todas direcciones por temor a los soldados” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 267).

Los habitantes de Iraití, otra maloca de los miriti-tapuyo en el río Tiquié le narraron experiencias similares. El viejo cacique de Iraití le mostró al antropólogo su pueblo destruido, la antigua misión Nazareth: “El lugar estaba casi totalmente arrasado. Los postes quemados de las casas salían tristemente de entre la maleza, que había vuelto a invadir este lugar de trabajo cristiano. Desde la orilla, los soldados habían matado de la manera más infame a un indio que regresaba en su canoa de una fiesta de kaschirí en Castanha-Paraná, ajeno a todo lo que ocurría, disparándole con su Winchester” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 270).

En el río Vaupés, el investigador encontró en 1904 en numerosos pueblos el temor ante los caucheros colombianos. En la maloca Tipiaca de los kotiria, la actual Vila Fatima, Koch-Grünberg reencontró a un joven tuschaua a quien ya había conocido y fotografiado en Trindade hace más de un año. Anotó: “Los colombianos habían estado no hacía mucho por estos parajes y se habían comportado salvajemente. Se habían llevado a la hermosa mujer de mi amigo durante varios días con ellos y la habían violado” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 72).

Al continuar su viaje por el río Vaupés arriba Koch-Grünberg contrató a dos karijona (‘umáua’) como remeros. Respecto a sus nuevos acompañantes, que tuvieron que ser convencidos por otro indígena que lo acompañaba que no tenían nada que temer de los colombianos en presencia del investigador, anotó:

Los caucheros habían asaltado su maloca en Macáya, habían disparado contra algunos de sus hermanos de grupo y se habían llevado mujeres y muchachas consigo. Justamente encolerizados por estos actos de violencia, estos tres [un tercer karijona no acompañó a Koch-Grünberg sino que se quedó con las mujeres, MK] habían emprendido pocos meses atrás una expedición de venganza hasta el alto Caiary y habían matado allá a cuatro colombianos que encontraron en la selva. Además de otras cicatrices de guerra, Kauílimu tenía, proveniente de este enfrentamiento, una herida espantosa y mal curada en su cuerpo, producida por un machetazo. Cargaban con ellos gran cantidad de artículos europeos como botín (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 100).

Los karijona tenían un profundo temor de ser ahora ellos mismos objeto de venganza. El investigador también temía ser involucrado en el conflicto existente. En su diario describió como ante el encuentro con los colombianos habían escondido en la canoa los objetos comprometedores. Incluso izaron una bandera alemana que había traído. Anotó: “Así se cuida de todo, pues la cuestión se torna, en el estricto sentido de la palabra, ‘candente’. Entre tanto, no dejo, en ningún caso a los dos umáua que están bajo mi protección, aunque tuviera que defenderlos con las armas!” (diario, cuaderno 7: 201, 29.10.1904, subrayado en el original, VK Mr B.I.2).

Ya de viaje de regreso a Manaus en 1905, Koch-Grünberg y Otto Schmidt se detuvieron en el poblado La Libertad, controlado por el colombiano Tomás Prata en el bajo río Apaporis. Aquí anotó el investigador:

Unos veinte caucheros [entre ellos también un alemán llamado Ernst Berner, MK] vivían en ese tiempo en el asentamiento, blancos, mestizos e indios puros, en parte con mujeres Uitoto. Los sirvientes, para no decir esclavos, pertenecían a los grupos Uitoto, Miránya, Hianákoto, Tsahátsaha y otros. Muchos estaban gravemente enfermos de malaria. Cuando le pregunté a la compañera de Prata, quien escasamente había salido de la niñez, si conocía al hianákoto Kauílumu, mi remero en el alto Caiary, se sumió en el silencio y después gritó: ‘¡Él es mi padre!’ y huyó. Prata se la había comprado a otro por un pantalón (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 283).

El segundo tomo del informe de viaje de Koch-Grünberg publicado en 1910 termina con la indicación que las condiciones habían empeorado aún más desde el fin de su viaje. El relato incorpora aquí las anotaciones de las cartas de Hermann Schmidt:

Las deshumanizadas bandas de los caucheros avanzan cada día más, como una plaga destructora de langostas. Los colombianos ya se han asentado en la desembocadura del Cuduiary y llevan a mis amigos a las caucherías que traen la muerte. Terribles actos de violencia, malos tratos y muerte están al orden del día. En el bajo Caiary los brasileños no lo hacen mejor. Los pueblos se acaban, las casas caen en cenizas y la selva se posesiona de nuevo de los sembrados que manos laboriosas habían creado (Koch-Grünberg 1967, tomo II: 319).

En una versión resumida de su viaje, publicada en la revista *Globus* en 1905, el investigador ya había denunciado el comportamiento de los caucheros. Él criticaba la pasividad de los gobiernos y defendía ante sus lectores alemanes la violencia de los indígenas en defensa propia:

Si allí un blanco mata a un indígena, viola a su mujer y a su hija, a nadie le importa. Pero se le termina finalmente la paciencia al indígena, la cual posee en gran medida, y el mismo hace uso de su derecho de acuerdo a la antigua ley natural ‘Ojo por ojo, diente por diente’ ya que nadie le brinda protección, inmediatamente los periódicos del país y del extranjero se llenan de ese suceso bárbaro y se arma un alboroto por esos ‘salvajes’, esto cuando de hecho no se recurre al medio tan popular de las expediciones punitivas. Pero nadie pregunta la causa de lo ocurrido! (Koch-Grünberg 1905b: 282).

### Entre dependencia, crítica y cooperación – la imagen de los caucheros en Koch-Grünberg

En el transcurso de sus expediciones Koch-Grünberg documentó en detalle narraciones sobre los violentos ataques contra los indígenas, así como también las consecuencias de esa violencia, observadas con sus propios ojos. Pero sería falso pensar que el contacto directo con los indígenas fuera la primera vez que el antropólogo se había confrontado al complejo cauchero. ‘Caucho’, es decir los procesos sociales, económicos y políticos asociados a este, influenciaron su expedición, ya antes de que él llegara a la región del alto río Negro. Como todo viajero que hace su informe en base a la observación directa y no desde la distancia espacial y temporal, Koch-Grünberg hacía parte del sistema que él mismo describió.

Originalmente, el investigador tenía la misión de recorrer las regiones del río Purús y del río Ucayali de parte del *Königliches Museum für Völkerkunde* de Berlín (véase Kraus 2004). Para ello el museo le recomendó dirigirse al comerciante de caucho Carlos Scharff en la frontera brasilera-peruana y conseguir apoyo allí para su viaje.<sup>12</sup> Después de su llegada a Brasil, Koch-Grünberg recibió una carta de recomendación del botánico suizo Jacques Huber que trabajaba en el *Museo Goeldi* para un comerciante de caucho suizo de nombre Berta, que trabajaba en el alto río Jurua, así como también indicaciones para su viaje por las regiones de los ríos Purús, Madre de Dios, Juruá y Ucayali (diario, cuaderno 1: 19 s. VK Mr B.I.2). Finalmente, sin embargo, Koch-Grünberg viajó al alto río Negro. Además de la perspectiva de una investigación exitosa entre grupos indígenas todavía con pocos contactos con los blancos –en Brasil se le había descrito la región del alto río Negro como “El Dorado etnológico”<sup>13</sup>– él enunció en cartas a Alemania como argumentos para el cambio de la ruta del viaje, las confrontaciones violentas entre comerciantes del caucho en el río Acre y el río Purús, el período de sequía por venir que habría dificultado el viaje al río Purús, así como el aumento de los costos del transporte que se habían incrementado considerablemente por causa de la presencia de los caucheros ante todo en la región del río Ucayali. Además, ya en agosto de 1903 él solicitó desde Brasil el permiso del museo, aumentar el tiempo de su investigación en lugar de un año como estaba

12 Véanse las cartas de Koch-Grünberg a von den Steinen, río Negro, 4.7.1903, VK Mr B.IV.1; Koch-Grünberg a Sievers, 29.1.04., VK Mr B.IV.4, Koch-Grünberg a ‘Mama’, São Felipe, 30.1.04., VK Mr B.IV, carta de Koch-Grünberg a von den Steinen, São Felipe, 1.2.1904, VK Mr B.IV.1.

13 Carta de Koch-Grünberg a Sievers, 29.1.1904, VK MR B.IV; véase también Koch-Grünberg (1995, tomo I: 52). La idea inicial de Koch-Grünberg era viajar por el río Negro después de llevar a cabo la tarea que le habían encomendado. De sus anotaciones en el diario se desprende que en los primeros días de junio de 1903 maduró la idea de adelantar el viaje al río Negro. Karl von den Steinen, jefe de Koch-Grünberg en el museo de Berlín, le escribió todavía en enero de 1904 una carta, en la cual aprobó la prolongación de su estadía por un año, pero bajo la condición de que “inmediatamente después del regreso a Manaus emprendiera su verdadera tarea en las regiones del Purús y Ucayali” Carta de von den Steinen a Dusendschön (para transmitir a Koch-Grünberg), Berlín, 12.01.1904. VK Mr A.1.

previsto a dos. Después del exitoso inicio de su investigación, Koch-Grünberg abandonó finalmente a comienzos de 1904 totalmente el plan de visitar la región de investigación prevista por el museo y concentró su trabajo en la investigación de las culturas indígenas del alto río Negro. Los informes de periódicos que le llegaron a inicios del 1904 en São Felipe, según los cuales Carlos Scharff habría sido hecho prisionero a causa de conflictos en la frontera, le ayudaron a justificar su decisión ante el museo.

La situación inicial que Koch-Grünberg encontró en junio del 1903 a su llegada a Manaus la describió el investigador como sigue:

La mayor parte del tráfico de Manos se desarrolla por los tributarios del sur del Amazonas, en especial con el Madeira, el Purús, el Juruá, el Javary, de donde proviene la mayor cantidad y la mejor calidad de caucho y hacia el Perú, vía Iquitos, hasta donde llegan inclusive los barcos trasatlánticos de la línea Booth. El comercio con la región del río Negro es muy escaso debido a la poca explotación y baja calidad del caucho. Qué suerte para el etnógrafo, porque, adonde llegan las rudas bandas de los recolectores de caucho, no queda ya lugar para los indios libres (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 46).

El párrafo que se encuentra con una formulación similar en el diario puede ser leído como una reproducción de la información obtenida sobre las circunstancias en las regiones mencionadas, pero también como justificación de la decisión propia de cambiar la ruta del viaje. Es interesante que ya antes del inicio del viaje a las regiones específicas de investigación no había duda alguna sobre las brutales consecuencias del comercio de caucho para la población indígena. A continuación mostraré en detalle cómo eran los contactos del investigador con los representantes de un sistema cuyos terribles efectos ya eran conocidos.

En Manaus, Koch-Grünberg recibió apoyo de personas que comerciaban con el caucho, entre ellas numerosos alemanes, como por ejemplo del cónsul Oskar Dusendschön.<sup>14</sup> Fueron hospitalarios con el investigador, le escribieron recomendaciones para personas del interior o se le ayudó a enviar mercancías de intercambio a São Felipe o también a organizar el transporte a Berlín de objetos etnográficos adquiridos. El barco de vapor que llevó a Koch-Grünberg desde Manaus río arriba hasta Trindade, pertenecía a la casa comercial Araujo Rozas & Co., “que tenía prácticamente dominado el comercio en la región del Río Negro” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 47). Durante este viaje Koch-Grünberg conoció al anglogermano Alfred Stockmann que buscaba sitios en la selva con seringales productivos para la *Rubber Plantation Company* en Nueva York. Durante el viaje conjunto por cuatro semanas el investigador se refirió a Stockmann

14 Para información sobre la producción de caucho de las casas comerciales en Manaus, entre ellas las empresas alemanas Dusendschön & Co. y Scholz & Co., sobre los contactos de Koch-Grünberg en Manaus, así como sobre sus impresiones de la ciudad véase Koch-Grünberg (1906b).

como su “buen amigo” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 53). Sobre las condiciones en la parte alta del río escribió en su diario:

Los indígenas en la cercanía de los asentamientos son todos esclavos en manos de pocos terratenientes, seringueiros y comerciantes y son necesarios para los mismos, así que no es posible conseguir sin ellos ningún remero y nada; se depende únicamente de la gracia de estos ‘señores’, que, sin embargo, le otorgan alojamiento y alimento todo el tiempo que uno quiera o más bien, tanto tiempo como uno tenga necesidad! (diario, cuaderno 1: 205, VK Mr B.I.2, subrayado en el original; véase también Koch-Grünberg 1995, tomo I: 66).

Para poder viajar e investigar en el alto río Negro el investigador dependía no solo de una buena relación con los indígenas, sino también con los otros poderosos actores de la región. Si se analizan las descripciones de los encuentros con los caucheros, es posible diferenciar varias categorías. De un lado se encuentra la condena de ciertas personas que reclutaban con violencia a los indígenas o eran culpables de delitos aún mayores. Koch-Grünberg intentaba evitar el contacto con estas personas, por ejemplo eludiendo ciertos atracaderos o, en caso de un encuentro, intentando despedirse con relativa rapidez. Aun cuando allí no se producía ninguna confrontación violenta entre el investigador y los caucheros, Koch-Grünberg percibía ciertos encuentros como amenazantes (diario, cuaderno 5: 246ss.; cuaderno 6: 105s., VK Mr B.I.2). Una segunda categoría está conformada por apuntes sin ningún comentario adicional. Sin embargo, las notas son de interés, pues ellas testimonian la extensión espacial de las actividades vinculadas a la producción del caucho. Ejemplo de eso es el encuentro del investigador con dos caucheros brasileiros en el río Tiquié. Los brasileiros, que estuvieron varias semanas en Pari-Cachoeira, compraron allí harina para alimento de trabajadores en una cauchería en el bajo río Negro. A cambio de un pago anticipado de mercancías contrataron a un remero indígena de Koch-Grünberg para su propio viaje de regreso (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 341).<sup>15</sup>

Además, existe una tercera categoría de descripción que llama la atención. Varios caucheros que representan utilidad para el investigador, son presentados en forma positiva. En agosto del 1904 Koch-Grünberg encontró en el bajo río Vaupés a un colombiano, Thomas Rois, a quién caracterizó como “un hombre modesto y cariñoso” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 23). Rois le consiguió personal para continuar el viaje, le dio informaciones sobre el recorrido y cartas de recomendación para otros caucheros colombianos.<sup>16</sup> En el alto río Vaupés, el científico encontró en noviembre del 1904 a

15 Para Garrido y Otero producían también harina en el río Tiquié y la llevaban a São Felipe. Según una nota de Koch-Grünberg en su diario los habitantes del Tiquié además explotaban caucho autónomamente en los sitios que los blancos no exigían para sí (diario, cuaderno 4: 202, VK Mr B.I.2).

16 Dos meses y medio más tarde, durante el encuentro mencionado arriba en el cual Koch-Grünberg fue acompañado por el karijona Kaulimu, el investigador le mostró la carta de recomendación a los caucheros colombianos que encontró en la parte alta del río Vaupés, con el objetivo de calmar la tensa situación, signada por la desconfianza mutua (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 106).

Raphael Tobar y a su equipo. Según Koch-Grünberg Tobar era el jefe de los colombianos. Lo describió como “un hombre simpático, de buena educación, con opiniones humanitarias sobre los nativos, lo cual es muy excepcional en estas selvas relegadas, y mostró gran amabilidad hacia nosotros” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 112). Aunque Tobar afirmaba haberlos tratado bien, algunos de sus trabajadores indígenas habían huido. El colombiano se interesaba mucho por el viaje del investigador y a su vez le brindaba información sobre las condiciones existentes en ese momento en el río Apoporis. Además le regaló un cesto con harina y le proporcionó una carta de recomendación para un cauchero colombiano amigo, Cecilio Plata<sup>17</sup> él cual estaba asentado en la desembocadura del río Apoporis.



Figura 2. Asentamiento colombiano La Libertad en el bajo Apoporis (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1905. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. S.n.).

En 1905 Koch-Grünberg y Schmidt regresaron a Manaus a través del río Apoporis. Los encuentros que tuvieron lugar durante esta etapa con breves intervalos, muestran de manera ejemplar la ambivalencia y la heterogeneidad de las dinámicas de relación correspondientes. En el transcurso de pocas semanas los viajeros atravesaron tres “contact zones” (Pratt 1993: 4) muy diversas, el río, un pueblo de los makuna y el asentamiento

17 En abril de 1905 Koch-Grünberg y Schmidt, en su viaje regreso a Manaus, durmieron en el asentamiento Nariño, perteneciente a Plata. “En 1907 los taíasú-tapuyo (yupúa) mataron a Cecilio Plata a causa de su continuo maltrato a los indígenas” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 290, nota a pie de página 4; véase también tomo II: 249).

de caucheros, La Libertad. Cada vez, el respectivo contexto configuraba en forma diferente las relaciones sociales. Hambrientos y rendidos de cansancio, Koch-Grünberg y Schmidt se alegraron del encuentro con los colombianos en el río y aceptaron con gusto su ayuda. Sin embargo en el pueblo makuna se hizo evidente la diferencia de intereses entre los investigadores y los caucheros. Aquí la presencia de los científicos, quienes se esforzaban por tener una relación buena con los indígenas, fue temporalmente de gran ayuda para los indígenas para rechazar las exigencias de los caucheros y defenderse de su agresión.<sup>18</sup> Tan sólo días más tarde la relación social se presentó otra vez en forma diferente. En La Libertad, el asentamiento de los caucheros, Koch-Grünberg describió por un lado con espanto la situación de los indígenas que habitaban allí. Por otro lado aprovechó la posibilidad para sus propios intereses, en este caso, sobre todo estudios lingüísticos. La solidaridad con los indígenas permaneció a un nivel intelectual teórico y de documentación. A nivel social el investigador se sumó sin resistencia a la vida determinada por los caucheros. En el informe de viaje estas dos dimensiones se expresan casi sin intervalos. Al párrafo sobre el propio horror sigue inmediatamente –separado únicamente por tres rayas (“– – –”)– la descripción de la labor científica (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 263-283).

Los contactos con las personas mencionadas hasta ahora se limitaban por lo general a pocas horas o días. A continuación me ocuparé de la descripción de Koch-Grünberg de dos comerciantes de caucho con los cuales él tuvo contactos más intensos, Germano Garrido y Otero, así como Miguel Pecil.

A Miguel Pecil Koch-Grünberg lo había conocido en su viaje a vapor río arriba en 1903 y volvió a encontrarlo en la casa de Garrido y Otero. En su informe de viaje lo describió como sigue:

Pecil era un hombre muy alegre, llevaba una vida agitada y siempre tenía algo que contar. Como casi todos los armenios o turcos que abundan por toda la América del Sur, había empezado con muy pocos recursos económicos. En un principio trabajó como vendedor ambulante, recorriendo todo el país con un cofre en el que llevaba botones, cintas multicolores, espejos y otras baratijas para venderlas a las mujeres. Ahora poseía una finca ganadera bastante grande, a unos tres días de viaje de São Felipe, que tiene al frente, por una parte, la población indígena y, por otra, la antigua misión de São Marcellino; tiene además un seringal en el bajo Río Negro y varios batelões. Es una de las principales personalidades de la región (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 225).

Pecil le contó a Koch-Grünberg también de un viaje aventurero en 1894 que lo llevó del alto río Negro hasta los afluentes del río Guaviare. Al final de la descripción de la ruta se halla la anotación: “Trajo de su viaje una pequeña colección de piezas etnográficas que

18 Durante el viaje al alto río Vaupés, Koch-Grünberg anotó en su diario: “Una familia indígena [...] va en compañía nuestra; ella viaja bajo nuestra protección para estar segura de los colombianos malos” (diario, cuaderno 7: 161). Véase también Koch-Grünberg (1981: 68).

vendió a muy buen precio en América del Norte. El producto de esta venta le sirvió de base para lograr su fortuna posterior” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 226).<sup>19</sup>

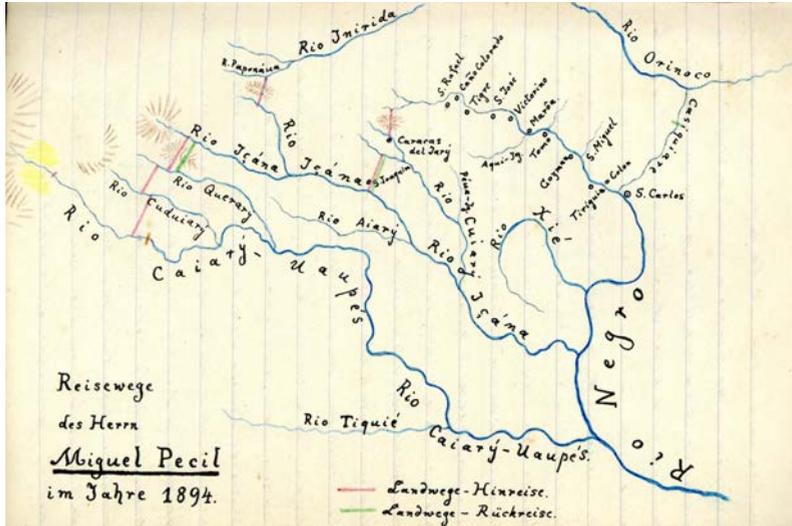


Figura 3. Esbozo de la ruta de viaje de Miguel Pecil (1894, en el diario de Theodor Koch-Grünberg, cuaderno 4: 47. VK Mr B.I.2).

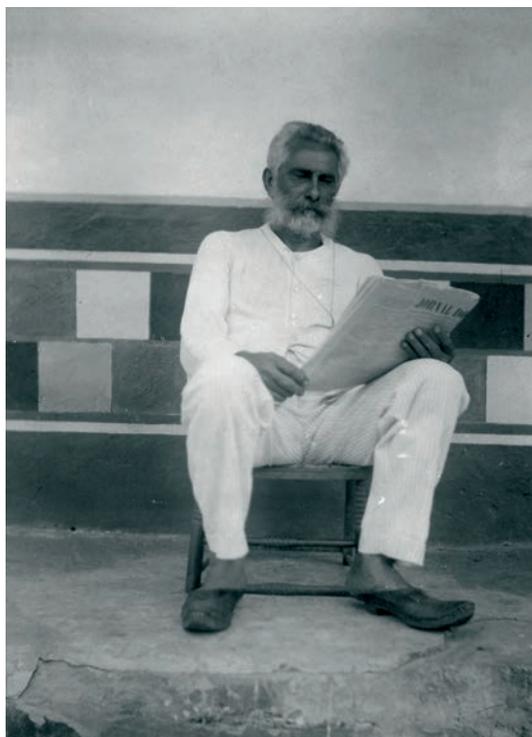
En julio del 1904 el antropólogo visitó a Pecil en su asentamiento São Marcellino. Tomaron vino portugués, tuvieron conversaciones animadas y miraron fotos de Alemania en color “con ayuda de una ‘linterna mágica’” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 12). Además, Koch-Grünberg entrevistó a unos indígenas que trabajaban para Pecil con el objetivo de registrar la lengua.

El contacto más importante de Koch-Grünberg fue aquel con el comerciante de caucho español Germano Garrido y Otero. Había conocido a Salvador, uno de sus hijos, igualmente en el barco de vapor que lo había llevado en julio del 1903 arriba del río Negro. Koch-Grünberg se alojó en São Felipe, el asentamiento de Garrido y Otero, que formó un punto geográfica y estratégicamente importante en el tráfico comercial entre Brasil, Venezuela y Colombia. Allí guardó sus pertenencias y se hizo enviar nuevos

19 En cartas de Hübner a Koch-Grünberg se habla de que Pecil le dio a Alexander Hamilton Rice algunos objetos etnográficos de indígenas del río Jauaperi. Más tarde, entregó a Hübner unas flechas de allí, así como una cerbatana de indígenas del alto Orinoco, él cual las envió a Koch-Grünberg en Stuttgart. Cartas de Hübner a Koch-Grünberg, Manaus, 15.12.1920 y 13.1.1921. VK Mr A Hübner.

artículos para intercambiar de Manaus, desde allí enviaba los objetos etnográficos negociados a Manaus, luego los empresarios alemanes que por regla también se ocupaban del comercio del caucho, los enviaban a Berlín. De São Felipe Koch-Grünberg salió a sus cuatro viajes para estudiar las culturas indígenas de la región, cada vez que volvía, se recuperaba allí algunas semanas. Registró vocabularios con los indígenas que habitaban en São Felipe y se informó, tanto con ellos como con los comerciantes de caucho, sobre las condiciones culturales, geográficas y políticas en el alto río Negro. A Garrido y Otero le llamó su amigo paternal y constató:

Gracias a la inteligencia y la incesante labor de un hombre durante 30 años, São Felipe constituye ahora la agradable excepción del estado de deterioro y desorganización de la región del Río Negro. Aquí manda con severidad, pero a la vez con justicia, Don Germano Garrido y Otero, oriundo del norte de España. Toda la pequeña comunidad, con unas lindas y alegres casitas blancas, donde viven Don Germano y sus dos hijos mayores con sus familias, irradia orden y prosperidad (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 63).



*Figura 4.* Germano Garrido y Otero, comerciante de caucho español y dueño de la comunidad São Felipe en el alto río Negro (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1903/04. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. S.n.).

En su himno de alabanza a su amigo y respaldo, Koch-Grünberg finalmente justificó el sistema de endeudamiento que igualmente utilizaba Garrido y Otero, por medio del cual una vez recibidas de antemano mercancías, los indígenas ya no se podían liberar de las deudas que habían sido contabilizadas, muchas veces en forma tramposa: “Desde el punto de vista moral, este sistema merece ser condenado; sin embargo, en esta región es un mal necesario debido a la indolencia y aversión al trabajo que tienen los indios, a quienes es preciso forzar para que desempeñen un trabajo metódico al que no están habituados” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 65). En la argumentación siguiente, el investigador estableció una división entre ‘buenos’ y ‘malos’ comerciantes de caucho “Como es lógico, existen comerciantes y colonos sin escrúpulos que se aprovechan de este sistema para explotar a los indios en una forma imperdonable” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 65). Garrido y Otero, al contrario

[...] se empeñaba con todas sus fuerzas en reprimir estos abusos y proteger a los indios de los explotadores. Su profundo sentido de justicia se manifestaba en especial en el trato que daba a sus numerosos subordinados, tratando a los indios con una severidad patriarcal al tiempo que con bondad, como lo haría un padre con sus hijos. Los indios sabían que no abusaría de ellos ni los engañaría nunca; lo consideraban su amigo y buscaban su protección cuando otros abusaban de ellos. Podría citar muchos ejemplos. En una ocasión canceló toda la deuda (varios centenares de milreís) de un indio viejísimo y frágil del bajo Içána, a quien recolectores de caucho extranjeros querían llevar a trabajar, rescatándolo así de esos monstruos (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 66).

En sus publicaciones, Koch-Grünberg no mencionó que esta ‘severidad patriarcal’, al lado de interceder por los indígenas, también podía incluir la violencia física por parte de la familia Garrido y Otero, aun cuando fuera a lo mejor sólo en situaciones excepcionales. En su diario escribió el 28 de agosto de 1903:

São Felipe es una propiedad maravillosa y en un orden admirable. Los indígenas son todos amigables y decentes y tienen un respeto enorme por ‘el viejo’; no se ve ningún borracho. Pura gente fuerte y bien parecida. Se observa lo que un régimen bueno y severo puede hacer de esta gente. – Todo São Felipe es un lugar excepcional en todo el río Negro! Normalmente los indígenas no pueden pasar del umbral de la casa, con excepción del servicio doméstico (diario, cuaderno 1, 215 s., VK Mr B.I.2).

El 4 de septiembre del 1903 anotó:

Salvador, el propietario de nuestro alojamiento, lleva con su gente un régimen igualmente severo que el del viejo. Hace poco un indígena logró hacerse a una botella de cachaça, se emborrachó en forma horrible e hizo un vergonzoso escándalo en la noche en el vecindario, cantaba, injuriaba, alborotaba, destruía todo como ‘diavo’, de manera que no se podía dormir. Al siguiente día recibió del ‘patrão’ terribles latigazos. ¡Un remedio excelente! (diario, cuaderno 1: 227 s., VK Mr B.I.2).

En São Felipe, Koch-Grünberg fue también testigo de conflictos entre diferentes comerciantes de caucho. Por ejemplo un comandante brasileiro llamado Ibirapuitang reclutó con violencia fuerza de trabajo indígena, lo cual condujo a que muchos indígenas huyeran a la selva. Garrido y Otero intentó impedirlo. En tanto en la publicación este episodio se trata de forma breve, en el diario la excitación de aquellos días parece más dramática. En São Felipe se tenían en aquel tiempo las armas listas y Koch-Grünberg anotó: “Todo São Felipe es como un campamento militar. El viejo –como ‘general en jefe’– recibe permanentemente a indígenas, sus asistentes y exploradores, que le informan sobre el estado de las cosas. – La cosa todavía puede volverse interesante!” (diario, cuaderno 1: 239, VK Mr B.I.2; véase Koch-Grünberg 1995, tomo I: 67; 221, 227, 229).

Los conflictos entre los caucheros se realizaban a diferentes niveles. Al lado de la competencia por la fuerza de trabajo indígena, así como de los encuentros directos en los cuales también se podía llegar a la violencia, se intentaba influenciar en las autoridades de las grandes ciudades, así como de ocupar ellos mismos en la medida de lo posible, los cargos públicos en el interior. Por ejemplo Salvador, el hijo de Garrido y Otero fue nombrado prefecto de la región. Al mismo tiempo, Garrido y Otero intervinieron, junto con Miguel Pecil, para despedir al comandante de frontera, Ibirapuitang. Sin embargo la suspensión de un cargo no llevaba necesariamente a suprimir las actividades criticadas (diario, cuaderno 4: 40, VK Mr B.I.2; véase también Koch-Grünberg 1995, tomo I: 221, 225, 227; Wright 1999: 161-167).

Los conflictos entre grupos de caucheros rivales se evidencian también cuando Koch-Grünberg informa sobre la violación de fronteras o la demarcación de una región por pretender su pertenencia a una determinada nación –Brasil o Colombia– (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 173; tomo II: 20, 115).

### **Intercambiando objetos en la época del caucho**

Robin Wright, que en su análisis de las condiciones socio-económicas en el alto río Negro, se apoya igualmente en los informes de viaje de Koch-Grünberg, diferencia para esa época:

[...] duas formas de exploração do trabalho [...] entre os patrões da borracha e os índios: uma era baseada no uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviavam seus jagunços para reunirem índios, freqüentemente à força e com a ajuda dos militares locais, nos campos da borracha, para o período da safra. A outra era baseada na negociação e no uso de mercadorias – os comerciantes barganhavam como os chefes locais para organizarem uma força de trabalho em troca de bens comerciais adiantadamente (Wright 1999: 161).

Wright nombra aquí las dos características centrales de la estructura de los contactos interculturales en la región –la violencia y el intercambio– y deduce de ello dos tipos ideales de constelación de explotación.

A pesar de todo el terror cometido contra ellos, sería sin embargo falso considerar en este sistema a los indígenas tan sólo como víctimas indefensas. Ellos intentaban defender sus derechos en la medida de lo posible. La defensa con violencia era una de las estrategias empleadas. En los informes de viaje de Koch-Grünberg se encuentran varias indicaciones de homicidio de forasteros invasores (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 271, tomo II: 10, 93s., 100, 287s., 290, nota a pie de página 4, 293). A esto se añade, como lo constata Wolf que entre los grupos sociales existentes no se trata de ninguna manera de grupos cerrados con comportamientos homogéneos sino de sistemas de relaciones que una y otra vez se pueden reordenar y expresar de forma diferente. En otras palabras, los conflictos no solo existían entre caucheros e indígenas sino que podían estar entrecruzados o mezclados. En ataques a los indígenas a veces participaban otros indígenas (véase Koch-Grünberg 1995, tomo II: 102, 296). Al mismo tiempo existían como se ha dicho, competencia y enemistades entre diferentes grupos no indígenas.

¿Qué efecto tuvo esta compleja situación inicial sobre el contacto entre el investigador y la población indígena y con ello en la obtención de los ‘objetos etnográficos’? Para los indígenas era difícil calcular las intenciones del blanco que llegaba con un plan en aquel tiempo tan raro, como lo era conocer su forma de vida. Juzgaban al investigador en relación con sus experiencias con otros forasteros. Durante su viaje por el Vaupés, Koch-Grünberg anotó por ejemplo:

Un hermoso kobéua, con ricos adornos de plata alrededor del cuello, que estaba pescando en una bahía, tembló de miedo cuando lo llamamos. En una casa pequeña, un jovencito huyó con rapidez por la puerta trasera cuando nosotros entramos. Hubo otro que se había escondido detrás de una pared y que sólo salió, temblando y pálido de miedo, cuando José le habló y nosotros le aseguramos que no éramos colombianos (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 77).

Tales experiencias se encuentran anotadas en diferentes lugares de su informe de viaje. El temor a los caucheros influía también en la percepción del científico (véase Koch-Grünberg 1995, tomo I: 75, 83, 87, 167 s.; tomo II: 97).

Igualmente el investigador fue asociado repetidamente con el comportamiento de los misioneros. En más de treinta ocasiones Koch-Grünberg anotó en el diario que se le exigía bautizar a niños indígenas. El hijo de un pastor, que en su propia concepción del mundo cuestionaba en la misma medida los poderes de los pastores y los chamanes,<sup>20</sup>

20 “Pues, mi bautizo no perjudicará a las dos muchachitas, quizás menos que si un sacerdote cualquiera, que afortunadamente no hay aquí, lo hubiera llevado a cabo. Finalmente es igual, o sacerdote o pajé (médico mago indígena), uno tal como el otro, charlatanes. ‘Toujours la même chose!’ Únicamente la naturaleza no engaña!” Carta de Koch-Grünberg a Elsa Wasmuth, Cururu-Cuara, 8.12.03, VK Mr B.IV.3 (frase en francés en el original). A pesar de las agresiones de épocas pasadas (véase Pineda C. en este tomo), la opinión de los indígenas frente a los misioneros aparentemente no era unánime. En la primera mitad de 1904, en el río Tiquié le preguntaron a Koch-Grünberg en dos ocasiones, si no era posible volver a enviar misioneros a la región (diario, cuaderno 5: 22, 237, VK Mr B.I.2; véase Koch-Grünberg 1995, tomo I: 267; Andrello 2006: 99 ss.).

realizó estos ruegos al principio con una cierta distancia. En el transcurso del viaje fue asumiéndola entonces con una mayor rutina.

Los acompañantes indígenas del investigador que explicaban las intenciones del forastero en las comunidades adonde llegaban, jugaban un importante papel para establecer una relación de confianza entre Koch-Grünberg y los pueblos visitados. También los encuentros positivos dejaban con el tiempo sus huellas. En muchas oportunidades, Koch-Grünberg y Schmidt tomaron parte amistosamente en la vida de los pueblos visitados. Los momentos en los cuales reían, comían, bebían, bailaban, fumaban o jugaban con los niños conjuntamente con los indígenas fueron numerosos. En algunos poblados estuvo Koch-Grünberg varias veces, en otros –como en Cururu-Cuara en el río Aiari, en Pari-Cachoeira en el río Tiquié o en Namocoliba en el río Cuduiari– estuvo varias semanas como visitante. Allí el investigador no sólo anotaba las historias desconocidas para él, sino que ofrecía además de los bienes de intercambio, también canciones, fotografías y narraciones de su propia patria. A fines de 1904 anotó el siguiente encuentro: “En una maloka, los hombres jóvenes estaban sentados a la entrada y confeccionaban flechas. Me vieron solamente cuando ya estaba junto a ellos. Con el grito de miedo ‘¡colombiano!’, salieron corriendo, pero regresaron de inmediato, cuando reconocieron a su amigo ‘dotóro’” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 237; véase también tomo I: 242).

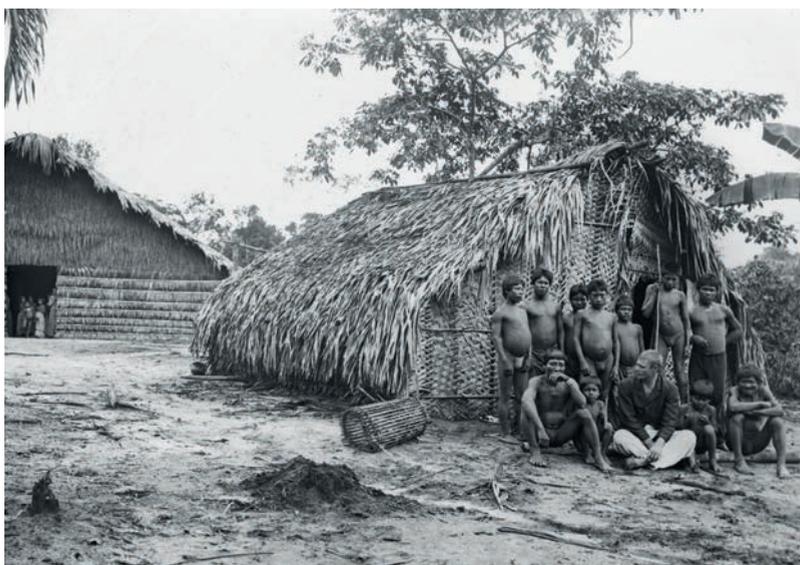


Figura 5. Otto Schmidt ante la choza del investigador en Cururú-Cuára (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1903. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. KG-H-II, 91).

Lo que diferenció a Koch-Grünberg a nivel socio-económico de otros actores no-indígenas es que aunque él también estaba interesado en la fuerza de trabajo indígena, tal como los remeros, no emprendió ningún reclutamiento por medios violentos. Él pagaba por los servicios así como por los alimentos recibidos y bienes de intercambio y sobre todo no basaba las relaciones económicas en base al endeudamiento.<sup>21</sup> Además, se interesó por las culturas indígenas más allá de las necesidades económicas como la contratación de fuerza de trabajo y la adquisición de alimentos. Por lo general, se comportó de manera afable y su desinterés en la explotación del caucho o una estadía permanente en la región era obvio.

Pero había también factores que podían haber situado la percepción del investigador por los indígenas cercana a la de los caucheros. Por una parte Koch-Grünberg era evidentemente un forastero no-indígena.<sup>22</sup> Por otra parte, ciertamente corría la voz en el amplio sistema de comunicación del alto río Negro de que el forastero tenía estrecho contacto con determinados caucheros como Garrido y Otero o Pecil. Por lo demás, de ninguna manera todos los encuentros transcurrían armónicamente. Aun cuando Koch-Grünberg no recurría a ninguna violencia física, su actitud en ciertos momentos indicaba rasgos autoritarios. En algunos pasajes de su diario anotó como levantaba la voz o echaba bronca a los indígenas para imponer sus ideas. Además afirmó varias veces que él hacía sus investigaciones por encargo del gobernador de Manaus. Es obvio que el desplazamiento discursivo de su propia persona en el sistema existente —de la posición de un comerciante de objetos e informaciones independiente a la posición de representante oficial de un sistema, que se presentaba ante los indígenas repetidamente por excesos de violencia— debería influir en los indígenas, que evitaran reacciones negativas ante las exigencias del científico. Cuando por ejemplo un tuschagua en el río Vaupés le preguntó a la razón por la cual iba tan lejos río arriba, se encuentra en el diario de Koch-Grünberg el comentario: “Yo digo que estoy encargado por el gobierno en Manaus de visitar a todos los tuschagaus y luego informar al gobierno si eran buenos o malos, ante lo que él se torna muy cortés y atento” (diario, cuaderno 7: 17, VK Mr B.I.2).<sup>23</sup>

21 Andreello (2006: 86) considera el fenómeno del ‘endividamiento’ surgido a mediados del siglo XIX como característica estructural decisiva para diferenciar dos fases diferentes de la explotación colonial.

22 En relación a los encuentros con personas hasta el momento desconocidas existía una clara división de papeles. Si se encontró a un indígena, entonces sus acompañantes indígenas asumieron el primer contacto, por el contrario con actores no-indígenas negoció Koch-Grünberg.

23 Frente al gobierno existió tan poca homogeneidad como frente a los misioneros. El tuschagua de Cururu-Cuara exigió abiertamente a Koch-Grünberg que el gobernador enviara personas a la región. Sin embargo, Koch-Grünberg admitió que no entendió bien lo que el tuschagua quería (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 120). También el tuschagua de la maloca destruida en el río Tiquié le pidió a Koch-Grünberg informar al gobernador en Manaus sobre los ataques perpetrados (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 270).

Sin embargo en este contexto sería errado partir de una distribución unilateral de las relaciones de poder. En varias partes se comprobó que los indígenas imponían regularmente sus propios intereses aún en contra de la voluntad del investigador. Las formas de comportamiento para ello incluían el esconder objetos, el desinterés en comerciar o la indicación de que los objetos pertenecían a otra persona que no estaba presente por lo cual ellos no podían negociarlos. También imponían su propia idea sobre el equivalente adecuado a la mercancía ofrecida “No les gustaron las lindas cuentas ‘venecianas’ rojas y azules claras; no las quisieron ni regaladas” (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 172; véase también tomo I: 104s., 239, 252, 328s.). Igualmente los indígenas podían rechazar la oferta de acompañarlo como remero. En un baile en el río Tiquié el tushau José prohibió que el investigador fotografiara (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 222 ss., 349).

Al lado de la mayoría de los intercambios de bienes que tenían lugar con satisfacción de ambas partes, ocasionalmente algunos indígenas, pero también el investigador se sentían engañados (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 266, 342; diario, cuaderno 2: 167; cuaderno 6: 182. VK Mr B.I.2). Al inicio de su viaje, Koch-Grünberg aprovechó la borrachera de un chamán para acceder a su ‘arsenal mágico’. No obstante, finalmente le fue negado el acceso al valioso cristal de roca (véase Koch-Grünberg 1995, tomo I: 95 ss.). En parte, como en el caso del tambor grande de Pari-Cachoeira o también de las flautas sagradas que las mujeres les estaba prohibido ver, el investigador describió disputas entre los indígenas sobre si estos objetos podían ser o no intercambiados. En estos momentos, él aprovechó la existencia de opiniones diferentes intentando convencer a aquellos que estaban en favor de la venta por medio de ofertas de intercambio atractivas.

En un pasaje del diario sobre la estadía entre los tukano en el lago Urubu se evidenció el conflicto interno de los vendedores potenciales, que de un lado tenían interés en la adquisición de las mercancías ofrecidas y de otro lado no querían separarse de sus objetos sagrados:

Schmidt quería ver lo que se ocultaba en la caja de plumas del ‘dueño de casa’ que estaba cerrada en una estructura colgante. El propietario primero quería un fusil a cambio; luego dijo que no valía nada, luego muy enérgicamente dijo ‘nemba’ [‘no’, MK]. Entonces Schmidt afirmó que él no quería comprar nada sino solamente mirar; las personas creen ahora que nosotros queremos tener todo lo que vemos; pero en el fondo no se debe tomar a mal, es lo mismo que cuando entre nosotros alguien tiene un lindo frac o un sombrero de copa o un anillo de brillantes y otro viene y le exige vender su tesoro de cualquier manera (diario, cuaderno 5: 6s., VK Mr B.I.2).<sup>24</sup>

24 En el transcurso del viaje al río Tiquié en marzo del 1904 se encuentra varias veces en el diario el dato de que los desana y tukano exigían por ‘objetos’ especialmente valiosos como una caja de adornos de plumas o un cuarzo, un fusil a cambio (diario, cuaderno 4: 213, 222, 239; cuaderno 5: 40, VK Mr B.I.2).

La comparación con un frac o un anillo de brillantes y no, por ejemplo, con un objeto de una sacristía cristiana, muestra que el investigador, pionero en recorrer como etnógrafo la región, no era consciente del significado mitológico de los objetos. Posiblemente partía de que todo lo hecho con materiales de procedencia exclusiva de la región, podía ser remplazado allí o hecho nuevamente. Sin embargo, en algunas situaciones el gran significado de ciertos ‘objetos’<sup>25</sup> es muy evidente. En su diario Koch-Grünberg anotó por ejemplo la siguiente narración de Miguel Pecil:

En una maloca [en el río Vaupés, MK] [Pecil] llevó contra la voluntad de una anciana que estaba sola, un cuarzo perforado –tal como el que yo había comprado al tukano Pedro– y dejó unas monedas de plata; luego los hombres que ya habían regresado le persiguieron por unos días, finalmente lo alcanzaron y le exigieron con amenazas devolver la piedra, hasta que Pecil con un rifle cargado en el brazo se la arrojó, ante lo cual ellos también le arrojaron las monedas de plata (diario, cuaderno 4: 43s., 20.1.1904, VK Mr B.I.2).

El cuarzo mencionado que Koch-Grünberg mismo había adquirido, lo obtuvo por lo visto voluntariamente. Sin embargo ese intercambio no había tenido lugar en un poblado indígena sino en São Felipe. En su diario Koch-Grünberg anotó los términos de intercambio asimétricos y además se burló del indígena en este caso.

Negocio con el tukano Pedro de aquí una de esas famosas piedras de cuarzo [...] el adorno significa para los indígenas un capital! La perforación exige meses para hacerla [...] Le dí a Pedro por este valioso objeto unas buenas tijeras; después de un tiempo me trajo de vuelta las tijeras y exigió perlas, perlas grandes y azules, baratillos de Berlín, que este asno con gusto recibió; aparentemente sus mujeres lo habían acosado mucho tiempo, así son las mujeres! (diario, cuaderno 4: 37 s., 16.01.1904, VK Mr B.I.2).<sup>26</sup>

Además de los tambores grandes y de las flautas tabú para las mujeres, era difícil negociar sobre todo los cuarzos así como las cajas de plumas y ciertos trabajos de adorno de plumas, a veces también las cerbatanas o las hamacas. Pero se encuentran reiteradamente indicaciones que muestran que los propios indígenas también ofrecían vender al investigador estos ‘objetos’. Además, la repetición de la visita a ciertos pueblos le permitía a Koch-Grünberg encargar una serie de objetos. No pocos de los objetos que hoy se encuentran en los museos, como por ejemplo un gran número de trajes de máscaras adquiridos, fueron hechos expresamente para Koch-Grünberg, así que no fueron retirados de su uso ritual. A veces, incluso se formaron conflictos por el hecho de que el investigador no visitara en su viaje ciertos pueblos, a pesar del deseo expreso de sus habitantes (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 246).

25 Para la concepción de ‘objetos’ como personas, véase la introducción a este tomo (Kraus, Halbmayer & Kummels). Utilizo comillas para indicar este estado ontológico.

26 Tanto en Cururu-Cuara como también en el río Tiquié se negaron a vender un cuarzo (diario, cuaderno 2: 125, 22.10.1903; cuaderno 4: 212, 15.3.1904).



Figura 6. Máscaras para el Museo. Pamiwa ('cubeo') las hicieron por encargo de Koch-Grünberg (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1904. *Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg*. KG-H-II, 116).

Las anotaciones en el diario incluso muestran otro factor que influenciaba la numerosa compra de objetos etnográficos: La presión que Koch-Grünberg tenía por la expectativa de su empleador —sobre todo después de la decisión no autorizada del cambio de región de investigación—. La compra de ciertos objetos de gran significado, como el tambor de señales, que él compró en agosto de 1904 en Yauarete, o el gran número de máscaras de baile de los pamiwa, Koch-Grünberg comentó con las palabras: “Ahora los berlineses ojalá estén contentos” (diario, cuaderno 6: 146, cuaderno 9: 18).

### Rumores y relatos – Koch-Grünberg, Schmidt y los sucesos en el río Putumayo

Los viajes en la época del caucho podían ser una amenaza de vida también para investigadores, tal como lo muestra el destino del francés Eugène Robuchon. Contrariamente a Koch-Grünberg, Robuchon no había trabajado en la región del río Negro sino en la región del río Putumayo. Luego de haber tenido contactos amistosos, entró presumiblemente en conflicto con los intereses de la Casa Arana, la casa comercial peruana, denominada como su fundador Julio Cesar Arana, al cual se le atribuyen los delitos más horribles contra indígenas, entre otros los uitoto, miraña, andoque, muinane, bora.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Sobre las atrocidades en la región del río Putumayo véase por ejemplo Chirif & Cornejo (2009), Pineda C. (2000), Stanfield (1998), Taussig (1997).

En la indagación se parte de que el investigador francés fue asesinado por representantes de la Casa Arana, aunque “las circunstancias de su muerte nunca fueron esclarecidas por completo” (Echeverri 2014: 233). Así, el destino de Robuchon ilustra también la complicada situación de las fuentes, compuestas de una enredada mescolanza de informes, rumores, hechos, amenazas y mentiras, nada fácil de descifrar. Eso es válido tanto en caso de los textos publicados como de las transmisiones orales o la utilización de fuentes fotográficas. Jean-Pierre Chaumeil (2009) habla de una “guerra de imágenes”, que nos enfrenta en la lucha por el poder interpretativo en cuanto a las condiciones imperantes en el río Putumayo ya al comienzo del siglo xx. Antes de confrontar los informes de Koch-Grünberg referidos hasta ahora con informaciones de otros documentos, quiero presentar también aquellas sobre el destino del francés y la situación en el Putumayo que se encuentran en los manuscritos del legado de Koch-Grünberg.

Diversos autores como Michael Taussig (1997) o Juan Álvaro Echeverri (2014) se han ocupado detalladamente del destino del francés. De allí que sea suficiente en este lugar hacer un boceto de algunos aspectos fundamentales. Antes de que Robuchon desapareciera misteriosamente en 1906 el gobierno peruano lo había contratado por intermedio de la Casa Arana para realizar estudios antropológicos y geográficos de la región del Putumayo. Sus notas fueron publicadas en 1907 en Lima, editadas por el cónsul peruano en Manaus, Carlos Rey de Castro. En la publicación hay una introducción de Rey de Castro, en la cual se presenta una imagen positiva de las iniciativas peruanas en la región. En la correspondencia epistolar entre Rey de Castro y el Ministerio de Relaciones Exteriores peruano, que antecede al manuscrito de Robuchon, se señala al investigador francés como “víctima de los indios antropófagos que frecuentan esos parajes” (carta de Rey de Castro al Señor Ministro de Relaciones Exteriores, Lima, 19 de julio de 1907, en: Robuchon 1907: xvii). También se encuentran impresos un mapa, vocabularios, como también fotos tomadas por el investigador francés. Las fotos adjuntas refuerzan la idea del ‘desarrollo civilizador’ por medio de la empresa cauchera de una región habitada por ‘indígenas salvajes’.<sup>28</sup> Pero no están impresas las fotografías que con toda probabilidad le costaron la vida a Robuchon, fotos en las cuales documentó los hechos violentos contra los indígenas. Presuntamente estas imágenes circularon en Iquitos ya poco después de la llegada de Robuchon al río Putumayo. Benjamín Saldaño Rocca publicó en el diario local *La Felpa* algunos dibujos de fotografías que mostraban el cruel trato a los indígenas. En las calles de Iquitos se contaba ya en ese entonces que Robuchon había sido liquidado a causa de esas fotografías por la gente de Arana (Goodman 2010: 65, 200, así como las tablas entre las páginas 148/149; véase también Chaumeil 2009: 47; Echeverri 2014: 245 ss.).

28 Las fotografías consisten en su mayoría en tomas de paisajes, vapores, personas y casas. Se construye al observador la oposición salvaje/civilizado por medio de las oposiciones paisaje ‘salvaje’/vapor, malocas/casas de la propiedad de la Casa Arana, personas desnudas/personas vestidas y deja ver la integración de la región por la empresa cauchera como un ‘progreso de la civilización’.

La complicada mezcla de imaginación y verdad sobre Robuchon, se manifiesta claramente en el caso del etnógrafo británico Thomas Whiffen. Documentos de archivo ingleses corroboran que Whiffen quien recorrió la región del Putumayo entre 1908 y 1909 informó al *Foreign Office* en Londres de torturas y esclavización de los indígenas en esa región poco después de haber regresado (Goodman 2010: 66 ss.). Arana, quien fue confrontado a estas declaraciones intentó presentar al viajero inglés como un chantajista que exigió dinero de su empresa a cambio de no entregar sus informaciones a la prensa. Dado que la empresa habría rechazado las exigencias, él habría, según la empresa comercial peruana, difundido, a sabiendas, datos falsos (Goodman 2010: 76 s., 200).<sup>29</sup>

Es interesante que Whiffen en su libro *The North-West Amazonas. Notes of some months spent among cannibal tribes*, publicado en 1915, entonces confirmara la versión difundida por Rey de Castro. En la introducción de ese libro, Whiffen describió pormenorizadamente su búsqueda de Robuchon y llegó a la conclusión de que éste fue asesinado o secuestrado por indígenas (Whiffen 2009: 12). Situó a los presuntos asesinos en la región del norte del río Japura, es decir más allá de la región que constituía el centro de las actividades de la Casa Arana.

En el primer cuartal del siglo xx se encuentran alusiones a la tesis del asesinato de Robuchon por la empresa cauchera, por ejemplo, en la famosa novela de José Eustacio Rivera, *La Vorágine*, publicado por vez primera en 1924. Allí se habla de un investigador francés naturalista que al principio no era consciente de la condición de esclavización de los trabajadores del caucho, sin embargo más tarde empezó a fotografiar árboles y personas con “mutilaciones y cicatrices” para darlas al conocer público. Los comerciantes del caucho envían finalmente a un encargado con cuatro hombres adonde él, sobre lo que se dice en la novela “¡El infeliz francés no salió jamás!”. Un párrafo más adelante en *La Vorágine* se habla de las acusaciones de delitos de las empresas caucheras por parte del periodista Saldaña Roca en el diario *La Felpa* (Rivera 1997: 170-174).<sup>30</sup> En el legado de Koch-Grünberg también se encuentran indicaciones que apoyan la tesis del asesinato del investigador francés por empleados de la Casa Arana.

Aún sin ayuda de fuentes impresas, la Amazonía era un gran espacio de comunicación, en el que las informaciones se extendían mucho más allá del lugar en el que los correspondientes sucesos habían tenido lugar. Koch-Grünberg se mostró sin embargo sorprendido sobre esto en su viaje al alto río Negro. En su primera excursión al río Vaupés a fines de noviembre de 1903, señala como “curioso” que le narraron sobre los uitoto y los karijona que vivían lejos de allí (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 168). Pero

29 Arana hizo las mismas acusaciones contra Walter E. Hardenburg y Roger Casement (véase Goodman 2010: 69 s., 76, 238 ss.).

30 Acerca del contenido realista de *La vorágine* véase también Neale Silva (1960); Ordoñez (1987); Páramo Bonilla (2012). Sobre novelas como fuentes históricas véase Pineda C. (2004).

las atrocidades de aquellos días se encontraban aparentemente en bocas de todos en un extenso radio. Sobre los karijona cursaban historias de que estaban en conflicto con los colombianos los cuales habrían asesinado a muchos de ellos (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 168). En su diario el científico apuntó en 1904 sobre algunos colombianos que pasaron por São Felipe:

Llevan a un uitoto del alto Yapurá como *rapaz* ('uitoto' es allí una palabra insultante para todos los indígenas caníbales salvajes –); dízque los uitoto mataron más de 90 caucheros colombianos, por ello los colombianos mataron a 4000 uitotos; si se parte de una cuarta parte, es todavía suficiente! Los kariyona son más pacíficos, pero también salvajes (diario, cuaderno 4: 56 s., 28.1.1904, VK Mr B.I.2, subrayado en el original).<sup>31</sup>

En agosto del 1904 el investigador anotó que los uitoto ya trabajaban para los colombianos y los karijona todavía no (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 23). En noviembre de 1904 el cauchero colombiano Raphael Tobár le advirtió “sobre los habitantes del Yapurá, que eran muy peligrosos. Hacía poco tiempo los andóke habían matado en un día a sesenta caucheros colombianos, pero éstos habían tenido la culpa, ya que habían maltratado a los indios y les habían quitado sus mujeres” (Koch-Grünberg 1995, tomo II: 112).

Mientras que estos datos se encuentran igualmente en el diario de Koch-Grünberg y en su libro, en sus publicaciones no hay referencias a Robuchon. Sin embargo, en el diario se menciona al francés en dos ocasiones. En 1903 tuvo lugar un encuentro de los dos viajeros científicos en Manaus. Entre el 11 y el 30 de junio de 1903 Koch-Grünberg no escribió nada en su diario a causa de una enfermedad. Cuando retomó la escritura el 1 de julio, apuntó

Ahora está aquí también un investigador francés, Robuchon que por encargo de la ‘société d’Anthropologie’ en París realiza una expedición de tres años al Madre de Dios. Él ya estuvo una vez en las fuentes del río Madeira. Su mujer, una indígena pura, pero muy blanca, de la etnia caviña (de lengua takana) en las fuentes del Madeira, lo acompaña y asiste. Ella es una dama fina y habla: francés, español, portugués y 4 dialectos indígenas. Ambos me visitaron durante mi reconvalecencia y se llevaron una de mis libretas de vocabulario impresas para complementarlo en lengua takana (diario, cuaderno 1: 60 s., VK MR B.I.2).

Casi dos años más tarde, cuando Koch-Grünberg y Schmidt se detuvieron en el ya nombrado asentamiento La Libertad, aparece nuevamente en una breve nota en el diario el investigador francés: “Robuchon por cierto en lugar de ir al Madre de Dios, estuvo

31 En noviembre de 1904 Koch-Grünberg anotó en su diario la información del cauchero colombiano Raphael Tobar de que los uitoto eran alrededor de 20 000 personas (diario, cuaderno VII: 222). Whiffen (2009: 59) los calculó en cerca de 15 000, los andoque de 10 000 y los ‘karahone’ a 25 000 personas. Notó que estos datos hay que verlos con cuidado. Pineda C. (2000: 48, 203) indica la drástica reducción del número de habitantes de, en parte más del 90%, en el transcurso del siglo XX, contrastando los cálculos anteriores con datos del final del siglo XX.

el año anterior en el Igára-paraná [*sic*], un afluente del lado izquierdo del Putumayo, más angosto que el Apaporis pero muy profundo, para estudiar los grupos asentados allí, uitotos, boras und muinanes (de diferentes lenguas) e *hizo muchas fotografías allí*” (diario, cuaderno 9: 221 s., VK Mr B.I.2, subrayado en el original, cursiva por el autor).

Aun cuando parece que Koch-Grünberg no le diera mucha importancia a esta información, mirando en retrospectiva es interesante que las fotografías del francés en 1905 a tantos kilómetros de distancia río abajo ya fueran tan tema de conversación que condujeran al viajero alemán a anotarlo en su diario. Aunque en el diario no se encuentra ninguna anotación sobre los motivos de estas fotos, parece al menos muy poco probable que se tratara de las imágenes poco espectaculares de lanchas, personas y paisajes, impresas en el manuscrito editado dos años más tarde por Rey de Castro.

Un indicio más sobre el destino del francés se encuentra en la correspondencia con Hermann Schmidt. Cuando Koch-Grünberg partió por tercera vez a Suramérica en 1911, la meta prevista era al principio una expedición al río Japura. En una carta de marzo de 1911 que escribió el muy viajado Schmidt en São Felipe, le advirtió al etnólogo sobre la región prevista de investigación con referencia expresa a la suerte del francés:

Además quisiera anotar todavía que el viaje al Japurá es en extremo peligroso, no a causa de los indígenas (solamente una tribu arriba de la cachoeira Arará-cuará, no recuerdo en el momento el nombre, es muy temida por todos los blancos, colombianos y peruanos y ha habido ya guerra contra ellos, como me comentaron los señores afectados), sino por las Casas Arana y C°, Manaus e Iquitos, los cuales temen que los viajeros que visitan la región en donde poseen extensos bosques de caucho y emplean miles de indígenas, escriban y publiquen sobre las crueldades y vilezas que esos héroes efectúan contra los desafortunados indígenas. De esta manera también el francés Robuchon, al cual conocí en Iquitos, perdió la vida (carta de Schmidt a Koch-Grünberg, São Felipe, 1.2.1910, VK Mr A.10).<sup>32</sup>

En una carta posterior de Koch-Grünberg escrita durante la primera guerra mundial a su amigo y colega Erland Nordenskiöld se encuentra la información:

No conozco la obra aparecida recientemente de Whiffen sobre los Boros, etc. Estaría muy agradecido, si me la pudiera facilitar pronto, naturalmente devolviéndole sus costos. Bajo las circunstancias actuales no es posible conseguir tal libro desde aquí. Antes de mi último viaje tenía correspondencia con Whiffen. Mientras yo estaba allá, me envió un álbum grande con su retrato y fotografías (tipos indígenas, paisajes, etc.) de su viaje al Ica y Yapura, de donde él trajo noticias precisas sobre el destino del viajero investigador francés Eugène Robuchon asesinado por la gran empresa cauchera peruana Arana Aranaga y Cia. (carta de Koch-Grünberg a Nordenskiöld, 1.2.1916, subrayado en el original, VK Mr A.21).<sup>33</sup>

32 El cambio de ruta del viaje al Roraima no se remitió sin embargo en primera línea a esta carta.

33 En el legado de Koch-Grünberg hay además seis fotografías de los uitoto, tomadas por el portugués Silvino Santos que también había sido contratado por la Casa Arana. Las fotos le fueron enviadas a Koch-Grünberg de Manaus por Georg Hübner (carta de Hübner a Koch-Grünberg, Manaus, 15.12.1920, VK Mr A Hübner).

Por causa de su propia experiencia en el alto río Negro, Koch-Grünberg consideró los relatos sobre las atrocidades, que después de la publicación del informe del ingeniero norteamericano Walter E. Hardenburg (1912) sobre la región del Putumayo, finalmente también internacionalmente causaron gran sensación inmediatamente como fidedignos. Es interesante la actitud del investigador que incluso en los años de la primera guerra mundial rechazó una acusación nacional de los delitos. En lugar de eso, vio las causas para los horrores descritos en estructuras generales. En noviembre del año mencionado le escribió al geógrafo Karl Sapper:

La principal causa de la desaparición de los indios es —y esto quiero destacar siempre de nuevo— el capitalismo. La codicia por el dinero conduce al europeo a las injusticias más grandes, a maltratos y actos abominables que solo la fantasía más insana puede imaginar. Un documento que es una vergüenza para la denominada ‘cultura’ europea es la obra del inglés [*sic*] W.E. Hardenburg: *The devil’s paradise*, Londres 1912. Se trata de las llamadas ‘atrocidades del Putumayo’, que en 1911/1912, también fueron reseñadas por diarios alemanes y, donde en realidad se creyó que era posible, provocaron indignaciones morales pasajeras. El libro se basa en parte en las propias observaciones e exploraciones que principalmente coinciden con lo que yo mismo escuché sobre estos horrores durante mi último viaje, y en parte en las actas precisas del cónsul Roger Casement. [...] El hecho que los grandes capitalistas que cubren con su nombre estos indescriptibles horrores, hayan sido casualmente ingleses no importa. Hubieran podido tener su sede igualmente en Berlín u otra parte (carta de Koch-Grünberg a Sapper, Stuttgart, 8.11.1916. VK Mr A 21, subrayado en el original).

### **Confirmación y contradicción – Las descripciones de Koch-Grünberg desde la perspectiva de otras fuentes**

Los violentos ataques de los caucheros contra las poblaciones indígenas fueron reiteradamente criticados con vehemencia por Koch-Grünberg. Sin embargo, él describió paralelamente encuentros positivos con algunos caucheros, sobre todo con Miguel Pecil y Germano Garrido y Otero y los excluyó de la crítica general a los caucheros. En las cartas de Hermann Schmidt, como también en otras fuentes de la época, se encuentran comentarios sobre las personas mencionadas. Seguidamente confrontaré estas fuentes con la descripción de Koch-Grünberg.

En un artículo aparecido en el 2012, Carlos Páramo sigue la pista de personas reales que son la base de los actores centrales en la novela *La Vorágine*.<sup>34</sup> Páramo cita un informe del autor José Eustacio Rivera, que en ese entonces formaba parte de la segunda

34 El autor de la novela, José Eustacio Rivera, escribió su famoso libro no solo como una pieza de literatura, sino también para llamar la atención de sus compatriotas andinos sobre las condiciones terribles que se presentaban en la Amazonía durante la época del caucho. Pero la crítica se concentró tras de la publicación del libro más en el análisis literario que al análisis de su contenido político-social. En una carta, el frustrado autor escribió la famosa frase: “La obra se vende, pero no se comprende. ¡Es para morirse de desilusión!” (Rivera, 25.11.1926, citado por Ordoñez 1987: 70; véase también Pineda C. 2004).

sección de la Comisión Limítrofe con Venezuela, al ministro de Relaciones Exteriores de Colombia. En este informe se habla, entre otras cosas, de la venta de 72 familias colombianas por Julio Barrera “al señor Miguel Pecil, brasileño, en su casa de Naranjal, situada en la banda izquierda del Rionegro. Estos colombianos fueron tratados como esclavos en los siringales de los ríos Padauri, Memeni y Yurubaxi, y es voz pública que los apaleaban y que la mayor parte murió de hambre” (Rivera & Escobar Larrazábel, 18.07.1923, citado en Páramo 2012: 227 s.).<sup>35</sup> Los datos de esta carta fueron transportados a la novela casi tal cual (Páramo 2012: 228; Rivera 1997: 156). En otra parte de *La Vorágine* también se menciona con nombre propio la residencia de Pecil, visitada por Koch-Grünberg en 1904: “Pecil subió a encontrarlos [los peones de Barrera, MK] hasta su fundación de San Marcelino” (Ribera 1997: 263). En la nota a pie de página 26 Páramo remite al testimonio positivo que dos viajeros extranjeros, el antropólogo alemán Theodor Koch-Grünberg y el periodista y aventurero estadounidense Caspar Whitney, hicieron de Pecil. Al mismo tiempo señala que al papel que jugaba Pecil no se le había dado la suficiente atención hasta el momento.

Los pasajes de la novela de Rivera no son los únicos que presentan una imagen diferente de Pecil a la que presenta Koch-Grünberg en su relato de viaje. En las cartas de Hermann Schmidt a Koch-Grünberg se habla igualmente de sus crueles actividades:

Su amigo Miguel Pecil ha mostrado su verdadero rostro; la máscara de caballero era sólo apariencia. Nada más que un hipócrita intrigante en el verdadero sentido de la palabra. El ‘trabaja’ ahora en el río Padanari y desalojó a los habitantes del río Xié, solo ahora han muerto 30 [personas] [...] Sin contar el gran número de muertos en otros años (carta de Schmidt a Koch-Grünberg, São Felipe, 2.3.1910, VK Mr A.8).

Y medio año más tarde, añadió en otra carta:

No fueron suficientes las numerosas víctimas indígenas que dejaron su vida en las regiones insalubres y llenas de fiebre de los ríos Padanary y Deminy. No –ahora Pecil se llevó a las viudas y a los huérfanos para que saldaran las deudas pendientes de sus esposos y padres fallecidos. [...] Usted no creará en qué medida ha empeorado el alto río Negro posteriormente a su regreso. Domina una verdadera bandidaje, cual quiere llevar gente por cualquier medio a la selva de caucho abajo de Santa Isabel. Don Germano lucha por todos los medios contra estos modernos cazadores de esclavos y hace lo posible por liberar a las víctimas, pero desafortunadamente no recibe ayuda de los superiores quienes son aún mayores bandidos y se dejan comprar por unos pesos (carta de Schmidt a Koch-Grünberg, São Felipe, 9.9.1910. VK Mr A.8).<sup>36</sup>

35 En los textos colombianos se escribe ‘Pecil’. Según Páramo (2012: 228, nota a pie de página 26) Rivera cambió en la novela la nacionalidad de Pecil que aparece allí como turco. Según Koch-Grünberg, Pecil era sirio (Koch-Grünberg 1995, tomo I: 224).

36 Confrontado con la declaración de Schmidt, Koch-Grünberg no contradujo: “Siento de verdad que Miguel Pecil se haya destapado como una figura tan poco bonita. Uno se equivoca a veces con las personas, lamitiblemente! Al señor Germano le pasará igual, pues él también lo apreciaba” (borrador de carta de Koch-Grünberg a Schmidt, VK Mr A.6). En las cartas de Hübner (véase nota 19) a Koch-Grünberg, se habló sobre Pecil sin embargo también en la década de los 20 como “nuestro amigo”.

Si hacemos memoria de los datos biográficos de Koch-Grünberg sobre Pecil mencionados arriba, se ve aquí un desarrollo extremadamente cínico: presumiblemente era la venta de una colección de objetos indígenas a Norteamérica lo que le permitió a Pecil tener una base financiera para comprar finalmente la cauchería en la cual él esclavizaba tanto a colombianos como indígenas.

En otra fuente de la época, esta vez publicada, se encuentra otra crítica a la presentación de Koch-Grünberg. El antropólogo y arqueólogo sueco Erland Nordenskiöld alabó en muchas partes el trabajo de su colega alemán, al cual él estaba vinculado por amistad tanto personal como científicamente. No pudo sin embargo entender la justificación del sistema de endeude hecha por Koch-Grünberg en el caso de Garrido y Otero:

Esta vez, Koch-Grünberg ha visto las cosas con ojos de patrón blanco. Yo no puedo admitir que los indios estén obligados por alguna razón a tener que trabajar para los blancos [...] Tal y como se están desarrollando las circunstancias, reconozco que aquí estamos ante un problema social de difícil solución; pero no puede ser correcto llamar a la esclavitud por deudas un 'mal necesario', aunque en la actualidad es un mal incurable en ciertas regiones (Nordenskiöld 2003: 205 ss.).

Robin Wright llega a una visión muy crítica de Garrido y Otero. En su opinión también los indígenas en São Felipe vivían “em condições de servidão permanente” (1999: 161). Wright habla de un “controle absoluto” (1999: 165) de Garrido y Otero hasta su muerte en el 1921 en la región del río Içana y cita un artículo de 1914 en el que se acusa al español –sin embargo vagamente– de “várias práticas contra os índios do Içana”. El *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI) que todavía no existía durante la estadía de Koch-Grünberg y Schmidt, le pidió a Garrido y Otero dar su opinión sobre esto. Wright (1999: 166) anota: “É possível que quem escreveu as acusações fosse um concorrente do trabalho indígena”.

Hermann Schmidt, cuya opinión sobre Pecil es diametralmente opuesta a la de Koch-Grünberg, compartió como lo muestra entre otros la carta citada arriba, la opinión del investigador alemán sobre el comerciante de caucho español. También otra fuente de aquella época dio una certificación positiva de Garrido y Otero. D. Frederico Costa, el obispo del Amazonas hizo público en 1909 un informe de su viaje de un año antes, entre otros al alto río Negro. Allí describió la violencia en la región y comparó el tratamiento a los indígenas con la caza de animales salvajes. Sin embargo excluyó de sus acusaciones la comunidad de São Felipe donde Garrido y Otero reinaba:

Pronunciar o nome do Snr. Germano Garrido é render homenagem a um homem de caracter leal, franco e generoso. Perfeito cavalheiro, como os antigos fidalgos de Hespanha, de onde é oriundo, o nome do Snr. Germano é conhecido em todo o Rio Negro, como synonymo de seriedade e honradez [...] Foi o Snr. Garrido que, com sua rude franqueza nos disse: 'Acabou-se a escravidão negra no 13 de Maio de 1888, existe hoje mais barbara do que a dos negros a escravidão dos nossos indios. É inacreditavel o que se pratica por estas alturas'. E hoje podemos e devemos dizer, o que nos affirmou o Snr. Germano é a pura verdade! (Costa 1909: 37 s.).

Schmidt encontró el librito del obispo en São Felipe y citó extensas líneas del texto en una carta a Koch-Grünberg. Añadió que no era un amigo de los padres, “porque recuerdo siempre la crueldad y el fanatismo de esas personas, que se comportaron peor que la peste en las recién descubiertas tierras de los pobres indígenas, naturalmente para gran honra de Dios y probablemente mas para su provecho” (carta de Schmidt a Koch-Grünberg, São Felipe, 4.3.1910. VK Mr A.8). Sin embargo, alabó el coraje y la actitud del obispo quien mandó su texto a todos los comerciantes del alto río Negro, a pesar de saber que no impresionaba a muchos.

### Conclusiones

El objetivo de este artículo era mostrar la compleja situación en el alto río Negro, que se refleja en los documentos de Koch-Grünberg y Schmidt en la primera década del siglo xx. En su búsqueda de condiciones a ser posible originarias, en el año 1903 Koch-Grünberg ingresó a un campo altamente complejo e influenciado por múltiples factores y actores, en el cual los representantes de diversos grupos intentaban perseguir intereses muy diversos. El interés del investigador era entrar en contacto con indígenas en la medida de lo posible ‘no-influenciados’, ‘viviendo tradicionalmente’. No obstante, reportó además de las diferentes etnias indígenas, también sobre la presencia de numerosos brasileiros y colombianos. También encontró –aun cuando eran escasos– a venezolanos, portugueses, españoles, sirios, armenios, turcos, franceses y alemanes que han recorrido la región, entre otros, como empresarios del caucho o bien como comerciantes, militares, empleados oficiales, científicos o aventureros o que incluso intentaban permanecer allí. Sin poder controlar el campo, ni siquiera en parte, el investigador intentó aprovechar esas dinámicas en la medida de lo posible para sus propios intereses –el coleccionar e investigar en comunidades indígenas–. Quien entra a un espacio, ocupa una posición dentro de ese sistema y se entrelaza con los desarrollos locales y supralocales. La propia vinculación influye consciente o inconscientemente en la percepción. En las palabras de James Clifford: “Every focus excludes; there is no politically innocent methodology” (Clifford 1997: 19).

A pesar de todos los momentos conflictivos que se encuentran en el informe de viaje de Koch-Grünberg y que deben ser reflexionados críticamente hay que decir que los encuentros entre el investigador y las comunidades indígenas visitadas no transcurrieron solamente en forma pacífica, sino también en gran parte amistosamente. El momento central de las relaciones entre el investigador y los indígenas fue el intercambio. Pero el contexto de violencia que Koch-Grünberg encontró al llegar al campo también tuvo repercusión en su relación con los indígenas. El “clima de miedo” (Wright 1999: 169) que predominaba en el alto río Negro a causa del terror de los caucheros, facilitó tanto como dificultó a Koch-Grünberg la posibilidad de adquisición de ‘objetos’ indígenas.

De un lado los indígenas se acercaban en ocasiones al extranjero con desconfianza o impedían completamente –por ejemplo huyendo– el contacto con él. De otro lado, en diversas situaciones posiblemente no se atrevían a oponerse a los requerimientos del investigador, cuyo papel real era difícil de calcular para ellos. Por su comportamiento frente a los indígenas, en muchos casos Koch-Grünberg se diferenció positivamente de otros actores no-indígenas en la región. Pero él también instrumentalizó en ocasiones el miedo justificado de los indígenas ante los blancos para aumentar en beneficio de sus propios intereses la disposición de ellos a colaborar. Su opinión de los protagonistas estaba influenciada por sus propios intereses investigativos y en algunos casos embelleció la situación encontrada. No cuestionó el rol de aquellos que le apoyaban, para el sistema que criticaba. Tampoco reflexionó sobre los efectos para las comunidades indígenas de su propia actividad de coleccionar.

Las colecciones, descripciones y fotografías de Koch-Grünberg y de Schmidt que hoy se encuentran en diferentes museos y archivos representan no solamente fragmentos de las culturas indígenas del alto río Negro en la primera década del siglo xx, sino constituyen también testimonios importantes de contactos interculturales en los cuales jugaban un papel, al lado del intercambio, la observación y el diálogo también el temor y la instrumentalización de relaciones desiguales de poder. La tarea de las investigaciones y prácticas de exhibición de hoy en día por ello debería ser presentar las informaciones, las imágenes y objetos en el contexto de su utilización original tanto como también de las complicadas condiciones históricas de su adquisición. Se debe buscar formas de su utilización –en el caso ideal en un trabajo conjunto con interlocutores e interlocutoras indígenas– que haga justicia tanto a ‘toda la historia’ en su conflictiva complejidad, como también a los intereses y necesidades de sus propietarios originales.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes inéditas

Legado científico de Theodor Koch-Grünberg. Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

### Fuentes impresas

Andrello, Geraldo

2006 *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Fundação Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP)/Fundação Editora Unesp (FEU).

Chaumeil, Jean-Pierre

2009 Guerra de imágenes en el Putumayo. En: Chirif, Alberto & Manuel Cornejo Chaparro (eds.): *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)/International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), 37-73.

Chirif, Alberto & Manuel Cornejo Chaparro (eds.)

2009 *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)/International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA)/Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC).

Clifford, James

1997 *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Costa, D. Frederico

1909 *Carta pastoral de D. Frederico Costa. Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Fortaleza: Typ. Minerva-Rua M. Facundo.

Echeverri, Juan Álvaro

2014 La suerte de Robuchon. En: Steiner Sampedro, Claudia, Carlos Páramo Bonilla & Roberto Pineda C. (comp.): *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: Edición Uniandes, 233-251.

Goodman, Jordan

2010 *The devil and Mr. Casement. One man's battle for human rights in South America's heart of darkness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Hardenburg, Walter E.

1913 *The Putumayo. The devil's paradise. Travels in the peruvian amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians therein*. Edited and with an introduction by C. Reginald Enock, together with extracts from the report of Sir Roger Casement confirming the occurrences. London: T. Fisher Unwin.

Herrera Vargas, Carolina

2014 Coleccionando el Amazonas. Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro. *Baukara* 6: 9-35. <<http://www.humanas.unal.edu.co/baukara/files/3914/5506/3552/Baukara6.pdf>> (23.08.2017).

- Hugh-Jones, Stephen  
1981 Historia del Vaupés. *Maguaré* 1: 29-51.
- Koch, Lars & Susanne Ziegler (eds.)  
2006 *Theodor Koch-Grünberg: Walzenaufnahmen aus Brasilien 1911-1913 / Gravações em cilindros do Brasil*. Historische Klangdokumente 3. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz.
- Koch-Grünberg, Theodor  
1905a *Anfänge der Kunst im Urwald. Indianer Handzeichnungen auf seinen Reisen in Brasilien gesammelt von Dr. Theodor Koch-Grünberg*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
1905b Dr. Theodor Kochs Forschungsreise in Brasilien. *Globus* 87: 281-283. <<http://www.digi-hub.de/viewer/fulltext/DE-11-001832350/301/>> (20.10.2017).  
1906a *Indianertypen aus dem Amazonasgebiet. Nach eigenen Aufnahmen während seiner Reise in Brasilien von Dr. Theodor Koch-Grünberg*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
1906b Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. *Globus* 89: 309-316. <<http://digi.evifa.de/viewer/image/DE-11-001832352/327/>> (20.10.2017).  
1907 *Südamerikanische Felszeichnungen*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
1909/1910 *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905*. Berlin: Ernst Wasmuth.  
1910 Die Uitóto-Indianer. Weitere Beiträge zu ihrer Sprache (nach einer Wörterliste von Hermann Schmidt, Manáos, Brasilien). *Journal de la Société des Américanistes* 7: 61-83. <<https://doi.org/110.3406/jsa.1910.3571>>.  
1921 *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*. Stuttgart: Strecker und Schröder.  
1981 [1917] *Del Roraima al Orinoco*. Tomo I. Caracas: Ernesto Armitano.  
1995 *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905*. 2 vol. Traducción Adolf Watzke, Rosario Camacho Koppel, María Mercedes Ortiz Rodríguez, Luis Carlos Francisco Castillo Serrano. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN).  
2004 *Die Xingu-Expedition (1898-1900). Ein Forschungstagebuch*. Ed. Michael Kraus. Köln/Weimar: Böhlau.  
2005 *Dois anos entre os Indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Tradução: Casimiro Beksta. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)/Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB).  
2009 *Começo da Arte na Selva. Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil*. Tradução: Casimiro Beksta. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)/Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB).  
2010 *Petroglifos Sul-Americanos*. Org. Edithe Pereira. Tradução: João Batista Poça da Silva. Belém/São Paulo: Museu Paraense Emílio Goeldi/Instituto Socioambiental.
- 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* 18(35): 192-210. <<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/6970>> (20.10.2017).  
2010 De la teoría al indio. Experiencias de investigación de Theodor Koch-Grünberg. *Maguaré* 24: 13-36. <<http://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22734/23549>> (23.08.2017).

Lehmann, Walter

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

Mead, Charles W.

1909 The Schmidt and Weiss Collection. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 2(3): 330-332. <<http://hdl.handle.net/2246/199>> (20.10.2017).

Neale Silva, Eduardo

1960 *Horizonte humano. Vida de José Eustasio Rivera*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Nordenskiöld, Erland

2003 [1911] *Indios y blancos. En el nordeste de Bolivia*. La Paz: Plural editores/Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB).

Ordoñez, Montserrat (ed.)

1987 *La vorágine: Textos críticos*. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana.

Ortiz Rodríguez, María Mercedes

1995 Caminando selva. Vida y obra del etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg. *Universitas Humanistica* 41: 74-86. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/articulo/view/9679>> (20.10.2017).

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo

2012 Cinco personajes en *La vorágine*: Tipos, mito e historia de la Amazo-Orinoquia. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda C. (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología y historia en la Amazonia Andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Instituto Francés de Estudios Andinos/Centre National de la Recherche Scientifique, 209-258.

Pineda C., Roberto

2000 *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.

2004 Novelistas y etnógrafos en el infierno de la Casa Arana. *Boletín de Historia y Antigüedades* 91(826): 485-522.

Pratt, Mary Louise

1993 *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. London/New York: Routledge.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1995 Introducción. Koch-Grünberg en Colombia. En: Koch-Grünberg, Theodor: *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905*. Primer volumen. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN), 11-17.

Rivera, José Eustasio

1997 [1924] *La vorágine*. Bogotá: El Áncora.

Robuchon, Eugenio

1907 *En el Putumayo y sus afluentes*. Lima: Imprenta la Industria.

Schoepf, Daniel

2005 *George Huebner 1862-1935. Um fotógrafo em Manaus*. São Paulo: Metalivros.

Stanfield, Michael Edward

1998 *Red rubber, bleeding trees. Violence, slavery, and empire in northwest Amazonia, 1850-1933.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Taussig, Michael

1997<sup>repr.</sup> *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

Ule, Ernst

1914 Bericht über den Verlauf der zweiten Expedition in das Gebiet des Amazonenstromes in den Jahren 1908-1912. *Notizblatt des Botanischen Gartens und Museums Berlin-Dahlem* 6(53): 78-108. <<http://www.jstor.org/stable/3994418>> (20.10.2017).

Valentin, Andreas

2012 *A fotografia amazônica de George Huebner.* Rio de Janeiro: Nau Editora.

Whiffen, Thomas

2009 [1915] *The north-west Amazonas. Notes of some months spent among cannibal tribes.* New York: Cambridge University Press.

Wolf, Eric

2005<sup>2</sup> *Europa y la gente sin historia.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wright, Robin M.

1999 O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. Parte I. En: Wright, Robin M. (org.): *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 155-215.

Zerries, Otto

1995 Theodor Koch-Grünberg: Su vida y su obra. En: Koch-Grünberg, Theodor: *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905.* Primer volumen. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN), 19-31.



# Las colecciones del alto río Negro en el *Ethnologisches Museum* de Berlín: aproximaciones recientes a una colección antigua

## Richard Haas

Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, Alemania  
[r.haas@smb.spk-berlin.de](mailto:r.haas@smb.spk-berlin.de)

## Gaudencio Moreno Muñoz

Mitú, Colombia

## María Morera Muñoz

Mitú, Colombia

### Introducción: Visita de Mitú – Encuentro con una colección de 110 años de edad

Los días del 21 de julio al 30 de julio de 2014 figuran entre los más sobresalientes para la colección de la Amazonía en el *Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin* (Museo Etnológico, Museos Nacionales en Berlín), en su historia reciente, cuando menos en los últimos 28 años en los que el autor de este artículo firma como su curador responsable.

El hecho de poder saludar a representantes de aquellas culturas de las que el Museo preserva colecciones etnográficas históricas siempre significa un especial placer. Lamentablemente estas ocasiones en el caso de las tierras bajas de Sudamérica son escasas. Fue en la última década del siglo xx, cuando por primera vez tuve la oportunidad de recibir a representantes de un pueblo originario de la Amazonía en el Museo. Se trataba de una delegación tukano. Puede decirse que aquella visita constituía un acontecimiento de índole histórica para esta institución. En los años sucesivos siguieron unas cuantas visitas de representantes de culturas indígenas de la Amazonía, que se hallaban en Europa o incluso en Alemania por una u otra razón, y que evidentemente aprovecharon esta oportunidad para visitar las colecciones históricas de su cultura en Berlín. Estas visitas para mí siempre significan momentos de alegría. No quiero nombrar en detalle cada visita, pero merece mención una de varios días de una delegación de representantes de pueblos originarios de la región del río Guaporé en el área limítrofe del Brasil con Bolivia en el año de 2009.<sup>1</sup>

---

1 Fue un viaje por museos etnológicos de cuatro países europeos: Suiza, Austria, Alemania y los Países Bajos. Alexander Brust (2013), curador encargado de las colecciones de las Américas en el *Museum der Kulturen* (Museo de las Culturas) de Basilea, Suiza, describe brevemente esta estadía comparándola con otras formas de cooperación con representantes de pueblos originarios de la Amazonía en ese Museo.



Sumando todas esas visitas de representantes de pueblos originarios de Latinoamérica en el Museo, que siempre me fueron honor y placer a la vez, tengo que constatar el hecho de que las oportunidades de preparar estos encuentros con las colecciones históricas de manera sostenible en beneficio tanto para los visitantes como para el Museo fueron mal empleadas. Para que sean exitosas se requiere de una preparación profesional sistemática y minuciosa, de un acompañamiento constante de los visitantes y finalmente de un trabajo de repaso adecuado.

Esta oportunidad se nos ofreció actualmente en una constelación particularmente favorable con el proyecto “Objetos como testigos del contacto cultural”, una cooperación de las Universidades de Bonn, de Marburgo y de la *Freie Universität* (Universidad Libre) de Berlín con el *Ethnologisches Museum*. Consistía en un taller cerrado al público con duración de 10 días seguido de una conferencia pública, un proyecto generosamente apoyado por la *VolkswagenStiftung* (Fundación Volkswagen).<sup>2</sup>

Finalidad principal del taller fue el encuentro de los participantes indígenas con la cultura material de sus ancestros. Las piezas estudiadas forman parte de la colección del antropólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), el cual emprendió un viaje de exploración al alto río Negro en los años de 1903 a 1905, regresando con una colección amplia de piezas etnográficas para el entonces *Königliches Museum für Völkerkunde* (Museo Real de Etnología) en Berlín.

Nuestros visitantes indígenas fueron representantes de los pueblos originarios kotiria (uanano) y wira poná (desana). Por lo tanto fue evidente elegir para el taller en primer lugar piezas de la colección mencionada de estos dos grupos étnicos. El objetivo fue aumentar los conocimientos sobre piezas individuales, pero más aun sobre aspectos generales de categorías de objetos, p. ej. tejidos, pesca, símbolos y ornamentos. Para esto el taller fue organizado por secciones (mañana y tarde) durante ocho días laborales.

### **El *Ethnologisches Museum* y sus colecciones de la Amazonía**

El *Ethnologisches Museum* tiene su origen en los gabinetes de curiosidades de los reyes prusianos. Es fundado en 1873 como *Königliches Museum für Völkerkunde* (Museo Real de Etnología). Desde un principio hay un vivo interés en crear colecciones etnográficas provenientes de la América del Sur, y aquí sobre todo de la Amazonía. La intención primordial del primer director del Museo, Adolf Bastian (1826-1905), es la de documentar ‘a último minuto’ la cultura material de los pueblos autóctonos, a su parecer amenazados

2 Agradezco a los organizadores haber tomado la iniciativa para este evento, y por su excelente colaboración con el Museo. Para el transcurso del taller y de la conferencia, véase la introducción de Kraus, Halbmayer & Kummels en este tomo.

de extinción. Fuera de ello la joven ciencia de la antropología había descubierto en la región amazónica un campo de investigación atrayente, también para investigadores alemanes.<sup>3</sup>

Las primeras expediciones significativas para el Museo y sus colecciones en esa región fueron las de Karl von den Steinen (1855-1929) a la región del alto río Xingú en los años 1884 y 1887. Von den Steinen reunió casi 2000 piezas etnográficas para el Museo. En los años subsiguientes entraron varias colecciones más de la Amazonía al Museo, así p. ej. la de la expedición de Paul Ehrenreich (1855-1914) al Este y al centro del Brasil y la de los viajes de Max Schmidt (1874-1950), que lo habían llevado entre otras al río Xingú en 1901 y en 1927. Aproximadamente 1200 objetos ingresaron a las colecciones del Museo gracias al viaje de exploración de Wilhelm Kissenberth (1878-1944) con los grupos étnicos karajá, kayapó y canela entre 1908 y 1910. La colección mayor de la región amazónica en el *Ethnologisches Museum* sin embargo es la colección de Emil Heinrich Sneathlage (1897-1939) de la Amazonía Occidental, procedente de su expedición al río Guaporé. Abarca más de 2400 piezas.

Entre los nombres más destacados de la colección amazónica del Museo figura el nombre de Theodor Koch-Grünberg (1872-1924). Sus expediciones al noroeste de la Amazonía en los años de 1903 a 1905 y al Norte amazónico entre 1911 y 1913 enriquecieron la colección con cerca de 1700 piezas etnográficas.<sup>4</sup>

Sin embargo en la colección del Museo existen piezas de la zona del río Negro mucho más antiguas que las coleccionadas por Koch-Grünberg entre 1903 y 1905, aun cuando estas últimas sobrepasan en su número con mucho el de las demás colecciones.<sup>5</sup> El primer objeto de la región que entró a las entonces colecciones de los reyes prusianos, en 1837, y que aún se conserva es una hamaca de fibra de palma adornada con plumaje. Parece haber sido coleccionada por un personaje de apellido Moritz, del cual se sabe muy poco. Una hamaca muy parecida, también del río Negro, forma parte de la colección Robert Hermann Schomburgk y es registrada en las colecciones reales en 1840. La colección de los viajes de investigación de los hermanos Richard y Robert Hermann Schomburgk es la primera de mayor tamaño procedente de la Amazonía. Mayormente es originaria de la región de la Guayana Británica y entró al Museo entre

3 Para el papel de Adolf Bastian en la época de la fundación del Museo tanto como para su papel en la antropología alemana en general, véase Fischer, Bolz & Kamel (2007). Una visión conjunta sobre las colecciones etnográficas de las Américas en el *Ethnologisches Museum* se da en Hartmann, H. (1973), en especial para las tierras bajas de Sudamérica en Hartmann, G. (1975). Para la historia reciente de las colecciones, véase Haas (2002).

4 Para mayor información sobre expediciones específicas y las formas de adquisición de piezas etnográficas véase *Ethnologisches Museum Berlin* (2002) y Kraus (2004a).

5 Para mayor información sobre colecciones antiguas de la Amazonía en el *Ethnologisches Museum* fuera de la región del alto río Negro, véase Hartmann, G. (1975), y en particular para las colecciones Hoffmannsegg de los mundurucú y Sellow/Olfers de diversos grupos étnicos, ambas de principios del siglo XIX, véase Hermannstädter (2002).

1840 y 1844. Sin embargo forman parte de ella ocho piezas del río Vaupés, asignadas a Robert Hermann Schomburgk.

A continuación se enumeran las colecciones de la región del alto río Negro en el acervo del *Ethnologisches Museum* en Berlín, con la fecha de adquisición y el tamaño de la colección según estado actual de la base de datos del Museo.

1. Col. Moritz, 1837, una pieza (hamaca)<sup>6</sup>
2. Col. Robert Hermann Schomburgk, 1840, 8 piezas
3. Col. Casper, 1848, 11 piezas
4. Col. Museo Godeffroy, 1878, 6 piezas
5. Col. Ladislau de Souza Mello Netto, 1883, 15 piezas
6. Col. Johann Natterer, coleccionadas ca. 1830, adquiridas en 1886, 5 piezas
7. Col. Franz Pfaff, coleccionadas 1888, adquiridas 1891-92, 17 piezas
8. Col. M. A. Bauer, 1893, 6 piezas
9. Col. Frederico Guilherme Bongoll, 1897, 3 piezas
10. Col. Theodor Koch-Grünberg, 1905, 1,298 piezas
11. Col. Lothar Petersen, coleccionadas entre 1949 y 1955, adquiridas en 1959, 88 piezas, incluyendo 3 piezas kotiria y 14 piezas desana
12. Col. Arthur Max Heinrich Speyer, 1960, una pieza (hamaca)
13. Col. Harald Sioli, 1983, 11 piezas

6 Actualmente las hamacas con plumaje existentes en el *Ethnologisches Museum*, tres de ellas con procedencia del río Negro, son estudiadas por Friederike Berlekamp, en la actualidad asistente en el *Ethnologisches Museum*, a la cual agradezco haberme proporcionado tanto estas informaciones como datos sobre las colecciones enumeradas en el listado de colecciones del río Negro. Fuera de esto los conocimientos sobre las colecciones citadas difieren mucho. También las formas de adquisición son muy variadas. Entre otras provienen de coleccionistas, comerciantes de bienes culturales y casas comerciales. La colección del Museo Godeffroy sin embargo se debe a la liquidación de ese Museo en Hamburgo con colecciones zoológicas y antropológicas/etnográficas mayormente de Oceanía. Las piezas de Ladislau Netto, director general del *Museu Nacional* de Brasil en Rio de Janeiro entraron a la colección de Berlín gracias a un canje. Las piezas más antiguas de la región del alto río Negro en el *Ethnologisches Museum* provienen de un canje con el *Naturhistorisches Hofmuseum* (Museo de Historia Natural de la Casa Real) de Viena en 1886. Formaban parte de la colección del naturalista y explorador Johann Natterer, coleccionadas alrededor de 1830. Una descripción detallada del viaje de exploración y de la colección de Natterer fue publicada por Claudia Augustat, curadora encargada de las colecciones de las Américas en el *Weltmuseum* (Museo del Mundo) en Viena (Augustat 2012, para el canje véase en particular pág. 29). La hamaca de la colección Arthur Speyer entró al *Ethnologisches Museum* en 1960. Para piezas adquiridas, como en este caso, por comerciantes de bienes culturales, frecuentemente falta una documentación. Actualmente no es posible datar esta hamaca. Forma parte del estudio mencionado más arriba. Para más información sobre Arthur Speyer véase Schindlbeck (2012), para la política general de adquisición de colecciones en los departamentos de las Américas del *Ethnologisches Museum* Hoffmann (2012).

La colección de las tierras bajas de la América del Sur en el *Ethnologisches Museum* de Berlín abarca alrededor de 35 000 objetos, en su mayoría piezas etnográficas. De estas aproximadamente 1470 provienen de la región del alto río Negro.<sup>7</sup>

### La colección Koch-Grünberg del alto río Negro

El viaje de exploración a la región del alto río Negro no fue la primera expedición de Theodor Koch-Grünberg a la Amazonía. Ya en el año de 1899 tomaba parte en un viaje a la región del río Xingú, efectuada por el antropólogo y geógrafo de Leipzig, Herrmann Meyer (1871-1932). Ese viaje fue decisivo para su futura carrera académica. Después de volver a Alemania y en base a sus estudios de humanidades decidió dedicarse en adelante a los estudios de la antropología americana, campo en el cual obtuvo su doctorado en 1902. Ya un año antes, Adolf Bastian, el director del Museo en Berlín, lo llamaba a trabajar para esa institución encargándole la realización de una expedición que lo llevaría finalmente en 1903 a la región del noroeste brasileño hasta Colombia, en primer lugar a la región del alto río Negro y del río Japurá.<sup>8</sup> Pocos años después de su regreso a Alemania en 1905, publicó su obra sobre este viaje: *Zwei Jahre unter den Indianern* ('Dos años entre los indios'). Gracias a esta publicación abundantemente ilustrada, entre otras, la colección Koch-Grünberg aún hoy en día está entre las más conocidas y preguntadas entre las colecciones amazónicas del Museo. Un gran número de piezas de la colección se publica en esta obra, muchas de ellas en forma detallada y en su contexto cultural (Koch-Grünberg 1995).

En la colección Koch-Grünberg del Noroeste Amazónico se encuentran al menos 80 piezas de la cultura kotiria y 12 piezas desana. El tamaño total de la colección comprendía originalmente 1298 objetos etnográficos. Entre estos resalta en especial una colección de más de 100 máscaras pámiwa (cubeo) (véanse las contribuciones de Correa y Rossi en este tomo).

### Aproximaciones recientes a una colección antigua: el taller

Como ya fue dicho, el taller que se llevó a cabo en el acervo del *Ethnologisches Museum* representa el encuentro de los participantes indígenas con la cultura material de sus ancestros, un reencuentro con las tradiciones y con la historia del pueblo de origen. Para los organizadores del taller y todos los demás participantes fue un enfrentamiento con el saber y con los vastos conocimientos de un pueblo profundamente arraigado a las

7 La colección del *Ethnologisches Museum* en su totalidad comprende más de 500 000 piezas arqueológicas y etnográficas, 140 000 documentos sonoros, 285 000 fotografías, 20 000 películas y 200 000 páginas de documentación en el archivo histórico.

8 Originalmente el Museo encargaba a Koch-Grünberg a recorrer los ríos Purus y Ucayali. Para la cuestión de la alteración arbitraria de la ruta véase Kraus (2004b).

tradiciones, los mitos y la lengua de la propia cultura. Por otra parte es totalmente susceptible ante el progreso y los adelantos del siglo XXI, con la prudencia y actitud crítica frente a toda influencia negativa sobre los miembros de la comunidad.

Esta visita fue eminentemente significativa para el Museo. Para el curador responsable debe ser una tarea de primordial relevancia aumentar y profundizar los conocimientos acerca de las colecciones a su cargo para hacer disponible el saber en la actualidad y para generaciones subsiguientes. Así se explica que la indagación en torno al objeto debe alcanzar especial importancia. Este es el punto de partida para plantear y desenvolver cuestiones temáticas generales.

El fundamento en nuestro caso es la documentación de Theodor Koch-Grünberg, en especial el fichero por él mismo establecido. Por encima también el relato de su viaje es una fuente inestimable, siendo que en aquella obra el objeto individual se describe tanto en su contexto cultural como en la situación especial del coleccionista y su investigación. Fuera de ello Koch-Grünberg también admite si no le fue posible obtener informaciones satisfactorias sobre una pieza recolectada.

Partiendo del gran número de piezas discutidas en el taller escogimos unas pocas como ejemplos que el curador responsable y los visitantes indígenas presentaron en una ponencia conjunta en la conferencia. Este método de proceder perseguía tres finalidades. Por una parte servía para proporcionar a los participantes de la conferencia el método de trabajo aplicado en el taller. Por otra parte fue nuestro deseo poder poner en claro lo que significaba para el Museo como institución de custodia de las colecciones y como archivo de documentación de las mismas obtener conocimientos más detallados y extensos sobre cada pieza discutida. Finalmente esta fue la oportunidad de presentar en la conferencia objetos que gracias al taller resultaron ser de importancia particular. Este aumento de saber, vivido por los participantes del taller día por día, debiera ilustrar lo que el taller pretendía ser en su esencia: una investigación de campo en el Museo. Y lo que la pieza etnográfica preservada por más de cien años representa: ‘el testigo del contacto cultural’.

Para la ponencia conjunta se escogieron las siguientes cinco piezas con un significado central para la cultura de los pueblos originarios del alto río Negro, objetos que en consecuencia habían ganado la atención especial de los participantes del taller. La explicación de los objetos presentados fue llevada a cabo por Gaudencio Moreno Muñoz (‘don Gaudencio’), mayor del grupo.

Bastón	(número de inventario VB 5967), Figura 1-3
Tabaquera	(número de inventario VB 5628), Figura 4
Piedra de cuarzo	(número de inventario VB 6066), Figura 5
Corona del danzador	(número de inventario VB 6136-VB 6138), Figura 6
Maraca del payé	(número de inventario VB 5850), Figura 7-12

### **Piezas relacionadas con la mitología**

Entre las piezas presentadas el tabaco y la tabaquera, pero también el bastón, la piedra de cuarzo y la corona del danzador son de fundamental importancia en el mito de origen de los grupos étnicos que forman parte de la familia lingüística tukano oriental. A este hecho se dedica en particular Stephen Hugh-Jones (2009) en su estudio sobre el significado de objetos en el mito de origen de estos grupos étnicos. Entre los mitos de creación de pueblos originarios de la región amazónica estos constituyen una excepción, por una parte por narrar una *creatio ex nihilo*, en la que los ancestros crean el mundo y todo lo que forma parte de él de la nada, únicamente por la imaginación. Por otra parte el mito de creación de los grupos étnicos tukano llama la atención por poner a objetos y no a animales en el centro del mito (Hugh-Jones 2009: 35).

A este hecho, el significado de objetos relacionados con la mitología, se debe que el programa del taller propuesto por los organizadores se tuvo que corregir de acuerdo a las objeciones expuestas por los participantes indígenas del taller (véase la introducción de Kraus, Halbmayer & Kummels). Para ellos resultó obligatorio comenzar el trabajo del taller con los objetos ligados al mito de origen, es decir, comenzar con aquello que representa el comienzo. Por consiguiente fue seleccionado un grupo de objetos que aparece en el mito de origen: el tabaco, la tabaquera y dos diferentes bastones. Después de las preparaciones necesarias en aquel primer día del taller don Gaudencio empezó a relatar el mito de origen. En ese, como ya fue dicho, el tabaco y la tabaquera juegan un papel central.

El rol central de este grupo de objetos llegó a ser visible también para personas ajenas al tema gracias a los dibujos comentados del artista desana Feliciano Lana (Lana 1988) y los relatos acompañados de esquicios de su primo Luiz Lana (véase Ribeiro 1988), una y otra vez citados en los estudios sobre el tema (véase en particular Hugh-Jones 2009: 36-41).

El mito de origen comienza aludiendo a la Abuela de todo el Mundo fumando el tabaco (Lana 1988: 11). En el dibujo se le observa sentada sobre una banca ceremonial ante una tabaquera con su tabaco. Por lo demás se distinguen una totuma con soporte y cinco malocas de sus hermanos (véase también la especificación de las casas ancestrales en el comentario sobre la maraca del payé, más abajo). Por consiguiente determinados objetos juegan un rol central en el mito de origen.

La Abuela del Mundo fuma el tabaco mágico para llamar al Creador del Mundo, al que ella llama “Nieto del Mundo”, por ella requerido como ayudante. Este aparece en medio del humo del tabaco (Lana 1988: 14).

En la versión del mito de origen aquí citada de Feliciano Lana más atrás se describe al Abuelo del Mundo, que posee el saber de crear el ser humano:

Entonces apareció ante él [el Creador del Mundo] el Trueno Celeste, el Abuelo del Mundo. Su cabeza estaba adornada con una banda de plumas sobre la frente, en el cuello llevaba collares de piedras de cuarzo y dientes de jaguar, en la mano izquierda sostenía la lanza sonajera (la que figura como arma e instrumento musical a la vez) y en el brazo derecho el escudo entretejido. En la cadera llevaba el adorno de cadera y bajo las rodillas el adorno de pantorrilla (Lana 1988: 19; traducción literal RH).

Aquí aparecen por tanto la piedra de cuarzo, la corona del danzador (banda de plumas) y el bastón (lanza sonajera). Este último en otra parte del mito de origen llega a ser significativo:

[...] el Abuelo del Mundo se transformó en una canoa enorme, la canoa de la transformación. A bordo iban los seres, que sucesivamente se formaban, y en la proa estaba parado el Creador del Mundo con su atavío y con su lanza. En la canoa grande se encontraban reunidos los representantes de todos los grupos étnicos de la nueva generación. En el techo se puede ver al Creador del Mundo, ataviado en la cabeza con el adorno de plumas, los ‘pelos de guacamaya’, y con el escudo entretejido y la lanza sonajera (Lana 1988: 23 s., traducción literal RH).

En su largo viaje río arriba la canoa paraba varias veces. Al final del viaje, en cada parada se bajaba un grupo étnico y tomaba posesión de la tierra. Esto sucedía hundiendo el bastón en la tierra en el lugar en que la pisaban por primera vez y después de esto construían una maloca (véase también el artículo de Hugh-Jones en este tomo).

Este no es el lugar para diseccionar las diferencias entre los mitos de origen desana y kotiria. Las informaciones obtenidas en el taller indican que son múltiples. Lo que a continuación se citará para ilustrar el trabajo conjunto durante el transcurso del taller son las explicaciones que don Gaudencio expuso para cada uno de los objetos en la ponencia. Ya que se expresaba en lengua kotiria fue traducido al español por Orlando Villegas.<sup>9</sup>

Sobre el bastón nos explicaron:

Es el bastón de la fuerza, del poder. ¿Por qué? Porque es para guiar el camino de todo el pueblo. Es un bastón que surgió en el momento del *phāmuri* – *phāmuri* es origen [...] sin ese bastón no somos nada. Entonces siempre nuestro compañero es el bastón porque ese nos guía. Por eso tiene la punta que sirve como una brújula para señalar y avanzar. Y donde queremos establecernos, ponemos la punta. Cuando no se pone el bastón, nos toca avanzar buscando tierra. Entonces eso representa el bastón. No es bastón para mandar, sino para organizar, dirigir el pueblo. Eso significa el bastón. Las plumas [...] rojas son [...] del tucán. Y las blancas son de águila o pato salvaje (Gaudencio Moreno, conferencia, 31.07.2014).

9 Orlando Villegas tradujo libremente del kotiria a partir de las explicaciones correspondientes que dio Gaudencio Moreno Muñoz en el marco de la conferencia. Le estoy muy agradecido a Ingrid Kummels por haberme puesto a disposición una transcripción de la grabación de los comentarios de Gaudencio Moreno y Orlando Villegas.

Más adelante, Orlando Villegas, al que se había pedido elaborar una traducción literal de los comentarios de don Gaudencio, agregó al respecto la información siguiente:

En el momento de la creación, del origen, cuando por primera vez aparecimos en la tierra, en *phámuripoa* (lugar de origen) salieron muchos grupos étnicos. En ese momento salió el bastón de mando, allí el ancestro se apoderó de dos bastones: *pió* (bastón de mando) y *múyaichrá* (bastón de origen). Desde el momento en que se apodera de los bastones se declara como pueblo indígena originario de estas tierras (Gaudencio Moreno/Orlando Villegas).<sup>10</sup>

Refiriéndose a la tabaquera, don Gaudencio comentaba lo siguiente:

La tabaquera es para sostener el tabaco, también de origen. Hay varias clases de tabaco: el tabaco del diálogo, el tabaco de salvación, el tabaco de la alegría, el tabaco de origen. Pero al que se utiliza, al que se pone aquí [en la tabaquera] es el tabaco de la conversación, en donde el anfitrión les entrega el cigarrillo a sus hermanos para hablar de la historia de origen del grupo de hermanos: de dónde somos, cuántos somos, de dónde venimos, cómo nos relacionamos. Para hacer ese diálogo se va rotando desde cierta derecha para que puedan fumar las mujeres. Porque en parte es protección de enfermedades, de mala energía y todos aquellos males. Es como una forma de comunicación y equilibrio con otros seres, sobre todo los del otro mundo, como lo son la ‘gente peces’ que está en el mundo del agua, la gente de los árboles que tiene que ver con el monte, con la selva. Todos tienen su dueño. Para también comunicarnos, para tener armonía, la comunicación constante con ellos, utilizamos el tabaco. Entonces allí tenemos el tabaco y compartimos entre todos (Gaudencio Moreno, conferencia, 31.07.2014, véase nota a pie de página 9).

Un objeto muy especial es la piedra de cuarzo. Durante el taller se había establecido la discusión, si estaba permitido trabajar con esta pieza, ya que las piedras de cuarzo se consideran como objetos vivos. El *payé*, como Diana Guzmán explicaba en el taller, habla directamente con los dueños de las piedras. Por eso el cuarzo es sagrado. La piedra tiene energía y a través de ella se cura. Pero también se puede causar mal con ella. Todas las piedras son sagradas porque tienen vida. Lo sagrado no se puede tocar porque puede producir enfermedad. Por eso, como comentaba Orlando Villegas, únicamente el *payé* las puede usar. Él permanentemente está conversando con las piedras y les echa tabaco. Dialoga permanentemente con el espíritu (Diana Guzmán y Orlando Villegas, taller, 23.07.2014).

A pesar de todas estas informaciones pedimos permiso de poder presentar la piedra de cuarzo a los participantes de la conferencia. Don Gaudencio accedió en presentar la pieza. Para introducirla al público él y doña María (María Morera Muñoz) expusieron un canto, un fragmento de danza del *ñujú*, una danza satírica del pueblo kotiria, antes de empezar con las explicaciones sobre el objeto.

10 Durante una visita reciente a Mitú, en marzo de 2017, Michael Kraus pidió a Orlando Villegas la traducción de una parte de la grabación efectuada durante la conferencia en lengua kotiria. En este contexto Orlando Villegas amablemente puso a disposición este texto.



*Figura 1:* Bastón, ttapinozona (tuyuka).  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 5967).



*Figura 2:* Bastón, detalle con plumaje, ttapinozona (tuyuka)  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 5967).



*Figura 3:* Bastón, detalle con maraca, ttapinozona (tuyuka)  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 5967).



*Figura 4:* Tabaquera, tukano  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 5628).



*Figura 5:* Piedra de cuarzo, tukano  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 6066).



*Figura 6:* Corona del danzador, tukano  
(foto: Claudia Obrocki. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 6136-VB 6138).



*Figura 7:* Maraca del payé, pámiwa  
(foto: Martin Franken. *Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum*, col. Koch-Grünberg, VB 5850).



*Figuras 8-11: Maraca del payé, detalles, pāmiwa (foto: Martin Franken. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 5850).*

Cuando nosotros tuvimos un pequeño enfrentamiento, una pequeña guerra con los hermanos menores, entonces como señal de triunfo todos cantamos esta canción. [...]

La piedra [...] es el collar del danzador principal [...] Todas las piedras de cuarzo para nosotros tienen vida. Por eso nosotros no podemos coger una piedra así, porque tienen vida, son gente de piedra, vida de piedra [...] Antes de la danza, cuando se van a vestir, siempre hay un previo tabaco [...] Los que se van a vestir tienen que haber fumado ese tabaco, que ya está protegido. Entonces esta pieza es parte de todo el equipo de vestido, del traje [...] que utiliza [...] el danzador principal (Gaudencio Moreno, conferencia, 31.07.2014, véase nota a pie de página 9).

Y sobre la corona del danzador añadió:

La corona también es parte muy importante, fundamental, del danzador principal. Allá vemos como las plumas [...] están paradas. Son de garza grande. Entonces el sentido es que cuando el danzador está en movimiento se ha de producir un viento que promueve el ambiente fresco, sano, que no haya enfermedades y ambienta [...] Trae el viento de la alegría, de la motivación [...] Los colores blancos son de las plumas del pato salvaje o si no del gavilán pueden ser también, el rojo es del tucán, el amarillo es del mochilero [...] [El material de la corona] tiene mucha energía [...] si uno no hace tratamiento anterior puede enfermarse. Por eso nosotros también nos protegemos [...] Cuando vamos a estar cerca, siempre nos protegemos del cayurú (Gaudencio Moreno, conferencia, 31.07.2014; véase nota a pie de página 9).

Más tarde, en Mitú, Orlando Villegas, refiriéndose a los adornos del danzador, añadió esta explicación:

El propio *bagaro* (danzador) se viste, se adorna con accesorios especiales para la danza, ya que es una ocasión muy especial, esos adornos corporales son: *sioka* (hombreira), *majápoaka* (corona); [...] *tábojá* (cuarzo); *khamonoyohsaa* (aretes); *téseri* (coderas, brazaletes); *da'sia* (collares de tigres); *khitio* (cascabeles); *mahcisó* (carayurú), *wamónoa* (figuras triangulares) [...] El danzador antes de abrir la caja de plumaje (*busákaró*) se protege fumando con sus hermanos danzadores el tabaco de la vida y de la alegría. Todos los adornos y elementos que se encuentran en la caja tienen vida, energía. Quien no sigue los pasos se puede enfermar. Lo que está en la caja es una sola unidad. No se puede separar. El collar de dientes, el principal lo lleva la persona que dirige la danza (Gaudencio Moreno/Orlando Villegas; véase nota a pie de página 10).

De hecho los participantes indígenas del taller cada mañana antes de comenzar a trabajar con las piezas se pintaban la cara. Por tanto el color y el diseño, por ejemplo en una ocasión las espinas del pez, tenían la función de protección. Era indispensable protegerse ante la energía de determinadas piezas. La energía de objetos también fue la razón por la cual el taller no se llevó a cabo en el depósito. Este supuestamente está cargado de energía. Se decidió entonces efectuar el taller en un espacio contiguo. Pintura corporal también puede ser un símbolo de alegría. En el trabajo con determinadas temáticas como lo son la música y la danza o las ceremonias, pero también al trabajar con objetos relacionados con el adorno corporal todos los participantes del taller se pintaron la cara.

La corona del danzador y la piedra de cuarzo, como ya se ha dicho, son objetos que también figuran en el mito de origen. En el mismo se menciona, que los adornos de los que el Creador del Mundo formó a los seres humanos, se guardaron en una caja, la llamada caja de plumas. La corona del danzador y la piedra de cuarzo son parte del contenido de la caja de plumas. Para los demás asistentes del taller el significado sobresaliente de la caja de plumas fue aclarado por los participantes indígenas.

Orlando Villegas comenta lo siguiente al respecto:

La caja de plumas es lo principal, si se tiene la caja de plumas, se puede realizar muchas danzas. Si no se cuenta con ella, no hay vida, no hay ambiente, no hay alegría, no hay fuerza. Es como la sangre que llevamos en el cuerpo, es lo que nos mueve en nuestras vidas. Es algo sagrado que dejaron nuestros ancestros desde el origen de la vida, es un regalo y una herencia que nos dejaron los *phāmurimasā* (gente de origen) a todos los pueblos indígenas. Por eso sus conocimientos, las danzas y la historia de origen se debe enseñar de generación en generación. Un ejemplo de la danza es la danza del yarumo (*wānebahsá*), la cual hace parte de la caja de plumaje ya que allí reposa todo el conocimiento. Existen muchas otras danzas más como [el] baile del inayá (*kibahsá*) (Orlando Villegas, marzo de 2017; véase nota a pie de página 10).

Hoy en día es el jefe de la maloca, quien conserva la caja de plumas con los objetos rituales más importantes en un lugar especial en la maloca.

El Museo Etnológico posee cajas de plumas de la región del alto río Negro. El contenido de las cajas, por falta de conocimiento, se encontraba disperso en los armarios de plumaje, piedras etc. Al realizar este hecho los visitantes kotiria quedaron alarmados. Fue un momento de confrontación de dos culturas: la cultura genuina de origen de las piezas y la cultura museal con sus exigencias de almacenamiento. El Museo entretanto decidió de regresar las piezas a su recipiente original, la caja de plumas.

No hay mejor prueba para reconocer el inestimable valor que significa la colaboración entre el Museo y las culturas originarias: el Museo no actúa más como la institución que está en posesión del conocimiento y del saber sobre todo aquello que custodia, sino más bien como un archivo de la memoria de las culturas que pregunta y aprende (Hempel 2014).

### **Theodor Koch-Grünberg y la maraca del payé**

La pieza con el número de inventario VB 5850 en el fichero hecho por Theodor Koch-Grünberg para el Museo Real de Etnología al ingresar la colección al Museo, figura como *Zauberrassel, mit Ritzzeichnungen und Federschmuck. Kobéua. (Rio Caiarý-Uaupés) (Nordwestbrasilien)* ('Maraca de magia, con dibujos labrados y plumaje, kobéua [pāmiwa], río Caiarý-Vaupés, Noroeste del Brasil'), (Figura 12).

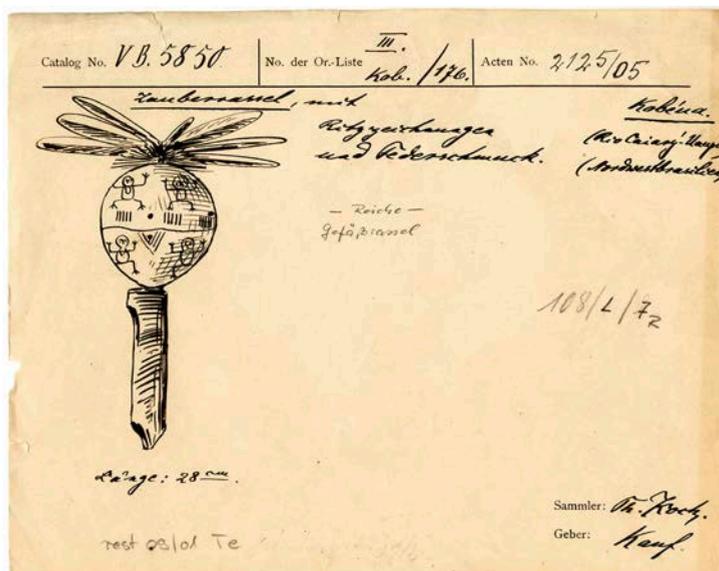


Figura 12: Maraca del payé (ficha por Theodor Koch-Grünberg. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum).

En su obra *Dos años entre los indios* Koch-Grünberg comenta lo siguiente al respecto:

En la magia para curar la enfermedad, la maraca mágica desempeña un papel muy importante. El chamán por ningún motivo se desprende de este objeto de valor, al que adjudica un poder misterioso. Después de una infructuosa labor, logré finalmente que un payé muy anciano de los kobéua, a orillas del Caiarý, y que estaba próximo a convertirse en jaguar, me proporcionara una maraca mágica. Siempre que se la mostré después de esto a un payé del Cuduiarý, demostraba su sorpresa y descontento ante la forma en que la había negociado que, desde su punto de vista, era inescrupulosa.

La maraca mágica tiene en lo esencial la forma de una maraca de danza común, pero la parte superior del mango de madera, que atraviesa la calabaza de la maraca, está adornada con un penacho de plumas de papagayo. La superficie de la calabaza, teñida con color de carayurú, de poderes curativos, tiene labrados que difieren mucho de los diseños de las maracas de danzas, y que consisten en líneas paralelas, arcos, ángulos y figuras humanas, cuyo significado no pude descifrar, a pesar de las múltiples indagaciones que hice al respecto. En varios sitios la calabaza está agujereada [...]. Durante el encantamiento, el chamán introduce en la calabaza, soplando a través de estos agujeros, el humo de tabaco narcotizante. Al hacer oscilar la maraca, el humo sale de nuevo por los huecos y se esparce de esta manera sobre el enfermo y sobre los objetos que deben perder el influjo de la magia (Koch-Grünberg 1995, vol. II: 149 s).

Theodor Koch-Grünberg obviamente conocía la función de esta maraca y por tanto tenía en claro que no se trataba de una maraca común, sino de una ‘maraca mágica’ utilizada para tratamientos de una enfermedad. Sobre el significado de los diseños labrados sobre la superficie de la maraca sin embargo, como podemos deducir, no logró obtener informaciones. Sus indagaciones al respecto quedaron sin resultado. En el relato del viaje se limita a describir el aspecto de la pieza y su función.

Por tanto el significado de los diseños quedó oculto hasta la llegada de los visitantes kotiria. Naturalmente esta pieza ricamente labrada y adornada con un penacho de plumas nos había llamado la atención y fue elegida para ser presentada en el taller, aun siendo que no se trata de una pieza kotiria sino pámiwa. Para los responsables del taller fue una grata sorpresa al realizar que don Gaudencio y los demás participantes indígenas del taller le pusieron especial atención a esta maraca y nos proporcionaron con informaciones detalladas sobre el uso de la pieza y sobre las imágenes labradas sobre su superficie.

Don Gaudencio en la ponencia comenta la pieza como sigue:

*Yaiñahsākā* [es] la maraca del *payé* [...] esas figuras que ven allí son personas, personas de todos los pueblos, hermanos nuestros de diferentes grupos étnicos. La figurita arriba representa el mismo *payé* y su acompañante. Nunca está solo, siempre está con su acompañante. ¿Cierto? Las plumas arriba son las plumas del mochilero, el amarillo, las rojas del tucán y los negros también, porque van combinadas [...] Allí ven figuras de origen [...] que se ven a través del sueño. Y están también en las piedras de diversos petroglifos de los sitios sagrados y los sitios de origen. Son extraídas de allá. Vienen en la maraca, porque esa es la maraca del poder. El palito que ven allí es el brazo de la curación [...] tiene la forma de un bracito. Es brazo del poder de la curación para las enfermedades y la sanación. [...] Las rayitas que se ven hacia arriba son las casas que se encuentran en el mundo de arriba. Son las casas por las cuales establece conexión el *payé* para la curación. [...] Entonces el *payé* se comunica con ellos para poder curar [...] primero se conecta con la energía, con el ancestro [...] Allí miramos como una carita, los ojos y la boca. La boca chupa las enfermedades y las expulsa. Siempre está la cara que visiona, la que mira. Y con la boca a través de las palabras, con las que se comunica, y a la vez chupa el mal, la mala energía, las enfermedades, y las expulsa (Gaudencio Moreno, conferencia, 31.07.2014; véase nota a pie de página 9).

Posteriormente Orlando Villegas especificó la traducción en la forma siguiente:

Esa maraca es como una persona, representa el ser humano. Los dibujos o las figuras que se ven en la maraca son personas que le ayudan a curar las enfermedades. Ellos son los *kumú*, los que rezan. La maraca es una persona que se viste con los plumajes de pájaros mochileros, tucanes [...] El *payé* se arma básicamente de una piedra especial de cuarzo con la cual adquiere el poder para combatir y curar las enfermedades. Desde el origen nuestro ancestro utilizó la maraca (*yaiñahsākā*) y la piedra (*yaitākā*). Por medio de estos elementos y los rezos, el *payé* hace su trabajo de curación y sanación de sus pacientes. Las otras figuras que se observan en la figura indican las casas ancestrales: *wɪpɔwɪwɪ* (casa del trueno), *kārewɪwɪ* (casa dulce), *pêchō wɪwɪ* (casa de leche) y *batiwɪwɪ* (casa de yapurá), con las cuales se comunica el *payé* para curar las enfermedades (Gaudencio Moreno/Orlando Villegas; véase nota a pie de página 10).

Momentos como este, en el que don Gaudencio y los otros participantes indígenas nos proporcionaron con informaciones que para el antropólogo en el momento de obtener la pieza quedaron inaccesibles, para mí personalmente son momentos particularmente dichosos en la tarea del curador de la colección. No hay mejor modo de comprobar la importancia que ofrece para las colecciones museales el trabajo investigativo en forma de recurrir a las múltiples perspectivas que se pueden tener sobre ellas que estas experiencias. Por tanto la tarea futura para una investigación eficaz y prolífera en el Museo será el trabajo común de los antropólogos encargados del acervo del Museo con miembros de los grupos étnicos cuya cultura material está representada en las colecciones. En consecuencia este método de investigación y trabajo con las colecciones a base de múltiples perspectivas está ganando cada vez más importancia, en especial en el momento de proyectar exposiciones públicas recurriendo a objetos de la cultura representada.

### **Perspectivas: visita en Mitú – colaboración futura**

La ponencia aquí presentada, que fue una presentación común de los participantes indígenas del taller con el curador responsable de las colecciones, finalizó con un comentario de la representante wira poná (desana) Diana Guzmán. Quiero citar las últimas palabras de su opinión: “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, 31.07.2014).

Estas palabras de Diana Guzmán fueron tomadas muy en serio por el Museo. El intercambio de informaciones entre el *Ethnologisches Museum* y los pueblos originarios kotiria y wira poná continúa desde 2016 como parte de un proyecto de cooperación mayor con diversas instituciones y organizaciones en el campo educativo en la Amazonía. Este proyecto con nombre “Compartir saberes” iniciado en 2014, hizo posible la visita de una delegación de los pueblos originarios pemón y ye'kwana de la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (UNEIT) en Venezuela.<sup>11</sup> En cooperación con esta delegación se desarrolló una plataforma web, la cual les permite a los estudiantes de la UNEIT un acceso permanente a las colecciones del Museo Etnológico en Berlín.

Gracias a la *VolkswagenStiftung* (Fundación Volkswagen), que aseguró la financiación del proyecto por cuatro años más, fue posible, entre otros participantes, reanudar el intercambio con Diana Guzmán y Orlando Villegas como representantes de la Escuela Normal Superior Indígena María Reina (ENOSIMAR) de Mitú. En marzo de 2017 Andrea Scholz,<sup>12</sup> como representante del *Ethnologisches Museum* en Berlín y responsable del proyecto “Compartir saberes” y Michael Kraus como consejero viajaron a Mitú para

11 Véase Scholz (2015).

12 Agradezco las informaciones proporcionadas al respecto a Andrea Scholz, encargada del *Ethnologisches Museum* para el proyecto “Compartir saberes”.

introducir al director y a los profesores de la ENOSIMAR, entre ellos Diana Guzmán y Orlando Villegas, al proyecto y a la plataforma web.

En un taller de una semana también fue posible presentar a alumnas y alumnos de Diana Guzmán, que junto con ella trabajan en el Museo de la ENOSIMAR, las colecciones etnográficas de sus antepasados en Berlín. Junto con su maestra redactaron registros de los objetos del Museo de Berlín tanto como registros de objetos guardados en la Escuela de Mitú. Las investigaciones comunes y la continuidad del intercambio llevarán a una ampliación del saber en el *Ethnologisches Museum*, volviendo a la definición del Museo como institución interrogativa (Hempel 2014) cuyo objetivo es aprender de los pueblos originarios. Por otro lado esta relación incipiente entre los dos Museos también fortalece el papel que el Museo de la Escuela de Mitú desempeña dentro de esta y abre nuevas perspectivas para los alumnos de conocer e investigar la cultura material de sus antepasados.

## Referencias bibliográficas

- Augustat, Claudia (ed.)  
2012 *Jenseits von Brasilien. Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*. Wien: Museum für Völkerkunde/Kunsthistorisches Museum.
- Brust, Alexander  
2013 Amazonas-Indianer und ihre Blicke auf Museumssammlungen. *Museumskunde* 78(2): 62-68.
- 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.
- Fischer, Manuela, Peter Bolz & Susan Kamel (eds.)  
2007 *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The origins of German anthropology*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- Haas, Richard  
2002 Brasilien an der Spree. Zweihundert Jahre ethnographische Sammlungen in Berlin. En: Ethnologisches Museum Berlin (ed.): *Deutsche am Amazonas – Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914*. Münster/Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz/LIT, 16-25.
- Hartmann, Günther  
1975 Die Sammlungen südamerikanischer Naturvölker im Museum für Völkerkunde Berlin. *Zeitschrift für Ethnologie* 100: 307-322. <<http://www.jstor.org/stable/25841522>> (23.10.2017).
- Hartmann, Horst  
1973 100 Jahre Museum für Völkerkunde Berlin. Abteilung Amerikanische Naturvölker. *Baessler-Archiv*, N.F., 21: 219-258. <<http://www.digi-hub.de/viewer/toc/149906230247711/>> (23.10.2017).

- Hempel, Paul  
 2014 *The ethnological-anthropological portrait*. <<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/probe-buehne-3/fotografien-beruehren/positionen/>> (23.08.2017).
- Hermannstädter, Anita  
 2002 Brasilien – Land der Zukunft. Naturkundliche Expeditionen 1800-1831. En: Ethnologisches Museum Berlin (ed.): *Deutsche am Amazonas – Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914*. Münster/Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz/LIT, 26-43.
- Hoffmann, Beatrix  
 2012 *Das Museumsobjekt als Tausch- und Handelsgegenstand. Zum Bedeutungswandel musealer Objekte im Kontext der Veräußerungen aus dem Sammlungsbestand des Museums für Völkerkunde Berlin*. Kulturwissenschaften 33. Münster: LIT.
- Hugh-Jones, Stephen  
 2009 The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. En: Santos-Granero, Fernando (ed.): *The occult life of things. Native American theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 33-59.
- Koch-Grünberg, Theodor  
 1995 [1909/1910] *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905*. 2 vols. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN).
- Kraus, Michael  
 2004a *Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.  
 2004b “Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso sólo lo saben los dioses”: Theodor Koch-Grünberg y la exploración del alto río Negro. *Boletín de Antropología* 18(35): 192-210. <<http://www.redalyc.org/pdf/557/55703510.pdf>> (23.08.2017).
- Lana, Feliciano  
 1988 *Der Anfang vor dem Anfang. Der Schöpfungsbericht der Desâna-Indianer*. Rotes Fädchen, 4. Frankfurt a. M.: Museum für Völkerkunde.
- Ribeiro, Berta Gleizer  
 1988 Die bildliche Mythologie der Desâna. En: Münzel, Mark (ed.): *Die Mythen Sehen. Bilder und Zeichnungen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung, 14. Frankfurt a. M.: Museum für Völkerkunde, 243-276.
- Schindlbeck, Markus  
 2012 *Gefunden und verloren. Arthur Speyer, die Dreißiger Jahre und die Verluste der Sammlung Südsee des Ethnologischen Museums Berlin*. Veröffentlichungen des Ethnologischen Museums Berlin N.F., 79. Bönen: Kettler.
- Scholz, Andrea  
 2015 Sharing knowledge/Project description. Collaborative research en route to the Humboldt-Forum. <<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/probe-buehne-7/wissen-teilen/projektbeschreibung/index.html>> (23.08.2017).



# Las colecciones etnográficas del alto río Negro en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*: notas históricas y diálogos contemporáneos

**Claudia Leonor López Garcés**

Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil

[clapez@museu-goeldi.br](mailto:clapez@museu-goeldi.br)

## Introducción

La Colección Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú del *Museu Paraense Emílio Goeldi* (MPEG) cuenta hoy con más de 15 mil objetos de la cultura material de 120 pueblos indígenas de la Amazonia brasileira, colombiana y peruana, además de conservar colecciones de otras poblaciones tradicionales amazónicas, principalmente ribereños y pescadores, artesanías del nordeste del estado de Pará, contando también con importantes colecciones de sociedades Maroom de Surinam y una colección de sociedades de África central que llegó al museo a finales del siglo XIX (Van Velthem *et al.* 2004).

En este acervo etnográfico, la región del alto río Negro está representada en un total de 794 objetos repartidos en diversas colecciones organizadas por diferentes coleccionadores. Entre ellas de destaca, por su importancia histórica y etnológica, la colección del etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1904-1905), al lado de otros nombres como Louis Weiss (1909), Manoel Barata (1943), José Hidasi (1961), Adélia Engrácia de Oliveira (1971) y más recientemente Márcio Meira (1993).

El objetivo de este artículo es presentar un esbozo histórico de las colecciones de objetos procedentes de la región del alto río Negro (Brasil/Colombia), conservadas en la Colección Etnográfica del Museo Paraense Emílio Goeldi, considerando más detalladamente la colección organizada por Koch-Grünberg. De otro lado, se trata de destacar el papel de la Colección Etnográfica como espacio de conocimiento y diálogo con los pueblos indígenas. Para efectos de análisis me refiero a los diálogos entre investigadores del Museo Goeldi, pueblos indígenas y la Colección Etnográfica en la última década. En este sentido, el artículo focaliza el período que he vivenciado como investigadora de esta institución científica, los diálogos con diversos pueblos indígenas y mi experiencia como curadora de esta colección etnográfica.



### **El Museo Paraense Emílio Goeldi**

El Museo Paraense Emílio Goeldi es una institución científica vinculada al Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (MCTI) de Brasil. Está localizado en la ciudad de Belém, estado de Pará, en la Amazonia oriental brasileña. Desde su fundación como *Sociedade Filomática*, en el año de 1866, se ha dedicado al estudio de la diversidad biológica y sociocultural de la Amazonia, a la formación de colecciones científicas y a la divulgación de conocimientos y acervos científicos relacionados con esta importante región del planeta. Su nombre se debe al zoólogo suizo Emílio Augusto Goeldi, quien entre los años 1894 a 1907 fue director del entonces llamado *Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* y a partir de 1901, en su homenaje, Museo Paraense Emílio Goeldi. Su administración se destacó por el impulso que dio a la entonces llamada sección etnográfica y arqueológica de la cual fue coordinador por falta de una persona especialista en esta área.

Considerado, en la época, símbolo de ‘civilización’ e inspirado en los museos europeos, el Museo Goeldi, desde sus inicios, orientó sus intereses a la formación de colecciones de plantas, animales, minerales, objetos arqueológicos e etnográficos, con el objetivo de mostrar la diversidad biológica y sociocultural de la región amazónica e incentivar su estudio.

### **La Colección Etnográfica del Museu Paraense Emílio Goeldi**

La formación del acervo etnográfico se inició en la segunda mitad del siglo XIX. Los primeros objetos que pasaron a formar las colecciones etnográfica y arqueológica fueron obtenidos por medio de donaciones de personas que respondieron al llamado de los directores de la entonces *Sociedade Filomática*, fundada en 1866 con el objetivo de crear un “museu de história natural e de artefatos indígenas” (Sanjad 2010: 54), por medio de cartas dirigidas a los alcaldes de los poblados del estado de Pará, acción a la que luego se sumaron otros donantes de la ciudad de Belém. Los objetos adquiridos en los viajes por los naturalistas de la época, entre ellos Domingo Soares Ferreira Pena, médico fundador del Museo, y el geógrafo francés Henri Coudreau, también pasaron a alimentar las incipientes colecciones (Van Velthem *et al.* 2004; Crispino *et al.* 2006). Fue así conformada una colección conjunta de objetos arqueológicos y etnográficos cuya principal finalidad era ser mostrada al público visitante dado que la institución no contaba entonces con investigadores especialista en estas áreas de las ciencias humanas.

Durante la administración de Emílio Goeldi (1894-1907), la Colección Etnográfica pasó a ser objeto de su especial interés, inclusive destinando recursos para la compra de objetos indígenas, siendo así adquirida, en 1901, la llamada colección Frei Gil de Villanova, que contiene 685 objetos procedentes de un grupo mebêngôkre de lengua jê, los irã âmrai, hoy considerado extinto (Crispino *et al.* 2006; Chaves 2012), lo que la

hace una de las colecciones más destacadas del acervo etnográfico dada su importancia histórica como testimonio único de la existencia de este pueblo. En su administración también fueron incorporadas a la entonces llamada ‘sección etnográfica’ otras colecciones como las de Henri Coudreau, en 1897, y de Theodor Koch-Grünberg, en 1904-1905 (Van Velthem *et al.* 2004).

En 1913, cuando llegó a Belém el antropólogo alemán Curt Nimuendajú, la entonces directora del Museo Goeldi, Dra. Emília Snethlage, lo invitó a realizar una revisión completa de las colecciones etnográfica y arqueológica, siendo el jefe de esta sección en el bienio 1920-1922, pero permaneciendo vinculado al Museo Goeldi hasta su fallecimiento, en 1945 (Van Velthem *et al.* 2004).

A partir de 1940 las colecciones etnográfica y arqueológica del Museo Goeldi fueron registradas como patrimonio histórico de Brasil por el *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN) en la categoría “Patrimonio arqueológico, etnográfico y paisajístico” y permanecieron juntas hasta el año 1960, cuando pasan a ocupar reservas técnicas separadas bajo los cuidados de Eduardo Galvão y Mario Simões, respectivamente (Van Velthem *et al.* 2004; Benchimol *et al.* 2012).

La Colección Etnográfica del Museo Paraense Emílio Goeldi hoy lleva el nombre de Curt Nimuendajú en homenaje al primer investigador en el área de ciencias humanas oficialmente contratado por esta institución. En la actualidad es el mayor y más antiguo acervo etnográfico localizado en la Amazonia brasileña.

### **Las colecciones etnográficas del alto río Negro en el Museo Goeldi**

La región del alto río Negro podría ser definida como un área cultural transfronteriza entre Brasil (Estado de Amazonas –región popularmente conocida como “Cabeça do Cachorro”) y Colombia (parte de los departamentos de Guainía y Vaupés) en donde habitan en torno de 27 pueblos indígenas, 22 de ellos localizados en Brasil (ISA),<sup>1</sup> hablantes de lenguas de las familias aruak, maku y tukano. Conocida en la antropología colombiana como “Complejo sociocultural del Vaupés” (Correa 1996), esta región se caracteriza por la existencia de elementos socioculturales específicos compartidos por diversos pueblos indígenas, tales como “la asociación mítica y ritual del ‘yuruparí’, complejo ceremonial que recoge el eje del discurso del pensamiento indígena” (Correa 1996: 12), la exogamia lingüística y el multilingüismo como criterio de identidad (Jackson 1983).

En la Colección Etnográfica del Museo Goeldi, esta importante y compleja región está representada en un total aproximado de 792 objetos, repartidos en 13 colecciones, como consta en los libros de registro, conforme el cuadro a seguir:

1 <<http://www.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>> (17.06.2014).

Colecciones etnográficas pueblos indígenas del alto río Negro MPEG			
Coleccionador	Año	Número de objetos	Etnónimos y ríos relacionados
Theodor Koch-Grünberg	1904-1905	510	kubeua, tukano, desâna, makuna, tuyuka, yukuna, bara, entre otros.
Louis Weiss	1909	7	yauperi
Col. A. M Olaia	1928	4	tukano?, tariana?
Federico Barata	desconocido	2	baniwa
Magalhães Barata	1943	2	baniwa
Manoel Barata	desconocido	3	desâna, pira-tapuya
José Hidasi	1960-1962	76	tukano, tariana, makú
Mark Münzel	1968	2	makú
Of. Miguel Mariano	1971	18	desâna
Adélia de Oliveira	1971	47	baniwa
Ewerton Pereira Reis	1976	2	tukano
Márcio Meira	1993	41	tukano, baniwa, baré, werekena,
desconocido	desconocido	78	baniwa, río Negro, río Apaporis, río Caiari, río Caduriari, río Yapurá

*Cuadro 1.* Realizado por Claudia López, con base en las informaciones de los Libros de Registro de la Colección Etnográfica Curt Nimuendajú (MPEG, 2014).

En el Museo Goeldi, las colecciones de objetos etnográficos procedentes de pueblos indígenas de la región del alto río Negro comenzaron a formarse posiblemente a finales del siglo XIX, pero con seguridad a inicios del siglo XX. En el informe administrativo de 1902, Emílio Goeldi se refiere a las colecciones de objetos que llegaron durante ese año al Museo Goeldi:

A quarta secção, de Ethnographia e ramos annexos foi relativamente feliz. Trouxeram-lhe presentes de valor mais o menos avultado os srs: [...] Commendador Hilario Alvares, instrumentos de madeira para as festas Jurupary [...] (Goeldi 1906b: 486-487).

Koch-Grünberg se refiere también a las colecciones etnográficas de pueblos de la región del alto río Negro, cuando visitó el Museo Goeldi a su llegada a Belém;

El doctor Goeldi y el doctor Jacques Huber, director del Jardín Botánico, me acogieron con amabilidad, y bajo su gentil dirección pude conocer todas las colecciones y dependencias del Museo. Las colecciones etnográficas que al igual que en otros lugares carecen de espacio suficiente, haciendo que muchos tesoros permanezcan todavía a la espera de su “resurrección” llamaron en especial mi atención de experto. Las tribus karajá, del Araguaya-Tocantins, y las del Río Negro y el Río Uaupés son las que tienen mayor representación (Koch-Grünberg 1995: 40).

Esto constata que ya existía una colección representativa de objetos de pueblos de la región del río Negro antes de la llegada de Koch-Grünberg, en 1903, al Museo Goeldi. Se trata, posiblemente, de la colección donada en 1902 por el Comendador Hilario Alvares, de la cual habla Goeldi (1906b), entre otras posibles. Aquí puede estar la clave para contextualizar la colección antigua catalogada como “coleccionador desconocido y sin fecha” que fue así catalogada por Curt Nimuendajú en la década de 1920.

Después de la copiosa y representativa colección de Koch-Grünberg (1904-1905), vienen colecciones de pequeñísimo porte provenientes de coleccionadores no profesionales en el área de antropología o ciencias afines, se trata de militares y funcionarios públicos relacionados con la administración del estado de Pará.

Llama la atención el hecho de que no existan colecciones de la región del alto río Negro del propio Curt Nimuendajú, quien por petición del *Serviço de Proteção ao Índio* (Servicio de Protección a los Indios, SPI), en 1927 realizó una expedición a esta región, partiendo de San Felipe, en el río Negro, adentrándose en los ríos Içana, Aiary y Vaupés (Zerries 1995: 23-24). Tampoco se encuentran colecciones del etnólogo brasileño Eduardo Galvão, investigador del Museo Goeldi quien en los años 1951 y 1954-55 visitó la región del alto río Negro con el objetivo de estudiar los procesos de “aculturación” de los pueblos indígenas de esta región (Zerries 1995: 26).

El etnólogo alemán Mark Münzel, durante su estadía en el Museo Goeldi, en 1968, donó dos objetos makú a la Colección Etnográfica. A partir de la década de 1960, llegan colecciones más expresivas en cantidad de objetos, destacando la del taxidermista y ornitólogo húngaro, naturalizado brasileiro, José Hidasí (1960), quien había organizado una exposición de fauna en el Museo Goeldi en 1958, y también las de los antropólogos investigadores del Museo Goeldi: Adélia de Oliveira (1971) y Márcio Meira (1993).

### El contexto histórico de la Colección Koch-Grünberg

Del conjunto de colecciones de objetos etnográficos de los pueblos indígenas de la región del alto río Negro encontrada en la Colección Etnográfica del Museo Goeldi se destaca la colección organizada por el etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1904-1905), dada su importancia histórica, expresividad numérica, la diversidad de pueblos indígenas representados y la diversidad de categorías de objetos. Con un total aproximado de 510 objetos, como consta en los libros de registro (Rodrigues & Figueiredo 1982), la colección Koch-Grünberg es una de las más antiguas, copiosas, completas e importantes colecciones del acervo etnográfico del Museo Paraense Emílio Goeldi.

Como es bien sabido, esta colección de objetos etnográficos es resultado de su expedición por la región de los ríos Negro, Vaupés/Uaupés y Caquetá/Yapurá (1903-1905). Según Emílio Goeldi (1906a: 482), fue en Belén donde Koch-Grünberg decidió cambiar el rumbo de su expedición, inicialmente programada para explorar la región de los ríos Purus y Ucayali, por solicitud del *Königliches Museum für Völkerkunde* (Museo Real de Antropología) de Berlín (Kraus 2010: 18). Acatando los consejos del zoólogo Emílio Goeldi quien lo alertó de los conflictos políticos fronterizos que por la época afectaban la región de los ríos Purus, Acre y Juruá (Goeldi 1906a: 482), Theodor Koch-Grünberg emprendió el viaje a su destino final, saliendo de Belén el 26 de mayo de 1903, recorriendo “el alto río Negro y sus afluentes Içana, Caiarý-Uaupés y Curicuriarí... [regresando] por el Apaporis y el Yapurá al río Amazonas” (Koch-Grünberg 1995: 35).

Las primeras remesas de objetos etnográficos al Museo Goeldi fueron efectuadas por Koch-Grünberg en 1904, como consta en el informe administrativo de Emílio Goeldi en ese año:

Secção ethnographica.

[...] Também chegaram as primeiras remessas de uma collecção ethnographica que o Dr. Theodor Koch, do Museu Ethnographico de Berlim, reuniu, a pedido da Directoria, para este Museu durante as suas viagens aos affluentes do rio Negro (Goeldi 1907-1908: 32, informe de 1904).<sup>2</sup>

No tenemos mayores informaciones de cuando llegaron las siguientes remesas de objetos etnográficos enviados por Koch-Grünberg. En el primer libro de registro de la Colección Etnográfica del Museo Goeldi, donde constan la mayor parte de los objetos atribuidos al etnólogo alemán, se encuentran informaciones básicas tales como una descripción somera del objeto donde consta el nombre en portugués y en pocas ocasiones algunas

2 El informe administrativo (*relatório*) de 1904 consta en el *Boletim do Museu Goeldi* con fecha de publicación 1903. Este detalle fue constatado con los funcionarios de la biblioteca del *Museu Paraense Emílio Goeldi*, quienes advierten que se trata de un error de impresión del boletín original, de hecho publicado en 1904 o en los años siguientes.

informaciones muy generales sobre materia prima, un etnónimo referente al pueblo indígena o clan (en el caso de los baniwa) y el río donde el objeto fue recolectado, no proporcionando mayores informaciones que permitan identificar los objetos con mayor rigor.

La colección Koch-Grünberg, hoy registrada como patrimonio cultural de Brasil, contempla también objetos que fueron recolectados en territorios hoy pertenecientes al Estado colombiano, pues cabe resaltar que en la época en que los objetos fueron coleccionados todavía no se habían definido las negociaciones diplomáticas para delimitar la frontera Brasil/Colombia. Con el tratado Vázquez Cobo-Martins, firmado en 1907, se definen los trechos de la frontera entre la boca del río Apaporis, a la naciente del río Memachi y de ésta hasta la Piedra del Cocuy, faltando el trecho Tabatinga-Apaporis que sólo vino a definirse en 1928, cuando finalmente se firma el tratado Mangabeira-García Ortíz, que define la línea geodésica Tabatinga-Apaporis como límite entre Brasil y Colombia (López Garcés 2014).

Pero independientemente de estas divisiones geopolíticas instauradas por los Estados nacionales como construcciones sociales de la modernidad, lo que nos interesa resaltar es que estas colecciones de objetos etnográficos constituyen, fundamentalmente, patrimonios culturales de los pueblos indígenas que los crearon y no solamente de los estados-nación donde se localizan los museos que las guardan. Al respecto, Cury (2015: 8) cuestiona el estatus de ‘patrimonio cultural’ de las colecciones de objetos indígenas en museos al afirmar que “o carácter de patrimonio cultural é também deveras problemático, posto que todo objeto indígena é, antes de tudo, um patrimônio indígena”.

El estudio detallado de objetos indígenas, que conforman las colecciones etnográficas en los museos del mundo, en estrecho diálogo con los pueblos que los crearon, constituye una valiosa herramienta para avanzar en el conocimiento de las propias colecciones, pues tenemos todavía muchos vacíos de información sobre ellas, pero también de las relaciones entre pueblos indígenas y sus objetos hoy musealizados, su visión sobre los procesos de patrimonialización de su cultura material/inmaterial, las transformaciones de sus modos de vida, sus ontologías y cosmologías indígenas.

### **La colección Koch-Grünberg (1904-1905) en el Museo Goeldi**

Exceptuando los trabajos de los antropólogos Lúcia Hussak Van Velthem (1975), sobre la plumaria tukano, y de Thiago Oliveira (2015), sobre artefactos y cultura material de los baniwa del alto río Negro, quienes se refieren a las colecciones organizadas por Koch-Grünberg guardadas en el Museo Goeldi, hasta el presente momento no contamos con otros estudios especializados basados en esta destacada colección. Este hecho llama la atención, pues sabemos de la importancia de estas colecciones para el conocimiento antropológico de los pueblos indígenas de esta región amazónica. Siendo así, me limitaré

aquí a hacer un balance introductorio sobre las colecciones del etnólogo alemán en este museo brasileño.

Sabemos que la mayor parte de los objetos recolectados por Koch-Grünberg fue destinada al Museo Etnológico de Berlín, como afirma el mismo Koch-Grünberg (1995), en el prefacio de la edición colombiana su obra *Dos años entre los indios*, basada en la segunda edición ampliada, publicada en Austria en 1967: “Mi gran colección de objetos etnográficos se encuentra actualmente en el Museo Real de Etnología de Berlín. Al Museo Goeldi, en Pará, le cedí una pequeña colección” (Koch-Grünberg 1995: 35).

En ese mismo párrafo hay una nota del traductor informando que la colección del Museo Etnológico de Berlín “posee 749 objetos pertenecientes a las etnias siusí, káua, katapolítani, kobéua, tariana, desána, bará, tukano, hianákoto-umáua, opaina, yahúna y buhágana” (Koch-Grünberg 1995: 35, N. del T). Ya Kraus (2004: 194), sostiene que:

En noviembre de 1905 Koch-Grünberg entregó al Museo Etnológico de Berlín una lista de más de 1.298 objetos etnográficos que había recogido durante su expedición. Ya antes, había vendido una muestra más pequeña de objetos indígenas al museo Goeldi en Belém (Brasil).

Si comparamos estas consideraciones con las informaciones que constan en el libro de registro (Libro 1) de la Colección Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú y en el catálogo elaborado por Rodrigues y Figueiredo (1982), la colección Koch-Grünberg del Museo Paraense Emílio Goeldi no es tan pequeña en relación con la colección del Museo Etnológico de Berlín, pues consta de aproximadamente 510 objetos, es decir, un poco menos de la mitad de la colección de Berlín. La colección Koch-Grünberg en el Museo Goeldi, está asociada a 20 etnónimos diferentes, como expuesto de manera resumida en el cuadro 2.

A pesar de constituir la más numerosa y antigua colección de objetos indígenas de la región del alto río Negro, la colección Koch-Grünberg del Museo Goeldi, en su conjunto, aún no ha sido objeto de investigaciones minuciosas en el campo de los estudios antropológicos y museológicos que busquen identificar continuidades y/o transformaciones a nivel estilístico y estético, su composición y materias primas, circulación en redes de intercambio, usos y significados de estos objetos para los pueblos indígenas.

## Colección etnográfica Koch-Grünberg (1905) en el Museo Paraense Emílio Goeldi

Etnónimo asociado	Río asociado	Número de objetos	Categorías de objetos
bahuna	Río Caduiary	1	Tejido de <i>arumã</i> en comienzo
bará	Río Tequié	4	Bolsa de fibra vegetal para coca, cuchara de hueso para coca, totuma para paricá, objeto para tomar paricá.
desâna	Río Tequié	9	Cinturón-maraca; escudos para danza
huhúteni	Río Aiari	2	Cerámica
ipéka	Río Içana	2	Cerámica, plumaria
katapolitaní	Río Içana	19	Cestería, cerámica, instrumento musical
	Río Tunuí		
káwa	Río Aiari	10	Azotes, mazas, tanga, adorno plumario, cajita para cuentas.
kobéwa	Río Caiari	112	Cerámica, bastones de danza, adornos de flautas en la fiesta de difuntos, figuras de pájaros para danza, tangas femeninas de fibra vegetal, soporte de olla, adornos de brazos, adornos plumarios, agujas de hueso, tintes, pinceles y sellos para pintar máscaras, 36 máscaras, 35 pares de mangas de máscaras, flautas de hueso con ornamentos gravados, flautas de pan
	Río Caduiari		
korokoró-tapuya	Río Içana	10	Máscaras, mangas de máscara, objetos plumarios
kueretú	Río Yapurá	3	Cerámica
makúna	Río Apaporis	3	Bolsa para espejo, adorno de cabello, tanga de tauarí (objetos masculinos)
no definido	Río Caiari	100	Collares, aljabas, cajas para cuentas, hamacas, juguetes (trompos) adornos plumarios, arcos, flechas, cerbatanas, lanzas, tangas, horquetas para cigarros, cuerdas de pelo de mico, flautas, peines, cerámica.
no definido	Río Querari	4	Ligas tobilleras

siusí	Río Aiu-ri-Cururu-quara	86	Diademas, adorno de cola de mico, maracas, cinturones para danza, flautas de hueso, cargador de bebé, pulseras, collares, arcos, flechas, cerbatana, aljaba, ollita con veneno para flechas, materia prima para veneno, ovillo de hilo de fibra vegetal, hamaca, caminador para niños, abanicos, cestas, cerámica.
tariâna	Río Caiari-Castanho Rapecumá	5	Trocano (manguaré) y aderezos (mazas para tocar, postes para armarlo)
tukano	Río Tequié	96	Tangas masculinas, tangas de cuentas femeninas, adornos plumarios para danzas, cordones de pelo de mico, adornos plumarios para flautas, ligas rodilleras, cinturones de danza, adornos pectorales de cuarzo y de plata, juguetes, flautas de hueso, maracas, cerámica, totumas para paricá, horquetas porta-cigarros, cigarros, banco, peine, collar infantil
tuyúca	Río Tequié	6	Instrumentos musicales (maracas, cascabel tobillero de danza) y collares de semillas
uanána	Río Caiari Río Cururú	20	Collar infantil, tangas femeninas de cuentas, peines, flautas, figuras de pájaros en paja, olla para caapi,
yabahána	Río Apaporis	1	Tanga de tururi
yahúna	Río Apaporis	17	Instrumento musical de caparazón de tortuga terrestre, escarificadores, ligas de brazos masculinas, peines, adornos auriculares y nasales, bolsa para espejo y otros elementos, tanga y cinturón masculino de fibra vegetal.

*Cuadro 2.* Elaborado por Claudia López, con base en Rodrigues & Figueiredo (1982) y las informaciones de los libros de registro de la Colección Etnográfica del Museo Goeldi. Los etnónimos y topónimos reproducen la grafía que consta en los libros de Registro del MPEG.

Con base en estas consideraciones, cabe resaltar la importante tarea de, en un futuro próximo, posibilitar la implementación de un proyecto de investigación que reúna sabedores indígenas, especialistas académicos indígenas y no indígenas, de las diversas áreas del conocimiento y curadores de las colecciones en los museos, con el objetivo de

colocar en contacto las colecciones etnográficas hoy musealizadas con los pueblos que las crearon, avanzar en la documentación y análisis de estas colecciones y sus significados para los pueblos indígenas de la región del alto río Negro en ellas representados. Puede ser esta una excelente oportunidad para pensar en procesos de repatriación digital de estas colecciones, si los pueblos indígenas lo consideran importante para el avance de sus proyectos de vida.

### **Colección Etnográfica del Museo Goeldi y pueblos indígenas: diálogos contemporáneos.**

En el transcurso del siglo XXI, la Colección Etnográfica del Museo Goeldi viene siendo escenario de importantes diálogos con diversos pueblos indígenas de la región amazónica. Me limitaré a hablar de los encuentros en los que participé desde mi papel como investigadora de esta institución desde 2001 y como curadora de este acervo etnográfico, desde 2011.

El primero de ellos, ocurrido en 2002, cuando la antropóloga Priscila Faulhaber desarrolló un proyecto de investigación que colocó en contacto a los tikuna de la frontera Brasil-Colombia, con el acervo etnográfico coleccionado por Curt Nimuendajú y en diálogo con investigadores antropólogos y lingüistas de los dos países. En contacto con los objetos, los tikuna discurrieron sobre materias primas, técnicas de elaboración, recordaron y narraron historias tradicionales, interpretaron los grafismos de las máscaras elaboradas en yanchama, mostrando detalles importantes de su cosmología, pero también preservando los conocimientos que ‘no deben ser mostrados a los *kori*’ (palabra en tikuna para los ‘blancos’). Esto nos hizo entender que de acuerdo con la visión tikuna los diálogos interculturales también tienen sus límites. Los resultados de este diálogo fueron registrados en el CD *Jogo de Memória* (Faulhaber 2003), actualmente usado como material didáctico en las escuelas tikuna en Brasil.

Estos diálogos interculturales y transfronterizos en y sobre colecciones etnográficas se muestran extremadamente proficuos para estudios de carácter comparativo y a nivel de intercambio de conocimientos entre pueblos indígenas que habitan en regiones hoy impactadas por la demarcación de fronteras geopolíticas entre Estados nacionales, como es el caso de los pueblos de la región del alto río Negro, mostrando como la ciencia y los conocimientos indígenas pueden establecer puentes donde la política establece límites.

Por otro lado y a lo largo de su historia centenaria, el Museo Goeldi ha mantenido una relación privilegiada con pueblos mebêngôkre, de lengua jê, principalmente con los mebêngôkre-kayapó, del sur del Estado de Pará, por medio de sus diversos investigadores que a lo largo del siglo XX realizaron trabajos entre este pueblo (López Garcés *et al.* 2014). A comienzos del siglo XX el Museo Goeldi recibió una delegación de indígenas irã amrãnh, acompañada por Fray Gil de Villanova, misionero francés de la orden

dominicana que, en 1901, intermedió la compra, por parte de Emílio Goeldi, de una colección de más de 600 objetos de la cultura material de este pueblo indígena hoy considerado extinto (Chaves 2012; López Garcés *et al.* 2014).

Con los mebêngôkre-kayapó fueron realizados dos talleres, en el contexto de dos proyectos de investigación diferentes, cuyo objetivo principal era colocar en contacto a un grupo de indígenas con las diversas colecciones de objetos de su cultura material organizadas por misioneros y científicos en diversas épocas del siglo xx y guardadas en la colección etnográfica del Museo Goeldi. El primer taller, denominado *Mebêngôkre-Kayapó: un reencuentro con los objetos del pasado*, efectuado en julio de 2009,<sup>3</sup> contó con participación de indígenas de la aldea Moikarakô (Terra Indígena Kayapó, TIK). El segundo taller contó con la participación de seis líderes mebêngôkre-kayapó de las aldeas Moikarakô y Kikretum (TIK).<sup>4</sup> Estas dos experiencias proporcionaron informaciones detalladas sobre materias primas, técnicas de elaboración, grafismos y motivos decorativos de las colecciones de objetos mebêngôkre-kayapó e irã amrãnh, permitiendo identificar continuidades y discontinuidades estilísticas a lo largo del tiempo; también fueron registradas narrativas y cantos asociados a los objetos, documentando así importantes aspectos cosmológicos sobre los mismos. Por iniciativa de los indígenas, fueron reparados algunos objetos, principalmente flechas, y fueron elaboradas tres máscaras usadas en los rituales y fiestas mebêngôkre, posteriormente donadas a la colección etnográfica del Museo Goeldi.

Estos talleres posibilitaron una primera aproximación al mundo de las representaciones mebêngôkre-kayapó sobre objetos y colecciones etnográficas, temas complejos que no es posible agotar en este artículo donde me limito a tratar solamente algunos aspectos, más de carácter museológico, necesarios en la argumentación. Durante el primer taller, los participantes mebêngôkre, en un comienzo, no querían tener contacto visual ni táctil con los objetos, manifestando que la reserva técnica donde se encuentran las colecciones estaba llena de *wajanga tum*, es decir, de ‘espíritus antiguos’ de los dueños de los objetos. Más por otro lado, al terminar el taller fueron muy significativas las palabras de Akiaboro, uno de los líderes más reconocidos por el pueblo kayapó, al expresar “vamos a colocar en alto el nombre del Museo Goeldi”, enaltecendo así el conocimiento y trabajo de los mebêngôkre-kayapó que contribuyeron a la tarea de documentar y cualificar el acervo etnográfico de esta institución. Talleres semejantes hemos realizado más

3 Actividad promovida por el proyecto de investigación *Manejo atual da agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó (Pará): conhecer e proteger os saberes tradicionais da agricultura indígena*, coordinado por la Dra. Pascale de Robert – IRD, Francia, en el que participé como investigadora.

4 Encuentro realizado en el marco del proyecto de investigación *Objetos e Olhares, Entre Outros: Etnomuseologia na Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi*, coordinado por el Dr. Glenn Shepard (2010), entonces curador de la colección etnográfica, con financiamiento de CNPq. En este proyecto participé también como investigadora.

recientemente con el pueblo ka'apor de la Tierra Indígena Alto Turiaçú –MA–<sup>5</sup> y con los gavião-parkatejê, de la Tierra Indígena Mãe Maria –PA–.<sup>6</sup>

Así, intentamos seguir las directrices del movimiento de la ‘nueva museología’ que según Cury (2015: 07), “preconiza una forma de relación con la sociedad diferente de la anterior, abriéndose para la participación del público –en este caso los pueblos indígenas– en la elaboración de políticas institucionales y de acervo, elaboración de discursos y narrativas y abordajes que van más allá de la visión de los especialistas en los campos disciplinares”. En este orden de ideas, los diálogos con los pueblos indígenas en la colección etnográfica del Museo Goeldi, nos llevan a transformar los protocolos y prácticas institucionales tradicionales en pro de la abertura a las demandas de los pueblos indígenas y su mayor participación en la tomada de decisiones sobre formación de acervos y curaduría.

Ejemplos concretos de estas nuevas prácticas se manifiestan en las iniciativas indígenas de formación de colecciones, su participación en la identificación de objetos que, desde su punto de vista, faltan para completar las colecciones, así como los objetos que necesitan ser reparados o sustituidos por estar demasiado damnificados. También han cuestionado el sistema de identificación de los objetos en los libros de registro, sugiriendo que en las próximas colecciones sea identificado el nombre de la persona que elaboró el objeto, lo que se enmarca en la reivindicación de un derecho autoral y de personalidad. Los diálogos en la colección etnográfica posibilitan la abertura de nuevos caminos para efectuar actividades que puedan conducir a una co-gestión, junto con los pueblos indígenas, de las colecciones.

### Para concluir

No es desconocido que la proliferación de movimientos sociales en torno a reivindicaciones históricas y culturales de carácter identitario, así como la generación de instrumentos normativos sobre el patrimonio cultural incentivada por organismos internacionales y en los contextos de los diversos estados nacionales, contribuyen a la consolidación de políticas de patrimonialización y otras formas de salvaguarda de saberes y prácticas culturales en diversas partes del mundo. Estas dinámicas socioculturales de las últimas décadas también se reflejan en la creciente demanda por parte de investigadores académicos

5 Actividades de investigación colaborativa emprendidas en el proyecto *Compartiendo colecciones y conectando historias: un proyecto colaborativo del Museo Nacional de Etnología, Holanda, y Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil*, coordinado por la Dra. Laura Broekhoven del Museo Nacional de Etnología (Países Bajos) y por la Dra. Mariana Françoso de la Universidad de Leiden (Países Bajos), con mi participación como investigadora y curadora de la colección etnográfica del Museo Goeldi. Sobre esta experiencia un artículo fue sometido a publicación en el *Boletim* (Série Ciências Humanas) del Museo Goeldi.

6 Proyecto de investigación coordinado por la antropóloga brasileña Iara Ferraz.

e intelectuales indígenas (académicos o no) para efectuar trabajos de investigación en las colecciones etnográficas guardadas en instituciones museales en el mundo entero.

La posibilidad de hacer re-lecturas de saberes ancestrales asociados a lo que conocemos como ‘cultura material’, unida a la necesidad prioritaria de garantizar la transmisión de estos conocimientos a las generaciones futuras, está llevando a los pueblos indígenas a reflexionar sobre la importancia de aproximarse a sus objetos guardados en colecciones etnográficas, con lo cual se atribuyen nuevos sentidos y significados al acto de coleccionar objetos de otros pueblos en los museos, llegando inclusive a incentivar la formación de nuevas colecciones por iniciativa propia.

De otro lado, es necesario considerar que las colecciones etnográficas son susceptibles de propiciar lecturas que señalan la inconveniencia de guardar objetos en estos lugares, sean éstas motivadas por aspectos cosmológicos y morales de los pueblos indígenas que alertan sobre las diversas ‘agencias’ de los objetos y sus potencialidades, incluso sobre el ‘peligro’ de guardar objetos de personas ya fallecidas. Otro aspecto que puede motivar lecturas negativas está relacionado con el contexto de formación de las colecciones, pues siendo muchas de ellas producto de relaciones de poder asimétricas que han generado heridas profundas, tanto físicas como simbólicas, entre muchos pueblos indígenas, el acto de coleccionar objetos puede ser interpretado como un acto violento que puede provocar reacciones de rechazo entre los pueblos representados en ellas.

Con estos comentarios pretendo llamar la atención para el hecho de que las colecciones etnográficas constituyen campos de representación en donde las relaciones que contribuyeron a crear esas colecciones se hacen evidentes y se actualizan y en donde las relaciones intersubjetivas generan posiciones críticas y reflexivas, conllevando a nuevas interpretaciones y acciones prácticas. Las colecciones etnográficas como campos de representación y de acción práctica, cuentan con la posibilidad de generar experiencias dialógicas con los pueblos indígenas y poblaciones tradicionales para incentivar políticas de co-gestión de acervos etnográficos en que los pueblos indígenas, en diálogo con curadores e investigadores, participen en la toma de decisiones sobre los objetos que consideran importante conservar como forma de registro de sus saberes y prácticas culturales, así como lo que debe ser retirado, no mostrado, organizado de acuerdo con sus visiones de mundo, observando también el respeto a sus derechos de personalidad (nombre, imagen, voz) y de autodeterminación. Desde esta perspectiva, tendríamos mucho a ganar en la tarea de aprender juntos en el diálogo intercultural, de transformar nuestras maneras de hacer y de ser, de crear nuevos conocimientos y espacios de crítica cultural.

## Referencias bibliográficas

- Benchimol, Alegria, Victor Viegas, Elcio Kadosaki & Marcos Paulo A. Sousa  
 2012 *Da necessidade de diálogo interdisciplinar na criação de um sistema de informação para a Coleção Etnográfica do Museu Goeldi*. XIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. GT Museus, Patrimônio e Informação. Comunicación oral.
- Chaves, Carlos Eduardo  
 2012 *Nas trillas inã âmranh. Sobre história e cultura material mebêngôkre*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Universidad Federal de Pará, Belém.
- Correa, François  
 1996 *Por el camino de la Anaconda Remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional/COLECIENCIAS/Tercer Mundo Editores.
- Crispino, Luis Carlos Bassalo, Vera Bastos & Peter Mann de Toledo (eds.)  
 2006 *As origens do Museu Paraense Emílio Goeldi. Aspectos históricos e iconográficos (1860-1921)*. Belém: Paka-Tatu.
- Cury, Marília Xavier  
 2015 Direitos indígenas no museu – Novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão. En: Cury, Marília Xavier (ed.): *Caderno de resumos IV Encontro Paulista de questões indígenas e Museus, V Seminário Museus, Identidades e Patrimônio Cultural*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, Secretária de Cultura/Associação Cultural de Apoio ao Museu Casa de Portinari/Museu Histórico e Pedagógico Índia Venúire/Universidade de São Paulo/Museu de Arqueologia e Etnologia/Programa de Pósgraduação Interunidades em Museologia, 6-10.
- Faulhaber, Priscila (org.)  
 2003 *Magüta arü inü. Jogo de memória – Pensamento Magüta*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. CD-ROM.
- Goeldi, Emílio Augusto  
 1907-1908 Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Secretário de Estado da Justiça, Interior e Instrução Pública referente ao anno de 1904 pelo Diretor do Museu. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia* 5(1): 23-42. <<https://www.biodiversitylibrary.org/item/98156#page/1/mode/1up>> (23.10.2017).  
 1906a Duas cartas do Dr. Theodor Koch, relativas a sua atual expedição etnográfica entre os índios do Alto Rio Negro, dirigidas ao Diretor do Museu. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia* 4(4): 481-488. <<https://www.biodiversitylibrary.org/item/130602#page/1/mode/1up>> (28.11.2017).  
 1906b Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Secretário de Estado da Justiça, Interior e Instrução Pública referente ao anno de 1902 pelo Diretor do Museu. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia* 4(4): 467-509 <<https://www.biodiversitylibrary.org/item/130602#page/1/mode/1up>> (28.11.2017).
- Jackson, Jean E.  
 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

Koch-Grünberg, Theodor

- 1995 *Dos años entre los indios. Viajes por el noroeste brasileño 1903-1905*. 2 vol. Traducción Adolf Watzke, Rosario Camacho Koppel, María Mercedes Ortiz Rodríguez, Luis Carlos Francisco Castillo Serrano. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN).

Kraus, Michael

- 2010 De la teoría al indio. Experiencia de investigación de Theodor Koch-Grünberg. *Maguaré* 24: 13-36.
- 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 Universidad de Antioquia* 18(35): 192-221. <<http://www.redalyc.org/html/557/55703510/>> (23.08.2017).

López Garcés, Claudia Leonor

- 2014 *Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: Etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões = Tikunas brasileños, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidade en la región de fronteras del Alto Amazonas/Solimões*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

López Garcés, Claudia Leonor, Pascale de Robert & Márlia Coelho-Ferreira

- 2014 Pesquisas científicas em colaboração com os povos indígenas: uma tradição de diálogos e inovações metodológicas no Museu Goeldi. En: Guimarães Vieira, Ima Célia, Peter Mann de Toledo, Roberto Araújo de Oliveira Santos Junior (eds.): *Ambiente e sociedade na Amazônia: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 409-433.

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.

Rodrigues, Ivelise & Napoleão Figueiredo

- 1982 *Catálogo das Coleções Etnográficas do Museu Paraense Emílio Goeldi e Universidade Federal do Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Sanjad, Nelson

- 2010 *A coruja de Minerva. O Museu Paraense entre o Império e a República (1866-1907)*. Belém/Rio de Janeiro: Museu Paraense Emílio Goeldi/Fundação Oswaldo Cruz.

Van Velthem, Lúcia Hussak

- 1975 Plumária Tukano. Tentativa de análise. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nova série. Antropologia 57: 1-29.

Van Velthem, Lúcia Hussak, Franciza Lima Toledo, Alegria Benchimol, Rosa Arraes & Ruth Cortez De Souza

- 2004 A coleção Etnográfica do Museu Goeldi: memória e conservação. *Musas: Revista Brasileira de Museus e Museologia* 1(1): 121-134. <<https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/04/Musas1.pdf>> (23.08.2017).

Zerries, Otto

- 1995 Theodor Koch-Grünberg: su vida y obra. En: Koch-Grünberg, Theodor: *Dos Años entre los indios*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional (EUN), 19-31.

# La Colección Zarges/Schmidt del alto río Negro en el *Linden-Museum, Stuttgart*

**Doris Kurella**

Linden-Museum Stuttgart, Alemania

kurella@lindenmuseum.de

## La historia del Museo Linden

El *Linden-Museum* (Museo Linden) de Stuttgart, museo estatal de etnografía, fue inaugurado en 1911 (Kusssmaul 1987: 12) y tuvo su origen en la ‘Asociación Wurtemberguesa de Geografía Comercial’ (*Württembergischer Verein für Handelsgeographie*). Esta asociación fue fundada en 1882 por empresarios importantes, para proteger y desarrollar los intereses económicos del entonces Reino de Wurtemberg, inicialmente sobre todo en las colonias del Imperio Alemán en África y Oceanía, y unas décadas después también en el resto del mundo, en Asia y América. La idea que guió la asociación fue la de copiar artículos de uso diario tales como cestas, platos y armas, para vender dichas ‘copias’ de origen industrial en las colonias. Los coleccionistas fueron miembros del ejército y misioneros, pero también comerciantes. Además, en muchos casos los coleccionistas se interesaron no solamente por artículos de uso diario, sino sobre todo por objetos hechos para los más importantes rituales como máscaras, coronas de pluma e instrumentos musicales.

De esta manera unas colecciones de gran importancia, provenientes de África y de Oceanía, llegaron a la colección etnográfica de la asociación. Estamos pensando especialmente en la canoa con figuras de muertos en madera, en el Malanggan de Nueva Irlanda –en ese entonces Nueva Mecklenburg–, así como en el pectoral hecho de marfil en forma de una pequeña máscara de un rey del entonces reino de Benín, que data del siglo xvi. Durante los últimos años del siglo xix el cónsul Theodor Wanner, tesorero de la asociación, comenzó a pensar en la formación de un museo de geografía comercial dada la cantidad de las colecciones y la importancia que ellas habían alcanzado en tan poco tiempo (Kusssmaul 1987: 8).

## El conde de Linden

Al mismo tiempo, hacia finales del siglo xix, en 1889 para ser precisos, el conde Karl Graf von Linden, miembro de la más alta nobleza de Wurtemberg y amigo personal del rey, asumió la presidencia de la asociación. A partir de entonces su interés se concentró sobre todo en las culturas indígenas y ya no tanto en el interés económico de la



industria de Wurtemberg. Además el conde de Linden amplió el espectro de las regiones representadas en las colecciones de la asociación para que incluyeran América y el Asia. La asociación comenzó entonces a encargar a alemanes provenientes de Stuttgart o de sus alrededores que compraran objetos etnográficos, arqueológicos y de arte en todo el mundo. Esas personas fueron sobre todo comerciantes, como por ejemplo Carl Sutorius, quien trabajaba para la empresa Welck en Lima, Perú, o Emil Zarges, uno de los dueños del entonces banco Zarges, Ohliger & Co. Durante el auge del caucho, este banco de Stuttgart tuvo una sucursal en Manaos, Brasil.

Los miembros de la nobleza también contribuyeron a la colección: el conde de Urach, por ejemplo, persuadió al príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied de que regalara una gran parte de su importante colección americana a la asociación. De esta manera los objetos personales del jefe mandan-sioux Mato Tope llegaron a Stuttgart y al Museo Linden, al igual que parte de la colección de la costa brasileña de comienzos del siglo XIX, proveniente de las etnias pataxó y botocudo.

### **La construcción del museo**

A comienzos del siglo XX el conde de Linden finalmente impulsó la construcción en Stuttgart no sólo de un edificio propio para esta colección, que ya era de por sí bastante grande y que además tenía también un gran valor cultural, sino también de un museo etnográfico y no de geografía comercial. La edificación del nuevo museo se inició en 1909 sobre todo con fondos propios, pero también de mecenas. El nuevo museo se inauguró en mayo de 1911 y se le bautizó con el nombre de su fundador, el conde de Linden, quien infortunadamente había fallecido ya un año antes.

La historia del Museo Linden difiere de la de otros museos etnográficos en que hasta 1963, la mayoría de las colecciones no fueron adquiridas por sus propias expediciones, sino más bien por coleccionistas o comerciantes. Esto cambió en los años de 1962/63 con la expedición a Afganistán, que fuera llevada a cabo en cooperación con el Museo Nacional de Kabul, efectuándose otras hacia Libia y Togo en 1963 (Kussmaul 1987: 199). En 1973 el estado de Baden-Wurtemberg y la ciudad de Stuttgart finalmente firmaron el contrato mediante el cual se municipalizó y nacionalizó al museo.

### **Las colecciones de la Amazonía**

Los primeros directores del Museo Linden fueron Augustin Krämer (director en 1911-1914), el gran investigador de las culturas de Oceanía, y Theodor Koch-Grünberg (director en 1915-1924), su sucesor, el célebre investigador y autor de varios libros sobre diversos temas, entre ellos el noroeste de la Amazonía, la región del Vaupés. Las más importantes colecciones de la Amazonía llegaron a Stuttgart durante estos trece años, entre ellas las de Emil Zarges.

Las colecciones del cónsul Emil Zarges, quien las donó íntegramente al museo, llegaron en gran parte antes de la época de Koch-Grünberg. El conde de Linden probablemente le tocó al señor Zarges el tema de la adquisición de sus colecciones para el futuro museo. Desafortunadamente casi no tenemos información alguna sobre las actividades del señor Zarges, o sobre exactamente dónde y cómo compró sus colecciones, las cuales comprenden objetos de muchas y distintas culturas indígenas de la Amazonía, entre ellas la de la región del Vaupés, y a la que se conoce como la colección Zarges/Schmidt. Lamentablemente, las listas de objetos o de colecciones enteras, como en el caso de la colección Zarges/Schmidt, son una excepción.



*Figura 1.* Máscara “mariposa” (foto: Anatol Dreyer. Colección Schmidt, *Linden-Museum Stuttgart*, No. del Inventario 79867).

La colección de Emil Zarges comprendía un total de 1395 objetos que incluían, además de la colección Schmidt, a objetos de los grupos kayapó, karajá, piró y sobre todo huitoto. Actualmente la colección Zarges cuenta en total con 874 objetos. Originalmente la colección Zarges/Schmidt, proveniente del alto río Negro, comprendía más o menos 720 objetos. Solamente 416 de ellos quedan en el Museo Linden. Esta colección fue formada por Hermann Schmidt y Louis Weiss durante su segundo viaje a la Amazonía en 1907-1910 (Herrera Vargas 2014: 29), el cual realizaron para el *American Museum of Natural History* (Museo Americano de Historia Natural, AMNH) en Nueva York.<sup>1</sup> Este museo finalmente decidió no adquirir la colección, razón por la cual ella fue vendida a diversos coleccionistas privados, entre ellos el banquero Emil Zarges. Se ignora dónde y cómo fue que el señor Zarges compró la colección de los señores Schmidt y Weiss (Herrera Vargas 2014: 32). El archivo del Museo Linden cuenta con los inventarios de su transporte desde Nueva York a Hamburgo, cuando la colección ya era propiedad de la asociación en Stuttgart (Lista de inventario, archivo Museo Linden).

La colección Hermann Schmidt<sup>2</sup> fue inventariada en 1912 bajo el número de lista 1180 (Libro de inventarios, Museo Linden). En el archivo del museo hay cuatro listas: un resumen de la colección, otra lista muy detallada que incluye cada objeto y descripción, y una tercera en inglés de la compañía de transporte que organizó su transporte desde Nueva York hasta Hamburgo. Esa lista incluye una sección sumamente interesante, puesto que anota que se trata de una colección que los señores Weiss y Schmidt formaron en 1907-1909 en la región del río Negro, en el norte de Brasil, el este de Colombia y el sur de Venezuela. La cuarta lista se encuentra en el libro de inventarios del Museo Linden.

En 1911 se inventarió en la colección del museo una lista (número 1051) Zarges, que apenas tiene 200 objetos provenientes también del alto río Negro y de los cuales solamente quedan 28 en el museo. Ocho objetos fueron trasladados al museo de Gotemburgo. De la región del Vaupés figuran una máscara de ‘jaguar’, una de ‘cigüeña’, dos cerbatanas, una cesta, redes, coladores y dos calabazas pintadas, así como el cabezal de una máscara, una lanza de baile, tres *tipitis* y un rallador de yuca. Se ignora dónde y a quién fue que Emil Zarges le compró estos objetos.

Para 1912 se inventarió la colección Hermann Schmidt (número de lista 1180). Muchos objetos fueron ‘intercambiados’ con otros museos. Por lo menos 112 objetos llegaron a Gotemburgo, 22 a Frankfurt (Suhriebier, comunicación personal), Leipzig y las

1 Esos datos fueron recogidos por Carolina Herrera Vargas en el archivo del mismo museo (Herrera Vargas 2014).

2 Para datos biográficos de Hermann Schmidt consúltese Kraus en ese tomo.

universidades de Tubinga y Zúrich.<sup>3</sup> Resulta significativo que diversos objetos de la región del Vaupés provenientes de Stuttgart, se encuentren tanto en Leipzig como en Zúrich. En ambos museos esos objetos no fueron inventariados bajo el nombre de Schmidt sino “Koch-Grünberg” (Schmitz 2015, comunicación personal; Powroznik 2015, comunicación personal). En Zúrich hay cuatro objetos y en Leipzig 11. Sin embargo, debemos considerar que muchos fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial y no solamente en Stuttgart, sino también en Leipzig. En total, el Museo Linden perdió el treinta por ciento de sus colecciones.

De la colección H. Schmidt, proveniente del alto río Negro hay 416 objetos que aún permanecen en la colección del Museo Linden, entre ellos unas máscaras espectaculares.

## Referencias bibliográficas

### Documentos inéditos

Libro de inventarios, Museo Linden, Stuttgart

Lista de inventario en inglés de la colección Schmidt y Weiss: Archivo Museo Linden, Stuttgart

### Fuentes impresas

Herrera Vargas, Carolina

2014 “Coleccionando el Amazonas. Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro”. En: *Baukara*, 6, pp. 9-35.

Kussmaul, Friedrich

1987 *Linden-Museum: Staatliches Museum für Völkerkunde Stuttgart*. München: Magazin Presse.

---

3 Deseo agradecer a Mona Suhrbier, Claudia Schmitz y Maike Powroznik la amable ayuda prestada al investigar cuántos objetos de la colección H. Schmidt aún se encuentran en las colecciones de los respectivos museos.



### **III.**

## **Investigaciones recientes en el alto río Negro: objetos y la transformación de tradiciones y conocimientos**



# Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro<sup>1</sup>

**Geraldo Andrello**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil  
andrello@ufscar.br

Este artigo trata de algumas iniciativas recentes empreendidas por lideranças e intelectuais indígenas da região do alto rio Negro no campo da ‘cultura’, tema que concentra hoje em dia grande parte dos projetos da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Tais iniciativas expressam, de fato, uma preocupação corrente entre lideranças e comunidades indígenas da região quanto ao destino das futuras gerações, cada vez mais sensíveis aos sinais da cidade e do mundo dos brancos, conforme avalia-se correntemente. Mas a questão não é nova, e para abordá-la é preciso, a meu ver, atentar para das um conjunto de agenciamentos que vieram a configurar um tipo específico de movimento cultural no interior do movimento indígena regional mais amplo que emergiu no alto rio Negro já a meados dos anos de 1980.

O uso de aspas para o termo cultura no parágrafo acima segue os argumentos de Manuela Carneiro da Cunha, pois se refere a um “meta-discurso reflexivo sobre a cultura” (Carneiro da Cunha 2009). Uma expressão privilegiada do fenômeno é, segundo a autora, seu emprego como termo de empréstimo linguístico, pois, no alto rio Negro e em vários outros casos, vem sendo usado em português por grupos indígenas falantes de suas próprias línguas. Nesse sentido, como termo emprestado, ‘cultura’ carregaria uma chave de interpretação, apontaria para um contexto específico. Isto é, permanece sem tradução na chave interétnica. A variação de seus usos no alto rio Negro, aplicada que é tanto no contexto das relações entre índios e brancos como naquele das relações dos diferentes grupos indígenas entre si, parece-me, porém, recomendar a busca por suas

---

1 Este artigo consiste em uma revisão ligeiramente ampliada de uma apresentação oral feita na conferência internacional “Objetos como testigos del contacto cultural – perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Rio Negro (Brasil/Colombia)”, realizada entre 31.07. a 02.08.2014 no *Ethnologisches Museum* (Museu Etnológico) de Berlim. Agradeço aos organizadores do evento, professores Ingrid Kummels (*Freie Universität Berlin*), Michael Kraus (*Universität Bonn*, desde 2016 *Universität Göttingen*) e Ernst Halbmayer (*Universität Marburg*), pela oportunidade de apresentar e discutir as idéias elaboradas no texto com um significativo grupo de especialistas nas sociedades indígenas do Noroeste Amazônico reunidos na ocasião. Agradeço também as generosas observações de Stephen Hugh-Jones, François Correa e Ernesto Belo, igualmente presentes no encontro, que representaram um estímulo para a publicação.



possíveis traduções na língua local, pois indica modos distintos de reflexividade que parecem se alternar em diferentes circunstâncias da vida social local.

Desse modo, o problema de fundo será o de verificar, ainda nos termos propostos por Carneiro da Cunha a partir de Sahlins, um modo específico de ‘indigenização da cultura’, que, no caso no alto rio Negro, parece torná-la indiscernível de uma outra noção clássica da antropologia: a de parentesco. Quero advertir que o presente trabalho consiste apenas em uma primeira aproximação ao problema; ou seja, trata-se sobretudo de repassar um conjunto recente de acontecimentos que se sucederam no contexto da emergência do movimento indígena rionegrino buscando explorar algumas variáveis que, muitas vezes, tomamos por triviais. Refiro-me a um conjunto de formulações que emergem a partir da interlocução de lideranças locais com atores externos referentes ao tema da ‘revitalização’ ou do ‘resgate’ cultural, sugerindo que sob esses termos em princípio auto-evidentes opera uma reflexão local sobre as formas de produção do parentesco. Assim, no que se segue busco apontar para alguns aspectos da constituição desse discurso cultural no interior do movimento indígena regional, bem como propor uma sugestão preliminar acerca de como interpretá-lo.<sup>2</sup>

O alto rio Negro é uma região habitada quase exclusivamente por grupos indígenas. Para além de uma relativamente escassa população não-indígena concentrada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, composta por comerciantes, funcionários públicos, militares e missionários, habitam ali 21 grupos diferentes, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (cubeo, desana, tukano, miriti-tapuia, arapasso, tuyuka, makuna, bará, siriano, carapanã, wanano e pira-tapuia), arawak (tariano, baniwa, kuripako, warekena e baré) e maku (hupda, yuhup, nadeb e dow) (Cabalzar & Ricardo 1998). Esses grupos ocupam cerca de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total de cerca de 30 mil pessoas, montante que incorpora

---

2 Os dados etnográficos em fornecem a base para este capítulo foram obtidos ao longo de inúmeras estadias em campo na região do alto rio Negro, entre os anos de 1995 e 2007. O período de trabalho mais intenso se deu entre os anos de 2001 e 2003, quando residi por cerca de um ano no povoado de Iauaretê, no rio Uaupés, já na linha de fronteira entre Brasil e Colômbia. Os dados coletados nesse período foram trabalhados majoritariamente em minha tese de doutorado (véase Andreello 2006). No período anterior (1995-1998) trabalhei como assessor da FOIRN como membro da equipe de pesquisadores do Instituto Socioambiental (ISA), tendo realizado então diversas viagens pelos rios da região acompanhando diretores dessa organização indígena. Nos anos de 2005 a 2007, assessoriei as atividades desenvolvidas no âmbito de um convênio assinado entre a FOIRN, ISA e IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão do Ministério da Cultura) visando o registro da Cachoeira de Iauaretê como Patrimônio Cultural Brasileiro de caráter imaterial, bem como, em seguida, no seu ‘Planos de Salvaguarda’, que incluiu um extenso leque de ações também em outras partes da região.

os cerca de 7 a 8 mil índios que vivem na própria sede do município.<sup>3</sup> As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de cinco Terras Indígenas contíguas, cuja extensão ultrapassa os 10 milhões de hectares. Essas significativas cifras demográficas e territoriais fornecem os contornos gerais daquilo que vem sendo reiteradamente apontado na literatura etnográfica como um extenso sistema social regional aberto, de fronteiras relativamente indefinidas –englobando extensas porções dos territórios colombiano e venezuelano–, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Todos esses povos apresentam como características morfológicas básicas a exogamia e a descendência patrilinear, além de uma subdivisão interna em clãs hierarquizados entre si, cuja distribuição espacial é extremamente variada, sendo poucos os casos em que ainda se verifica sua concentração (ideal) em um mesmo trecho de rio ou em um dado território.

A partir de fins do século XVII, a colonização passou a exercer um novo conjunto de pressões no interior desse sistema, promovendo descimentos, escravização, deslocamentos forçados para os seringais, refluxo para zonas mais isoladas, concentrações em centros missionários, e, mais recentemente, um acentuado processo de urbanização. Desde o início do século XX, missionários salesianos começaram a implantar centros missionários na região, especialmente no rio Uaupés. Ao longo de décadas, valeram-se da educação escolar, oferecida através de um sistema de internatos, como forma de promover a catequese e ‘civilização’ dos índios. Paralelamente, desencadearam uma acirrada campanha pelo fim das moradias coletivas, do xamanismo e dos rituais. Em período mais recente, a região assistiu ao declínio do poder das missões, ao fechamento de seus internatos e à implantação de vários pelotões de fronteira pelo Exército Brasileiro, para os quais um significativo contingente indígena passou a ser recrutado. Apesar dessas profundas transformações históricas, pode-se dizer que os grupos indígenas no alto rio Negro permaneceram articulados entre si, levando a etnografia regional, que se consolidou a partir da década de 1960, a descrevê-los como partes de um grande sistema de trocas matrimoniais, rituais e econômicas,<sup>4</sup> e, ainda mais importante, favorecendo a emergência de um movimento indígena regional a partir da década de 1980.

De um modo geral, poder-se-ia dizer que se trata de um movimento, e de um discurso correlato, que vieram a representar uma reação à experiência histórica de catequese e imposição dos valores cristãos sobre os povos indígenas, que teve como correlato, de acordo com os termos empregados pelas pessoas da região, uma usurpação da riqueza tradicional de seus avós levada a cabo pelos missionários salesianos. Como já foi

3 Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens desses rios, ao passo que os grupos maku, caçadores/coletores semi-nômades, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés.

4 Ver com relação aos povos tukano orientais, Goldman (1979), Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Bidou (1976), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993), para os povos arawak conferir também Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1988).

fartamente comentado, a proteção favorecida pelas missões em pleno ciclo da borracha –quando a violência contra comunidades indígenas corriam soltas pela área, por parte de patrões, caucheros e comerciantes brasileiros e colombianos– levou muitos grupos a acatar as imposições da igreja. O acesso a sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição obtidos até então por meio do endividamento com os patrões da seringa e do caucho passava a ser negociado nas missões a partir das primeiras décadas do século xx, onde os termos do escambo eram estritamente determinados pelos padres. Entregar conjuntos de adornos cerimoniais, derrubar as grandes malocas, abandonar os rituais e o xamanismo foram as exigências impostas. Todo um conjunto de práticas e objetos, bem como um estilo de vida correspondente, tornavam-se ‘coisas do diabo’. Em seu lugar, os padres introduziam a catequese, os internatos e as mercadorias, mas a nova religião e seus santos, a escrita e os números, ou as roupas e os machados, ainda que de alto interesse entre os índios, não aplacaram a perplexidade que se abateu entre os donos das velhas malocas quando a política salesiana endureceu –momento em que os centros missionários de Taracúá, Iauaretê e Pari-Cachoeira estavam plenamente implantados entre as comunidades tukano, desana, pira-tapuia, arapasso, tuyuka, wanano, cubeo, tariano, miriti-tapuia dos rios Uaupés, Tiquié e Papuri– todos grupos da família linguística tukano que vivem em mais de duzentas comunidades às margens desses rios, compondo atualmente uma população de mais de cerca de 10 mil pessoas. Conta-se que muitos vieram a deixar a região, baixando pelo Uaupés e Negro, e que alguns especialistas rituais chegaram a morrer de tristeza. Uma cena narrada ainda hoje com certa frequência em Iauaretê dá uma ideia do abalo moral que se abateu sobre alguns. Em certa ocasião, quando os homens de uma maloca tariano entregavam a caixa de ornamento ao padre, uma velha em prantos lhes advertia: “você estão entregando a sua vida!”

Tal situação iria perdurar por várias décadas. Porém, da absoluta intolerância às formas expressivas indígenas, os salesianos das missões em lado brasileiro vieram a partir dos anos 1970 adotando paulatinamente uma outra prática pastoral, para o que a denúncia de etnocídio de que foram alvo em 1980 no Tribunal Bertrand Russell, Roterdã, haveria de contribuir. Por outro lado, nas Missões Javerianas, vizinhas do lado colombiano e atuantes entre os mesmos povos indígenas, já sopravam a essa altura os ventos da teologia da libertação. Ali, a cultura indígena passava a ser recomendada e revalorizada, já que a evangelização agora baseava-se na ideia de ‘inculturação’ –as sementes do verbo estariam presentes em todas as culturas, tocando aos missionários encontrá-las– (Hugh-Jones 1997; Jackson 1991, 1995). Essa mudança de postura não deixou de influenciar uma nova geração de salesianos que passou a chegar às missões do lado brasileiro a partir desse período. Apareceram então padres que pretenderam por fim a certas comemorações cívicas antes impostas aos índios, eliminar as missas que se faziam por ocasião das formaturas nos internatos, e, mais significativamente, promover ‘festivais

culturais', para os quais os ex-alunos indígenas eram agora instados a retomar cantos e danças a fim de apresentá-los no próprio ambiente da missão. O resultado imediato foi uma nova perplexidade: "a gente não chega a entender a civilização", ponderam os moradores de hoje nos centros missionários, pois quem poderia imaginar que tudo que fora antes condenado passasse a ser vivamente recomendado? O espanto associou-se também à indignação, pois paralelamente limitava-se o fornecimento de mercadorias na cantina da missão a sal e anzóis, como se fossem os únicos itens que índios verdadeiros necessitassem. Além disso, e de modo mais importante, como querer que os índios voltassem com seus rituais se seus pais foram calados e proibidos de ensinar-lhes cantos e encantações imprescindíveis para tanto? Um padre espanhol adepto dessas medidas terminou sendo retirado da Missão de Iauaretê nesse período a pedido dos índios, o que indica a configuração de um mal-entendido que, em princípio, nada tinha de produtivo.

Com efeito, caso seja possível falar em alguma produtividade nessa situação, ela começou a aparecer aos poucos, por meio de algumas ações e formulações indígenas que há algum tempo dedicam-se a superar suas contradições – e esse é o ponto que interessa por em destaque aqui–. Trata-se de um discurso indígena que marca uma nova conjuntura na região, e cujos fatores mais determinantes são, a nosso ver, o fechamento dos internatos salesianos, depois de cerca de cinco décadas de funcionamento, e a emergência de um movimento indígena regional, com a constituição de várias organizações indígenas de base. Esse movimento foi também uma resposta à implantação dos pelotões de fronteira na área nesse período. À militarização da região correspondia um modelo específico de ordenamento territorial, com o Conselho de Segurança Nacional propondo, através do famigerado Projeto Calha Norte, a criação de várias e diminutas Colônias Agrícolas Indígenas nas bacias do Uaupés e do Içana. Essa figura foi instituída pelo Decreto Presidencial 94.946/87, de 1987, no qual distinguem-se 'áreas indígenas' de colônias indígenas, as primeiras sendo destinadas a grupos indígenas considerados não aculturados e as segundas àqueles já aculturados, categoria na qual evidentemente se enquadravam aqueles civilizados e católicos índios ao alto rio Negro.

As 'Colônias Indígenas' foram apresentadas em uma reunião no Uaupés em junho de 1988 como o verdadeiro caminho do progresso para os índios. Para obter serviços de saúde, educação e projetos econômicos a serem proporcionados pelo Governo Federal, seria preciso que admitissem os termos vigentes do decreto: bastaria que se reconhecessem como habitantes da primeira categoria –aculturados– e a eles seria destinada uma colônia e seus benefícios. Comenta-se na região que, de acordo com os interlocutores militares do período, na área indígena os índios seriam 'deixados por si só', ao passo que na colônia teriam ajuda e desenvolvimento, contariam com o apoio de autoridades para ajudar e dar incentivo. Os bens de consumo eram o que, sobretudo, fazia diferença. A colônia representa abundância de mercadorias (e índios vestidos), a área contínua

representa a carência de mercadorias (apenas sal, fósforo e anzol, e índios nus). Assim, ao entrar no assunto terra, os povos indígenas do Uaupés não estavam aparentemente preocupados com quantidade, mas com qualidade. Ou seja, o que então se apreendia daquelas categorias jurídicas era sua eficácia em manter ou transformar modos de vida, que, por sua vez, apresentava nítidas contradições com as mudanças que vinham ocorrendo no que concerne à posição dos missionários. Se os padres, a partir dos anos de 1980, salientavam a importância da cultura, os militares carregavam nas tintas na aculturação. Do ponto de vista indígena, ao que tudo indica, o dilema girava em torno do problema de voltar a viver como os antigos. Como isso poderia ser possível? Eis, entre outras, uma questão que parece ter estado na base das disputas que envolveram a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro em 1987.

Configurava-se, assim, uma situação paradoxal: de um lado os padres passavam a recomendar uma volta a cultura dos antigos, de outro militares advertiam que terra e outros benefícios oficiais era coisa para índios já aculturados. Se os brancos não se punham de acordo, restava às lideranças indígenas a produção de um discurso mais sofisticado e apropriado às novas circunstâncias históricas. Em certo sentido, arrisco-me a dizer que esse também foi um fator que operou na fundação e consolidação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro a partir de 1987. Ou seja, para além do cálculo estritamente político quanto às alianças estratégicas mais relevantes naquele momento (Igreja, militares, empresas de mineração ou ONGs), parecia se configurar um campo de possibilidades para o exercício de uma nova imaginação que, ao mesmo tempo, pudesse integrar devires em princípio contraditórios (o que poderia significar, em suma, ser índio e civilizado simultaneamente?) e abrisse espaço para a constituição de novas subjetividades –ou de um novo território existencial, por assim dizer–.

Já se discutiu suficientemente a conjuntura por que passou a FOIRN nos seus primeiros anos de existência em outras ocasiões (Andreello 2006, 2008).<sup>5</sup> Para além do alinhamento de diferentes grupos da região às agendas dos militares e da Igreja, o que me parece importante salientar, em suma, é que, paralelamente à constituição de um movimento indígena regional, em seu próprio interior começou a ganhar força um tipo muito específico de movimento cultural, que, ainda que baseado na reconstrução das antigas malocas, não pretendia exatamente uma volta às origens (véase Sahllins 1997), pretendendo antes uma espécie de terceira via local, em um esforço de imaginar uma mediação entre a ‘cultura dos antigos’ e a ‘civilização dos brancos’. Em 1995, sete malocas haviam ressurgido entre os desana, tuyuka, tukano e wanano, além de um exemplar erguido na cidade de São Gabriel da Cachoeira, junto ao prédio da então recém-construída sede

---

5 Para um panorama geral e detalhado dos acontecimentos mais ou menos recentes envolvendo os povos indígenas do alto rio Negro como um todo, ver os balanços periódicos publicados em Ricardo & Ricardo (1991, 1996, 2001).

da FOIRN –lá estavam agora exemplares das antigas moradias coletivas derrubadas por imposição dos padres a abrigar os novos eventos políticos–. Na sua assembléia geral desse ano, a diretoria da entidade informava aos delegados das suas associações de base um conjunto diversificado de atividades. De modo importante, além de questões referentes à demarcação, transporte, comunicação e relações com o governo e militares, lançava-se o primeiro volume da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, o livro *Antes o mundo não existia*, de autoria de Firmiano e Luis Lana (Párókumu & Kêhíri 1995). Tratava-se de uma segunda edição, já que o livro tivera uma primeira publicada em 1980 com o apoio da antropóloga Berta Ribeiro. Com essa segunda edição, no entanto, esse tipo de experimento –registrar no papel as antigas narrativas orais– viria a proliferar na região. Em suma, antigos meios destinados a novos fins (as malocas abrigando falas políticas dirigidas ao Estado) e antigos fins obtidos por novos meios (falas que reafirmam conexões ancestrais agora registradas em livros): como disse Sahlins (1997), cultura e política tornavam-se meios e fins uma para outra.

Com efeito, desde a década de 1990, um conjunto diversificado de projetos locais veio sendo posto em prática. Já em 1993, equipes de assessores-pesquisadores da organização não-governamental Instituto Socioambiental começaram a trabalhar com lideranças comunitárias e de associações locais no sentido de promover um extenso mapeamento das comunidades da região, bem como assessorar a FOIRN na montagem de uma rede de comunicação eficaz entre as mais de 500 comunidades que representa, pertencentes a mais de 20 povos indígenas, distribuídas pelas enormes extensões dos rios que conformam a bacia do alto rio Negro. Esta primeira fase de trabalho foi coroada com a conquista da homologação de cinco Terras Indígenas na região, somando mais de 10 milhões de hectares, em 1998. Para tanto, a consolidação política e institucional da FOIRN, bem como a base de dados acumulada até então, desempenharam papel fundamental, garantindo a implementação bem sucedida de um processo participativo de demarcação física dessas áreas. Importante salientar que desde então malocas e livros de mitologia vêm marcando presença na região: a coleção conta hoje com oito volumes, havendo outros em preparação (véase Andrello 2010; Hugh-Jones 2010), e há um significativo número de malocas que seria preciso inventariar. Esse movimento inicial vai se intensificar até o final da década, estimulando várias iniciativas, inclusive todo um esforço de reestruturação do sistema escolar com base em currículos diferenciados e programas de formação intercultural de professores indígenas empreendidos por algumas organizações indígenas com o apoio de ONGs. Esse novo contexto, estimulou ainda mais uma produção bibliográfica local, na forma de cartilhas de alfabetização nas línguas indígenas e outros escritos voltados para alunos e professores indígenas, que resultam de variadas experiências de registro de conhecimentos locais.

Destaque deve ser reconhecido à implantação de escolas diferenciadas nos rios Tiquié, Içana e Uaupés, entre os tuyuka, baniwa, tukano e wanano. Esses núcleos constituíram experimentos sistemáticos para reverter uma tendência histórica que envolveu a introdução da educação escolar no rio Negro: a concentração de estudantes em idade escolar nos grandes internatos salesianos de São Gabriel, Taracuí, Iauaretê e Pari-Cachoeira desde o início do século xx, e cujo desmonte veio a se concluir também nos anos de 1980. Pode-se dizer que a experiência dos internatos forneceu uma referência em negativo para a implantação dessas novas escolas. Se lá, as línguas indígenas eram proibidas, nessas experiências recentes tudo passava a acontecer ‘nas línguas nativas’, da alfabetização à elaboração de pesquisas e monografias; se no internato os padres ensinavam a língua, a matemática e os ofícios dos brancos, tratava-se agora de montar currículos e materiais didáticos baseados em conteúdos culturais locais. A metodologia de base é o desenvolvimento de pesquisas sobre a própria cultura indígena, para o que técnicas e conhecimentos ocidentais podem e devem ser empregados. A aposta, em suma, é a de que assim procedendo é possível, ao mesmo tempo, absorver novos conhecimentos e valorizar os conhecimentos tradicionais. Não obstante o extenso conjunto de esforços necessários para viabilizar tal programa (acompanhamento pedagógico constante, formação de professores indígenas, oficinas com diferentes tipos de especialistas indígenas e não-indígenas, produção e publicação de material didático em diferentes línguas), o modelo da escola diferenciada veio a ser incorporado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira em 2007, ao menos no discurso.

Essas escolas valeram-se, e de certo modo orientaram, o início de outros projetos paralelos, em particular aquele voltado para o manejo de recursos pesqueiros e agro-florestais. Junto às escolas foram projetadas a implantação de estações de piscicultura, nas quais foram desenvolvidos métodos adaptados às condições logísticas e ecológicas locais. A criação de espécies nativas de peixes foi introduzida na região com assessoria técnica, e os viveiros domésticos, cujo planejamento incluía um sistema agroflorestal em seu entorno para garantir alimentação dos peixes, começaram a surgir em algumas comunidades mais próximas às escolas. O que se fazia nas estações retro-alimentava as atividades escolares, de modo que boa parte das pesquisas ali desenvolvidas passou a concentrar-se nos conhecimentos relativos a plantas e animais e seus ciclos reprodutivos, os chamados calendários ecológicos-culturais. Paralelamente, foram iniciados programas de monitoramento da pesca, tanto em termos da produção pesqueira quanto do uso de diferentes apetrechos, entre tradicionais e introduzidos, o que envolvia uma avaliação dos impactos da introdução do uso de redes de pesca. Mas nas escolas também se investiu no levantamento das antigas narrativas de origem, no registros das encantações a elas associadas e na tentativa de retomada de práticas rituais em desuso. Além disso,

nessas novas experiências escolares boa parte dos recursos disponíveis foram destinados à reconstrução de grandes malocas.

Em 2004, somando-se a este movimento, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estabeleceu uma parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), no intuito de iniciar um programa piloto de registro do patrimônio cultural de caráter imaterial junto a grupos indígenas da região. Em 2006, o IPHAN reconheceu a Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, como patrimônio cultural dos povos do Uaupés (Andrello 2012), ensejando uma série de ações de salvaguarda, entre as quais, além de um experimento participativo de cartografia de lugares sagrados com o uso de modernos recursos de GIS, incluiu-se uma visita de uma comissão indígena do Uaupés ao Museu do Índio de Manaus. Essa visita resultou, entre 2008 e 2009, na repatriação de um conjunto de adornos rituais levados no passado por missionários, num total de 108 peças, que passaram a ser utilizadas nas novas malocas (Martini 2012). É importante assinalar que o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural levou à idealização de um novo programa de fortalecimento cultural na região apoiado pelo Ministério da Cultura, o chamado 'Projeto Mapeo'. Esse programa é voltado para o registro audiovisual da geografia mítica do rio Negro, em ambos os lados da fronteira Brasil-Colômbia. As atividades previstas encontram-se em curso, com uma primeira viagem de reconhecimento tendo sido realizada entre Manaus e São Gabriel da Cachoeira em fevereiro de 2013, com a participação de velhos conhecedores de vários grupos, além de antropólogos e cinegrafistas, refazendo a viagem mítica da Anaconda ancestral que conduziu os ancestrais dos povos indígenas do Uaupés (Andrello 2013; Scolfaro 2014).

Para além de uma avaliação dos sucessos e fracassos desse conjunto de atividades, o fato importante a ressaltar é que esses núcleos de educação e experiências de documentação vieram a ocupar o centro da comunidade ou do conjunto de comunidades em que se inserem. Assim, forneceram a base sobre a qual novas associações se ergueram, criaram novos espaços de discussão e debates, estabeleceram novas conexões para fora, com agências de cooperação, programas de fomento a projetos comunitários governamentais e não-governamentais, instituições de pesquisa e até artistas. Mas paralelamente propiciaram novas conexões com os parentes da Colômbia, como atestam as visitas de intercâmbio dos tuyuka aos barasana, yeba-masa, tatuyo e outros do Rio Pira-Paraná, onde boa parte da vida ritual já abandonada em lado brasileiro ainda vigora. Através dessas relações, puderam entrever novas possibilidades de viver nas comunidades, agregando-lhes novas rotinas e estimulando rapazes e moças, sempre muito sensíveis aos sinais que vem da cidade e do mundo dos brancos, a continuar ali. Obviamente, esses processos envolvem a apropriação de novas tecnologias e equipamentos pelos quais se acessa e disponibiliza informações –nem é preciso falar do poder da internet nesses

contextos—. Em suma, as escolas diferenciadas e outras atividades associadas criaram um espaço a partir do qual emana um novo ânimo coletivo, o que envolve uma reflexão permanente acerca das opções e impasses que agora se delineiam, inclusive face às novas possibilidades entreabertas pelos dispositivos, oficiais ou não, de patrimonialização e das pesquisas que impulsionam. Uma delas, muito sintomática desse novo estado de coisas, é expressa por Higino Tuyuka: seremos só pesquisadores ou realmente viveremos essa cultura que estamos redescobrimos? Ou como diz André Baniwa, idealizador da Escola Pamaali do Içana: precisamos pensar bem no tipo de formação que precisa o novo homem baniwa.

Ponto particularmente complexo nesses processos diz respeito ao balanço que é preciso operar entre o conhecimento e técnicas dos brancos e o conhecimento indígena. Nas experiências até agora desenvolvidas, pode-se dizer que o conhecimento indígena converteu-se em objeto de pesquisas, isto é, um tipo de conhecimento se tornou objeto de outro tipo de conhecimento aí praticado. Difícil dizer, mas é possível aventar que, nesses processos, certos esquemas conceituais indígenas tenham sido objetivados, como se fosse possível separar seus conteúdos da forma que assumem, ou da forma pela qual são produzidos. A questão na verdade não é nova, pois boa parte das discussões em torno da proteção dos conhecimentos tradicionais é unânime em apontar que sua preservação é, antes de mais nada, a preservação das condições pelas quais são continuamente produzidos (véase, entre outros, Carneiro da Cunha 2009; Viveiros de Castro 2008).

Mas talvez aqui resida uma especificidade importante do rio Negro. Especulemos: as condições de produção e transmissão de conhecimento certamente variaram significativamente ao longo da história recente. Mais que isso, os esforços sistemáticos dos missionários salesianos em destruir as malocas e expropriar as riquezas tradicionais dos grupos da região (flautas e ornamentos cerimoniais imprescindíveis aos rituais que ocorriam nas antigas malocas) constituiu, de acordo com uma avaliação corrente na região, um golpe quase insuperável ao que seria a integridade de um *corpus* canônico de conhecimentos oriundos do passado mítico, na medida em que cantos e encantações que forneciam a base dos ciclos rituais foram sendo abandonados. Conta-se que muitos dos antigos especialistas nesse tipo de conhecimento esotérico (os baiaroa e os kumua, mestres de cantos e encantações respectivamente) morreram de tristeza, e os velhos que a geração de hoje conhece já são os filhos desses: ainda que tenham nascido nas malocas, cresceram em um ambiente no qual o abandono ou a perda da sabedoria dos antigos era como que um fato consumado. Os rituais de iniciação cederam lugar ao período em que se passou a frequentar os bancos escolares dos internatos, e os antigos kumua tiveram seu prestígio ainda mais abalado com o surgimento de novos líderes rituais, como os ex-alunos que retornavam às comunidades para ocupar o cargo de catequistas e officiar os serviços dominicais nas pequenas capelas erguidas sob orientação dos padres.

O ambiente no qual os velhos de hoje cresceram é, de certa forma, conhecido de seus filhos e netos. Suas evocações à tristeza dos antigos, os cantos melancolicamente entoados que ainda chegaram a ouvir, e, sobretudo, certas encantações que, por essenciais, jamais puderam abandonar (proteger os filhos de doenças potenciais, atribuir-lhes nomes ancestrais, neutralizar o caráter maléfico de certos alimentos, proteger as mulheres e as crianças dos perigos que envolvem a menstruação e o parto, organizar um *dabucuri* para os cunhados com quem se troca irmãs, entre outras possíveis), são indícios muito palpáveis de que conhecimentos intrínsecos a certas práticas vigentes conectam-se, certamente de modo complexo, a um sistema intelectual mais amplo, cuja expressão completa encontrava-se na vida ritual observada nas antigas malocas e no modo de vida mais austero que se levava ali. Qual é a consequência disso? Muitos dizem que os antigos eram mais fortes e saudáveis, menos preguiçosos e mais inteligentes, que os jovens de hoje. E o que se perdeu exatamente nesse processo? Eis uma questão que não parece passível de resposta precisa. Por outro lado, é comum ouvirmos que, se de um lado, muito se perdeu, por outro, muito se adquiriu, e que em certa medida os índios de hoje já se parecem com os brancos em muitos aspectos. Os brancos, porém, não possuem ‘etnias’, não possuem ‘cultura’, e, em certo sentido, não correm os mesmos riscos que índios correm, porque seu corpo e sua comida são diferentes.<sup>6</sup>

Uma comparação corrente no rio Uaupés permite esclarecer um pouco mais esse ponto. A estratégia é a de comparar o que um pai indígena transmite a seu filho com aquilo que um pai branco não pode transmitir ao seu. Se um alemão tiver seu filho no Brasil, a criança já não será alemã, ao passo que os índios do Uaupés podem ter filhos em qualquer parte do mundo sem que essas suas crianças deixem necessariamente de ser índios, ou mais especificamente tariano, tukano, desana, arapasso, pira-tapuia, wanano, tuyuka e assim por diante. Assim, o que falta ao branco é, como se afirma às vezes, a ‘etnia’. Outras vezes, as pessoas costumam ser mais explícitas, apontando que o branco carece, de fato, de ‘cultura’. Isto é, os brancos, ao contrário dos índios, são o fruto de uma transformação abrupta: no processo de aparecimento de uma verdadeira humanidade, relatado por meio dos mitos de origem, são aqueles que adquiriram suas capacidades distintivas em um episódio não premeditado –a má escolha das armas–, ao contrário do que ocorreu com os ancestrais indígenas, cujos grupos resultam de um lento e paulatino processo de crescimento e transformação. Nesse sentido, se cada grupo específico –tukano, tariano, etc.– pode falar em algo como a ‘nossa cultura’, os cantos,

6 Essa afirmação evoca um caso relatado por Peter Gow entre os piro da Amazônia peruana. Trata-se da discussão entre um professor de aldeia (branco) e uma mulher piro acerca dos efeitos da ingestão de água fervida: para o professor seria a condição para evitar a diarreia infantil; já para a mulher era justamente o que a causava. O interessante da história é que a mulher não duvidava do professor, mas advertia que a água fervida poderia ser recomendável aos corpos dos brancos, mas não aos corpos indígenas (relatada por Viveiros de Castro 2009).

entoações e ornamentos acumulados ao longo da saga mítica da anaconda ancestral que trouxe seus ancestrais ao rio Uaupés, o mesmo não se passaria com os brancos. Senhores da arma de fogo e das mercadorias em geral, itens que vieram a determinar o modo como levam sua vida, falta-lhes, no entanto, um princípio de subjetivação equivalente àquele que torna, por exemplo, os tukano *yepâ-masa*, ‘gente-terra’. Carentes de tal princípio, os brancos são, dessa maneira, possivelmente desalmados. Sua forma particular de subjetivação, *peka-masa*, a ‘gente-espingarda’, é incidental; sua humanidade é duvidosa, ainda que tenham logrado monopolizar poderes invejáveis.

Desse modo, podemos dizer que o discurso sobre o qual o movimento cultural rionegrino vem emergindo no Uaupés implica duas formas de diferenciação. Há, evidentemente, uma forma contrastiva, que produz termos no limite irredutíveis, e que se refere às relações entre índios e brancos. Nessa primeira acepção, ‘cultura’ é traduzida na língua tukano com a expressão *masa nisehetisehé* (modo de ser ou viver de gente), o que denota uma condição amplamente compartilhada de sujeito, ou um *habitus* de sujeito. Da qual, porém, o branco é excluído: para este não há ‘cultura’; há, como os índios puderam apreender historicamente, ‘civilização’. Este último termo é, em tukano, sensivelmente distinto do primeiro, traduzido que é como *pekasã nisehetisehé* (modo de ser ou viver da gente-espingarda). Mas há também uma outra forma de diferenciação que poderíamos chamar de transformacional, e, assim, reversível, que opera no âmbito das relações dos índios entre si.

A expressão que traduz essa outra forma é *mari yeé nisehetisehé*. Aqui são duas palavras antepostas ao termo *nisehetisehé*: *mari*, pronome da primeira pessoa do plural, ‘nós’, e, *yeé*, que corresponde ao plural inanimado de *yaá*, uma marca de posseção que liga um sujeito possessor a um objeto possuído. Ou seja, o possessor é o ‘nós’, e o possuído a ‘cultura’. Assim, na sua forma possessiva a cultura (‘nossa cultura’) parece apontar para um sujeito particular, o sujeito que possui –que adquiriu– um modo próprio de sê-lo. Dissemos acima que os grupos do rio Uaupés diferenciam-se conjuntamente dos brancos, e se consideram um mesmo tipo de gente, com sua própria comida. O mesmo tipo de gente, é certo, mas com etnias, e assim ‘culturas’, distintas. Se na primeira acepção havia uma cultura em comum, nesta segunda há culturas distintas, cultura no plural. Sua diferenciação diz respeito à propriedade de certos itens que, ainda que muito parecidos do ponto de vista de um observador externo, são considerados suficientemente distintos entre si. Refiro-me aos nomes, aos cantos e histórias rememorados no interior de cada etnia, mais especificamente pelos clãs que ocupam posições hierárquicas proeminentes, os quais figuravam nos diálogos cerimoniais que se entremeavam às performances com flautas e adornos no passado. Quando se fala em ‘nossa cultura’, são essas posses inalienáveis que se tem em mente, mesmo quando se trata de registrá-las em novos suportes para exprimi-las no presente.

De modo importante, a expressão *mari yeé nisehetisehé* pode se condensar na forma *mari yeé*, caso em que, apesar de carregar o mesmo sentido, a tradução literal passa a ser ‘nossas coisas’. Passando da primeira à terceira pessoa, há ainda, para um determinado grupo, a seguinte forma: *ye’pâ-masa* (tukano) *yeé*. Ao dizer isso, alguém estará se referindo às ‘coisas tukano’, isto é, ‘aquilo que é dos tukano’. O que está implícito ao se fazer menção àquilo que seria uma propriedade tukano são, precisamente, suas falas, *uukunsehé*, a própria língua, mas também os nomes, encantações, mitos, entoações e cantos. Essa última expressão é um nome derivado do verbo ‘falar’, *uu*, que pode ainda ser nominalizado como *uuró*. De acordo com o linguista Henri Ramirez (1997), a interpretação dessa última construção é complexa, pois exprime conceitos mais abstratos. Se *uukunsehé* se refere às ‘falas’ de modo geral, *uuró* é, por assim dizer, o seu ‘assunto’, isto é, aquilo de que trata e aquilo que pode fazer. A capacidade de proteger ou agredir metafisicamente, de nomear ou de maleficar, depende do *uuró* de alguém e do uso que é capaz de fazer dele pelo sopro das palavras, isto é, as encantações xamânicas usadas para curar, proteger e nomear parentes, bem como para maleficar desafetos. Como viemos discutindo, essa segunda acepção da cultura relaciona-se a modos particulares de subjetivação, e, portanto, de agência. Assim, poderíamos aventar que há variação de potência quanto ao *uuró* das pessoas, a depender daquilo que hoje em dia se define como ‘etnia’. Portanto, quando se fala na região sobre a necessidade de revitalizar a cultura tukano ou tariano e assim por diante, não se trata, ou não se trata apenas, de promover um idioma simbólico de identidades contrastivas.

Ou seja, quando se fala em ‘cultura’ nesse contexto relacional específico, o termo parece não designar propriamente aquilo que é socialmente construído, pois refere-se, ainda que de maneira não imediatamente evidente, a variações entendidas com dadas de antemão (véase Wagner 1981). E se há uma noção de propriedade implícita nisso tudo, há um duplo sentido envolvido: refere-se tanto àquilo que se tem como àquilo que se é e que se pode fazer, aos efeitos, em suma, que se pode produzir sobre outrem por meio da fala. Afinal, o verbo *nií*, componente essencial da expressão *nisehetisehé* (o modo de ser ou o hábito de sujeito), é, ao mesmo tempo, ‘ser’ e ‘dizer’.

Ao longo dos rios Uaupés e Negro, bem como de suas cidades, as designações coletivas genéricas e particulares constituem, de fato, um assunto delicado. Como disse certa vez um índio baniwa residente em Manaus, “tem gente aqui na cidade que vai se irritar se você disser que ele é ‘índio’, mas, ao mesmo tempo, não vai negar, e provavelmente até se orgulhar, em dizer que é desana, tukano ou tariano”.<sup>7</sup> O fato a anotar é que se há, por um

7 O termo ‘índio’ ou ‘indígena’ encontra, com efeito, traduções nas línguas indígenas da região, todas elas denotando uma gente que vive nas cabeceiras dos rios da região, que não possuem sua própria comida – e por isso se alimentam com ‘tapurus’, as larvas que proliferam no tronco de certas palmeiras—. Na língua tukano, por exemplo, o termo para ‘índio’ é *po’terikâharã*, literalmente ‘aqueles que são das

lado, um uso genérico para noção de cultura, e que diz respeito àquela condição amplamente compartilhada de sujeito, há um outro uso através do qual essa condição geral vem a ser desdobrada por assim dizer, e que diz respeito a um campo relacional que gera posições distintas –ocupadas pelos quase incontáveis coletivos do Uaupés–, cujas relações a já clássica etnografia regional definiu sobretudo pela hierarquia entre primogênitos e caçulas e pela exogamia de clãs. É possível sugerir, a meu ver, que tais posições podem também ser descritas como uma série de variações no interior do grande conjunto auto-designado como *pamiri-masa*, ‘gente de transformação’, categoria que engloba os povos que se estabeleceram ao final da era mítica no médio Uaupés, e seus afluentes Papuri e Tiquié.

Em suma, ainda que não explicitamente, é possível discernir as velhas relações de parentesco e afinidade operando como uma espécie de fundo sobre o qual se configura o discurso cultural rionegrino de hoje, e certamente atualizando todos os efeitos políticos que lhes são próprios. Seguindo formulações recentes de Marshall Sahlins (2013), tomo o parentesco aqui não como aquilo que deriva das relações biológicas de procriação, mas como uma multiplicidade de participações intersubjectivas, ‘uma rede de mutualidades do ser’. A meu juízo, esta definição qualifica de um modo muito preciso o grande sistema social regional do rio Negro, no qual cada clã se define por meio de um jogo complexo de relações com irmãos (maiores e menores) e aliados (dos quais obtêm esposas para fazer crescer o próprio grupo). Sahlins, ao sugerir que é papel da cultura particularizar as relações de parentesco –diferenciando as disposições humanas voltadas para o ser transpessoal– termina por propor que parentesco é cultura. De sua parte, ao se apropriar da noção, os povos do rio Negro parecem inverter a formulação: ali cultura é parentesco, ponto que evidentemente caberia desenvolver mais cuidadosamente, mas que aqui não posso mais do que deixar apenas indicado, rogando ao leitor uma ocasião futura em que espero tratá-lo de modo mais adequado.

Não obstante, Janet Carsten, em conferência recentemente proferida na Universidade de São Carlos, sugeriu, a partir das formulações de Sahlins, que o parentesco enquanto mutualidade do ser seria aquilo que permite imaginar a socialidade para além do presente, projetando-a tanto no passado como no futuro. Nesse sentido, sugere ainda a autora, seria preciso prestar mais atenção nos modos de operação do parentesco, nos problemas que elabora, bem como naquilo que o torna potente –e menos em definições sobre o que é ou deixa de ser–. Pois o parentesco proveria, sobretudo, um campo imaginativo privilegiado para uma especulação referente a quem somos nós e ao que podemos ser no futuro. Uma reflexão, em suma, acerca de nossas conexões no presente e

---

cabeceras’, tendo sido usada desde o tempo dos primeiros missionários que se fixaram no Uaupés com uma conotação de ‘não-civilizado’. A conotação depreciativa do termo é, com efeito, confirmada por outras expressões a ele associados, como *báti ñia-masa*, ‘a gente do tapuru’, ou *t’omasitirã*, ‘os sem juízo’, ‘sem planos’, ‘que vivem como bêbados’. Nas línguas arawak e geral, o termo correspondente é *maaku* ou *makú*, que apresenta os mesmos conteúdos do termo tukano.

no passado, bem como com aqueles que ainda vão nascer. Desse ponto de vista, relações de parentesco são passíveis de adensamento ou diluição, o que as inscreve incontornavelmente na temporalidade. Esta qualidade específica do parentesco seria, para a autora, mais facilmente apreensível na medida em que se materializa em substâncias, como fluidos corporais ou sangue. Mas não se trata de uma relação necessária, pois a transmissão do parentesco pode ocorrer tanto pela via de substâncias corporais como por meio de comida, espaço doméstico, roupas, relíquias, e mesmo cartas ou fotografias. Em ambos os casos, trata-se de matéria prima adequada para a transmissão de essências pessoais e relações através do tempo (Carsten 2014).

Em resumo, a noção de *mari yeé*, ‘nossas coisas’, tal como mencionada acima, parece-me cumprir precisamente essa função. É preciso lembrar que se, no presente, essas ‘coisas’ são sobretudo imateriais –nomes, cantos, narrativas e encantações–, no passado incluíam adornos e flautas sagradas levadas pelos missionários, sua contraparte material. Os novos registros escritos e audiovisuais, através dos quais as narrativas e os cantos ensejam uma nova materialidade, vêm assim compensar a visibilidade perdida junto com esses objetos. Novas substâncias passam a ser utilizadas para, uma vez mais, retomar a transmissão das qualidades ainda legadas pelos antepassados tukano, desana, tariano etc às novas gerações: eis o experimento a que parecem ser submetidas as políticas culturais de hoje. Quais as chances de sucesso desse empreendimento?

Por enquanto, parece-me impossível responder à pergunta acima. Porém, como afirmamos no começo, os povos do rio Negro, apesar das vicissitudes da colonização, lograram manter-se articulados entre si. Ao final, podemos a meu ver agregar que isso significa que vieram contínua e conjuntamente produzindo relações de parentesco, de maneira que tudo que se absorveu da figura do colonizador –mercadorias de ontem, recursos técnicos de hoje– adentraria estes circuitos de intercâmbios internos. Quer dizer, tudo que veio da civilização não foi exatamente absorvido por uma cultura local, para evocar aqui as duas contrastivas e genéricas posições de índios e brancos, e sim no plano da ‘nossa cultura’ –a operação aqui não é efetuada por uma cultura no singular–, ainda que seja com relação a esta que a civilização seja concebida enquanto tal, mas pelas muitas culturas locais, aqui necessariamente no plural. Pois tudo que é gerado no interior do movimento cultural rionegrino tende a levar uma marca particular –do clá X dos tukano, ou do clá Y dos desana, e assim por diante–. A multiplicidade local fragmenta, assim, incontornavelmente a unicidade dos poderes dos brancos, que se apresentam em bloco face a diversidade das posições locais. Faz dela, em suma, mais um instrumento de sua incessante produção, motivo pelo qual, apesar da aquisição progressiva e crescente de elementos do mundo dos brancos, os povos indígenas do rio Negro lograram continuar, de maneira interdependente, se transformando em tukano, desana, pira-tapuia, e assim por diante.

Dessa maneira, talvez se possa concluir que, no rio Negro, o uso que se passou a fazer da noção de cultura apresenta peculiaridades cuja compreensão não se esgota no uso das aspas. Ao circular em diferentes sentidos, conectando relações internas e relações externas, veio a ganhar um conteúdo específico, tornando-se indistinta dos processos de produção do parentesco. Restaria saber se todos os envolvidos nos processos políticos locais estão em condições, ou possuem a disposição, de apreender sua singularidade.

## Referências bibliográficas

Andreello, Geraldo

- 2006 *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP)/Instituto Socioambiental (ISA)/NuTI.
- 2008 Hierarquias e alianças: política indígena no rio Uaupés. *Teoria & Pesquisa* 18(2): 81-96.
- 2010 Falas, objetos e corpos: autores indígenas no rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 73: 5-26. <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a01.pdf>> (23.08.2017).
- 2012 Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. *Revista de Antropologia* 55(1): 291-330. <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46967/51316>> (23.08.2017).
- 2013 Origin narratives, transformation routes. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology* (10)1: 1-33. <[http://www.vibrant.org.br/downloads/v10n1\\_andreello.pdf](http://www.vibrant.org.br/downloads/v10n1_andreello.pdf)> (23.08.2017).

Århem, Kaj

- 1981 *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the north-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.

Bidou, Patrice

- 1976 *Les fils de l'anaconda celeste. (Lês Tatuýo). Étude de la structure soio-politique*. Tese de doutorado. Paris: EPHESC.

Buchillet, Dominique

- 1983 *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Tese de doutorado, Université de Paris-X Nanterre. <[http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_7/carton04/15520.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton04/15520.pdf)> (20.11.2017).

Cabalzar, Aloísio & Beto Ricardo

- 1998 *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro – Mapa-Livro*. São Paulo: Ministério da Educação (MEC)/SEF.

Carneiro da Cunha, Manuela

- 2009 *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify.

Carsten, Janet

- 2014 A matéria do parentesco. *R@U (Revista de antropologia da UFSCar)* 6(2): 103-118. <[http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/04/07\\_rauA006201-def.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/04/07_rauA006201-def.pdf)> (23.08.2017).

- Chernela, Janet  
 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Goldman, Irving  
 1979<sup>2</sup> *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan  
 1993 *Keepers of sacred chants. The poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hugh-Jones, Christine  
 1979 *From the milk river: Spatial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen  
 1979 *The palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1997 Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. *Cahiers des Ameriques Latines* 23: 94-121.  
 2010 Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. *Cahiers des Amériques Latine* 63-64: 195- 227.
- Jackson, Jean  
 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1991 Being and becoming Indian in the Vaupés. Em: Urban, Greg & Joel Scherzer (eds): *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 131-155.  
 1995 Culture, genuine and spurious: The politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1): 3-27.
- Journet, Nicolas  
 1988 *Les jardins de paix. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Tese de doutorado. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Martini, André  
 2012 O retorno dos mortos. Apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança do Museu do Índio para o rio Negro. *Revista de Antropologia* 55(1): 331-356. <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46968/51315>> (23.08.2017).
- Pārōkumu, Umusì (Firmiano A. Lana) & Tōrāmũ Kêhírì (Luis G. Lana)  
 1995<sup>2</sup> *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos desana kêhìripōrã*. São Gabriel: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).
- Ramirez, Henri  
 1997 *A fala tukano dos ye'pã-masa*. Manaus: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
 1971 *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

Ricardo, Beto & Fany Ricardo (orgs.)

- 1991 *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. Aconteceu, 18 São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).
- 1996 *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).
- 2001 *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).

Sahlins, Marshall

- 1997 O pessimismo sentimental ou porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). *Mana* 3(1): 41-73.
- 2013 *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

Scolfaro, Aline

- 2014 Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro. *R@U (Revista de @ntropologia da UFSCar)* 6(1): 229-257. <[http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1\\_11\\_escolfaro2.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_11_escolfaro2.pdf)> (23.08.2017).

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2008 Perspectivismo indígena. Em: Ricardo, Beto & Marina Antogiovani (eds.): *Visões do rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 83-92.
- 2009 The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. Em: Bamford, Sandra & James Leach (orgs.): *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 237-268.

Wagner, Roy

- 1981 *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Wright, Robin

- 1981 *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de doutorado, Stanford University.

# Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*<sup>1</sup>

**Stephen Hugh-Jones**

University of Cambridge, Gran Bretaña

sh116@cam.ac.uk

## Introducción

En la década de 1960, cuando Christine y yo iniciamos nuestro trabajo con los *barasana* que habitan en la región del Pirá-Paraná del noroeste de la Amazonia colombiana, no teníamos ninguna idea de la importancia que cobraría el estudio del mundo de los objetos para nuestra investigación. Veníamos de la tradición británica de la antropología social que hacía mucho énfasis en el aspecto social, y menospreciaba los estudios de la cultura material como algo que no merecía una seria atención. A pesar de todo esto, terminé escribiendo un libro sobre flautas sagradas y calabazas (Hugh-Jones 2013) y, desde entonces, los objetos materiales han jugado un papel predominante en muchos de mis trabajos.

Pero si, al principio de nuestro trabajo de campo, parecíamos más interesados en palabras que en objetos, más entusiasmados en aprender la lengua y en hacer preguntas, nunca tuvimos ninguna duda de la importancia que los objetos manufacturados tenían como mediadores entre indígenas y forasteros. Nuestros recuerdos de esos días tan lejanos todavía están coloreados con la constante demanda de nuestros anfitriones pidiendo chaquiras, cartuchos, anzuelos, cuchillos, hachas, rollos de tela y otros artículos industriales que garantizaban nuestro abastecimiento de alimentos y animaba a la gente a contarnos sobre su vida y su mundo. Pero todo eso fue ya hace mucho tiempo.

Durante las últimas décadas, la gente del alto río Negro ha empezado a estudiar su propia cultura, a escribir sus tradiciones originales, su mitología, y sus recuerdos de hechos históricos más recientes publicándolos en libros.<sup>2</sup> Al principio, cuando leí estos libros me sentí satisfecho de que muchas de mis primeras conclusiones tentativas fueron claramente confirmadas en blanco y negro, pero también fui consciente de lo mucho que se me había escapado. Al mismo tiempo, me di cuenta que, aunque ya había escrito

---

1 Este trabajo fue escrito originalmente para la Conferencia Magistral para la Conferencia “Objetos como testigos del contacto cultural – perspectivas interculturales de la historia y el presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)”, Berlín 2014. Al revisar el trabajo para su publicación, he tratado de mantener algo del original hablado.

2 Ver S. Hugh-Jones (2010).



sobre los motivos existentes detrás del deseo de los indígenas por obtener objetos de la cultura occidental (S. Hugh-Jones 1988), había fallado en descubrir una razón importante por el aparente interés obsesivo de los barasana por nuestras pertenencias: nuestros objetos los atraían porque eran parte de su propia investigación sobre qué clase de gente éramos nosotros y qué clase de cosas motivaban nuestras vidas. Mientras que nosotros hacíamos nuestro estudio antropológico sobre ellos, ellos estaban haciendo su propio estudio antropológico sobre nosotros.

El título *Su riqueza es mi riqueza* intenta evocar este entendimiento recíproco con otra gente u Otros mediante objetos. El título también alude a la equivalencia que los tukano del alto río Negro perciben entre sus propios tocados de plumas y otros valiosos objetos sagrados y los artículos industriales que los forasteros producen. La parte más comercial de la antropología y la recolección de objetos etnográficos para los museos es algo que a menudo escogemos olvidar. No obstante, no es completamente extraño para nosotros que los aspectos más comerciales de la antropología pongan de relieve la equivalencia entre nuestra propia riqueza y la de otra gente. Cuando intercambiamos nuestros objetos o dinero por objetos etnográficos e información cultural de los Otros exóticos, cuando guardamos sus tesoros en nuestros museos, cuando documentamos y analizamos su cultura en libros y en películas, y cuando todo esto conforma la base de nuestros propios ingresos, su riqueza se convierte también en nuestra propia riqueza.

Este tinglado entre ciencia y comercio se muestra con más evidencia en la discusión de Kraus (en este volumen) de cómo el explorador-etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg se encontró atrapado entre su lealtad hacia los indios con los que había entablado amistad, y a los que había comprado su colección, y su dependencia de los recolectores de caucho que maltrataban a sus amigos. Herrera (2014) retoma esta historia, mostrando como Hermann Schmidt, quien posteriormente fue un compañero de recolección y de viaje de Koch-Grünberg, se asoció con el explorador alemán Louis Weiss, y se convirtieron en coleccionistas profesionales que vendieron artefactos indígenas del alto río Negro a un museo norteamericano.

Pero los tukano del alto río Negro toman la equivalencia entre su riqueza y la nuestra de una manera muy diferente y la extienden aún más. Ellos consideran sus propios objetos rituales y nuestros productos manufacturados como si fueran los dos lados de una misma moneda y se refieren a ellos con el mismo y único término (Bs.) *gabweuni*,<sup>3</sup> una palabra que se descompone en *gabe* – ‘otro’ y *uni* – cosa ‘artículo, objeto’.<sup>4</sup> Pero, ¿por qué son los objetos rituales y los artículos manufacturados ‘cosas de Otros’?

3 Las siguientes abreviaciones se usan para diferentes lenguajes hablados en el alto río Negro: Bs. – barasana; Des. – desana; G. – geral; Tuk. – tukano.

4 Tuk. *ahpeye*, ‘cosas de Otros’.

Para responder a esta pregunta voy a basarme en mi propia interpretación de las tradiciones de origen de los tukano, una interpretación que presta una atención especial a los objetos que aparecen en esta historia. Voy a sugerir que, aunque las historias cuentan ante todo los comienzos de los grupos tukano, embebidas en ellas también podemos distinguir su propia teoría o etnografía sobre los extranjeros. Así como los objetos ocupan un lugar predominante en nuestras etnografías, la etnografía que hacen los indígenas sobre los forasteros también se enfoca en objetos y trata de explicar por qué los no-indígenas tienen la capacidad de producir una cantidad y una variedad de artículos manufacturados aparentemente infinitas.

Conjuntamente, y como un argumento paralelo, también voy a resaltar el hecho de que la cerveza de mandioca y sus procesos y tecnologías de fermentación juegan un papel clave en las tradiciones de origen. Está muy claro que la cerveza está relacionada con la tradición que involucra una vasija llamada ‘Canoa de Fermentación’ o ‘Canoa Anaconda’. Sin embargo sugiero que su significado pleno no ha sido explorado previamente.<sup>5</sup> A primera vista parecería improbable que la cerveza local y la teoría indígena acerca de los forasteros formaran una pareja. Espero mostrar que se puede encontrar un común denominador entre los dos en la forma cómo se entiende la producción y la reproducción femeninas. Mi estudio se propone hacer, al mismo tiempo, un comentario interpretativo de las tradiciones de origen de los tukano, una contribución a nuestro entendimiento del material cultural de la gente del alto río Negro, y una exploración de cómo ellos entienden a los forasteros. Comenzaré por explicar la manera cómo se elabora y se consume la cerveza de mandioca.

### **Elaboración y consumo de la cerveza de mandioca**

Conocida localmente (en Colombia) como *chicha* o (en Brasil) como *caxiri* (Tuk. *peru*; Bs. *idire*, ‘bebida’), la gente del alto río Negro produce muchas variedades de cerveza hechas de varias clases de tubérculos, caña de azúcar, maíz y frutas pero la mayoría de esta cerveza tiene ya sea como su base o como su ingrediente único, una masa de pan de mandioca tostado (Bs: *ūhūri*, ‘quemado’) y/o tubérculos que contienen almidón que se mezcla con el jugo de la mandioca (*G. manicuera*; Bs. *nyuka*).<sup>6</sup>

Para comenzar la fermentación, las mujeres mastican algo de la materia prima para que las enzimas de la saliva la conviertan en azúcar. La porción masticada se saca de la boca y se añade al resto de la masa junto con el jugo hervido de la mandioca. Esta mezcla se deja fermentar en una artesa o en un recipiente de cerámica grande u, hoy en día, en

5 Aquí he seguido claves importantes en C. Hugh-Jones (2013) y, especialmente, en Agostini (2008). Reconozco que tengo una deuda grande con estos autores.

6 Para consultar sobre mandioca, cerveza de mandioca y tecnología de procesamiento de la mandioca véase C. Hugh-Jones (2013) y Ribeiro (1995).

una olla de aluminio grande; a menudo se ponen cenizas calientes debajo del recipiente para agregar calor. Después de un período de fermentación relativamente corto que dura entre 24 y 48 horas, la mezcla se pasa por un tamiz de tejido apretado (*G. cumatá*; Bs. *biberibo*) para separar la cerveza del imbebible residuo sólido.

Sobre el consumo de cerveza, se pueden señalar los siguientes aspectos principales: cuando a uno le sirven cerveza, siempre debe vaciar el recipiente, por grande que éste sea; los anfitriones intentan superar a los huéspedes ofreciendo tanta cerveza como les sea posible; los huéspedes deben aceptar el reto y terminar toda la cerveza; y en parte por la razón anterior, vomitar es un componente regular, casi obligatorio, del consumo de cerveza.

Con esta información pasemos ahora a la historia de origen de los tukano.

### **La historia de origen de los tukano**

Junto con un estilo arquitectónico común, atuendos ceremoniales comunes, códigos de habla, comportamientos ritualizados, respeto mutuo y la disposición y utilización del espacio compartidos, una de las características más importantes que definen a los pueblos de habla tukano del alto río Negro como ‘gente de verdad’, es una tradición de origen común (Bs. *masa goro*). Al mismo tiempo, las diferentes versiones de esta tradición de origen común sirven para diferenciar a los tukano entre más de veinte grupos separados, pero interdependientes. Estas versiones diferentes, no sólo responden a las afirmaciones de cada grupo en particular por un territorio concreto y la propiedad material e inmaterial; sino que estos relatos también constituyen un componente clave del patrimonio del grupo en cuestión, marcando las diferencias con el resto.<sup>7</sup>

Brevemente, la historia relata un viaje en una Canoa-Anaconda, la Canoa de Transformación, desde el lago de la Leche, situado en la confluencia del Amazonas con el río Negro, y subiendo el río de la Leche o río Negro, hasta los rápidos de Ipanoré en el río Vaupés.

La Gente Universo, los seres en la canoa, empiezan como espíritus contenidos dentro de los ornamentos de plumas que también se identifican con los peces. En su viaje, la Canoa-Anaconda se detiene en muchas casas de transformación diferentes, ubicadas en los raudales, en rocas, en islas y en otros sitios a lo largo del río. Los espíritus se bajan de la canoa en cada casa, y se convierten en personas que toman parte en una reunión ritual,

<sup>7</sup> Varias versiones de la historia de origen han sido publicadas en la abundante literatura sobre el alto río Negro. La versión que presento aquí es una compilación basada principalmente en los muy completos relatos desana contenidos en Pärökumu & Kêhíri (1980, 1995); Fernandes & Fernandes (1996); Galvão & Galvão (2004). También he llevado a cabo una amplia lectura de las fuentes publicadas y de mis propias notas de campo. Mi versión consolidada de ninguna manera implica que sea representativa. El objetivo es simplemente permitir la exploración, desde un ángulo particular, de los detalles comunes a muchas versiones.

como aquellas que aún, hoy en día, se celebran: bailan, cantan juntos y hablan toda la noche mientras beben grandes cantidades de cerveza de mandioca. En el transcurso de su viaje, los espíritus se transforman gradualmente en los antepasados humanos de los diferentes grupos tukano. Estos antepasados finalmente emergen a través de un agujero en las rocas de Ipanoré y se dispersan a sus respectivos territorios donde ahora viven sus descendientes.



Figura 1. El conjunto de transformaciones (elaboración propia).

En las diferentes versiones publicadas de la historia, por lo general está bastante claro que la transformación de los espíritus a seres humanos se basa en el paso de la concepción al nacimiento, así como también en el paso de la infancia a la edad adulta, de manera que los tres procesos, el viaje, la gestación y el ciclo de vida, se alinean y se tratan como un mismo proceso. Por lo tanto, no nos sorprende que cuando los chamanes-sacerdotes (*kumua*) llevan a cabo los ritos relacionados con el nacimiento y la asignación de nombres a los bebés, los conjuros que entonan se basan en el viaje de la Canoa-Anaconda. Sin embargo, el nombre de la embarcación en la que viajan los espíritus sugiere

que el proceso de elaboración de la cerveza de mandioca también está implicado. La embarcación se llama (Tuk.) *Pamüri Pino* o *Pamüri Gasiro*, términos que son normalmente traducidos como ‘Anaconda de Transformación’ o ‘Canoa de Transformación’. Otra traducción sería ‘Anaconda de Fermentación’ o ‘Canoa de Fermentación’ porque (Tuk.) *pamü-* significa ‘fermentar’ o ‘salir a flote’, exactamente lo que las burbujas y materia sólida hacen durante la fermentación. La fermentación, por lo tanto, pertenece junto con el viaje por el río, la gestación y el ciclo de vida a un mismo conjunto de transformaciones (Figura1). El anterior es otro ejemplo de una idea compartida por muchos pueblos amazónicos, la asociación de la elaboración y del consumo de la cerveza de mandioca con el transcurrir del tiempo, el paso de las estaciones, el ascenso y la caída de los ríos, las etapas del ciclo de vida, y los procesos de la vida desde la cópula, la concepción, la gestación y la maduración, a través de la muerte y la putrefacción.<sup>8</sup>

La historia de origen comienza con una deidad femenina llamada Abuela Tierra sentada dentro de una casa que es el universo mismo. Abuela Tierra hace su propio cuerpo de un banco, un cigarro y una horquilla y algunas calabazas en soportes que contienen almidón de mandioca y jugo de frutos dulces, un conjunto de objetos sagrados que trae a la existencia a través de sus pensamientos. La calabaza, el soporte de la calabaza y los bancos son partes de su propio cuerpo femenino, su útero, vagina y caderas con el cigarro y la horquilla como sus homólogos masculinos.<sup>9</sup> Dentro de la casa, Abuela Tierra entonces hace un compartimiento de ornamentos de plumas, el mismo compartimiento de hoja de palma en el cual el *kumu* (chamán-sacerdote) se sienta durante las danzas rituales. Más adelante, nos encontraremos otras casas y contenedores de plumas. Sentada en su compartimiento, Abuela Tierra ahora utiliza los mismos objetos-cuerpo para crear a cinco Ancestros Truenos, soplando el humo de su cigarro sobre coca en polvo mezclada con el jugo de frutos dulces y el almidón de mandioca o mediante el uso de coca que saca de su boca como la materia prima.

Dentro del universo-maloca, los cinco Truenos se asignan a cinco casas más pequeñas, cuatro en los cuatro puntos cardinales y uno en el cenit. La maloca superior, que es el hogar del tercer Trueno, estaba lleno de tocados de plumas y otros ornamentos rituales, ‘al igual que un museo’, un texto nos dice (Pārókumu & Kéhíri 1995: 27). Al saber que la gente de la parte alta de río Negro guarda sus ornamentos en cajas especiales que se cuelgan en un bejuco suspendido en el techo del centro de la casa, podemos deducir que la casa del tercer Trueno no es otra cosa que la misma caja de plumas.

Mientras tanto, Abuela Tierra creó a otras dos Deidades masculinas y luego los envió a pedirle ornamentos de plumas al Tercer Trueno. Como su casa, este Tercer

8 Ver, por ej. Descola (1986: 66-67); Journet (1995: 269-270); Gow (1999); Erikson ed. (2006); y Sztutman (2008).

9 Ver S. Hugh-Jones (2009, 2012).

Trueno resulta ser otro contenedor de plumas que inmediatamente vomita pares de ornamentos corporales hechos de plumas, pelo, huesos y dientes sobre una estera en el suelo. Siguiendo la práctica de los tukano, llamaré a todos estos objetos 'ornamentos de plumas' (Bs. '*maha hoá*', plumas de guacamayo). Los ornamentos apareados se convirtieron en el espíritu de hombres y mujeres, los seres que más tarde se convertirían en los antepasados de los seres humanos de hoy. Ya todos dentro de la casa, la gente caminaba en círculos para luego convertirse otra vez en ornamentos.

Más tarde, las dos deidades masculinas ya mencionadas crean por error a dos mujeres, vomitándolas después de comer hojas de coca mezclada con ceniza y agua, sustancias que son una variante evidente de la coca en polvo mezclada con el humo del tabaco que ya hemos visto.<sup>10</sup> Se les dijo a las Deidades que debían levantarse temprano para vomitar; si hubieran hecho lo que se les dijo, habrían creado otros hombres, pero, porque se quedaron dormidas en sus hamacas, hicieron dos mujeres en su lugar. Este par de poderosos espíritus mujeres son como gemelos, una bifurcación de la Abuela Tierra en dos mitades complementarias, y constituyen a las mujeres como una categoría. Ellas reaparecen más tarde en la historia como las madres de seres similares a gemelos que dan origen a las flautas Yuruparí y al *yagé*, una liana alucinógena (*Banisteriopsis*). Las mujeres robaron las flautas Yuruparí a la Gente Universo causándoles gran cantidad de problemas. Por último, y lo que es más importante para nuestro tema, estas mujeres son las Madres-Creadoras tanto de los ornamentos de plumas como de la mercancía occidental.<sup>11</sup>

Después de la creación de estas dos mujeres, el Tercer Trueno va al oriente donde se transforma a sí mismo en la Canoa de Fermentación, una embarcación que a veces se compara con los barcos de carga de personas de raza blanca o a un gran submarino lleno de todo tipo de mercancías (véase Chernela & Leeds 2002: 476). Los ornamentos o Gente Universo que el Trueno había vomitado de su estómago, luego llegan desde el cielo como pájaros, pero inmediatamente se convierten en peces al entrar en el agua y abordar la canoa. A continuación, inician la marcha hacia el río de la Leche.

10 Los tabacos quemados producen ceniza, las hojas de coca tostadas producen polvo de coca.

11 En la mitología de todos los pueblos del alto río Negro, hay extensas referencias a hermanas mellizas que son ya sea las madres o las dueñas de los siguientes pares complementarios: indios y blancos; adornos de plumas / productos manufacturados; *yagé* / flautas Yuruparí; las serpientes / la coca; las aves / *yagé* & Yuruparí, etc. Aunque sus nombres, sus atributos, otros hermanos, etc., pueden diferir en los distintos relatos, son claramente el mismo par. Una discusión completa está más allá del alcance de este ensayo, pero se puede consultar en Lévi-Strauss (1993). Me refiero a ellos simplemente como 'mujeres'. Una pareja similar aparece en la mitología chimane, una de las dos es una señora de piel blanca, al lado de las personas de raza blanca y la otra es una sirvienta con la piel más oscura, al lado de los indios. Es curioso que esta oposición también se codifica en el registro de la cerveza con la señora asociada con la cerveza de mandioca y la sirvienta con la cerveza de maíz (Daillant 2006: 76).

### **Canoas, artesas de cerveza y trocanos**

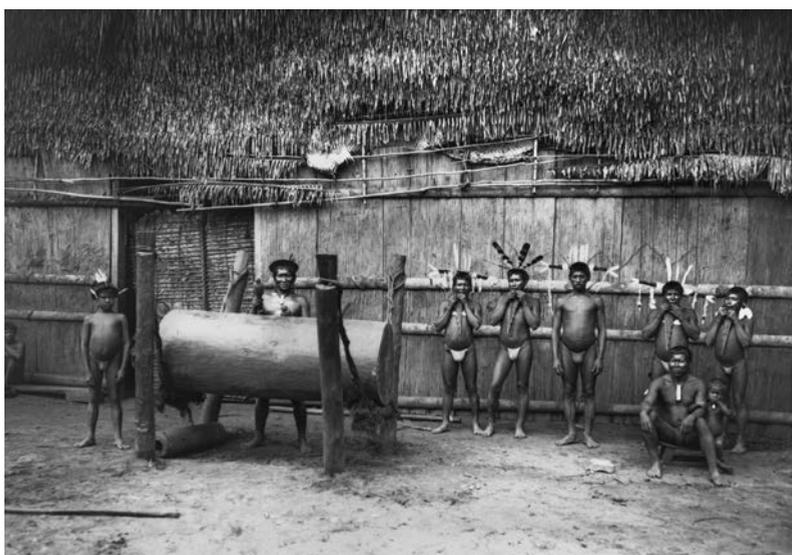
Antes de seguir a la Gente Universo en su viaje río arriba, detengámonos para hacer un balance de lo que hemos señalado hasta el momento. Podemos ver que, en tiempos primordiales, la concepción no se lograba a través del sexo, sino mediante la mezcla de humo del tabaco o ceniza con coca, almidón de mandioca, jugo dulce o agua, en calabazas o estómagos que parecían úteros. Tras esas fértiles conjunciones, la gente entonces daba a luz exhalando humo de tabaco, sacando coca de la boca, o vomitando; todas estas acciones son formas de exteriorización de la parte superior del cuerpo. Fue sólo porque las Deidades masculinas perezosas vomitaron mujeres en vez de hombres, que el sexo normal y el nacimiento son ahora una especie de mal necesario. La historia sugiere que la manipulación de objetos rituales y los vómitos eran la forma preferida –y manipular objetos y vomitar es lo que hoy en día hacen los hombres en sus rituales y danzas ceremoniales–.

Entonces vómitos, almidón de mandioca, líquidos dulces y agua nos remiten al tema de la cerveza, ya que la cerveza de mandioca se elabora masticando el almidón y escupiéndolo otra vez, luego se mezcla con el líquido dulce y agua; escupir las cosas equivale a vomitar; y los hombres tukano vomitan cerveza durante las fiestas de cerveza, una costumbre que comparten con muchos otros grupos amerindios. Por último, la cerveza alude muy evidentemente a la ‘Canoa de Fermentación’, el nombre de la embarcación en la que los seres-ornamentos viajan durante su viaje de transformación.

Hasta este punto de la historia ya nos hemos encontrado con varios tipos diferentes de recipientes como calabazas, estómagos, casas, compartimientos, cajas de ornamentos, canoas y anacondas. Con la cerveza, ahora podemos añadir otros dos contenedores a esta serie. La primera es la artesa de cerveza donde ésta se deja fermentar (véase Figura 2). Esta parece una canoa, se le conoce como una canoa y a veces simplemente es una canoa.<sup>12</sup> El segundo contenedor es el trocano (Des. *toatore*) que antes se colocaba afuera de las malocas de prestigio en la región del Vaupés (véase Figura 3).<sup>13</sup>

12 Tuk. *perú yuhkuso* ‘canao de chicha’; Bs. *kumua huria*, o ‘sección de canoa’.

13 El trocano (G.) o *manguaré* es un tambor de señal o tambor de hendidura hecho de un gran tronco de madera.



*Figuras 2 y 3.* Artesa para chicha, río Pirá-Paraná (foto: Stephen Hugh-Jones, 2009) y trocano al frente de una maloca tuyuka, río Tiquié (foto: Theodor Koch-Grünberg, 1904. Völkerkundliche Sammlung der Philipps-Universität Marburg. KG-H-II-98).

Hay varias razones para argumentar que las artesas de cerveza y los trocanos son, en muchos aspectos, la misma cosa. En primer lugar, son troncos ahuecado con extremos cuadrados, ambos tienen una forma similar, son llamados por el mismo término G. ‘*trocano*’, y se habla de ellos como una misma cosa.<sup>14</sup> En segundo lugar, de acuerdo con Pasico, un *kumu* barasana muy versado, en tiempos pasados las artesas de cerveza de los tukano estaban cubiertas con diseños pintados parecidos a los diseños pintados en los trocanos (véase Figura 4)<sup>15</sup> y en la Canoa Anaconda.<sup>16</sup> En tercer lugar, las artesas de cerveza y los trocanos están también relacionados por su función. Por un lado, el trocano sonaba para marcar las etapas de la elaboración de la cerveza desde la primera recolección de los tubérculos de mandioca, hasta el momento en que la cerveza se servía (Galvão & Galvão 2004: 366, n. 191; Fernandes & Fernandes 2006: 106), de modo que los invitados sabían cuando llegar; por otro lado, en el clímax de una danza ritual, justo antes de servir cerveza, he visto a jóvenes barasana golpear con sus puños una artesa de cerveza para hacerla sonar como si fuera un trocano. Por último, los trocanos y la artesa de cerveza se remiten mutuamente cuando nos enteramos de que el trocano también llamado (Des.) *nomeoró koasoro*, ‘la calabaza / estómago de la mujer’, es a la vez el estómago y la cabeza de la Canoa de Fermentación y también simboliza la calabaza-vientre de una mujer cuya boca y vagina corresponden a los dos agujeros exteriores en cada extremo del trocano (Fernandes & Fernandes 2006: 101; Galvão & Galvão 2004: 239).

Al tener en cuenta el papel clave de una embarcación llamada en la mitología tukana la Canoa Fermentación, nos sorprende que las canoas, las artesas de cerveza y los trocanos hayan recibido tan poca atención en la literatura etnográfica sobre el alto río Negro. Este breve paréntesis ha servido para demostrar que los tres son variaciones sobre un tema común, objetos que tienen en común la connotación de un contenedor que se parece al útero donde ocurren los procesos generativos. Después de establecer este punto, nos encontramos de nuevo con la gente de los ornamentos que parecen peces en su viaje río arriba.

14 “El trocano o *toatore* es un tipo de artesa para preparar *caxiri*. En la parte superior hay una hendidura abierta de tres dedos de larga, con dos huecos a los dos lados, son los lugares para tocar. Se toca el trocano con dos baquetas/batidoras...” (Fernandes & Fernandes 2006: 100; traducción mía).

15 Más hacia el noreste, las artesas de cerveza de los Yekuana también se pintaban con diseños (vea Koch-Grünberg 1981-82: 334 y Goodall 1977: 45).

16 Galvão & Galvão (2004: 72).



*Figura 4.* Artesa de chicha pintada (dibujo de Pasico kubu, Caño Colorado, 1970). En negro en el parte superior, desde la izquierda a la derecha: chicha con sedimento; la cara de alguien emborrachado; tres tamizas con gotas de chicha cayendo; la chicha como producto final.

### Las etapas de diferenciación

Entre el lago de la Leche en la confluencia entre el Amazonas y río Negro e Ipanoré en el río Vaupés, la Canoa-Anaconda se detiene en muchas casas de transformación y, como se explica más arriba, en cada una los ornamentos-espíritus o la Gente Universo dejan la canoa para bailar en la casa, de la misma manera como lo hace la gente hoy en día. Luego se convierten de nuevo en espíritus, regresan a la canoa y continúan su viaje. En la historia completa existen muchas de estas casas, tantas que enumerarlas todas podría tomarnos literalmente horas. Sin embargo, cinco de estas casas se destacan como las más importantes. Estas casas son los principales puntos de referencia en las ceremonias para dar nombres a los niños recién nacidos<sup>17</sup> y los acontecimientos que tienen lugar en estas casas, todos tienen que ver con el viaje de la vida, el paso de la infancia a la edad adulta.

En la Casa de los Niños, la Gente Universo de la canoa aparece por primera vez como seres humanos, pero todavía en forma de niños; en la segunda casa aparecen como

17 Fernández & Fernández (1996: 171).

adolescentes; y en la tercera, la Casa de las Mujeres, las niñas tienen su primera menstruación. Desde el inicio de su viaje, los seres de la Canoa-Anaconda ya han sido puestos en parejas de género, así como los ornamentos rituales también se mantienen como parejas hasta hoy. Los ritos de la primera menstruación y con ellos, como consecuencia, los ritos de la pubertad masculina que tienen lugar en la segunda casa señalan una diferenciación corporal inicial más radical, y la separación entre los sexos que presagia una serie continua de más diferenciaciones y separaciones que tienen lugar en la cuarta casa, la Casa de los Afines (véase Figura 5).

En la Casa de los Afines, la Gente Universo cambia su estado de pez al de proto-seres humanos llamados Gente de Transformación y dejan atrás los verdaderos peces y animales, y también a los seres llamados Gente-Pez. La Gente-Pez puede aparecer como peces y animales ordinarios, pero son espíritus muy malignos. Estos nunca llegaron al final del viaje de transformación y por eso se pusieron celosos de los seres humanos que lo hicieron. Por este motivo la Gente-Pez ahora hace todo lo posible para matar seres humanos, especialmente porque los seres humanos comen para alimentarse peces y animales, los parientes de la Gente-Pez. En venganza por la muerte de sus parientes, la Gente-Pez mata a seres humanos arrastrándolos a su estado anterior de pez.

La próxima separación implica una transición desde el estado juvenil de la pubertad, señalada por las dos casas anteriores, al matrimonio y afinidad –y las dos mujeres que aparecieron al principio de la historia, vuelven a la escena–. Haciendo eco de los acontecimientos en el comienzo de la historia, las dos mujeres son inseminadas a su turno por el humo del tabaco, polvo de coca, harina de mandioca o jugo de frutas que, en algunas versiones de la historia, son dadas por los hombres, o que, en otras versiones, roban a los hombres.

Las mujeres dan a luz a dos hijos que parecen gemelos, uno llamado Yagé (Tuk. *Kaapi Mahsü*, ‘Yagé Persona’), el origen de la liana *Banisteriopsis* de la cual, durante reuniones rituales, se prepara y se toma una bebida alucinógena; el otro llamado Yuruparí, el nombre de las flautas sagradas que las mujeres tienen prohibido ver.

Al dar a luz la madre de Yagé, los hombres de la casa experimentaron el dolor y la sangre de su nacimiento, parecido a los diferentes efectos que uno experimenta cuando se bebe *yagé*: un temblor en el cuerpo, rubores calientes y fríos y visiones de colores intensos acompañados por sonidos extraordinarios. Gradualmente, estas visiones y sonidos caóticos se descomponen en los patrones organizados de palabras y lenguaje, canciones, música y diseños. Y así fue como los diferentes diseños de las canastas, bancos y otros objetos y las diferentes canciones que se cantan en las reuniones rituales fueron creados.

Hasta este momento la Gente Universo habían hablado todos el mismo idioma espiritual que es la música, pero ahora empezaron a hablar los idiomas humanos, diferentes pero relacionados, que sustentan el sistema de exogamia lingüística que caracteriza a la

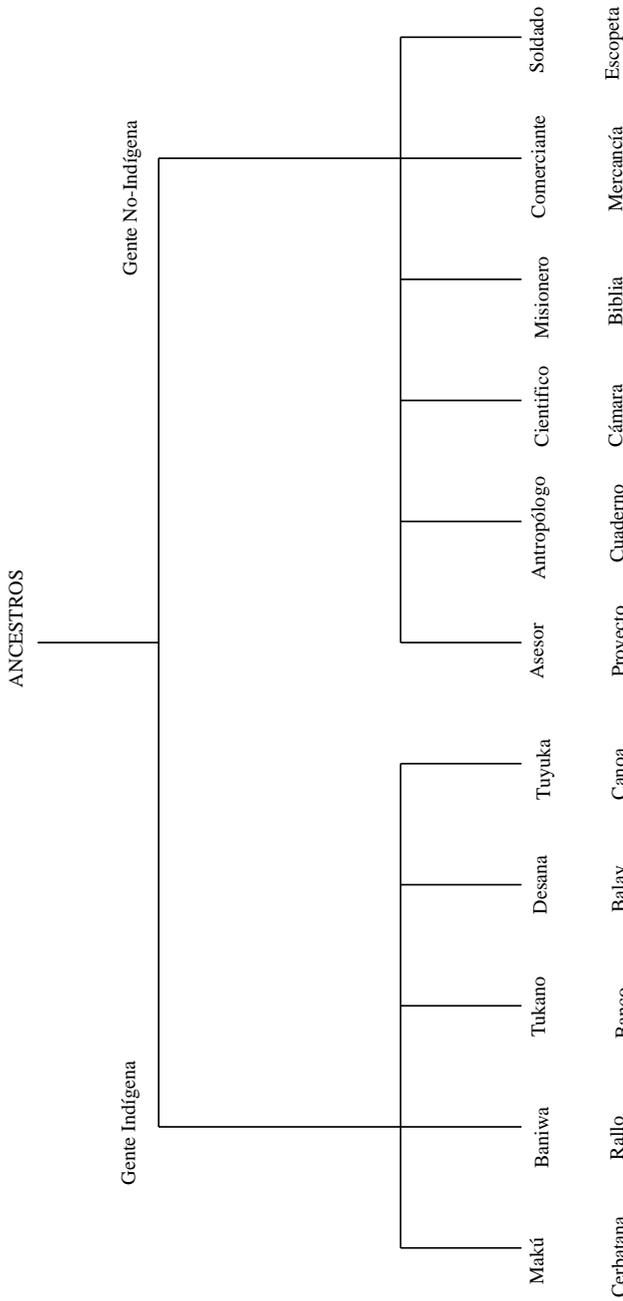


Figura 5. Clasificación de gentes y de personas según sus bienes (elaboración propia).

sociedad tukana. Este cambio de un idioma a muchos, y de identidad a diferencia, hizo posible la nueva institución del matrimonio. En sintonía con estos hechos, los antepasados-espíritus de los diferentes grupos tukano que hasta este punto, habían sido todos hermanos, ahora comenzaron a dirigirse a los demás como ‘cuñado’.

Poco después, los hombres descuartizaron el cuerpo de Yagé, distribuyendo sus brazos y piernas, los dedos de las manos y los pies entre los antepasados de los diferentes grupos que hoy en día poseen cultivos de *yagé*. El hermano gemelo de Yagé, Yuruparí, sobrevivió un poco más de tiempo, pero al final, su destino fue muy similar a la de su gemelo: fue quemado en una hoguera y sus huesos, en forma de secciones del tronco de una palmera, fueron distribuidos entre los grupos como sus pares de flautas sagradas características y como un nuevo signo de las diversas identidades.

En este punto, y a través de la línea narrativa de la historia del origen, hay otra larga historia acerca de cómo las dos mujeres, junto con otras seguidoras, robaron las flautas de los hombres. Este robo de las flautas causó una inversión del orden social: las mujeres tomaron el control de todos los objetos rituales y las actividades que hoy son las prerrogativas estrictas de los hombres; mientras que los hombres empezaron a menstruar y fueron obligados a hacer el trabajo de procesamiento de la mandioca y otras tareas domésticas que normalmente hacen las mujeres. Esto condujo a un estado de guerra entre los hombres y las mujeres pero, al final, los hombres recuperaron sus flautas de las mujeres y se restableció el orden correcto de las cosas.

Para castigar a las mujeres y para asegurarse de que esta clase de cosas no volviera a suceder, los hombres las mandaron a vivir lejos. Las mujeres se marcharon llevando consigo los ornamentos de plumas y otras riquezas que habían quitado a los hombres. Una de ellas fue a la cabecera del río en el occidente, donde ahora vive en una casa hecha de plumas de aves, una casa que hace eco del compartimiento de plumas de la Abuela Tierra al comienzo de la historia.

Allí tomó el nombre de *Amo*, una palabra que se refiere a la menstruación, muda y cambios de piel de los insectos y reptiles. *Amo* es la madre de las plumas y la fuente última de adornos de plumas, porque los ornamentos que se llevó con ella nunca cambiaron de forma. Su hermana fue en la dirección opuesta, hasta la desembocadura del río Negro en el oriente donde se unen los grandes ríos. Cuando llegó allí, las plumas y adornos que ella había llevado se convirtieron en hamacas, motores, armas, aviones y ropa. Ella es la madre de la gente blanca y la fuente de todos sus bienes industriales y está especialmente asociada con ropas y con telas de algodón.

Estas dos hermanas son inmortales. Cuando envejecen simplemente arrojan sus plumas viejas, o su ropa vieja y se ponen otras nuevas, como las serpientes que mudan de piel y las aves que mudan de plumaje. Todo esto también explica por qué las mujeres comunes viven más tiempo que los hombres –porque ellas menstrúan–; por qué los

blancos viven más tiempo que los indios –porque usar ropa es como mudar de piel o menstruar–; y por qué hay tanta gente blanca y por qué sus fábricas pueden producir grandes cantidades de mercancías –porque tienen poderes superiores de producción y reproducción–. La producción y reproducción son parte de la naturaleza de la gente blanca que significa que los blancos son como las mujeres, seres que producen muchas clases diferentes de descendencia: no solo bebés sino también tubérculos de mandioca, pan de mandioca y cerveza.<sup>18</sup>

En resumen, en la cuarta casa, la Casa de los Afines, sucedieron una gran cantidad de acontecimientos, todos ellos relacionados con un proceso progresivo de diferenciación de varios Otros: peces, animales, Gente-Pez, mujeres, afines y blancos. Este proceso continúa en la quinta casa, la Casa de la Edad Adulta. Hasta este momento la Gente Transformación ha permanecido en estado de gestación o incubación dentro de los ornamentos de plumas. En cada lugar donde se han detenido, se han movido hacia atrás y adelante entre canoa y casa, agua y tierra, espíritu y humano, y se hacen progresivamente más humano a medida que viajan aguas arriba. Cuando llegan a la quinta casa finalmente adquieren cuerpos completamente humanos y emergen de los ornamentos como pollitos del huevo. Dejan los ornamentos detrás de ellos como cáscaras vacías y luego llegan al raudal del Ipanoré. Después, en un parto final, dejan la Canoa Anaconda y el mundo acuático de seres espirituales poderosos y suben a tierra seca convertidos en seres humanos adultos, a través de un agujero en el raudal.

### **Taxonomías de objetos y personas**

A medida que los antepasados emergen, una Deidad ofrece un objeto al antepasado de las diferentes categorías de gente. Los nómadas makú reciben una cerbatana como muestra de su estilo de vida como cazadores, y los baniwa, gente de habla arawak, los vecinos más agresivos de los tukano, reciben un arco y una flecha. A los tukano originalmente se les ofreció una escopeta, pero estaban demasiado asustados para tomarla y, en su lugar, eligieron como sus posesiones ornamentos de plumas y otros objetos rituales similares a los objetos de los cuáles acababa de salir.

El antepasado de la gente blanca, que había estado en la canoa junto con los demás, al instante agarró la escopeta, disparando al aire y haciendo gestos amenazadores. Cuando vio esto, la Deidad envió lejos a este ser agresivo, río abajo para vivir en el oriente de donde vienen los blancos y donde no fuera un peligro. Después de pensarlo dos veces, también dio una biblia al antepasado de los misioneros, para moderar el comportamiento desconsiderado de los pueblos blancos.

---

18 Ver S. Hugh-Jones (2001).

Esta distribución de los objetos hace alusión a una taxonomía de la gente mucho más amplia, con base en los objetos que ellos poseen y usan, y en los diferentes roles que estos objetos conllevan. Antes de regresar a la canoa y los antepasados, quiero examinar esta taxonomía más detalladamente.

Tradicionalmente, cada grupo del alto río Negro era asociado con un objeto particular que dicho grupo producía e intercambiaba con los demás —los makú hacían cerbatanas y curare, los baniwa hacían ralladores de mandioca, los desana cestería, los tuyuka hacían canoas, los tukano hacían bancos, etc.—.<sup>19</sup> Esta taxonomía se extiende a los extranjeros con las armas y las Biblias y, como la historia lo pone de manifiesto, los objetos asignados a cada grupo sirven para tipificar su comportamiento y sus valores morales. Los ornamentos de los tukano son un signo de su estilo de vida ritual y sociable, mientras que las armas tipifican no sólo la capacidad de los pueblos blancos de manufacturar productos, sino también su comportamiento violento y su disposición para robar la riqueza de los demás. Esta taxonomía totémica de personas y objetos también responde a la historia.

En varios idiomas tukano, los blancos y otros forasteros son genéricamente ‘gente de armas’ o ‘gente de fuego’,<sup>20</sup> términos que reflejan una historia de contacto violento que comenzó alrededor de principios del siglo XVIII y ha continuado hasta hoy. También explica por qué el soldado (G. & Tuk. *surára*) era y hasta cierto punto sigue siendo, el arquetipo de todos los blancos. Debemos tener en cuenta que la esclavitud sólo fue abolida en Brasil en 1888, que el Vaupés colombiano ha sido un foco de actividad guerrillera, y que toda la región del alto río Negro está ahora fuertemente militarizada. En ese entonces, aparte del soldado, solamente existía el comerciante (‘patrón’) con su mercancía y el misionero (G. & Tuk. *pa’i*) con sus libros escolares y su biblia (Bs. *papera tuti*, ‘pila de papel’).

Esta lista básica de soldado, comerciante y misionero sigue siendo pertinente hoy en día, pero, con el tiempo, se ha ido modificando y refinando en respuesta a los cambios económicos, al aumento de los contactos y a la creciente familiaridad con los extranjeros y su mundo. Con cada diferente auge económico, la categoría patrón se ha subdividido de acuerdo con el producto en cuestión para ser sucesivamente ‘seringueiro’, ‘cauchero’, ‘balatero’, ‘tigro’, ‘cocainero’ y ‘minero’. Al mismo tiempo, con el incremento de la exploración científica, la nueva categoría de *duturo* (‘científico-explorador’) se ha añadido a la lista de soldado, comerciante y misionero: Wallace, Stradelli y Koch-Grünberg habrían sido *duturos*.

19 Para obtener más detalles de esta especialización artesanal véase Ribeiro (1995: 65-71); Chernela (1992). Aunque hoy en día los baniwa mantienen un monopolio sobre la fabricación de ralladores de mandioca, tomados como un todo, parece que este esquema siempre fue un conjunto de ideales más que una estricta división del trabajo.

20 Por lo tanto Tuk. *peka* es ‘fuego’, *pekawü* es ‘escopeta’ y los forasteros son *peka* o *pekasa*, ‘gente de escopeta, gente de fuego’.



Figura 6. *Duturo* con camera: Gordon McCreagh (foto: McCreagh, 1927).

Los *duturos* se diferenciaban de otros extranjeros en parte por su buen trato a los indígenas y su relativa falta de interés en las actividades religiosas católicas. Pero, por encima de todo, se destacaban de otros blancos debido a su interés por las posesiones de los indígenas, especialmente por sus objetos sagrados, su hábito de registrar la vida indígena en cuadernos y diarios, y la posesión de cámaras, aparatos de grabación de audio y otros misteriosos equipos científicos (véase Figura 6). Por todo lo anterior, a los ojos de los indígenas, esas personas eran afines a sus propios *kumus* o chamanes-sacerdotes. Por lo tanto, los tuyuka del Tiquié se referían a Koch-Grünberg como un *papera kumu*, ‘chamán de papel’ y creían que su predecesor Stradelli tenía una amplia gama de poderes mágicos y el control de una casa llena de mercancías y otros tesoros dentro de una

montaña en algún lugar del alto río Negro. Generalmente, el equipo científico ha sido, y sigue siendo asociado con poderes chamánicos y el mundo de los espíritus.<sup>21</sup>

He mencionado anteriormente la ambivalencia de Koch-Grünberg hacia los recolectores de caucho de quienes él dependía, pero cuyo comportamiento deploraba (véase Kraus en este volumen). Los indígenas sentían una ambivalencia similar. Desde su perspectiva, el amistoso *duturo* se asemejaba a un ‘patrón’ porque también era una fuente de mercancías que intercambiaba por alimentos, transporte y colecciones etnográficas. A pesar de que pagara, el hecho de llevarse ornamentos y otros objetos de su riqueza, era motivo de gran resentimiento y se comparaba a menudo con robo. Cuando Schmidt, quien de 1911 a 1913 fue compañero de viaje de Koch-Grünberg, se unió a los recolectores de caucho y luego a Weiss para convertirse en coleccionista profesional de objetos etnográficos, la línea entre patrón y *duturo* se volvió cada vez más borrosa.

Hoy en día, la ambigüedad entre el patrón y el *duturo* vuelve a aparecer en las complicadas relaciones entre los antropólogos, profesores de escuelas y trabajadores de las ONG o asesores que gestionan proyectos educativos y socioeconómicos y que han desplazado en gran medida a los misioneros católicos con sus Biblias. Como los maestros reciben salarios y parecen relativamente ricos, como los asesores son a menudo los maestros, como los asesores gestionan proyectos y los proyectos se han convertido en una importante fuente de bienes y dinero, a los ojos de los indígenas, las líneas entre el patrón, asesor y profesor son igualmente borrosas, a menudo haciendo que los implicados se sientan incómodos.<sup>22</sup>

Por último, si bien el papel del antropólogo ha desplazado el *duturo* o científico genérico, actualmente esta función está en tensión con la del asesor. Los antropólogos son típicamente vistos como pobres y mezquinos y sus cuadernos de apuntes y las colecciones etnográficas son vistas como un robo de la cultura. Por el contrario, los asesores facilitan investigaciones hechas por los indígenas y asimismo el rescate y revitalización de su cultura y los proyectos que los asesores gestionan traen riqueza e influencia. Por

21 En barasana, los computadores se denominan *gawa kumuanye*, ‘poderes chamánicos de los blancos’. Comparado con Rocha (2012: 208) “[e]xiste una clase de objetos de los blancos que son especialmente poderosos, objetos que los indígenas llaman ‘aparatos’. Se trata de equipos electrónicos, como computadores, aparatos de sonido etc. La palabra en la lengua kotiria que designa cualquiera de estos aparatos indican en un solo tiempo su origen y sus características ambivalentes: *wabirino dabpu*, literalmente ‘cabeza de diablo’” (traducción mía).

22 Acerca del asesor como patrón: “corrientemente denominaban a los blancos como ‘patrones’, y aunque muchas veces manifesté mi incomodidad por recibir este apelativo y expliqué que el sentido de mi trabajo no era ese, finalmente me resigné” (Mahecha 2004: 344, nota 8). Sobre el maestro como patrón: “Luego me fui de acá porque no habían muy buenas relaciones entre maestro-alumno ni escuela-comunidad porque poco apoyo tenía la escuela y siempre se mantenía separado y siempre se pensó de que la educación era como un patrón... donde el alumno iba a estudiar a cambio del estudio le tenían que pagar” (Rincón 1995: 209-10).

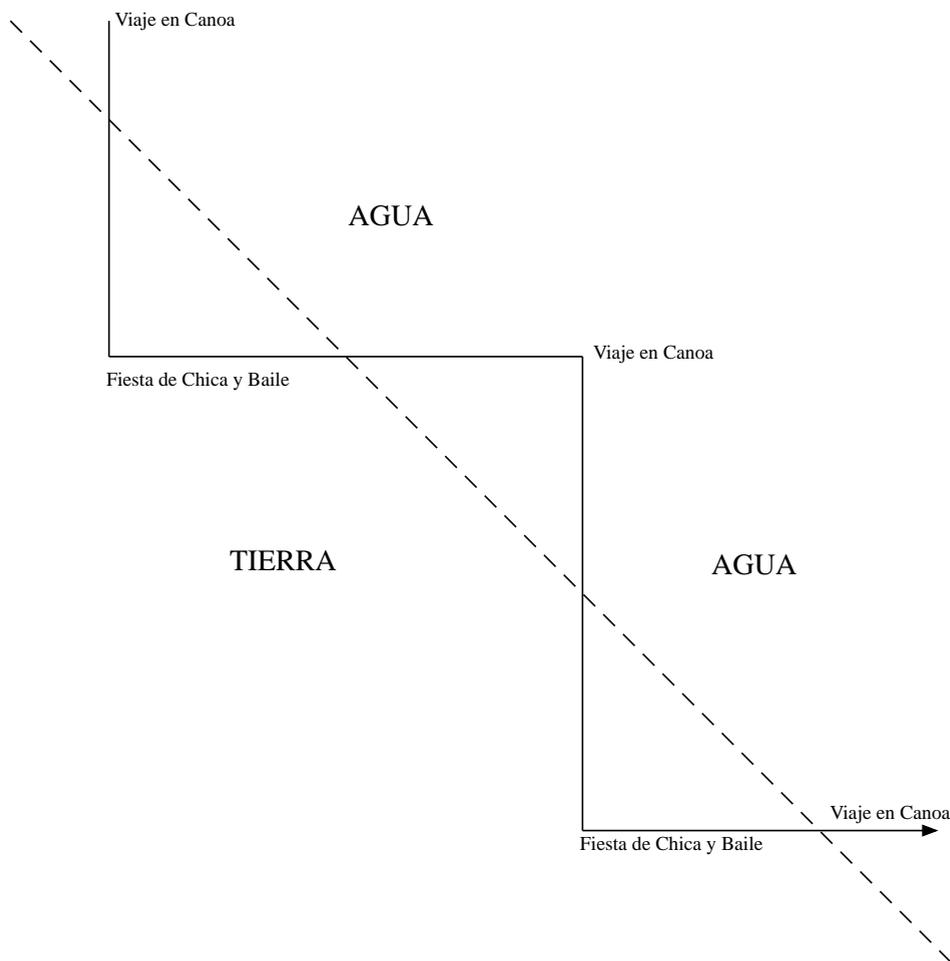
este motivo, y como última muestra de estima, hoy en día los indígenas incluyen a algunos asesores bajo el término 'afín ancestral' (Bs. *hee tenyüi*), un término de respeto que normalmente es reservado para otros indígenas y que significa grupos o individuales que intercambian ornamentos y objetos rituales.

He llamado la atención a esta taxonomía de los extranjeros basada en objetos porque lo que, a primera vista, parece ser meramente unas referencias breves y dispersas a bienes industriales en las tradiciones de origen de los tukano, con más atención se revela como una extensión de un esquema mejor documentado; de acuerdo con este modelo, además de territorio, objetos rituales, lenguaje y otros patrimonios intangibles, los pueblos del alto río Negro se distinguen según los bienes que producen e intercambian. Con escopetas, biblias, mercancías, aparatos científicos, cuadernos y proyectos, vemos una extensión del esquema para dar lugar a diversos tipos de gente blanca también distinguidos por los objetos que los caracterizan (véase Figura 5). Como decía sucintamente un chamán baniwa, 'la biblia es el alma del misionero, el libro de contabilidad es el alma del comerciante, y el cuaderno es el alma del antropólogo'.

Ahora regresemos a nuestra canoa, a los antepasados y al tema de la cerveza.

### **El residuo en el tamiz**

Hemos visto anteriormente que la transformación de la Gente Universo de forma de ornamento y de pescado a seres humanos debe ser entendida como un proceso de fermentación, gestación y maduración. También hemos visto que este proceso se efectuó a lo largo de una serie de oscilaciones de adelante hacia atrás entre dos estados y dos entornos: espíritus viajando en una canoa en el agua en forma de peces-ornamentos, espíritus que periódicamente asumen una forma más humana cuando se detienen en casas de transformación, nominalmente 'terrestres' para bailar y beber cerveza, y espíritus que finalmente emergen a tierra seca como verdaderos seres humanos (véase Figura 7).



*Figura 7.* Transformación como oscilación entre agua y tierra, viaje y baile (elaboración propia).

Esta oscilación es una reminiscencia del transcurrir de las estaciones donde la vida cotidiana es interrumpida periódicamente por reuniones rituales. Pero hay una diferencia crucial. En su estado ancestral, los espíritus viajaban como ornamentos y surgían de estos ornamentos para bailar como seres humanos. Hoy, en sus reuniones rituales se invierte el proceso, en vez de surgir de los ornamentos, los seres humanos normales

ahora se los vuelven a poner –podríamos decir incluso que se meten en ellos– para volver al estado original de la canción y la danza ancestrales.

En concordancia con el tema de la gestación, la culminación del viaje de los antepasados, su surgimiento del agua a tierra a través de un agujero en el raudal, se entiende como un parto. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente, podemos también esperar que el final de su viaje también se entienda como la etapa final en la elaboración de la cerveza. Y, sin lugar a dudas, éste es el caso.

Ipanoré, el nombre del lugar de donde ellos emergen, es un término alternativo para el tamiz o (G.) *cumatá* que se usa para colar los residuos imbebibles de la cerveza y también colar el jugo venenoso, de la masa de mandioca comestible. En la historia, el límite entre los espíritus ancestrales y el estado humano está marcado por el límite entre el agua y la tierra. El viaje de la canoa o el viaje de la vida cotidiana sigue abajo en el agua con paradas periódicas para el ritual y la cerveza en las casas ubicadas en tierra firme. Cuando se usa, el tamiz *cumatá* nos ofrece una imagen perfecta de esta frontera porosa, en la parte superior del tamiz la masa seca y en la parte de abajo el líquido acuoso (véase Figura 4).

Cuando los antepasados surgieron del agua, nacieron simultáneamente a través de un agujero en las rocas de Ipanoré y también, como la cerveza, pasaron por un tamiz *cumatá*, un pasaje que implicaría que la cerveza y los bebés que las mujeres producen, pertenecen a la misma categoría. Entonces, si los humanos emergentes eran como la cerveza, lo que se espera es que dejen algún tipo de residuo detrás de ellos. ¿Qué clase de residuo dejarían ellos?

Recordaremos que, al progresar hacia su condición humana final, los antepasados-espíritus fueron separados de varias clases de Otros y de los bienes que estaban asociados a ellos. Primero fueron separados de los peces de la vida real y de los animales y de sus espíritus dobles, la malévola Gente-Pez; luego fueron separados de las dos enemigas, las mujeres que robaron sus flautas. Una de ellas, la madre de los Indígenas y de los adornos de plumas, fue enviada hacia el occidente, mientras que la otra, la madre de la Gente Blanca y sus bienes, fue enviada al oriente donde pronto se le unió su agresivo marido pistolero.

Por esta razón, se esperaría que los peces y la Gente-Pez, las mujeres con sus plumas y su ropa, y los blancos con sus mercancías, tuvieran algo en común, ya que todos ellos son lo que quedaba atrás, al otro lado del tamiz en Ipanoré (véase Figura 8). Y en efecto, tienen algo en común.

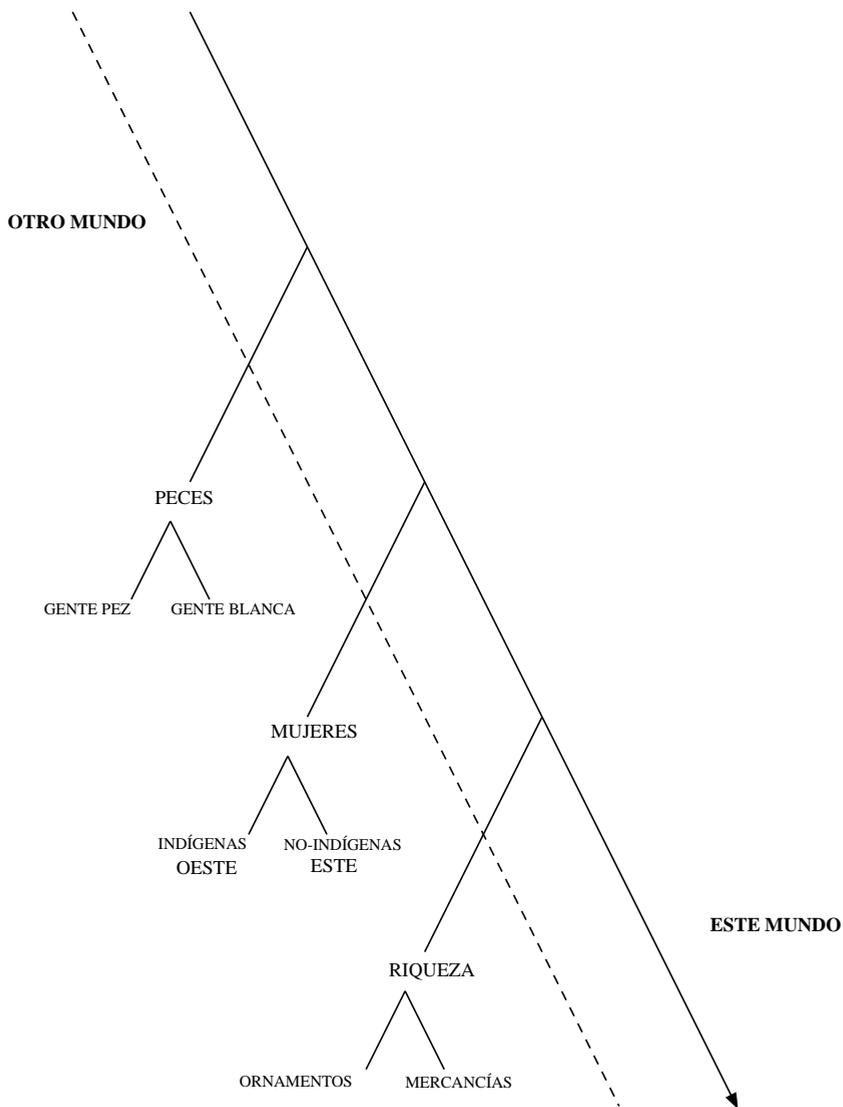


Figura 8. Peces, mujeres y riquezas como residuos (elaboración propia).

Los kotiria dicen que la Gente-Pez tiene la piel clara como los no-indígenas y vive en grandes ciudades subacuáticas con edificios de cuatro pisos, con aire acondicionado y que hay un montón de carros y de gente en las calles al igual que en Manaos y Río de

Janeiro; algunos también sospechan que todos los no-indígenas son realmente Gente-Pez malévolas disfrazadas.<sup>23</sup> Los barasana dicen que los espíritus peligrosos son los descendientes de la mujer que se envió al oriente; estos espíritus aparecen en los sueños eróticos de los hombres jóvenes que duermen de noche en sus hamacas, como las prostitutas que la gente blanca frecuenta en las ciudades, y como consecuencia, los jóvenes se enferman.

Junto con las plumas en el occidente y las armas y otras mercancías en el oriente, los antepasados también dejaron atrás los ornamentos de los cuales ellos acababan de emerger. De esto se deduce que, cuando la Deidad ofreció a los antepasados elegir entre una escopeta y ornamentos de plumas, él ofrecía objetos potentes que realmente pertenecían al otro lado ancestral del tamiz o del orificio de nacimiento, junto con las madres-duenas de estos objetos. Como sus madres gemelas, los productos de los blancos y los ornamentos sagrados de los indígenas, son a la vez iguales y diferentes. Como nos cuenta la historia con su taxonomía implícita, las mercancías y los ornamentos nos marcan como pueblos diferentes, pero aun en última instancia son los mismos: son cosas que pertenecen al mundo de los espíritus, a los antepasados y a los Otros extranjeros peligrosos. Son todos *gaheuni* o las ‘cosas de otros’, como su nombre lo indica.

Para cada lado, indígenas y no indígenas, los bienes de los demás ejercen una poderosa atracción: intercambiamos nuestros productos por sus tocados de plumas, máscaras y otros objetos exóticos que exhibimos en nuestros museos; ellos intercambian sus tesoros por nuestras armas, ropa, relojes, gafas de sol y gorras de béisbol que exhiben en su cuerpo.<sup>24</sup> De regreso al agua y muy lejos en el este y el oeste, en el mundo mítico encantado, en el otro lado del tamiz, el lado de los espíritus, la vida se reproduce cuando los tabacos fálicos sostenidos en horquillas parecidas a piernas, inseminan sustancias en calabazas que parecen úteros y cuando los espíritus fetales crecen fuertes en artesas de cerveza y adornos de plumas. Pero este mundo mítico no es menos encantador que el mundo cómodamente familiar del capitalismo donde los bienes y el dinero procrean más bienes y dinero, ya que las armas fálicas se emparejan con la ropa que los envuelve calurosamente.

Pero aquí vemos como, al final, detrás del encanto hay algo no tan agradable: todos estos valiosos objetos de riqueza también son potencialmente peligrosos; son como los residuos pútridos o venenosos que quedan en la elaboración de la cerveza y el pan de mandioca,

Las ideas de los pueblos del alto río Negro acerca de la enfermedad reflejan estos peligros. Los ornamentos utilizados en rituales se tratan con un respeto que roza con el miedo, y cuando la gente se enferma después de una reunión ritual, a menudo su condición se atribuye al incumplimiento de los procedimientos apropiados.

23 Ver Waltz & Waltz (1997: 3); Chernela & Leeds (2002: 476); Rocha (2012: 88).

24 Ver S. Hugh-Jones (1988).

Otras enfermedades se atribuyen a la Gente-Pez quienes se vengan por la muerte de los peces y demás animales que la gente come para alimentarse. Al consumir su carne cocida, la gente también ingiere los ornamentos rituales que pertenecen a estas criaturas. La gente común sólo ve en su comida pedacitos de pelo o plumas, huesos y dientes al acecho; pero un *kumu* los ve, y los reconoce como lo que verdaderamente son. Pero en otros contextos, los seres humanos fabrican sus propios ornamentos de los mismos materiales, los pelos, las plumas, los huesos y los dientes que son los residuos de las criaturas que cazan para comer. No es de extrañar, pues, que los tukano también llamen a sus ornamentos (Tuk.) *wai gōã* o ‘huesos de pescado’.

Por último, una tercera categoría de las enfermedades, las epidemias de gripe, sarampión y varicela y otras enfermedades infecciosas que llegaron por primera vez con los extranjeros, son atribuidas al contacto con los objetos de éstos. Estos objetos ya vienen contaminados por el calor y el humo de las fábricas donde se han producido y por las misteriosas sustancias de que están hechos. Las ideas del tukano acerca de los alimentos, objetos y enfermedades, el respeto por sus propias posesiones, y su toma de conciencia de que su riqueza también puede ser veneno, tienen una fuerte dimensión moral y ética, algo que se nota también en su taxonomía sobre diferentes pueblos basada en los objetos que poseen y en el comportamiento y valores morales que estos objetos significan. Esta inquietud tiene que ver con cuestiones de exceso y de moderación, y aquí, en la etnografía de los indígenas sobre nosotros, salimos muy mal parados, como seres codiciosos, ambiciosos y fuera de control. Nosotros tenemos mucho que aprender de ellos.

Finalmente, esta discusión acerca de la enfermedad en el contexto de un viaje que es también un ciclo de vida, me lleva inevitablemente al tema de la muerte. Si el viaje de la Canoa Anaconda por el río de la Leche de este a oeste, es también el viaje de transformación de los ornamentos a carne sólida y de la infancia a la edad adulta, es obvio esperar que la muerte podría implicar un viaje en la dirección opuesta, del oeste hacia el este y la transformación de la carne de nuevo en plumas.

Dos autores desana dicen lo siguiente acerca del tema:

En nuestra tradición, no existe ni cielo ni infierno después de la muerte. Existe una casa de los muertos cuidada por Bitiri W̄ati<sup>25</sup> donde el muerto está guardado, dentro de una olla de barro grande tapada con un *balaio*<sup>26</sup>, hasta enmohecer. Cuando él esta enmohecido, él es llevado al fuego de Transformación. Después él es tirado al fuego donde se transforma en pájaro yapú<sup>27</sup>, guacamayo o garza etc.

25 Bitiri, pájaro papamosca (Tyrannidae).

26 Cesto plano.

27 Mochilero (*Gymnostinops* sps.).

Se hace esto para que los adornos usados en las danzas, que fueron anteriormente tomados de la naturaleza, pueden volver. Así los nietos del difunto pueden tener adornos durante su vida. Mientras que pasa eso, el alma del difunto queda esperando en el Universo para nacer de nuevo, o sea para formar una nueva generación (Fernandes & Fernandes 2006: 119-120, mi traducción y apuntes).

En este breve relato<sup>28</sup> podemos detectar una referencia abreviada de los ritos funerarios dobles que fueron practicados anteriormente por varios pueblos del alto río Negro. En ellos, primero se hacía un rito corto donde se realizaba el entierro, después el cadáver se dejaba en un recipiente para que se descompusiera hasta que solamente quedaran los huesos y el pelo. Estos restos luego se incineraban y las cenizas se tamizaban y se mezclaban con la cerveza que se bebía en una segunda ceremonia funeraria más elaborada, como en las ceremonias con máscaras de los *pâmiwa* descritas por Correa (este vol.).<sup>29</sup>

Aunque el texto no menciona específicamente la cerveza, la referencia a “una olla de barro grande tapada con un *balaio*” suena mucho como las ollas de barro enormes que se usaban antes para elaborar cerveza en la región del alto río Negro. Además, el ataúd tradicionalmente usado a lo largo del alto río Negro se hacía de dos mitades de una canoa, una encima de la otra. Este hecho nos trae de nuevo a la cerveza, esta vez a través de ollas y canoas como recipientes de cerveza (véase arriba). El tratamiento que se le hace a los muertos, es el proceso inverso al de la elaboración de la cerveza: para hacer cerveza se guarda el líquido y se tira el residuo sólido pútrido; para crear las almas, se debe tirar la parte líquida putrefacta y se mantiene el residuo sólido de huesos y pelo que son la fuente de las flautas y las plumas, los objetos que pertenecen al mundo de los espíritus, a los antepasados y a los muertos del otro lado del tamiz.

La referencia en el texto a la reencarnación de las aves, a ornamentos de plumas y las almas humanas se ajusta bien a la descripción de río del submundo, el destino de la persona muerta después del entierro. El río del submundo se describe como desbordado por los ornamentos de plumas que son sepultados con los muertos. En esta tierra, los ríos corren de oeste a este; en el submundo, el río fluye en la dirección opuesta, de este a oeste para crear una corriente de agua entre las dos capas, un flujo que es también el flujo de la vida. Al comienzo de la vida, las almas ancestrales en forma de ornamentos de plumas, viajan en este mundo río arriba desde el este en la Canoa Transformación para convertirse en seres humanos. Al final de la vida, las almas de los seres humanos, una vez más se convierten en aves y ornamentos de plumas, caen al submundo donde viajan río arriba del oeste de regreso al este donde comenzaron, se transforman de nuevo en peces y ornamentos para iniciar un nuevo viaje.

28 El relato es una respuesta a las enseñanzas de los misioneros relativas a la vida eterna.

29 Ver también Wallace (1889: 346-347); Coudreau (2009: 173); Koch-Grünberg (1995, II: 145-146); Goldman (1963: 249-250).

## Conclusión

Mi objetivo en este estudio ha sido triple. En primer lugar, he tratado de mostrar cómo, oculto dentro de la historia de origen de los tukano, existe también una etnografía sobre los extranjeros y los Otros. Como la historia de la creación, una historia que se basa en una serie de objetos indígenas que tienen poderes generativos y reproductivos, esta etnografía de los extranjeros también se basa en objetos. Este hecho me lleva a preguntar por qué los objetos sagrados de riqueza y los bienes de consumo occidentales son vistos como dos caras de una misma moneda. La respuesta es que, desde la perspectiva indígena, dichos objetos están infundidos con poderes generativos y reproductivos que eran personificados como un par de mujeres.

Al mismo tiempo, he intentado proporcionar algunos conocimientos nuevos sobre las artesas de cerveza, los trocanos y las canoas que figuran en la historia, objetos que fueron recogidos por Theodor Koch-Grünberg, y que ahora pueden encontrarse en el *Ethnologisches Museum*, Berlín, el Museo Linden, Stuttgart y el *Museu Goeldi*, Belém (véase los capítulos de Haas, Moreno Muñoz y Morera Muñoz, de Kurella y de López en este volumen). Estos tres objetos son similares en forma y función y, en términos cosmológicos, todos ellos figuran como variaciones sobre el mismo tema, objetos de gestación en forma de útero que son casi lo mismo.

Finalmente, me he preocupado por explorar más el tema de la cerveza y la fermentación que permea las historias de origen de los tukano junto con las referencias más obvias a objetos rituales sagrados y actividades chamánicas. Aunque el papel de la fermentación se ha señalado antes, sugiero que una fascinación con la actividad ritual masculina, un enfoque que es evidente tanto en las historias de origen como en los comentarios de los indígenas y los extranjeros, ha dado lugar a una negligencia del papel de la mujer y de la cerveza. La elaboración de la cerveza de mandioca puede parecer menos misteriosa que el chamanismo de los hombres, y menos atractiva a los ojos y oídos que los bailarines cantores pintados y ataviados con plumas. Sin embargo las historias indican que cuando las mujeres elaboran cerveza, ellas también están involucradas en un proceso misterioso que produce nueva vida. Este proceso es equivalente y complementario al del chamanismo de los hombres. Además sin la cerveza, la tarea ritual entera fracasaría.

En la historia de origen, la Gente Universo, los precursores de los seres humanos ordinarios, cobran vida mediante la mezcla de sustancias de género como el tabaco, la coca, el *yagé*, harina de tapioca y el jugo de frutos dulces; al aunar objetos de género tales como bancos, cigarrillos, horquillas, calabazas y sus soportes; y por medio de la exhalación, la regurgitación y vómitos que se producen en la parte superior del cuerpo. Todos estos procesos ocupan un lugar destacado como parte de las actividades rituales de los hombres que continúa hasta hoy. En la historia son presentados como anteriores y superiores al sexo genital y al parto vaginal, ambos se tienen como una especie de mal necesario

asociado con la llegada de las mujeres. La implicación sería que, antes de la llegada de las mujeres y el sexo, los hombres o deidades masculinas eran autosuficientes y podrían producir nueva vida por cuenta propia como una extensión, o extrusión de sus propios cuerpos.

Sin embargo, la historia inmediatamente introduce rasgos de tensión porque una mujer o Deidad femenina ha existido desde el principio y es esta mujer, no los hombres o Deidades masculinas, la que ha logrado los actos iniciales de la creación. Esta tensión llega a su punto máximo cuando las mujeres roban las flautas Yuruparí a los hombres, los repositorios definitivos de los poderes creativos y reproductivos, dejándole a los hombres la realización de las tareas domésticas aburridas como el procesamiento de la mandioca y la elaboración de la cerveza, mientras que las mujeres se ocuparon del tema serio de los rituales. Al recuperar sus flautas, el cigarro, las horquillas, las calabazas y sus soportes y todo lo demás, los hombres reestablecieron el orden normal de las cosas. En este orden normal, son los hombres quienes controlan el ritual de la reproducción desde el mismo interior del aquí y el ahora. Pero los ornamentos, flautas y otros objetos de riqueza que los hombres controlan son claramente objetos que pertenecen ‘al otro lado del tamiz’, en el lado de extranjero-Otro, junto a productos manufacturados, los animales, los espíritus malignos o Gente-Pez, los afines y los blancos y las mujeres.

Al final, la historia del origen sugiere que, junto con los niños y la cerveza que producen las mujeres, las riquezas indígenas y los artículos y objetos manufacturados son productos análogos de poderes creativos específicamente femeninos. Estos productos son dos aspectos de la misma cosa; los productos complementarios o hijos de las dos madres-dueñas, una la madre de los pueblos indígenas río arriba en el occidente, y la otra, la madre de los blancos río abajo en el oriente.

Traducción: Luz Elena Denney

## Referencias bibliográficas

Agostini Cerqueira, Felipe

- 2008 *A viagem da Gente de Transformação. Uma exploração do universo semântico da noção de transformação em narrativas míticas do Noroeste Amazônico*. Tesis de maestría. Niteroi: Universidade Federal Fluminense.

Chernela, Janet

- 1992 Social meaning and material transaction. *Journal of Anthropological Archaeology* 11: 111-124.

Chernela, Janet & Leeds, Eric

- 2002 As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. En: Albert, Bruce & Alcida Ramos (eds.): *Pacificando o branco. Cosmologia do contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista (UNESP), 469-486.

- Coudreau, Henri Anatole  
2009 [1886-1887] *La France équinoxiale [electronic resource]. Vol. 2 Études et voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daillant, Isabelle  
2006 La bière complète des Chimane. En: Erikson, Phillipe (ed.): *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas le Port: Musée Français de la Brasserie, 71-80.
- Descola, Phillipe  
1986 *La nature domestique: symbolism et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Singer-Polignac/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Erikson, Phillipe  
2006 Introduction. En: Erikson, Phillipe (ed.): *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas le Port: Musée Français de la Brasserie, 5-12.
- Erikson, Phillipe (ed.)  
2006 *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*. Saint Nicolas le Port: Musée Français de la Brasserie.
- Fernandes, Américo Castro & Dorvalino Moura Fernandes  
1996 *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dìhputiro Põrà*. São Gabriel da Cachoeira/Povoado Cucura: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT).  
2006 Bueri kadiri maririye: Os ensinamentos que não se esquecem. São Gabriel da Cachoeira/Povoado Cucura: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT).
- Galvão, Wenceslau Sampaio & Raimundo Castro Galvão  
2004 *Livro dos antigos Desana-Guahari Dìputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira/Comunidade Pato: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT).
- Goldman, Irving  
1963 *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goodall, Edward  
1977 *Sketches of Amerindian tribes 1841-1843*. London: British Museum.
- Gow, Peter  
1999 Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(2): 229-246. <<https://doi.org/10.2307/2660695>>.
- Herrera Vargas, Carolina  
2014 Coleccionando el Amazonas. Museos, caucho y el viaje de Schmidt y Weiss por el Alto río Negro. En: *Baukara* 6: 9-35. <<http://www.humanas.unal.edu.co/baukara/files/3914/5506/3552/Baukara6.pdf>> (23.08.2017).
- Hugh-Jones, Christine  
2013 *Desde el río de leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Editorial Universidad Central.

Hugh-Jones, Stephen

- 1988 Lujos de ayer, necesidades de mañana; comercio y trueque en la amazonia noroccidental. *Boletín del Museo de Oro* 21: 77-101. <<https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7154>> (20.11.2017).
- 2001 The gender of some Amazonian gifts; an experiment with an experiment. En: Gregor, Thomas & Donald Tuzin (eds.): *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 245-278.
- 2009 The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. En: Santos-Granero, Fernando (ed.): *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 33-58.
- 2010 Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. *Cahiers des Amériques Latines* 63(4): 195-227. <<https://doi.org/10.4000/cal.895>>.
- 2012 El cuerpo fabricado. Objetos y ancestros en el Noroeste de la Amazonía. En: Santos Granero, Fernando (ed.): *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y personalidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 55-89.
- 2013 *La Palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Editorial Universidad Central.

Journet, Nicolas

- 1995 *La paix des jardins. Structures sociales des indiens curripaco du haut rio Negro (Colombia)*. Paris: Harmattan.

Koch-Grünberg, Theodor

- 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.
- 1981-1982 [1923] *Del Roraima al Orinoco*. Caracas: Ernesto Armatano.

Lévi-Strauss, Claude

- 1993 *História de linçe*. São Paulo: Companhia das Letras.

Mahecha Rubio, Dany

- 2004 *La formación de masa goro "personas verdaderas". Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis*. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

McCreagh, Gordon

- 1927 *White waters and black*. New York: Garden City.

Pārōkumu, Umusí (Firmiano A. Lana) & Tōrāmât Kêhíri (Luis G. Lana)

- 1980 *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana – Kêhíripōrã*. 1a. Ed. São Paulo: Livraria Cultura.
- 1995<sup>2</sup> *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos desana kêhíripōrã*. São Gabriel: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Ribeiro, Berta

- 1995 *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Rincón, Ángela

1995 *Relaciones interétnicas entre la sociedad makuna de Centro Providencia y la sociedad blanca*. Tesis de grado en Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rocha de Almeida, Pedro

2012 *Antes os brancos não existiam. Corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federale.

Szutman, Renato

2008 Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. En: Labate, Beatriz, Sandra Goulart, Mauricio Fiore, Edward MacRae & Henrique Carneiro (eds.): *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 219-250.

Wallace, Alfred Russel

1889 *Travels on the Amazon and Rio Negro*. London: Ward Lock.

Waltz, Nathan & Caroline Waltz

1997 *El agua, la roca y el humo. Estudios sobre la cultura wanana del Vaupés*. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano.

# Máscaras funerarias pãmiwa (cubeo). Sobre humanos y animales en el Noroeste Amazónico

**François Correa**

Universidad Nacional de Colombia

fcorrear@unal.edu.co

Los cubeo, quienes abandonaron ese nombre por considerarlo un apodo foráneo y hoy se auto-denominan 'pãmiwa', la gente que habla pãmié, luego de varios años de realizar el entierro primario llevaban a cabo una compleja ceremonia funeraria para sus miembros prestigiosos en la que participaban sus parientes de otros clanes y fraternías que vestían máscaras cuyas danzas y cantos contribuían al tránsito de sus almas a las malocas ancestrales. Esa y otras ceremonias fueron prohibidas por los misioneros católicos quienes, encargados por el Estado colombiano desde el siglo XIX y buena parte del XX de la administración de los indígenas y sus territorios, proscribieron los ritos interpretándoles como prácticas de superchería y hechicería vinculadas a un presunto culto al demonio.

Sin embargo, a principios del siglo pasado el rito fue descrito por el etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg en su libro *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien (1903-1905)*, que junto con numerosos artículos y libros sobre etnología, arte y lingüística, constituyen una obra pionera y de referencia sobre los indígenas del alto río Negro y Orinoco. También fue descrita por el antropólogo norteamericano Irving Goldman quien realizó su más intenso trabajo de campo entre los años de 1939-40 producto del cual publicó la detallada y ya clásica obra de la etnología amazónica *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon* (1963), que recientemente complementó con el libro *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of the Northwestern Amazonian people* (2004).

Este ensayo se propone contribuir al análisis del lugar que ocupaban las máscaras en el ritual funerario de los pãmiwa, la relación con sus portadores, y el papel que desempeñan los animales representados en la transformación del ser humano. En ausencia del rito me apoyaré en la mitología sobre el origen de la ceremonia y en etnografía sobre la construcción del ser.<sup>1</sup> Argumentaré que el ritual se propone conjurar la estabilidad de

---

1 El trabajo etnográfico y las conversaciones con varios chamanes y mayores pãmiwa se ha realizado bajo el auspicio de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí y, como en ocasiones anteriores, el ensayo fue corregido por algunos de sus miembros. También debo especial agradecimiento a Doris Kurella del *Linden-Museum Stuttgart*, a Alexander Brust del *Museum der Kulturen Basel*, y a Michael Kraus de la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*, quienes me facilitaron fotografías de las máscaras que reposan en las colecciones de sus instituciones; y al Dr. Richard Haas, Director Adjunto del *Ethnologisches Museum Berlin* quien gentilmente dispuso las imágenes que aparecen en este artículo.



las relaciones de los humanos, y de estos con los animales y ‘diablos’ representados por los enmascarados, para contribuir a la liberación del alma del difunto y su tránsito a las malocas de sus antepasados que garantizan la vinculación de los vivos con sus ancestros. El tema de este coloquio será aprovechado para evidenciar cómo la prohibición de los ritos indígenas no sólo conduce a la onerosa desaparición de los objetos sino, sobre todo, a la pérdida de las tradiciones que garantizan la reproducción de la sociedad.

### **El rito funerario en Koch-Grünberg y Goldman**

Antes de introducir mis argumentos realizaré una sintética presentación de las conclusiones de estos autores sobre el ritual y las máscaras funerarias. Con respecto del rito de quienes reconoció como kobéua, Koch-Grünberg advirtió que en cuanto la enfermedad y la muerte eran producto de la venganza de un mal espíritu o de un enemigo dotado de poder demoníaco, se realizaba la ceremonia funeraria y las danzas de máscaras con el fin de apaciguar las tendencias malignas y vengativas del espíritu del muerto y su victimario:

Es evidente que estas danzas tienen un significado profundo: se trata de hechizos. Al espíritu del muerto se le atribuyen tendencias malignas y vengativas y es necesario apaciguarlo mediante danzas y lamentos continuos para evitar que regrese en busca de uno de los deudos. Los espíritus malignos que pueden haber sido los causantes de la muerte del ser querido, pueden ocasionar nuevas tragedias y es necesario estar protegidos; no se puede nunca estar seguro (Koch-Grünberg 1995, I: 161).

Las máscaras serían encarnaciones de demonios (*abóxökö*), ‘señores de las máscaras’ y representantes de los espíritus y su séquito de animales, en especial de la fertilidad y el crecimiento, y concluyó: “El demonio está en la máscara, encarnado en ella; para el indio la máscara es el demonio”, y el danzarín se identificaría con el ser de la máscara pues: “La fuerza secreta que habita en la máscara se traspa al danzarín, lo convierte en un demonio poderoso y lo habilita para ahuyentar demonios o para actuar favorablemente” (1995, II: 185). De forma semejante a la separación del alma de los humanos que a la muerte abandona el cuerpo, cuando al final de la ceremonia se incineraban las máscaras, esa fuerza secreta que la habitaba retornaba a su casa en el Cerro de las Máscaras.

Goldman argumentó que las danzas de máscaras no son medios mágicos para evitar el peligro sino: “rituales dramáticos, cuyo propósito es producir un estado de ánimo en el que la realidad de la muerte se afronta y se hace aparecer como natural y tolerable” (Goldman 1979: 221). De manera general concluyó:

La dramatización de las emociones, creo yo, es el tema central del óyne que, de hecho, es el tema central de todas las ceremonias Cubeo. En el óyne la dramatización de las emociones se lleva a cabo más directamente en el juego intersexual entre los hombres y las mujeres, y en la variedad de promulgaciones y el desfile de escenas de significancia emocional (Goldman 1979: 247).

Las máscaras estaban destinadas a representar seres vivientes no humanos y también diablos (*abúhuwa*) que en el ritual personificaban la muerte. Los hombres enmascarados realizaban danzas mímicas cuyos cantos y gestos distintivos revelaban al ser identificado por los motivos del diseño de las máscaras: “La santidad, diría yo, está ligada a las máscaras individuales, y es la santidad del ser representado y no de la máscara misma” (Goldman 1979: 221). Las danzas serían una dramatización de los sentimientos en que tanto los deudos como todos los animales conocidos vienen a llorar al muerto expresando la pena con sus tristes cantos, con el fin de contribuir a transformar los sentimientos en alegría que culminaban con el privilegio del juego sexual (*sexual interplay*) de los hombres con las esposas de sus consanguíneos de sib y fratría (Goldman 1979: 221-225).

En su último libro no aparece este último comportamiento, aunque antes de la quema de las máscaras todavía se realizaba la danza de ‘los potentes penes’, presenciada también por Koch-Grünberg, que según Goldman recuerda una seducción mítica (2004: 271-272). Entonces precisó las fases de la ceremonia funeraria que, así como la muerte separa a los vivos de su comunidad, expresan una serie de separaciones secuenciales que son responsabilidad de los deudos: en la primera se separa el cuerpo y se envía el alma y su espíritu o sombra a un nuevo sitio; en la segunda es la persona como ser social y ritual la que es despedida a otro destino; en la tercera se dispone de las emociones que lo atan a la comunidad; y, finalmente, los restos de su alma (*umé*) y los huesos de la generación de sus abuelos se separan de su ‘dueño’ y entran en el flujo colectivo de la sangre del sib (Goldman 2004: 233). El significado de la ceremonia fue resumido de la siguiente manera:

Es una secuencia articulada de eventos rituales próximos que son temáticamente desarrollados y orquestados por vía del canto y la danza a través de visiones y otros estados físicos, manipulados a través de la memoria mitológica y el calculado juego de símbolos establecidos que invocan una intensa advertencia sobre la metafísica de la muerte Cubeo (Goldman 2004: 233-234).

En 1940 Goldman presenció la que consideró era la última ceremonia aunque a su retorno, en la década de 1970, la observó de nuevo explicándose por la tolerancia eclesíástica de entonces y los procesos de revitalización cultural indígena (Goldman 1979: 300-302, 2004: 232-233). Sin embargo, estos últimos parecen excepcionales porque muchos pāmiwa no han presenciado la ceremonia hace más de 40 años.

No obstante la diferencia sobre el significado de las máscaras, tanto Koch-Grünberg como Goldman consideran que representan seres asociados con la muerte pero, sobre todo, difieren en la interpretación de su acción ritual: el primero considera que su presencia evitaría futuras desgracias ocasionadas por el espíritu del difunto y el causante de la muerte, mientras que el segundo encuentra que se convocan para transformar los sentimientos de los vivos para contribuir a la separación del alma del difunto y su entrada

en el flujo de la vida espiritual de la colectividad. La vitalidad de estas interpretaciones, con evidentes desarrollos, les acercan a recientes estudios amazónicos.

Koch-Grünberg al considerar que los demonios encarnan en las máscaras cuyo poder, a su turno, encarna en los danzantes, se aproxima al argumento de Fernando Santos Granero (2012), según el cual los objetos amazónicos poseen vida social que expresan subjetividades. Analizando los resultados compilados en su libro, evidencia cómo las ontologías indígenas contemplan la posibilidad de que los objetos se conviertan en sujetos, o que los sujetos se conviertan en objetos, sea a través de la labor artesanal, la acción ritual o la ‘desubjetivación’. En el segundo caso, que incluye las máscaras, su elaboración: “involucra la producción de un objeto que es simultáneamente un sujeto”, con el que ritualmente se busca: “traer a la vida a los poderosos seres sobrenaturales representados por las máscaras e involucrarlos en operaciones rituales a favor de la colectividad” (Santos Granero 2012: 36-37). Sobre cómo los indígenas amazónicos imaginan la vida de los objetos materiales de manera general concluyó: “[...] todos los seres vivientes son seres compuestos que poseen anatomías eminentemente artefactuales [...] el modelo del cuerpo humano no es el cuerpo de los animales, sino el cuerpo de los artefactos”.

La interpretación de Goldman según la cual las máscaras son la representación de animales y diablos cuya dramaturgia ritual busca transformar los sentimientos de los deudos, se aproxima a la interpretación de Karadimas en el epílogo analítico al libro editado con Goulard (2011). Concluye que las máscaras amazónicas, mayormente empleadas en ciertos rituales, no transfiguran al humano que la porta sino que, manteniendo su identidad, él señala la presencia de seres que figuran a otros que no son humanos, dejando el cuerpo y el espíritu como órgano de expresión de otro espíritu que habla por su intermedio: “La máscara amazónica traslada a la esfera humana los comportamientos y los seres gracias a un antropomorfismo invertido por medio del cual los danzadores prestan sus cuerpos dejándoles expresar los esquemas de comportamiento de los no humanos que son interiorizados luego de sus peregrinaciones a la selva” (Karadimas 2011: 282). Este juego entre la persona y su obliteración en un artefacto que muestra la identidad de otro expresa la iconicidad de este artefacto, cualidad que permite a los otros leer en las máscaras la figuración de una especie, de los dioses o los muertos.



Figura 1: Grupos indígenas de la región del Vaupés  
(Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia).

## Humanos y animales

En cuanto el rito funerario articula a los humanos con los animales partiré de una breve presentación sobre el origen y la transformación de sus relaciones. Según los pāmiwa, en los tiempos primordiales, que denominan el ‘tiempo de los kuwaiwa’ (*kuwaiwa bui-jārawü*), estos héroes civilizadores encarnaron todos los seres que habitan este mundo. Cuando emergieron en esta tierra unos decidieron ser eternos como el sol, la luna, las constelaciones y estrellas; otros fueron piedras o árboles; otros se trasmutaron en los animales que cambian de piel como las anacondas, las culebras, las arañas, los cangrejos o los camarones; otros fueron los animales de cacería... y aún otros decidieron transformarse en la gente que, a diferencia de los anteriores, llevarían la carga de la muerte (véase Correa 1997: 57-59).

La creación se describe como construcción de una gran maloca cósmica. Los Kuwaiwa fueron hasta el origen del universo, el Lago de Leche (*Ópēkō Mākā Jitabü*), a pedir los elementos de la biosfera a sus dueños para hacer esta tierra ‘buena para vivir’. Ellos los

entregaron encerrados en una pequeña cajita pero, al retornar al centro del mundo, el hermano menor la abrió distribuyéndolos en el mundo. Los dueños eran animales: el abuelo grillo, el Dueño de las Hojas, se las entregó para techarla pero regresando al centro del mundo las liberaron recubriendo esta tierra de selva; al abuelo anaconda de agua, Dueño de los Ríos, pidieron los cursos fluviales que distinguieron las selvas; al abuelo chicharra, Dueño de la Noche, pidieron la separación del día que distinguió los animales del día y de la noche... (véase en Correa 1997: 60-65).

A partir de entonces los mitos precisan cada vez más las diferentes relaciones de los Kuwaiwa con los animales que ellos mismos distinguieron, en particular por la forma de alimentarse. Los mitos oponen los animales de cacería y los pescados que come la gente, encabezados por los grandes predadores, el jaguar y la anaconda de agua que, en cambio, podrían comerse a la gente. Y los distinguen de los pequeños predadores, carroñeros y alimañas porque comen otros animales. Mientras los primeros fueron tratados como parientes, extendiendo la socialidad que les permite considerarlos gente, incluyendo otros predadores como la nutria o el yacaré y carroñeros como los buitres; a los segundos, cuyas relaciones no condujeron al intercambio con los Kuwaiwa, junto con la mayoría de las aves y otros pequeños animales no comestibles, no los consideran gente y, de hecho, no fueron creados por los Kuwaiwa sino por otros seres como Míariki Tübü o Ada Ñekó, la Abuela Culebra.

Aunque los Kuwaiwa podían transmutar sus cuerpos en animales y plantas vistiéndose con las pieles de esos seres, tal propiedad culminó cuando al final de esa era los que habían decidido encarnar en los pámiwa se transformaron en los humanos inaugurando 'este tiempo' (*kari jārāwü*). Los ancestros primordiales viajaron por el río-eje de esta tierra hasta las fuentes del universo donde tomaron forma de peces y encabezados por una ancestral anaconda de agua (*āinkü bükükü*), retornaron hasta el centro del mundo. En el raudal de Ìparari (*Kārīrībo tabá*) la ancestro Yüredo Büküko destapó una abertura en la roca por la que emergieron los humanos; allí secaron al sol esa piel-escamas de anaconda y, como ancestros de los clanes (*büküpōēwa*) remontaron sus ríos (Vaupés, Cuduyarí y Querarí) hasta que encontraron sus malocas de nacimiento (véase en Correa 1997: 222-238).

Sin embargo, los animales que los pámiwa consideran gente comparten varias características de los humanos. Emergieron en cuevas, montes, salados y otros nichos ecológicos que son las malocas a los que van sus almas cuando mueren. La de los animales de cacería (*āima ñami*), que se halla en un cerro ubicado en las cabeceras del Cuduyarí, está encabezada por el Dueño de los Animales; y cerca de la desembocadura de ese río en el Vaupés está la maloca de los peces (*mōa damí*) encabezada por el Dueño de los Peces; los animales de cacería y los pescados son sus trabajadores (*yeba kawü*). De forma similar al relato macuna (Århem 1990), allí esos animales se despojan de sus pieles y se comportan como humanos; poseen manufacturas y utensilios como los humanos; cazan, pescan y colectan frutos que son sus alimentos y bebidas; consumen alimentos ceremoniales y realizan rituales con su

parafernalia que es parte de sus cuerpos. Otros animales que se consideran gente como los jaguares tienen su maloca (*yawi ñami* o *yawi kurami*) en el río Vaupés, detrás de Urania, mientras que la maloca de las dantas (*wekiü kürami*) y la maloca de los ‘diablos’ (*abüju ñami*) se hallan en las cabeceras del Cuduyarí.

No obstante los animales de cacería y los pescados están dotados de alma (*umé*), sin embargo, los pãmiwa no se refieren a su fisicalidad con el mismo término que emplean para el cuerpo humano, sino bajo la expresión ‘carne de animal’ (*ãimãkii*) o ‘carne de pez’ (*móakii*), y genéricamente bajo la acepción *jiarü* que denota ‘algo que es para comer’. Cuando esos animales mueren, sus cuerpos y almas se reproducen en los mismos animales, como aclaró el chamán Luís Vargas: “A los animales uno los mata, el cuerpo de ellos uno lo muquea y lo come, pero ellos mismos nacen otra vez. Se pueden traer cuatro o cinco cajuches, pero su *umé* se transforma nuevamente en cajuches que volverán otra vez a esa maloca.” Es esa característica la que permite cazarlos, pescarlos y comerlos. Sin embargo, sus carnes impregnadas de sus propios alimentos entrañan graves peligros y deben conjurarse antes de comerlas porque pueden alterar o interrumpir el estado del ser humano.

A diferencia de los Kuwaiwa, el cuerpo de los humanos (*baju*) es producto de la combinación del semen masculino que se transforma en los huesos (*küado*) que sostienen el cuerpo, recubiertos por la sangre (*jivé*) femenina que, retenida por la madre durante el embarazo, se transforma en la carne que les recubre; esas materias orgánicas se conjugan en su útero para formar el cuerpo del niño/niña. Sin embargo, lo que decide la construcción del ser es el poder de intelección, de sentir y obrar adecuadamente en el mundo que los pãmiwa designan en español el ‘poder del pensamiento’ (*umé*), que he denominado ‘alma’. Ella se aloja en el cuerpo de los recién nacidos durante el rito de imposición del nombre (*ãmipupuyü*) cuando el chamán viaja a la maloca de nacimiento de Iparari donde el ancestro Yüredo asignó los nombres ancestrales, que él escoge entre sus abuelos paternos para los niños y entre sus abuelas paternas para las niñas. Sin embargo, el ‘poder del pensamiento’ se transforma a lo largo de la vida, por la incorporación de alimentos y por las relaciones con otros seres humanos y no humanos que impregnan sus acciones, sus pertenencias y sentimientos que se transmiten a otros manifestando la presencia de su ser.

Es por eso que la relación con los animales está sujeta a una permanente tensión porque podrían traspasar a los humanos ciertas de sus características. Ese estado, frecuentemente transitorio y redimible, que se traduce al español bajo el término de ‘enfermedad’ (*ijino*), separa el alma del cuerpo bajo una forma fantasmal que literalmente los pãmiwa denominan ‘sombra’ (*dekokü*) por su comportamiento impredecible y errático, que denominaré ‘espíritu’ para distinguirla del ‘alma’. De esa alteración, siempre ocasionada por agentes externos, reiteradamente se acusa a los animales y peces comestibles. Además de su origen por el consumo de sus carnes sin las debidas precauciones chamánicas, también proviene de la contravención de normas que regulan la conducta y las relaciones entre los humanos y los animales, o

de acciones que podrían agredirlos como el inadecuado comportamiento durante ciertas épocas del ciclo anual (fructificación de palmas silvestres, larvas, etc.). En los momentos de transición como el nacimiento, la iniciación a la vida adulta y la muerte, los Dueños de esos animales están pendientes de los humanos pretendiendo capturar su espíritu para llevarlo a sus malocas donde les convierten en animales reducidos a la condición de ‘trabajadores’ (*yeba kawii*). Esa condición de animalidad (*poēndekoa*) también puede ser inducida por la envidia, los celos o la rabia de otros humanos, que profiriendo conjuros maléficos invocan propiedades nocivas, ponzoñosas y agresivas de ciertos animales para que se transmitan a la víctima.

Así, para la gente común la transmutación en animales es una peligrosísima patología social. Como es sabido la comunicación con los animales y peces se reserva al chamán quien también puede convertirse en animales (jaguar, anaconda, venado...), y sólo él puede distinguir los humanos que fueron reducidos al estado de animalidad. Se encarga de prohibir su cacería, vale decir, su reducción a la condición de presas y, en general, de mantener la integridad del ser humano como humano. Entre sus recursos para revertir ese estado puede emplear conjuros que invocan propiedades morfológicas, fisiológicas o etológicas de ciertos animales para que transitoriamente sean asumidas por el cuerpo de los humanos contribuyendo a la profilaxis y terapia (Correa 2015). Y puede viajar a la maloca de los animales y los peces para negociar con sus dueños las presas de los humanos a cambio de las cuales, eventualmente, promete espíritus humanos de equívoco comportamiento.

Aunque hemos visto que los pámiwa comparten principios básicos del perspectivismo o animismo amazónico (Århem 1996; Viveiros de Castro 2010; Descola 2005), la extensión de esa sociabilidad no disuelve las diferencias entre los humanos y los animales. No sólo su fisicalidad es distinta sino que su posición en la relación explica el diferente proceso que sigue la construcción de estos seres. Los animales que se consideran gente tienen alma que a la muerte va a su maloca para retornar a este mundo convertidos nuevamente en animales, justificando que los humanos se relacionen con ellos como predador/presa. En cambio, la humanidad se decide al nacer cuando los ancestros transfieren sus almas a los vivos que a la muerte va a las malocas de sus antepasados para retornar en diferentes personas de este mundo.<sup>2</sup> Como veremos enseguida, los ritos funerarios confirman que las transformaciones del estado de los humanos y los animales recorren un camino diferente en el cosmos.

2 Argumento similar se halla en las expresiones de los macuna: “Una persona no se muere para que otra se reproduzca; la muerte es acabarse. El ciclo de la muerte es el final y no tiene más nada; se nace y se muere, pero ya no se vuelve a la vida. [...] el cuerpo es un pedazo de cuero que ya no sirve, así que el cuerpo como tal, se acaba. El alma se conserva porque puede servir para otra persona [...]. Es muy diferente al caso de los animales, en el que se da un intercambio de vida; antes de un baile grande se mata a un animal y, a cambio de éste tiene que ir coca y el pensamiento o alma de la presa, la cual se vuelve a la casa de los animales para asegurar la reproducción de su especie” (Århem et. al. 2004: 227-228).

### Origen de las máscaras

Los ritos funerarios de los pāmiwa incluyen por lo menos tres de las formas básicas de enterramiento que Chaumeil (2007) distinguió entre los indígenas amazónicos. En este caso son etapas que, no obstante estar separadas en el tiempo, están articuladas y son complementarias del proceso de transformación del estado del ser en el cosmos. Al momento de la muerte (*yaino*) se realiza un entierro primario. Luego de varios años, para el dueño de la maloca, el cabeza del linaje o del clan, se llevaba a cabo una segunda etapa denominada ‘ceremonia del lloro’ (*Oino*) en la que participaban las máscaras que representaban animales y ‘diablos’. Tal vez después de un mes se realizaba una tercera etapa en la que se exhumaban e incineraban los huesos del difunto que pulverizados y vertidos en chicha (*kuancoro*) eran consumidos por los deudos, al tiempo que quemaban las máscaras.<sup>3</sup>

En el enterramiento primario sólo participaban el chamán, los padres y hermanos con sus esposas y otros parientes cercanos. El cuerpo, en posición fetal, se envolvía con su hamaca, con una *yariipa* o con su canoa convertida en cofre, y su cara se cubría con una *totuma*. Al centro de la maloca, donde los hombres se reunían en la noche a intercambiar productos ceremoniales, relatos sobre el origen de las cosas e historias cotidianas, los deudos excavaban una tumba de cámara lateral donde depositaban al difunto con sus pertenencias vernáculas. La tierra se aplanaba de manera que el entierro no fuera percibido, mientras los deudos exaltaban las cualidades del difunto y amenazaban venganza contra el causante de la muerte; y las mujeres le lloraban deplorando su defunción. Los conjuros del chamán lamentaban la muerte, expresaban la tristeza y reprochaban la agresión del causante, y propiciaban el retorno del espíritu del difunto a la maloca de los muertos (*yawi ñamí*). Allí era recibido por sus antepasados quienes lo bañaban con un perfume (*mumijue*) que lo liberaba de su corrupto olor: “es como recibir a un niño en una maloca extraña; se lo debe dejar un tiempo para que aprenda a comportarse”, dicen los pāmiwa explicando su renacimiento en el más allá. Allí los alimentos no son necesarios, no hay huertas, no se caza ni se pesca; tampoco existe la maldad, no hay enfermedades, ni venenos... “ya es otra vida (*apetukübü*), fuera del cuerpo, por donde anda el payé”.<sup>4</sup>

3 Goldman (1979: 187) mencionó el uso de urnas funerarias para las mujeres y niños, y para estos últimos entre los bará lo menciona Jackson (1983: 200), lo que constituiría una cuarta etapa de enterramiento en cementerios. Recientemente en cuevas de las afloraciones rocosas del alto río Carurú, afluente del Vaupés, se hallaron urnas funerarias de cerámica que contenían restos humanos; aunque no se sabe su vínculo con los grupos indígenas que habitaron esta zona, ese territorio se considera fue de los kuwaiwa (véase Laserna en este volumen).

4 Con la notable diferencia del lugar de la inhumación, esta ceremonia también se lleva a cabo para la gente del común y es compartida por otros grupos tukano (Jackson 1983; C. Hugh-Jones 1979), con eventuales variaciones entre los macuna y desana (Århem 1984; Cayón 2013; Reichel-Dolmatoff 1986).

Como puede advertirse esta ceremonia se concentra en el tratamiento del cuerpo y los objetos vernáculos que cotidianamente manifiestan su presencia entre los vivos. El chamán orienta el camino de esas materias orgánicas hacia el inframundo donde se disolverán en el río de tristeza (*mamüwujjá*), y guía el viaje de su espíritu a la maloca de los muertos de su respectivo clan, que sólo ellos pueden ver en esta tierra. Sin embargo, dependiendo de las causas de la enfermedad y la muerte, también podría ir a la maloca de los animales o los peces. De allí la ‘sombra’ del difunto puede salir vistiendo las pieles de esos animales adquiriendo rasgos de un espanto o de espíritus malignos que retornan a los vivos para causarles ‘enfermedades’.

Para que el alma pueda viajar a la maloca de sus ancestros debía realizarse la ceremonia del *Oino*. Esta segunda etapa, más compleja y prolongada, que ocupaba cerca de tres días, se realizaba después de más de diez años del enterramiento del cuerpo, y obligaba a abandonar e incinerar su casa para deshacer las trazas de su presencia. Además de los parientes cercanos y el chamán, participaban miembros de fraternias afines, y durante el rito los hombres vestían, danzaban y cantaban vistiendo las máscaras. Varias versiones sobre el origen del rito fueron relatadas por miembros de diferentes clanes pāmiwa (véase en Correa 1997: 132-137 y 189-190), de las que resumiré el relato de José Mendoza del clan de los Bajukiwa:

Los Pupuribo invitaron a los Wāriyajubo a una fiesta de chicha. Cuando estaban atando el tocado de plumas a Mawichicuri, su cabeza se rompió porque estaba infestada de los piojos que la habían comido. Le pusieron en una cajita y lo enterraron. Los Wāriyajubo llegaron al puerto de la maloca y, cuando se estaban poniendo los tocados para el baile, escucharon a la Dueña de la Tristeza, la flauta que resonó en el patio de la maloca anunciando la muerte. Los Pupuribo les pidieron que hicieran las máscaras de corteza que ellos elaboraron rápidamente, sin trabajo.

Los Pupuribo levantaron los tabiques de la maloca para que las mujeres y los niños no vieran la ceremonia. Prepararon sus máscaras de loros, pipiras, guaracús, mojojoi, renacuajos, estercoleros, jaguares, de curare y garabato. Ori Jüyüko habló en la maloca. Desde el puerto los Wāriyajubo, terminando sus tocados con plumas de guacamaya y plumón de pato, se dirigieron a la maloca encabezados por las máscaras de mariposa. Cantaban y bailaban batiendo sus maracas de llanto (ori jajambu) que entregaron al doliente, el dueño de la tristeza.

En venganza por la muerte de Mawichicure las enfermedades encarnaron toda clase de alimañas venenosas, arañas, escorpiones y culebras, que se esparcieron en el patio y la maloca. Para entrar los Wāriyajubo recitaron sus conjuros, pero no tenían candela para prender el tabaco. Por ella enviaron al Muchilero de Brea pero cayó mareado al entrar. Luego enviaron al Muchilero Blanco quien vio, entre las mujeres sentadas, el fogón del que pendía el canastico de los maleficios; al tratar de coger la candela ellas lo atraparon y le quitaron los ojos, pero él llevó la brasa a los Wāriyajubo. Por los ojos del Muchilero enviaron a la Grillo de Tristeza pero tampoco pudo entrar. En cambio, la Grillo de la Maloca enfrió el patio, las paredes, las vigas, los estantillos y el canastico de dónde, con su mano fría, sacó los ojos del Muchilero y los llevó a los Wāriyajubo quienes lo curaron. Así fue como esa maloca se volvió de tristeza (ori ñami).

Los Wāriyajubo fueron a la maloca y, conjurando, le dieron vuelta. El par de máscaras de mariposa que iban adelante quedaron como piedras en la esquina derecha; en la otra esquina quedaron las máscaras de loro; la máscara de la cara quedó en la pared del lado derecho y en la otra esquina quedó otro par. Los otros entraron cantando y atravesaron hasta donde las mujeres; volvieron a la parte de los hombres y se quitaron las máscaras [...] Al amanecer los Wāriyajubo se fueron. Una o dos semanas después hicieron la ceremonia para “pisar la ceniza” (ñemi kūraino) y quemar las máscaras. Luego, hicieron la propia chicha de maíz, tomaron y bailaron para esconder las cenizas del difunto [...].

Los pāmiwa consideran que el relato es la memoria de los hechos originarios que orientan la ceremonia pero, como siempre, no son una descripción del rito. Es notable, por ejemplo, la ausencia de la danza fálica que permitió a Koch-Grünberg interpretar el rito como una ceremonia de fertilidad, y el juego intersexual que orientó el análisis de Goldman en su primera obra. Este relato se acerca al que aparece en su segundo libro con el nombre de “la muerte de Mavíchikori” (Goldman 2004: 237-239), y me fue relatado para explicar varios hechos que provienen del tiempo de los Kuwaiwa: el origen de la enfermedad, la primera muerte de un ser humano, de la tristeza y el llanto, y la primera ceremonia del *Oino* con la elaboración de sus máscaras.

El origen de la enfermedad fue ampliado por Daniel Giraldo, chamán corokü, explicando que la muerte siempre es ocasionada por un tercero que emplea algún veneno que podría causar la peligrosa transformación de los humanos en animales. Dijo que *Komí*, el Dueño del Veneno y las Enfermedades, pidió la ceremonia a Kuwai para emplear por primera vez el veneno (*ijé*) que creó la muerte. En sueños le avisó que lo buscara en los cerros del mico Maicero, Churuco y Guacamaya, que se hallan en las cabeceras del Cuduyarí. En esa ceremonia: “[...] él aplicó ese veneno por primera vez [...] y él mismo empezó a distribuirlo entre varias personas, y ellos a otras [...]”. Las víctimas hablaban como esos animales y luego morían. La maldad desatada por la muerte de Mawichicure se denomina *Ijié* asociada con el dolor (*ijino*), y su efecto venenoso, corrientemente traducido como ‘enfermedad’, en el mito se encarna en alimañas. Una versión aclara que las primeras máscaras fueron de curare, el veneno de los dardos de cacería.

Al mismo tiempo el relato explica el origen de la muerte y la pérdida de la vida eterna de los humanos. Cuenta que cuando Mawichicuri preparaba un ritual pidió a sus hermanos menores que le ataran la corona de plumas (*mápena*) en su frente, y murió porque su cabeza ya estaba débil por la concentración en sus conocimientos y sabiduría (véase Correa 1997: 135-137). De la muerte, que parece un accidente, esta versión dice que ocurrió porque sus hermanos menores olvidaron la advertencia que les hizo Mawichicuri: “Cuando yo muera no lloren por mí, porque así me muero [...]. Después de cinco días de muerto pensaba regresar” (Correa 1997: 135). El hermano menor, Yaipachi, y sus parientes le enterraron en la maloca y le lloraron instaurando la tristeza y el llanto. Pero Kuwai regresó y preguntó a los niños que quedaron en la casa para qué eran

las máscaras y, ellos, sin reconocerlo, respondieron: “Para llorar a Mawichikuri”. Kuwai sentenció: “En adelante sus padres van a seguir con esa tristeza [...]”. Entonces, el relator traslada los hechos primordiales al presente explicando la humanidad de la muerte: “[...] Así no hubiéramos muerto del todo sino que resucitaríamos. Así habría sido para toda la gente si ellos no hubieran inventado ese *Oino* [...]”. En adelante la vida eterna y casi paradisiaca del tiempo de los antiguos (*büküwai tükübo*) fue interrumpida y, desde entonces, la muerte sobrecoge a la gente.

Cuando los invitados llegaron al puerto de la maloca supieron la defunción del mayor de los Pupuribo por el anuncio de la abuela Dueña de la Tristeza, *Ori Jüyüko*, que plañía en el patio de la maloca. Los anfitriones pidieron a los Wārīyajubo que elaboraran las máscaras de corteza (*tāwü*). Otra versión aclara que ellos fueron hasta el Cerro de las Máscaras (*Tāku*), en el medio Vaupés, donde hallaron todos los materiales del ritual funerario: en la laguna Marukuari encontraron las cortezas para elaborarlas, los balsos de los bastones de baile y las varas que portarían en sus manos; en la laguna de las Flores de Chontaduro alistaron las maracas; en Īparari prepararon los materiales y pintaron las máscaras; y más arriba de Pupuribo, las adornaron con plumas. Siempre guiados por el sonido de la Dueña de la Tristeza regresaron a la maloca.

Goldman precisó que el nombre genérico de las máscaras es *tāwü* y que representan espíritus de corteza denominados *takehédekokü* (1979: 221-222), este último cercano al término que emplea Koch-Grünberg en *língua geral* (*máskara-anga*: alma de la máscara), y agrega que son los señores de Tāku, el cerro donde está su gran casa de piedra (1995, II: 165). Según los pāmiwa ese término para las máscaras es el mismo que se da a la corteza del árbol con las que se fabrican, y su radical (*tā-*), también se emplea para distinguir el cerro donde habitan sus espíritus, califica el nombre de cada máscara y, por extensión, los elementos relacionados como su parafernalia o sus cantos. Pero de forma genérica también se las denomina *tācaje*, literalmente ‘corteza-vestido’, precisando que son artefactos iconográficos, que también se hallan dibujados en la culata frontal de su maloca del cerro de Tāku como los humanos dibujan sus ancestros en sus propias malocas.

Como advierte Goulard (2011), las máscaras amazónicas representan prototipos de seres humanos y no humanos, cuya específica morfología, gestualidad y expresión sonora anuncian un evento extraordinario que, sin embargo, tiende a terminar con su propia destrucción ritual. Es lo que ocurre con las máscaras pāmiwa que los hombres elaboran para el rito funerario y al final incineran.

Aunque algunas máscaras se limitan a la parte superior del cuerpo, en general tienden a cubrirlo todo en dos segmentos. La que recubre la parte superior de la cintura hacia arriba, que constituye la máscara propiamente dicha, es un cono de corteza cuya parte superior representa la cabeza en la que frecuentemente se deja un espacio para dibujar la cara, generalmente de animales; a ese cono se añaden los brazos elaborados de

corteza carmelita de los que penden flecos. Ocasionalmente, la cabeza se distingue del cuerpo con una tercera unidad constituida por un nuevo cono de corteza que se dispone encima de los hombros, al que podría agregarse un plato de corteza en el que se dibuja la cara del ser; de todas maneras a la cabeza se agregan otros elementos que son partes del cuerpo del ser representado. La parte inferior es una falda de flecos elaborados con tiras de corteza que penden de un fuerte bejuco que rodea el cuerpo, que se cose al cono superior para que caiga desde más arriba de la cintura ocultando las piernas casi hasta los pies; las que no lo tienen y exponen las piernas suelen ser de ‘diablos’ sugiriendo cierto antropomorfismo.

Las máscaras se pintan con tinturas rojas, amarillas y negras, cuyo diseño abstrae sus pieles con sus pelos, escamas o plumas. Tanto el panel frontal como la espalda, se hallan separados por una espina dorsal a cuyos lados se diseña la ‘piel’ del animal. En los paneles del frente se diseña la parte distintiva de la piel que puede repetirse a su espalda; algunas veces los paneles están divididos en una parte superior e inferior dependiendo de la morfología del animal. El diseño de la cabeza es meticuloso y en ella se pinta o se delinea el lugar de la cara, y se agregan adminículos que representan sus colas, alas, plumas, pinzas o trompas, tejidos en espartos, hilos de corteza, plumería y otros elementos; su posición no necesariamente coincide con la morfología del animal sino con el énfasis iconográfico que se quiere representar (Karadimas 2012). Adicionalmente, la mayoría de las máscaras portan un bastón cuya manufactura permite identificarlos, o una cerbatana para el jaguar, una *totuma* de bebidas para la mariposa, o un ovillo del hilo que portan las arañas.

Como Lévi-Strauss (1989: 182) advirtió las máscaras no hablan como los humanos sino que tienen un lenguaje propio. Entre los pãmiwa los humanos que las portan emiten ruidos que semejan sus voces selváticas y en las danzas se acompañan con breves cantos intraducibles. Los danzantes los repiten como letanías que los pãmiwa dicen se hallan en lengua Arawak. Aunque las indicaciones de Koch-Grünberg hacen probable ese origen, más interesante es que no obstante algunos de los habitantes del Querarí conocen la lengua de esos vecinos, insisten en su ininteligibilidad resguardando su distinción y canon, como sucede entre los karajá (Pétesch 2011).



*Figura 2: Máscara pámiwa, tigre (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 5508).*



*Figura 3: Máscara pãmiwa, oruga (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6013).*



*Figura 4: Máscara pãmiwa, oruga (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6296).*



*Figura 5: Máscara pãmiwa, araña (foto: Melanie Korn. Staatliche Museen zu Berlin – Ethnologisches Museum, col. Koch-Grünberg, VB 6301).*

Las máscaras tienden a elaborarse en pares que no siempre son de género. Algunas pueden ser singulares pero siempre, paradigmáticas representaciones de animales y ‘diablos’. La entrada de los enmascarados se inicia con la apropiada formalidad y reglas de cortesía pero, al avanzar el ritual, su comportamiento podría tornarse agresivo y, según Goldman, asaltan sexualmente a las mujeres plañideras que representan a la gente del común;<sup>5</sup> los niños serían sardinas que de alguna manera provocan el desorden; los miembros de los sibs se asocian por lazos de solidaridad de fraternidad declarando su no agresión mutua; y los deudos se hallan animados por la aspiración de venganza y retaliación contra el victimario. También participan las dos largas flautas, *Xudjikó* y *Xudjikü*, la Dueña de la Tristeza y su consorte considerados ‘dueños de la muerte’.

### Transformaciones

Goldman distinguió las máscaras según representaran seres antropomórficos o demonios, aves, peces, insectos, mamíferos, reptiles, anfibios y otros no identificados (Goldman 1979: 250-252). Koch-Grünberg las había clasificado por el poder de los seres, ya fueran: demonios malvados representados por seres fantasmagóricos; demonios dañinos que incluyen alimañas, predadores y otros animales como el jaguar, la lechuza o la mariposa azul; demonios inofensivos como aves, peces, insectos; y demonios buenos como aves, peces, batracios, mariposas e insectos (1995, II: 170-185). Según lo dicho, ambos autores coinciden en que todos están asociados con la muerte pero, como advirtió Lévi-Strauss (1981: 124): “[...] una máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir elige no representar”. Veamos:

La clasificación de Koch-Grünberg coincide con la distinción de grandes clases de animales que he anunciado en la primera parte de este texto. Las máscaras son, en su mayoría, representación de animales predadores, carroñeros y alimañas que podrían causar daño, enfermedades y muerte a la gente. Aunque los ‘diablos’ también agreden a las gentes, en el ritual son ridiculizados. Una minoría representa animales de cacería, aves y peces, que si se comen sin las debidas precauciones también podrían robar las almas de los humanos.<sup>6</sup> Ante la imposibilidad de su presencia en el ritual, y a diferencia de los Kuwaiwa que podían transformar sus cuerpos, los deudos les hacen participar sobre el cuerpo de los humanos quienes realizan la mímica de su comportamiento.

5 Los pámiwa dicen que Goldman pudo haber confundido el desorden que se presenta al final del *Oino* cuando los hombres embriagados flirtean con las mujeres.

6 De las 43 máscaras que con certeza Koch-Grünberg reportó en su libro como pámiwa (1995, II: 170-185), 34 representan animales o ‘diablos’ que podrían agredir a los humanos. Entre ellas hay 17 ‘demonios’ malvados y dañinos que, con excepción de la mariposa azul, son predadores como el jaguar, aves de rapiña y carroñeros como lechuzas, gallinazos y alimañas (serpientes e insectos). Entre los 25 ‘demonios’ que el autor considera inofensivos y buenos sólo hay seis máscaras de peces y cuatro de aves que podrían ser comestibles, incluyendo el venado que era prohibido por los antiguos pámiwa.

Con respecto de los portadores, los mitos aclaran que los Kuwaiwa estaban organizados en tres conjuntos de hermanos distinguidos por los nombres de los sitios de sus malocas de nacimiento: Roca de Búho (*Pupuribo*), Manada de Cajuches (*Wārīyajubo*), y Ala de Murciélago (*Odocawewa*). La maloca de los Pupuribo está en el Raudal Tayasu, sobre el río Vaupés, un poco más arriba de la maloca de nacimiento de todos los pāmiwa, *Īparari*, que en español se le llama raudal de Santa Cruz. Subiendo el río está la maloca de nacimiento de los Wārīyajubo, y más arriba la de los Odocawewa, según el orden de la emergencia ancestral de los ancestros de los clanes de las tres fraternías pāmiwa cuando emergieron en sus territorios (véase en Correa 1997: 57-59). Los principales actores del relato son los Pupuribo, que ejercen de anfitriones, y los Wārīyajubo que fueron invitados a la fiesta que preparaba Mawichicuri, pero su jerarquía indicada por los lugares en los que emergieron fue invertida durante el ritual.

Las diferentes versiones del relato coinciden en que los Pupuribo no sabían cómo hacer la ceremonia, las máscaras y la parafernalia porque aunque eran: “[...] Kuwai grandes (*üraboawa*), no sabían mucho. En cambio, los Kuwai pequeños (*majio waridoawü*), sabían cómo organizar esa ceremonia” (véase Correa 1977: 135), ignorancia advertida desde el principio del relato afirmando que olvidaban o no entendían las advertencias de Mawichicuri. Fue por ello que pidieron a los Wārīyajubo que elaboraran las máscaras y la parafernalia que les convirtió en hermanos mayores de los Pupuribo. La tensión se expresa en el relato como un combate chamánico cuando los Wārīyajubo pretendieron entrar en la maloca de los Pupuribo. Las puertas estaban obstruidas con tablas y teas, y a su interior debieron salvar mortales trampas. Los conjuros de los anfitriones crearon alimañas ponzoñosas cuyos venenos se desplegaron en el patio, en la maloca y en los objetos de la casa. El mito describe los primeros e infructuosos esfuerzos de los Wārīyajubo para ‘enfriar’ la maloca cuyas enfermedades les desmayaron, enceguecieron o paralizaron (*karoī büküroka*). Desde el puerto enfrentaron esos maleficios con conjuros que invocaban el poder para ‘enfriar’ esos venenos, conseguir la lumbre chamánica para prender su tabaco, y para quemar las ‘enfermedades’ con el fuego benéfico del tejido de hojas sobre el que, finalmente, pudieron caminar y entrar a la maloca.

Los miembros de los clanes y fraternías distintos a los deudos desempeñan, pues, un doble papel. Visten las máscaras de los seres que podrían ser los causantes de la muerte que, como potenciales victimarios, son repelidos por los actos de rechazo de los deudos porque, como dice el mito, ‘le tenían rabia’ al difunto. Pero no transfiguran su identidad pues, al mismo tiempo, se les distingue como competidores de los anfitriones por las más altas posiciones de rango y conocimiento chamánico que siempre tensiona la organización socio-política de los tukano (Correa 2012: 182). Por ello, como le fue advertido a Goldman (1979: 229), los invitados deben declarar su inocencia. A la postre, la mitología vincula a los animales con los portadores de las máscaras porque comparten el potencial peligro

para los anfitriones, lo que se manifiesta como un combate chamánico y, de manera más conspicua, porque todos los invitados son sospechosos de la muerte del difunto.

Sin embargo, los mitos aclaran que después de que los Wāriyajubo se exculparon pudieron entrar a la maloca, los deudos les saludaron, les acomodaron en la casa y les invitaron a compartir la chicha, el *yagé* y otros productos ceremoniales que son verdadera expresión del ser comunitario. Así, la acción ritual no sólo se propone la eventual identificación del presunto victimario, la exoneración de la culpa y el camino para satisfacer la venganza sino, sobre todo, neutralizar el peligro de los seres invitados al ritual y restituir las relaciones y sentimientos que solidarizan a los miembros de las fratrias. Ello auspicia el tránsito del alma del difunto a la maloca de los antepasados garantizando la estabilidad del ciclo de reproducción de la sociedad cuyo objeto se realiza en la tercera etapa de las exequias.

Los mitos sobre el origen de la ceremonia funeraria apenas enuncian esa etapa final que se ocupa de la última transformación del individuo en su tránsito al más allá. Después de algunos días las exequias culminan con un nuevo ritual en el que las máscaras se quemaban dispuestas sobre bastones, y los huesos del difunto macerados y convertidos polvo se vierten en chicha de maíz que consumían los deudos masculinos. En esta ceremonia se liberan las almas, de manera que las de los 'diablos' irán a su propia maloca en las cabeceras del Cuduyarí, las de las máscaras a su maloca del cerro de Tāku, y la del difunto a la maloca de los muertos de su clan. Aunque sugiere que recorren un camino similar y paralelo que conduce a la disolución de la expresión material de los seres en la tierra (fisicalidad) para liberar la parte inmaterial (almas) que viaja a las malocas del más allá donde habitan, observado más de cerca el proceso devela la distinta posición que ocupa cada quien en el cosmos y la asimétrica relación que articula los humanos con los animales.

Para los humanos la disolución de su manifestación material e inmaterial se lleva a cabo en la primera y última etapa que, aunque separadas en el tiempo conducen a un mismo objetivo. En la primera, la materia orgánica aportada por las mujeres (carne) y sus pertenencias vernáculas percederas y reproducibles se entierran con el difunto o, una vez conjuradas, se traspasan a sus parientes, pero su carne se disuelve consumida por gusanos ('alimañas') yendo al inframundo. La evacuación de estas materias busca que los parientes 'puedan olvidarlo' y, en adelante, su nombre deberá callarse. El chamán conduce su espíritu a la maloca de sus difuntos pero, como advertí, puede adoptar la corporeidad de animales y 'diablos', precisamente representados por las máscaras, con cuya apariencia puede retornar a los vivos y causarles enfermedades e, incluso, la muerte, cuya neutralización se conjura en la segunda etapa.

Ese riesgo se evita con la definitiva disolución del cuerpo del difunto, después del *Oino*, en la ceremonia para 'pisar las cenizas' de los huesos del difunto. En esta fase se

incinera la materia orgánica menos precedera aportada por los hombres (huesos), disolviendo definitivamente su fisicalidad y ocluyendo su eventual conversión en animales o ‘diablos’. Algunas versiones dicen que también se queman sus pertenencias ceremoniales e, incluso, la maloca cuando se trata de su dueño; otras versiones consideran que los objetos ceremoniales no se queman porque encarnan las más poderosas y acumuladas propiedades inmateriales de sus antepasados y deben permanecer como propiedad de los miembros del clan (véase también Hugh-Jones 2012). De todas maneras este proceso no sólo completa la disolución de la fisicalidad del difunto sino que libera su alma, la propiedad propia de la gente que fue introducida con las materias seminales masculinas al momento del nacimiento, completando el ciclo de transformación de los humanos en esta tierra.

Ello se lleva a cabo a través del consumo ceremonial de los huesos de los difuntos por sus parientes cercanos. Como cuenta el relato de Emilio Sierra de los Yuremawa, Mawichicuri había advertido a sus hermanos: “El día que yo me muera quemem mis huesos y hagan chicha. ¡No vayan a botar mis huesos! Mejor quémense y mezclen con chicha, con tabaco, con yagé, y tomen esa chicha. Así se va a transmitir la sabiduría a ustedes después de que yo me muera [...]”. Así, junto con los alimentos ceremoniales que encarnan el ser comunitario, los consanguíneos cercanos deben transferir a sus propios cuerpos la ‘sabiduría’ de sus difuntos masculinos, el conocimiento acumulado por sus miembros prestigiosos en este mundo.<sup>7</sup> Esa definitiva disolución del cuerpo libera el alma para que retorne a la maloca de los ancestros cuyo poder se transmitirá de nuevo a los recién nacidos al momento de la imposición del nombre. El ‘poder del pensamiento’ se transfiere de los ancestros a los humanos en quienes se reviste de la fisicalidad de los mortales cuyos actos, sentimientos y relaciones con otros transforman su individualidad a lo largo de la vida completando la transición de los estados del ser humano.

Lo anterior es distinto de la transformación de los animales y ‘diablos’ representados por las máscaras. La ceremonia del *Oino* apela a ese ‘antropomorfismo invertido’ con el fin de invocar la neutralización de su amenaza y, culmina, con la incineración de la representación de esos seres dando significado a la participación de la iconografía y la dramaturgia ritual. Pero los pāmiwa saben que la incineración ritual del artefacto iconográfico no disuelve su presencia y, en consecuencia, su amenaza, cuya eternidad explican los mitos.

---

7 Al explorar la asociación de los huesos del difunto con las flautas que se interpretan en el ritual, los pāmiwa explicaron que se elaboran *ex profeso* y deben incinerarse después del rito por cuanto son la voz de los Dueños de la Tristeza que anuncian la muerte, a diferencia de la guarda de las flautas de iniciación masculina que representan a los ancestros.

### Consideraciones finales

Cierta fluidez en la organización social de los indígenas amazónicos ha permitido acentuar la ruptura de las relaciones con los muertos y antepasados, por su exclusión del mundo de los vivos, como entre los kraho y jívaro; su eventual transmutación en animales como entre los bororo y wari; o su conversión en enemigos y predadores de los humanos como entre los araweté, karajá, tapirapé, kayapo o wauja.<sup>8</sup> Sin embargo, Erikson (1986) arguyó que la estructura cuasi-linajera de los pano podría explicar el consumo de los muertos como evitación de su conversión en enemigos, y Graham (1995) la incorporación de los muertos xavante como seres inmortales, recientemente discutido por Goulard para los tikuna (2009). Entre los tukano y arawak que participan en la red de relaciones del alto río Negro y Orinoco, el tratamiento del cuerpo de los difuntos y su relación con la escatología, la cosmología y la organización social devela la importancia del vínculo con los ancestros patrilineales que orientan sus linajes, clanes y fratrías. Sin embargo, no son ceremonias de culto a los muertos.

Entre los pámiwa los ritos funerarios conducen a la disolución de la fisicalidad de los humanos pero no a la supresión de su memoria, que entre otros amazónicos se ha afirmado dependería de la conservación del cuerpo de los difuntos (véase en Langdon & Cipoletti 1992; Ribeiro 2002; Chaumeil 2007). La ruptura se realiza con la expresión material de los humanos porque la representación de la alteridad no se halla en el más allá, sino que se arraiga a este mundo, entre los humanos, los animales y los 'diablos' cuyo poder podría alterar la humanidad. Esa alteración es propicia durante los críticos períodos de transición de los humanos cuando esos seres podrían someter su corporalidad a la condición demoníaca o de animalidad que debe conjurarse a través de las prácticas chamánicas y rituales. Los ritos funerarios buscan ocluir esa alteración que llevaría a la ruptura de los vivos con la identidad sustancial representada por las 'almas' de sus miembros prestigiosos, de cuya comunicación con los vivos depende la conciencia social sobre la historia construida desde tiempos ancestrales para garantizar la reproducción de la sociabilidad de sus descendientes.

Anotaré que Koch-Grünberg observó los rituales funerarios entre los pámiwa y hablantes arawak del Aiarí, cuya similitud le llevó a concluir que les eran comunes, lo que apoyó con información de los káua (maulieni) quienes le contaron que anteriormente habitaban el río Querarí con otros hablantes arawak pero, invadidos por los kobéua aprendieron el rito funerario y adoptaron varias de sus costumbres e idioma, antes de retornar al Aiarí donde restablecieron las relaciones con sus parientes (1995, I:150; II: 160-161). Hoy los pámiwa cuentan que fueron los conflictos entre los clanes arawak los que les trajeron a su territorio del Querarí donde aprendieron sus

8 Ver por ejemplo Carneiro da Cunha (1978); Taylor (1993); Caiuby Novaes (2006); Vilaça (1992); Conklin (1995); Viveiros de Castro (1992); Pétesch (2011); Fausto (2011); Barcelos Neto (2011).

costumbres, ritos e idioma, que aquellos llevaron al Ayarí y el Isana. Cabe advertir que Koch-Grünberg presenció el rito entre otros grupos tukano ubicados más al Sur de los pãmiwa, y Hugh-Jones (1979: 34) cuenta que los barasana del Pirá-Paraná también lo realizaban. La notable semejanza del ritual funerario tucano y arawak (para los baniwa véase Wright 1998), y otras tradiciones compartidas, por lo pronto confirman las históricas relaciones que, sobrepasando las fronteras lingüísticas, garantizan la reproducción socio-cultural de la extensa red regional que conforman, no obstante su integración se apoya en diferencias étnicas.

Al tiempo que el rito funerario de los pãmiwa da cuenta de su complejidad socio-cultural, también nos permite dimensionar el catastrófico impacto de las transformaciones introducidas por las sociedades nacionales en las que participan. La prohibición de los ritos y la proscripción de las prácticas indígenas promovidas por las políticas gubernamentales y misioneras no sólo llevaron, y llevan, a la desaparición de los objetos de la cultura material, las condiciones de su producción y la estabilidad de las relaciones de la sociedad y de esta con otros seres que, como los animales, pueblan este mundo, sino que acarrear la desvertebración de los fundamentos de la construcción de su humanidad, de sus sociedades y culturas.

## Referencias bibliográficas

- Århem, Kaj  
 1984 Vida y muerte en la Amazonia colombiana: un relato etnográfico. *Anthropos* 79(1-3): 171-189.  
 1990 Ecosofía makuna. En: Correa, François (ed.): *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)/Fundación Escuela Nueva (FEN)/CEREC, 105-122.  
 1996 The cosmic food-web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En: Descola, Philippe & Gíslí Pálsson (eds.): *Nature and society. Anthropological perspectives*. London: Routledge, 185-204.
- Århem, Kaj, Luís Cayón, Gladys Angulo & Maximiliano García  
 2004 *Etnografía macuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothoburgensis. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Barcelos Neto, Aristóteles  
 2011 Le réveil des grands masques du haut-Xingú: iconographie et transformation. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des hommes. visages des dieux. regards d'Amazonie*. Paris: CNRS Editions, 27-52.
- Caiuby Novaes, Sylvia  
 2006 Bororo funerals: Images of the refacement of the world. *Tipiti* 4: 177-198. <<http://digital-commons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=tipiti>> (23.08.2017).

- Carneiro da Cunha, Manuela M.  
1978 *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krabó*. São Paulo: HUCITEC.
- Cayón, Luís  
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 treatment in Amazonia. En: Fausto, Carlos & Michael J. Heckerberger (eds.): *Time and memory in indigenous Amazonian. Anthropological perspectives*. Gainesville: University of Florida Press, 243-283.
- Conklin, Beth, A.  
1995 “Thus are our bodies, thus was our custom”: Mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist* 22(1): 71-101. <<https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00040>>.
- Correa, François  
1997 *Los Kuwaiwa. Creadores del universo, la sociedad y la cultura cubeo*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.  
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.  
2015 La construcción del ser y el poder de los ancestros entre los pãmiwa (Cubeo). En: Díaz, Maritza & Mauricio Caviedes (eds.): *Infancia y educación. Análisis desde la antropología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 53-94.
- Descola, Philippe  
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
- Erikson, Philippe  
1986 Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes* 72(1): 185-209. <[http://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1986\\_num\\_72\\_1\\_1003](http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1986_num_72_1_1003)> (20.11.2017).
- Fausto, Carlos  
2011 Masques et trophées. De la visibilité des êtres invisibles en Amazonie. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 229-253.
- Goldman, Irving  
2004 *Cubeo Hehénewa religious thought. Metaphysics of the Northwestern Amazonian people*. New York: Columbia University Press.  
1979<sup>2</sup> *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Goulard, Jean-Pierre  
2009 *Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).  
2011 Présentation. En: Goulard, Jean-Pierre. & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 9-25.

- Graham, Laura R.  
1995 *Performing dreams: Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Hugh-Jones, Christine  
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen  
2012 El cuerpo fabricado. Objetos y ancestros en el noroeste de la Amazonía. En: Santos Granero, Fernando (ed.): *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Abya-Yala, 55-89.
- Jackson, Jean Elizabeth  
1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Karadimas, Dimitri  
2011 En guise de postface. Le visage des esprits. Masques et rituels en Amazonie indienne. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 273-290.  
2012 Historias de diablos, mitos de avispa: acercamiento iconográfico a una unificación regional. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina*. Bogotá: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)/Universidad Nacional de Colombia, 68-86.
- Koch-Grünberg, Theodor  
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.
- Langdon, Jean E. & María Susana Cipoletti (coords.)  
1992 *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.
- Lévi-Strauss, Claude  
1989 *Des symboles et leurs doubles*. Paris: Plon Editions.  
1981 *La vía de las máscaras*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Pétesch, Nathalie  
2011 Entre la flûte sacrée et le trophée de guerre: Le masque karajá d'Amazonie brésilien. En: Goulard, Jean-Pierre & Dimitri Karadimas (eds.): *Masques des Hommes. Visages des Dieux. Regards d'Amazonie*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 53-78.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
1986 *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ribeiro, Liliane B.  
2002 *Limpendo ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras a través de uma revisão bibliográfica*. Dissertação de mestre em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. <<http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d12-lribeiro.pdf>> (20.11.2017).

Santos Granero, Fernando

- 2012      Introducción. En: Santos Granero, Fernando. (ed.): *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación*. Quito: Abya-Yala, 13-51.

Taylor, Anne-Christine

- 1993      Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the jívaro. *Man* 28(4): 653-678.

Vilaça, Aparecida

- 1992      *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Río de Janeiro: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1992      *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

- 2010      *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Wright, Robin

- 1998      *Cosmos, self, and history in Baniwa religion. For those unborn*. Austin: University of Texas Press.

# Antropología, máscaras funerarias y ausencia de prácticas de duelo

**María Rossi Idárraga**

Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ, Brasil

*paramaria@gmail.com*

Lo que nos reunió, tanto en el congreso en julio de 2014, como ahora en esta publicación, fueron los “objetos como testigos del contacto cultural”, para hablar del presente y de la historia de las poblaciones indígenas del alto río Negro y el río Vaupés, entre Brasil y Colombia. Los objetos sobre los que nos concentramos hacen parte de la colección etnográfica reunida en dicha región, por Theodor Koch-Grünberg, y depositada en el *Ethnologisches Museum* (Museo Etnológico) de Berlín, a comienzos del siglo xx. Mi interés, como antropóloga que trabaja en el Vaupés colombiano desde 2006, es sobre las posibilidades de construir relaciones entre dichos objetos, en cuanto parte de colecciones etnográficas de un museo, poblaciones indígenas del Vaupés colombiano, y las formas que puede tomar el trabajo antropológico, construyendo, cuestionando y comunicando representaciones.

Las representaciones a las que me referiré, producto del trabajo antropológico, serán de dos clases, ambas producto de la reunión (o la colección) de objetos y de narrativas, y su posterior transformación en libros u objetos de exposición. Aunque reunir narrativas y escribir libros es diferente de coleccionar objetos y organizarlos en exhibiciones etnográficas, considero relevante reflexionar sobre los dos procesos a partir de una experiencia concreta, que quisiera usar como inspiración para pensar sobre formas en que se comunican los resultados del trabajo antropológico entre las poblaciones estudiadas, y la relevancia que estos productos pueden tener para ellos. La experiencia a la que me refiero se compone de un conjunto de sesiones de lectura, de textos editados y producidos por antropólogos, llevadas a cabo en comunidades indígenas, cercanas a aquellas en las que se realizaron las investigaciones que dieron origen a los textos. En estas sesiones de lectura esos productos del trabajo antropológico fueron cuestionados, reinterpretados y apropiados de manera crítica y emotiva por las personas participantes en las lecturas, sirviéndoles como medio para pensarse y reconocerse, apropiando historias, que eran pensadas y narradas como propias, con finalidades específicas para procesos comunitarios que mencionaré más adelante.



Comenzaré presentando la experiencia de lecturas colectivas entre comunidades indígenas cubeo de textos producidos y editados por antropólogos; luego presentaré algunas reflexiones sobre las representaciones, narrativas y visuales, como producto del trabajo de antropólogos y etnógrafos. Terminaré presentando algunas inquietudes y preguntas alrededor de las máscaras funerarias cubeo que se encuentran en el museo en Berlín, y sus posibles relaciones con las prácticas de luto y duelo actuales en el Vaupés; buscando alternativas para encarar el desafío que ofrecen esas máscaras, en tanto representaciones de prácticas ausentes (ya no se practican los rituales funerarios en que estas máscaras se usaban), que se ofrecen también como posibilidad para construir alternativas útiles para lidiar con problemas actuales, específicamente el aumento de los suicidios entre la población indígena del departamento, y para continuar viviendo, como me dijo alguien reflexionando sobre varios suicidios en una familia, “sin que la tristeza se lleve a los vivos detrás de los muertos”.

### **Experiencias de lecturas de textos antropológicos**

Las experiencias que inspiran estas reflexiones, sucedieron en dos sesiones de lecturas en grupo de textos antropológicos que hablan sobre el pueblo cubeo.<sup>1</sup> Fueron lecturas en grupo, en voz alta, de historias, observaciones, interpretaciones y mitos cubeo, colectados, editados y ordenados por antropólogos o etnógrafos, traducidos al español y leídos en dos comunidades cubeas, diferentes de aquellas en las que fueron registrados, cien años después de la primera publicación de esos libros, y quince años después de la última publicación.

Estas reflexiones generan preguntas sobre la oralidad y la escritura y sus diferentes temporalidades para la producción, fijación y reproducción de conocimientos, sobre la importancia de los relatos míticos como marcadores de la identidad y de los cambios que se derivan del hecho de esos relatos estar escritos y no necesariamente ser más narrados. Y también preguntas sobre para quiénes se escribe o produce desde la antropología, y cuáles son los usos y sentidos posibles de las investigaciones, publicaciones o exhibiciones antropológicas y etnográficas.

El relato a continuación no pretende ser un retrato de la experiencia, sino una reconstrucción de la manera en la que fueron generados espacios de diálogo sobre los productos del trabajo de los antropólogos como materiales útiles para la reflexión sobre la identidad de un pueblo indígena, en este caso del pueblo cubeo, por parte de algunos de sus miembros; y sobre las formas de registro y de transmisión de los conocimientos considerados propios y su evaluación como elementos trascendentales en la construcción de identidades.

---

1 La población cubeo ha sido investigada y representada por varios etnógrafos, desde inicios del siglo xx. Vale la pena destacar los trabajos de Koch-Grünberg a comienzos del siglo xx (1995), la etnografía exhaustiva *Los Cubeo* de Goldman (1968) y estudios más recientes como los realizados por Soto (1972) y Correa (1992, 1997).

A pesar de haberse realizado en momentos y en lugares diferentes, las sesiones de lectura a las que me refiero pasan por varias conexiones que harían impreciso hablar de ellas como episodios aislados. Propongo pensar en ellas como posibilidades para la construcción de contextos de comunicación, que permiten compartir significados. Estoy refiriéndome a contextos de comunicación a partir de Fabian (1991b) y sus reflexiones sobre la interacción humana y el reconocimiento de la intersubjetividad como requisito epistemológico para el conocimiento etnográfico. En estas sesiones de lectura, el encuentro entre sus participantes, yo incluida, se dio en el lenguaje, entre español y cubeo, y en el entendimiento común, cotidiano y compartido.

### **El contexto de estas lecturas**

Las lecturas sucedieron en visitas de trabajo en el marco de relaciones interpersonales y de cooperación con las comunidades,<sup>2</sup> durante las cuales yo trabajaba como asesora vinculada a una ONG, la Fundación Etnollano, en procesos de salud, producción y gobernabilidad entre comunidades indígenas, en la región de la Orinoquía y la Amazonía colombiana, especialmente en los departamentos de Vichada, Guainía y Vaupés, con varios grupos indígenas.

Los episodios que quisiera presentar sucedieron en dos comunidades auto reconocidas como cubeas. El territorio del pueblo cubeo está en el Vaupés colombiano, cuya sociedad se caracteriza por la diversidad de idiomas. Esta riqueza lingüística está presente en la vida cotidiana de los indígenas oriundos de la región, da identidad y nombre a cada grupo, organiza las relaciones entre comunidades y ordena líneas de parentesco. Dentro de este complejo social, los cubeo hacen parte de la familia lingüística tukano, con influencias arawak. En su lengua, el nombre del grupo es pamiwa, que quiere decir gente, personas. La mayoría del pueblo cubeo vive en la cuenca del Vaupés, en Colombia, y en el Guainía y el Vichada colombianos, con una población de aproximadamente cuatro mil personas. El departamento colombiano del Vaupés tiene cerca de 20 000 habitantes, con la mayor población indígena nacional (DANE 2005). Presenta 29 lenguas indígenas habladas y reconocidas por el estado colombiano, además del español, la mayoría perteneciente a tres familias lingüísticas: tukano, arawak y maku. Más del 70 % del territorio está bajo la figura legal de resguardo indígena (Salazar, Gutiérrez & Franco 2006: 57).

2 La palabra 'comunidades' en este texto se refiere a los asentamientos, como unidades mínimas político-administrativas de los territorios indígenas en la zona. Es la expresión usada localmente y la categoría legal.

Las primeras lecturas fueron en la comunidad de Cubay, en marzo y julio de 2008. Cubay está dentro del Gran Resguardo Vaupés,<sup>3</sup> frente a la ciudad de Mitú, capital del departamento. Mi relación con ellos comenzó en el 2006 en un proceso de apoyo a la producción de artesanías y de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, y continuamos en diálogo hasta ahora. Las segundas sesiones de lectura se realizaron en la comunidad de San Luís de la Rompida, en el Resguardo Selva de Matavén,<sup>4</sup> en junio de 2008. Esta comunidad es la única del pueblo cubeo dentro del resguardo, y está asentada allí desde alrededor de 1950, en el sector conocido como ‘Laguna Negra – Laguna Cacao’. Mi relación con ellos comenzó en el marco del mismo proceso de apoyo a la producción de artesanías y de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, y la última vez que estuve allí fue a mediados del 2009. Desde entonces, he tenido noticias de ellos por familiares, que viven en el Vaupés, con quienes me he encontrado en Mitú. En las dos comunidades la lengua hablada normalmente es cubeo, algunas mujeres hablan también otras lenguas; y la mayoría de las personas habla también español, en el que en general los hombres tienen un mejor dominio que las mujeres, por tener mayores niveles de escolaridad.

Quisiera hacer énfasis en que las sesiones de lectura sucedieron en visitas diferentes en dos comunidades distantes, en Cubay, en el Vaupés, y en La Rompida, en el Vichada. Como mencioné, las dos comunidades son de cubeos, con relaciones de parentesco y afinidad entre sí. En las dos trabajaba en el mismo tipo de asesoría, e inicialmente pensé en las lecturas como posibilidades de intercambio de conocimientos entre ellos y yo. En ese intercambio lo que yo tenía para ofrecer eran los libros,<sup>5</sup> alguna información sobre los autores, la lectura en voz alta para el grupo, y posteriormente la repetición de esas sesiones y su transmisión para otras comunidades.

---

3 Los ‘resguardos’ son los territorios indígenas legalmente reconocidos. Son, estrictamente, entidades territoriales indígenas de propiedad colectiva, inalienables y autónomas para la gestión de sus intereses (República de Colombia 1991: artículos 286, 287). El Gran Resguardo Vaupés fue constituido en 1982; tiene una extensión de 3 354 097 hectáreas; pertenece al municipio de Mitú, departamento del Vaupés, y reúne población de varios pueblos indígenas, principalmente: cubeo, tukano, bara, barasana, cabiyarí, carapana, curripaco, desano, macuna, piratapuyo, pisamira, siriano, taiwano, tatuyo, tuyuca, wanano, makú-yujup, yurutí, tariano (Salazar, Gutiérrez & Franco 2006: 56, 57). Según el censo nacional de 2005 tenía una población de 17 109 personas y se estima que para el año 2010 tendría 17 670 habitantes (DANE 2005).

4 El Gran Resguardo Selva de Matavén fue constituido en 2003; tiene una extensión de 1 849 613 hectáreas (<[http://www.etnollano.org/?page\\_id=61](http://www.etnollano.org/?page_id=61)>); pertenece al municipio de Cumaribo, departamento del Vichada, y reúne población de los pueblos indígenas sikuani, piaroa, curripaco, piapoco, puinave y cubeo, siendo el pueblo cubeo apenas el 0.7% de su población (Lobo-Guerrero 2000: 36). Según el censo nacional de 2005 tenía una población de 12 457 personas, y se estima que para el año 2010 tendría 13 590 habitantes (DANE 2005).

5 *Los Cubeo* de Irving Goldman (1968), *Dos años entre los indios* de Theodor Koch-Grünberg (1995, para su primera publicación en Colombia, en español), y *Relatos míticos Cubeo* editado por François Correa (1992).

### Lecturas en la comunidad de Cubay

Cubay es una comunidad establecida recientemente, alrededor del año 2000, fundada y registrada formalmente dentro del resguardo, por un grupo de hermanos y sus familias, como es recurrente entre las comunidades cubeas; y que ha recibido desde su fundación a otros parientes. Esta dentro del resguardo Vaupés, en un territorio cercano a la comunidad donde nacieron los fundadores, cerca de lugares de residencia de algunos parientes próximos, y dentro de lo que es considerado ancestralmente como territorio propio de los cubeo.

Las primeras sesiones en Cubay se realizaron con un grupo de diez adultos, comenzando con la revisión de fragmentos e imágenes que yo había seleccionado de los textos de Koch-Grünberg y de Irving Goldman, relacionados especialmente con ‘cultura material’, ya que pensaba en apoyar los procesos de producción de artesanías. Las descripciones de las máscaras funerarias (que se encuentran actualmente en el Museo Etnológico de Berlín), y los listados de los dibujos con que se decoraban generaron sorpresa y disgusto, y las imágenes fueron motivo de profunda desconfianza. Reclamaron, ¿cómo fue que llegué a ver eso? ¿Dónde estaba disponible esa información? ¿Con autorización de quién había llegado a mis manos? En la selección que hice de los textos estaban reunidas descripciones, listados de nombres y de lugares míticos significativos, petroglifos, dibujos<sup>6</sup> e imágenes de la vida cotidiana, de las ceremonias mortuorias, y nombres de celebraciones y adornos considerados por las personas de esa comunidad como privados, que solo se usan en espacios cubeo, y no que debían ser divulgados.

Ante estas lecturas presencié varias reacciones, algunas de reflexión y de reconstrucción de recuerdos, otras de oposición y rechazo a los materiales publicados, algunos intentos de localizar esas investigaciones entre familias y comunidades específicas, y otras de aversión, ofensa e inclusive desilusión ante la revelación de conocimientos considerados sagrados y que deberían haber permanecido como privados. Lo que lamenté en la preparación de ese viaje, que fue no tener más imágenes y de mejor calidad, favoreció la reconstrucción del diálogo en ese momento. Ofrecí para ellos todo el material que tenía y presencié su conversación en cubeo, que retomaba los materiales usados, especialmente las imágenes, e iba y venía varias veces, con la llegada de otras personas de la comunidad. Un poco después del choque inicial, el diálogo volvió a incluirme, es decir, volvió al español, para preguntarme sobre el origen y la disponibilidad de esos materiales. Expliqué que algunos fueron registrados durante viajes entre 1903 y 1905 y otros en la década de 1960, y que después se volvieron ‘públicos’ en esos libros. Que los libros fueron publicados, el primero en alemán y el segundo en inglés, que luego fueron traducidos para el español, y que estaban disponibles para quien los quisiera consultar en bibliotecas en Bogotá y en varias ciudades del mundo, sin ninguna restricción.

6 Algunos diseños, extraídos de las imágenes disponibles en los libros, fueron redibujados y ampliados, para ‘mejorar la calidad’ de las gráficas. Al hacer énfasis en lo que consideraba grafismos interesantes para la reflexión, no percibí el carácter ofensivo que podría tener esa descontextualización de las figuras.

Quedó claro que yo no estaba intentando obtener información privada, sino reflexionar sobre materiales ya publicados, y que hasta ese momento, yo desconocía los límites de qué era secreto o privado en esa información. Entonces se decidió que revisaríamos los materiales con algunas familias, durante varios días, según lo que cada uno conocía o recordaba, y según sus intereses sobre los textos. Sobre algunos de los asuntos que conversamos me pidieron que no hablara ni escribiera, específicamente sobre los relacionados con las máscaras funerarias, así que no los mencionaré; y a partir de otras, fueron recogidos materiales que sirvieron como insumos para el trabajo de producción de cerámica, y que ahora son usados por el grupo de artesanos. Finalmente, les hablé de otro libro para leer en otro viaje, una compilación de relatos míticos cubeo.

El libro *Relatos Míticos Cubeo* es una compilación que reúne relatos narrados por José Mendoza, Roberto Jaramillo, Ramón López, Luís Vargas y Daniel Giraldo, indígenas cubeo del río Cuduyarí, en el Vaupés colombiano. Los relatos fueron registrados y reunidos por François Correa y publicados en 1992 con la intención de ser distribuidos principalmente entre las comunidades cubeas del Cuduyarí. El libro está publicado en español y se divide en dos partes, la primera titulada “Mitología Cubeo” con 13 relatos, y la segunda llamada “Lectura de los mitos. Tiempo y espacio en la cosmología de los Cubeo”, que es producto de una investigación y una lectura de los mitos por parte del antropólogo François Correa.

En julio de 2008 leímos algunos de esos relatos en Cubay y otros de diversas fuentes llevados por personas de la comunidad,<sup>7</sup> y el proceso fue muy diferente de las anteriores lecturas de libros. Hubo mayor participación de las mujeres, que en las conversaciones anteriores hablaban solamente en cubeo, y que ahora hablaban también en español, lo que implica que me incluían como interlocutora en sus frases y se preocupaban de que yo entendiera lo que decían. Se generó un proceso de reflexión y recuerdo de historias, lugares, parientes, clanes, amigos y divisiones. Se habló sobre la escritura de las palabras, no siempre la misma usada en la comunidad; sobre varios puntos geográficos relevantes en el origen del pueblo cubeo dentro de ese territorio, y sobre las personas del pueblo cubeo que participaron en esas investigaciones, y sus descendientes, tanto para explicar las versiones de algunas historias que podrían ser diferentes si el narrador hacía parte de otro clan, como para reflexionar sobre el conocimiento que ellos tenían sobre esos libros, y sobre los resultados de participar en investigaciones antropológicas.

---

7 Actualmente no cuento con las referencias de estos documentos. Eran también compilaciones de mitos del Vaupés en general, entre las cuales leímos relatos cubeos, sirianos y tucanos, pero, por no tener información más precisa de dichos libros, no incluyo en este texto las reflexiones específicamente referidas a ellos.

### Lecturas en la comunidad San Luís de La Rompida

San Luís de La Rompida comenzó con el asentamiento de una familia, de padre cubeo, que se desplazó del Vaupés y después de varios tránsitos acabó estableciéndose en el caño La Rompida, que conecta Laguna Negra con el río Guaviare, en el Vichada colombiano. Comenzó sin reivindicaciones étnicas o territoriales de ser una comunidad, en un territorio que solamente en 1986 fue titulado como ‘Resguardo Laguna Negra – Laguna Cacao’, lo que hizo que este asentamiento fuera calificado como comunidad, junto con otras tres que conformaron el resguardo por casi 17 años. Posteriormente otras familias de parientes del Vaupés se fueron desplazando y acabaron asentándose allí. En el año 2003 el resguardo ‘Laguna Negra – Laguna Cacao’, junto con otros 15 resguardos, es unificado y ampliado para pasar a ser parte del “Gran Resguardo Selva de Matavén”, con una asamblea indígena como autoridad (INCORA 2003), en la cual la identidad y la pertenencia étnica son fundamentales, y donde los cubeos son minoritarios, y el hecho de encontrarse lejos de su territorio de origen cobra relevancia.

En el momento de las lecturas en La Rompida yo tenía menos confianza en la comunicación, ya que nuestra relación era más reciente. Así que evite los materiales que generaron tanta incomodidad en Cubay, y llevé solamente el libro de relatos míticos y ofrecí la posibilidad de hacer lecturas colectivas en las noches, porque era un viaje más corto y no sería posible incluir eso en nuestros planes diarios, ni de ellos ni míos. Lo que podría haber sido una dificultad (leer en las noches, sin electricidad, con luz roja y después de jornadas de trabajo cansadas) ofreció espacios de mayor proximidad. No fueron momentos de trabajo ni reuniones institucionales. Cada noche asistía quien quisiera<sup>8</sup> y hubo presencia inesperada de personas que no participaban en el proceso de producción y comercialización de artesanías, por el cual comenzó mi presencia allí.

En la primera noche de lecturas, en la casa de una familia, comencé a leer el libro *Relatos míticos Cubeo*, en el relato número seis, “Sol y luna”, por solicitud de algunos de los participantes, y continué, circularmente, hasta haber leído, por cuatro noches, en esa casa, en la caseta comunal de la comunidad (donde yo dormía), y en la casa de otra familia, un poco más de dos veces el conjunto de los 13 relatos. En esta comunidad, fuera del Vaupés y siendo minoría entre otros pueblos indígenas, las referencias geográficas de los relatos ofrecían la posibilidad para los adultos de enseñar o recordar a los jóvenes los lugares de su territorio en cuanto cubeos, y de contar de nuevo las historias. A medida que avanzábamos en las lecturas, ellos participaban más, recordaban otras cosas, hacían correcciones sobre mi pronunciación de los nombres en cubeo y sobre las historias mismas, diciendo, “eso no es tan así, repita y oímos de nuevo [...] o tal vez sea así para otros grupos, pero no para nuestro clan [...]” y más adelante “eso ahí si es

8 Aunque en las lecturas en Cubay la participación también era voluntaria, había un compromiso del grupo de artesanos en asistir a las reuniones, en el marco de las cuáles se realizó la primera sesión de lectura.

propio cubeo”, y luego haciendo bromas sobre los relatos, sobre el registro de la lengua en ese texto y sobre lo que ellos consideraban sus imprecisiones. También compararon el texto con el libro escrito en cubeo que había en la comunidad, una biblia traducida por Sofía Müller, en la que según ellos decían, la traducción de varias palabras no era exacta y se prestaba para juegos de palabras divertidos. La última sesión de lectura fue la más emotiva, con más participantes y bromas, con chicha, en donde se hizo más presente la nostalgia de algunos al recordar los momentos en que habían oído antes esas historias, y en la que hubo más comentarios sobre la escritura en cubeo, sobre las confusiones con la pronunciación de las palabras y más bromas y risas a propósito de la lengua y de las historias que habíamos compartido. Fue la primera vez en que me recomendaron, entre risas, que para aprender cubeo debía morderle la lengua a algún cubeo.

El interés mostrado en esos relatos por las personas que participaron en las lecturas, el conocimiento preciso de los adultos sobre la geografía del Vaupés, donde ya no viven, y mi participación en esas conversaciones, trayendo palabras escritas para la oralidad, con su repetición, su tiempo más dilatado, sus interacciones profundas e irreverentes; ofreció la feliz oportunidad de reflexionar sobre la densidad y la riqueza de ese paso de la oralidad para la escritura, y de nuevo para la oralidad en la discusión. No fue retornar a las mismas palabras, ni volver a una oralidad previa, fue ofrecer unas historias para su circulación, sacar algo del registro de lo visual para llevarlo a la conversación, y fundamentalmente, llevarlo a resonar entre los participantes.

La primera modificación que la fijación escrita de los relatos mostraba era la imposición de un orden, que yo interpreté como secuencial (no en vano estaban numerados), pero que para ellos no tenía sentido. Comenzamos con la lectura en el número seis, y continuamos leyendo circularmente, sin establecer un momento de finalización al final del ‘último’ relato, ni al haberlos leído todos una vez. Leímos todos los relatos varias veces, y la repetición no sobraba ni incomodaba, por el contrario, faltaba en el texto escrito, inclusive ‘dentro’ de cada relato. Varias veces volví a leer palabras recientes, volví al ‘comienzo’ de la historia, y leí historias que después fueron narradas en voz alta de nuevo por otras personas, y como dije antes, las páginas de la primera parte del libro fueron leídas alrededor de dos veces y media.

Los relatos fueron compartidos, comentados, corregidos y transmitidos, y eso no era susceptible de ser cerrado, o más bien, pensar en iniciar, terminar o dar por dicho algún relato no era pertinente ni relevante. Y yo no era, como lectora, la única en hablar o repetir. Varios de los participantes conocían los relatos, y después de leer algunas partes, alguien hablaba de ellas, las relataba en la forma en que las conocía, explicaba las diferencias entre la versión de un clan y la de otros, las relaciones entre los personajes que aparecían, los lugares que eran nombrados, y los objetos, las prácticas, las técnicas, animales y situaciones que adquirirían existencia en cada relato.

Podría decirse que se generó un contexto de comunicación no solamente a través del lenguaje, como señala Fabian (1991b: 17), sino también a propósito del lenguaje. En este contexto se articulaban el español, mi lectura en voz alta, mi reducido conocimiento del cubeo (y el hecho de ser un conocimiento más visual que fonético en ese momento), su conocimiento de las dos lenguas, la repetición de las historias, las preguntas de las personas más jóvenes del grupo sobre las historias, y mis preguntas sobre los usos de los tiempos. Este contexto de comunicación abrió la posibilidad para hablar sobre la lengua y sobre elementos de la identidad cubea, profundizar el diálogo y ampliarlo para otros temas, como la importancia que tiene para ellos conocer esa información y transmitirla para sus hijos, en el contexto de no vivir más dentro de su territorio, y de ser minoritarios en el espacio de decisión y representación del resguardo (ACATISEMA). Permitió también hacer énfasis sobre el valor que tenía para ellos hacer aclaraciones sobre el texto y sobre la lengua escrita, ante la certeza de que la comunicación con familiares en el Vaupés continuaba vigente y se valía de visitantes como yo que circulaban entre algunas comunidades en el Vaupés y otras en el Vichada.

Esta resonancia de los relatos entre las personas muestra como no era más un intercambio, era un diálogo, con más participantes de los estrictamente presentes cada día, que exigía que yo me involucrara en la relación con otras personas y otros territorios, más allá de los lugares en los que estábamos. Para hacer parte de las conversaciones era necesario permitir que los relatos resonaran en mí, viajando entre varias comunidades y hablando sobre ellos en cada una, sobre cuando había oído hablar de una fruta, un lugar o un personaje que aparecía en la historia, pero también sobre cómo había sido la experiencia de leer los relatos en otra comunidad, qué temas eran más importantes para cada familia, quién conocía sobre los sitios sagrados y quién no y cómo eso podía ser diferente viviendo dentro del territorio propio. Esto fue apareciendo al conversar en diferentes momentos y permitió reflexionar progresiva y colectivamente sobre algunos elementos de las historias, abriendo el diálogo para que las personas entraran y salieran de él. No solo estuve presente en las conversaciones, participé en ellas, involucrándome en sus tiempos y lugares.

### **El trabajo de antropólogos y etnógrafos al construir representaciones, que pueden generar o disminuir distancias**

No fue coincidencia que las revisiones iniciales de las etnografías fueran más tensas que las lecturas de los relatos míticos. Al revisar cómo sucedieron esas conversaciones fue evidente que el carácter casi ofensivo de ese primer momento en Cubay se dio no solamente por una falta de cuidado y conocimiento de mi parte, ni por la información revelada en esos textos, sino también por sus múltiples descontextualizaciones. Además de la edición hecha por los autores, que dieron títulos, atributos y categorías a las diferentes situaciones registradas; y de las varias traducciones por las que pasaron esos materiales,

yo seleccioné entre los textos imágenes, relatos y artefactos, extrayéndolos de los contextos de los libros, que además eran necesariamente diferentes del actual contexto de las comunidades, y no hice explícitos esos tránsitos.

Es cierto que esto siempre sucede con el registro escrito, sin embargo en este caso hay una diferencia que vale la pena resaltar. Estos trabajos etnográficos eran pensados, por ellos y por mí (pero no solo por nosotros) como hablando sobre ellos en cuanto cubeos, en un tiempo impreciso, que yo llamaría también distante; de su identidad, de lo que significaba 'ser cubeo', y reunían información e imágenes valiosas para ellos, sin hacer evidente el respeto ni el cuidado que para ellos merecían. Haciendo el movimiento contrario en *La Rompida*, antes de comenzar la lectura presente todo lo que sabía sobre el libro, y mi participación en las narraciones, la lectura, la conversación circular sobre ellas, y la repetición, permitieron construir un contexto de comunicación, conectar las narraciones entre ellas y con el territorio y las poblaciones de las que hablaban, generando la posibilidad de crear un diálogo respetuoso entre nosotros, que trataba sobre las narraciones, sobre diferentes traducciones y escrituras de la lengua cubea y sobre la experiencia de una comunidad cubeo fuera de su territorio, y en una posición geográfica y políticamente distante del centro de administración económica y política del cual depende el resguardo (Cumaribo).

En este contexto la reflexión sobre la identidad en diferentes comunidades del pueblo cubeo no se puede separar de las características de esa oralidad: la circulación de varias personas en los diálogos, la repetición, la duración imprecisa en el tiempo, y la circulación de la palabra durante la construcción de ideas. Extraer conclusiones sin presentar como fueron construidas a través de la resonancia de las palabras entre los participantes, sería una deformación. No pretendo ofrecer un relato idéntico de estas conversaciones, ya que la escritura pasa irremediamente por la traducción y la transformación, pero si pretendo reconocer el carácter colectivo de las conversaciones, y así respetar la autoría colectiva de esas ideas, sin substituir las personas por generalidades y sin transformarlas en evidencias de sus propias palabras.

La descontextualización a la que me refiero no sucede solamente por la edición de los textos; hace parte de la construcción de distancia entre investigadores e investigados, de la idea de pensar que se trata de dos (o más) mundos diferentes, y de la búsqueda de distancia como condición de objetividad para las investigaciones. De acuerdo con Fabian (1991a: 196-200), cuando la investigación de campo fue institucionalizada como requisito epistemológico de la antropología, se establecieron la diferencia lógica y la distancia física como elementos constitutivos de las poblaciones estudiadas, y la distancia espacio temporal no fue objeto de explicación sino presupuesto necesario para la construcción de 'otro'. En consecuencia, fue preciso separar el 'objeto' del 'sujeto' negando la coetaneidad entre los dos, y haciendo del tiempo una variable independiente. Pero la práctica

del trabajo de campo se da dentro del tiempo compartido y dentro de la comunicación (Fabian 2006: 509-510), de manera que la subjetividad y la intersubjetividad son requisitos epistemológicos para que la comunicación se dé, y que implican temporalidad. Así, la representación del otro situado como en un tiempo radicalmente diferente del tiempo del investigador, sea desde un sesgo evolucionista o desde un relativismo culturalista, solo puede ser realizada a partir de artificios de la escritura, o de las formas de la representación.

También de acuerdo con Fabian, una de las consecuencias de estos artificios es el protagonismo de la mirada y de lo visual, lo que él llama 'visualismo' y otros autores han llamado occidentalización de los sentidos (Tchen 2013: 15), entendido como representación icónica y retórica, en la cual el sonido, el olor, el sabor y el tacto son considerados inferiores como pruebas de verdad o conocimiento y quedan relegados. Tal protagonismo de lo visual trae consigo una falsa conexión entre representación y conocimiento de los universales al declarar la observación como actividad principal, evita presentar las confrontaciones constitutivas de la investigación de campo y deja de lado el tiempo como constitutivo del encuentro y como categoría de análisis. Para oponerse a este visualismo, Fabian sugiere experimentar la investigación como práctica comunicativa y temporal y considerar las consecuencias de esto en las siguientes etapas de producción de conocimiento antropológico: en la interpretación y en la experimentación con la escritura (Fabian 1991a: 201, 202).

Con esto en mente considero relevante resaltar el carácter construido de las representaciones, que se ve sometido a exigencias de forma, coherencia, presentación, autoría y autoridad, propias de la disciplina o el medio de representación, y distantes de la población investigada y de la relación en que esos materiales fueron coleccionados. En esa representación se construye un 'otro', que puede convertirse en desconocido incluso ante las personas de las cuales habla, a las que supuestamente presenta o explica. En este movimiento, la representación en lugar de retratar expropia, y confunde.

Sin embargo, las representaciones no son consideradas fieles retratos de la realidad, sino construcciones, o incluso ficciones que resultan de procesos complejos. Para ilustrar este carácter construido es útil pensar la forma en la que se construye una imagen de tipo naturalista, los atributos de este tipo de imagen y las consecuencias de su circulación. Bustamante analiza como algunas representaciones gráficas de este tipo son formadas a partir de procesos de observación, selección, reflexión y estudio (Bustamante 2009: 23). Según él estas representaciones están basadas en un ideal que debe superar en veracidad (y belleza) lo que puede ser encontrado en la experiencia simple. Lo que se conserva de las observaciones, lo que se colecciona de las experiencias, son los rasgos considerados más significativos, más bellos, más verdaderos, y más relevantes. Luego, lo que no cabe en estas categorías es omitido, y la representación elaborada se transforma en el arquetipo de

aquello que es representado. Aparece como más verdadera, relevante, bella y significativa de lo que podría parecer cualquier caso particular o común (Bustamante 2009: 23).

Es importante señalar que además de la selección, en estas representaciones se añaden nuevos elementos, eliminando incongruencias y errores accidentales, y reuniendo en una única propuesta toda la diversidad temporal y geográfica del objeto que se pretende definir o representar. El ejercicio de edición pretende perfeccionar lo percibido, y al hacerlo, lo altera al darle las condiciones del género dentro del cual lo pretende representar (Bustamante 2009: 25, 57).

Estas representaciones, más completas que cualquier experiencia no editada, adquieren independencia del objeto representado, y, gracias a la circulación y validación de estas representaciones, la imagen construida pasa a ser más verdadera que el indicio a partir del cual fue elaborada, y el indicio, la realidad, pasa a ser interpretada a la luz de esta imagen (Bustamante 2009: 24). En consecuencia, las poblaciones que han sido investigadas, cuyas 'culturas' han sido coleccionadas, y que han sido constituidas narrativamente como sujetos de investigación, son leídas a la luz de las representaciones que hablan sobre ellas. Es decir, desde un tiempo congelado en el cual el contexto que hizo posible el conocimiento mutuo y la construcción de esas relaciones, la etnografía, es borrado.

De acuerdo con Fabian (1983: XI) existe una contradicción fundamental en la antropología: el conocimiento es construido a partir de la investigación presencial, de la presencia del otro, pero es presentado a partir de su distancia espacial y temporal, haciendo de la presencia empírica una ausencia teórica evidente en las etnografías.

Las etnografías han sido criticadas, entre otras, a través de un análisis concentrado en los textos etnográficos. Dentro de esta corriente, quisiera resaltar algunas de las reflexiones de Marcus & Cushman (1991) sobre lo que ellos llaman 'realismo etnográfico'. Según los autores, dicho realismo ofrecía cada etnografía como expresando una realidad total o completa de los 'otros' estudiados; presentando etnografías divididas en partes o siguiendo ejes de análisis, y constantemente evocando una totalidad social y cultural, prestando atención minuciosa a los detalles, y ofreciendo pruebas de la presencia del etnógrafo en los hechos que relataba.

Este 'realismo' es comparado con un género literario, compuesto por características de estilo que generan un tipo de representación y de conocimiento y, por lo tanto, construyen como objetos de estudio a las poblaciones de las cuales hablan. Esta reflexión va más allá de la forma de los textos, se refiere a la representación como espacio de producción de conocimientos, y por lo tanto, es epistemológica. De ahí resulta necesario preguntarse cómo la investigación de campo, que es una experiencia específica, no sometida a normas, y un encuentro transcultural predeterminado y atravesado por relaciones de poder, podría jamás ofrecer una versión adecuada de un mundo social concreto (Clifford 1991: 144).

Como reacción a este género realista, las etnografías experimentales ofrecen textos reflexivos sobre los contactos en las investigaciones etnográficas. Plantean la etnografía como el informe que resulta de haber hecho investigación de campo, es decir, como un documento que habla de la experiencia de contacto con aquellos 'otros', y no de ellos, y que no pretende representarlos ni total ni parcialmente (Marcus & Cushman 1991: 173).

La evidencia del carácter contingente de la etnografía la deja sin su autoridad, tanto en la definición del objeto de estudio, como en su representación (Clifford 1991: 144). En ese punto, algunos autores han considerado la subjetividad, no más como una debilidad sino como una posibilidad de construcción de conocimiento localizado. Clifford propone concebir la etnografía como una negociación constructiva que involucra por lo menos dos y frecuentemente más sujetos conscientes y políticamente significantes (Clifford 1991: 159).

Aunque la etnografía sea una negociación, la escritura etnográfica es normalmente un proceso individual, en el cual el etnógrafo hace la selección y organización de los datos, construyendo una imagen de la realidad, y a partir de ella, una interpretación de sus significados. En consecuencia, este análisis es casi inseparable del modo por el cual el 'objeto' de análisis es presentado como un dato (Marcus & Cushman 1991: 189).

No siempre es opcional reconocer la subjetividad del etnógrafo. En la investigación sobre hechicería de Favret-Saada, ella hace énfasis en como el sujeto de enunciación etnográfica no puede ocultarse en lo que enuncia sobre su objeto de estudio. Su descripción está hecha de conversaciones, de palabras que son dichas en diálogos, en los cuales la participación de ella como investigadora es innegable (Favret-Saada 1977: 54, 55).

Como Favret-Saada expone, la objetivación del 'otro' en la escritura etnográfica es posible solamente por una separación radical, en la cual él es definido como culturalmente diferente, con una experiencia que jamás podrá ser la misma del etnógrafo (Favret-Saada 1977: 55). Con el énfasis en la alteridad, ese otro va convirtiéndose en algo impreciso, difícil de ser localizado, ya que en el acto de crear y/o aumentar la distancia entre el investigador y el investigado, se borra parte de la realidad del investigado (aquella que lo aproxima del investigador y que con frecuencia posibilita la investigación), dejándolo como un sujeto indefinido (Favret-Saada 1977: 56). Por el contrario, en su investigación sobre hechicería, Favret-Saada optó por ser afectada por la realidad investigada y presentar el resultado de esa afectación, no como una pretensión de mostrar la realidad de los otros, sino como una experiencia en la cual la palabra de los otros tenía valor, y en la cual la participación fue un instrumento de conocimiento (Favret-Saada 2005: 155, 157) que permitió hacer de la experiencia de campo un objeto registrable, y como tal, un objeto de investigación.

El análisis de Marcus y Cushman es interesante, especialmente para enfatizar que las etnografías son representaciones que construyen y comunican identidades y alteridades. Sin embargo, su propuesta cae en dos equívocos. El primero está en que mediante el

énfasis en el texto y la escritura, dejan de lado la práctica etnográfica y las fuerzas sociales, políticas, personales, de género y las contingencias, siempre presentes en las relaciones de investigación. El segundo es que, al concentrarse en la influencia de quien escribe las etnografías, hacen aún menos visible a la población estudiada, hasta casi hacer de ella una disculpa para la reflexión, negando o silenciando, una vez más, a estas poblaciones. Sin embargo, esta reflexión da luces sobre el papel de la antropología en la construcción de Otros, tanto por ejercicios de silenciamiento como de objetivación, cuando presenta el análisis de una experiencia compartida, como la representación de grupos o identidades. También llama la atención para algunas de las consecuencias del carácter no recíproco de la reflexión académica: el estatismo y la simplificación de las representaciones, que alimentan lo que Spivak llamó la alteridad constitutiva de “occidente como sujeto” en su versión auto contenida del mundo (Spivak 2003: 317).

Tras esta reflexión, el interés de este artículo no es sobre cómo escribir etnografías, o como coleccionar objetos, sino sobre qué alternativas ofrecen etnografías ya escritas y objetos ya coleccionados, almacenados y exhibidos; para revisar los conocimientos sobre las poblaciones estudiadas, para replantear las relaciones que los antropólogos y los museos establecen con ellas, y para pensar cómo esos productos del trabajo etnográfico pueden ser relevantes en los contextos actuales de las poblaciones que, de formas complejas, cuidadosas, imprecisas y variadas, representan. Reconociendo que esas representaciones de etnografías y museos, tienen influencias en las relaciones de esas poblaciones con otros grupos sociales, e incluso en la forma en que ellos se piensan a sí mismos y piensan su historia, propongo buscar alternativas que permitan hacer de ellas elementos útiles para que esas poblaciones enfrenten retos y dificultades actuales.

### **Las máscaras funerarias y la ausencia de prácticas de duelo**

Dado que uno de los grupos de objetos que más llaman la atención de la colección Koch-Grünberg, es el de las máscaras funerarias cubeo, y cómo ese tema fue el más sensible en la primera sesión de lectura en Cubay, me parece pertinente traer a la reflexión dos elementos de la situación actual entre los pueblos indígenas del Vaupés, que, a mi entender, están relacionados con las máscaras. Primero, la ceremonia funeraria cubea en la que se usaban esas máscaras, en general, ya no se realiza, y existen varias iniciativas locales de recuperar, registrar y transmitir los conocimientos asociados a la ceremonia, la elaboración y decoración de las máscaras y a los bailes de esas ocasiones.<sup>9</sup>

Aunque considero que es necesario profundizar en el tema, por ahora considero viable mencionar que esta ceremonia mortuoria no ha sido reemplazada por otras prácticas de luto similares, es decir que ofrezcan opciones para continuar viviendo con la pérdida,

---

9 Entre ellas el trabajo elaborado por Rodríguez (2012), de la comunidad de Piracemo, en el Cuduyarí sobre el *Rito del lloro*.

y llevar el duelo dentro del marco de sentido en el que viven, como miembros del pueblo cubeo. Rosaldo (1989) señala, a propósito de las prohibiciones para cazar cabezas entre los Ilongotes, cómo la ausencia de estas prácticas para lidiar con el duelo hacía demasiado pesada la pérdida, la muerte, la rabia y el duelo, implicando una crisis de sentido, que dificultaba continuar viviendo según su forma de vida tradicional.

Un segundo aspecto relacionado sería el aumento de los suicidios entre la población indígena, situación entendida como un problema y en algunas zonas como una crisis. Desde el 2010 los suicidios son considerados por la Secretaría Departamental de Salud como un problema agudo de salud pública (comunicación personal, archivo de la Secretaría Departamental de Salud, división de salud mental), y para el 2013, tanto la Secretaría, como la ONG SINERGIAS reportaban un aumento en la frecuencia de suicidios e intentos de suicidio, y llamaban la atención para la elevada tasa del departamento con relación a la tasa nacional, en una relación de 8:1<sup>10</sup> para el año 2010 (Archivo SINERGIAS). Estas entidades trabajan la prevención, e investigan sobre las causas del fenómeno para elaborar un diagnóstico cuidadoso sobre el tema, y un modelo de prevención e intervención de la conducta suicida pero, dadas sus áreas de acción, cuentan con poco trabajo sobre las formas de luto con las cuales se sobrellevan estas y otras muertes.

Quisiera aclarar que estas reflexiones sobre las prácticas de luto y duelo alrededor de los suicidios, son recientes, están en proceso, y surgen a partir de dos periodos de investigación entre agosto y diciembre de 2013 y en enero de 2014. Dado que es un tema doloroso para las personas cercanas a los difuntos, no me refiero a nombres e informaciones detalladas de las personas con las que hablé sobre experiencias cercanas de suicidio, tratando de ofrecer información suficiente para la reflexión sobre el tema, sin ser indiscreta ante los procesos de duelo.

Las máscaras que se usaban en las ceremonias mortuorias eran quemadas posteriormente (Rodríguez 2012: 10), en ese aspecto eran efímeras, mientras que las máscaras conservadas en la colección Koch-Grünberg están presentes, y evocan una ceremonia y un momento histórico distante, considerado por miembros del pueblo cubeo como significativo. Las máscaras funerarias, al igual que los relatos y las descripciones registradas en textos etnográficos, hacen parte de contextos de relaciones, usos y prácticas. Tienen sentidos específicos en contextos marcados entre otras cosas por la temporalidad, y sus cambios de lugar, contexto y momento son más que desplazamientos; considero que son traducciones, y que vale la pena tratar de hacer explícito qué es lo que se toma de cada objeto al trasladarlo, qué es lo que se traduce, para pensar en qué significan en cada traducción, a quién le hablan y qué pueden expresar, significar o hacer en cada contexto. Con esto no me refiero a mantener la multiplicidad de cada objeto en todo momento,

10 La tasa se calcula por cada 100 000 habitantes. Al comparar la tasa del departamento del Vaupés con la tasa nacional, habría, para cada 100 000 habitantes un suicidio a nivel nacional y ocho en el Vaupés.

sino a reconocer cómo algunas partes de ella se quedan en el camino, y a preguntarnos qué conservamos de los objetos, y qué buscamos en ellos, con la intención de pensar qué pueden evocar los objetos, qué conservan de los contextos de los que vinieron y desde qué contexto hablan ahora. En otras palabras, ¿Cómo podemos relacionarnos con ellos ahora? ¿Qué de ellos podemos traducir a prácticas cotidianas?

La presencia de las máscaras en el Museo Etnológico en Berlín evoca la ausencia de las prácticas de luto, pero también, y quisiera hacer énfasis en este punto, la posibilidad de construir diálogos sobre esas ceremonias y de reflexionar colectivamente sobre cómo se vive el duelo actualmente, tanto el duelo habitual como el duelo causado por los suicidios, y sobre cómo se podría sobrevivir a esos muertos, sin que, como oí en algunas ocasiones, cada muerto llame a alguien más, y poco a poco, a las familias se las lleve la tristeza. Sugiero entonces que las máscaras podrían ser utilizadas para reflexionar sobre la crisis de sentido que se asocia a los suicidios y sobre las posibilidades de apropiación de prácticas que permitan lidiar con esas pérdidas y reconstruir espacios de esperanza, dentro de la historia y la identidad de cada pueblo.

No estoy sugiriendo que la falta de prácticas de luto explique el suicidio ni que reincorporar las máscaras permita llorar como antes a los muertos. Solo señalo que los suicidios coinciden con la falta de luto y que la falta de luto hace más difícil sobrellevar esos muertos, y tal vez sobrevivirlos. Y sugiero también que las máscaras mortuorias conservan elementos que pueden hablar a esos dolientes, tal vez en sus traducciones conservaron esa fuerza. En ese caso, reflexionar sobre ellas podría servir para pensar en posibles formas de luto actual.

Las máscaras de las que hablo hacen parte de una colección etnográfica, como los relatos míticos cubeo leídos en Cubay y en La Rompida hacían parte de libros publicados. Su presencia y materialidad tienen un contexto que ya es diferente de la vida cotidiana en las comunidades; por lo tanto, sus posibilidades de integrarse en esos espacios requerirían de una o múltiples contextualizaciones. Retomando la comparación entre textos y objetos, no estoy proponiendo que las máscaras viajen físicamente al Vaupés, pero si sus historias, y considero que las experiencias de lecturas con las que comencé este artículo son inspiradoras, y espero que permitan plantear interrogantes útiles para pensar las relaciones entre esas máscaras y los contextos actuales.

### **Apropiaciones e interpretaciones de los productos del trabajo etnográfico.**

#### **O cómo esas máscaras podrían ser leídas colectivamente**

El contexto de las sesiones de lectura comienza con el tejido de relaciones mutuas, realizado a partir de lo compartido, incluso si es impreciso. A partir de ahí se genera un espacio que permite la comunicación, permite la circulación de las palabras y de los significados, permite la resonancia necesaria para la comunicación oral, y para la decisión

dentro de la oralidad. Para dar valor a la palabra fue necesario dar un lugar a los sujetos que hablan, fue necesario también crear puentes entre los sujetos para acercarlos. La comunicación tuvo que tomar la forma fluida de la oralidad y aprehender los mensajes que eran transmitidos por el tiempo y el espacio, en varios días, y de una comunidad a otra. La comunicación tuvo que incorporar ese aire y ese tiempo que permitieron la resonancia de las palabras, y así su circulación significativa entre los sujetos.

Para atravesar la distancia temporal que fue construida en la traducción, edición y publicación de los textos, la lectura en voz alta y los diálogos en grupo sobre los relatos míticos y sobre cómo fueron registrados, editados, traducidos y recibidos en otras comunidades, permitió incluirlos en su forma presente (es decir, reunidos en libros y compilaciones) en el contexto de comunicación. Permitted hacer de los productos del trabajo de antropólogos, insumos para la reflexión colectiva sobre los elementos con los cuales son producidas representaciones sobre la identidad cubeo, y sobre las implicaciones, muy diferentes en cada caso, de la situación de cada comunidad en el territorio, en las organizaciones políticas y en las redes de relaciones con parientes desplazados en otras regiones. Las máscaras coleccionadas no son lo que falta para una ceremonia mortuoria, son lo que la evoca, y esa evocación podría hacer posible reinterpretaciones y nuevas prácticas de luto.

Esa experiencia de lectura permitió también reflexionar sobre cómo los relatos míticos en cuanto marcadores de la identidad cobran valores diferentes cuando son registrados y publicados como objetos de conocimiento antropológico; cuando son narrados, compartidos y enseñados como elementos de conocimiento del territorio, reconocimiento y auto identificación; o cuando son usados como parte de representaciones formales, ante parientes distantes; o en espacios políticos en los cuales la diferencia es negociada y redefinida en función de quién puede enunciar esa diferencia y en qué discursos. En todos estos casos, la presencia de los relatos míticos en su forma oral, tiene una relevancia diferente para las personas de las comunidades mencionadas, y su enunciación en primera persona plural, 'nosotros', reitera una pertenencia colectiva y apoya un posicionamiento de reivindicación de la identidad.

Para terminar, quisiera retomar las reflexiones de Fabian en su ensayo sobre etnografía y lectura (2001) sobre hablar y escuchar como prácticas fundamentales en la producción de conocimiento etnográfico, a propósito de interrogantes sobre la oralidad y la escritura y sus diferentes temporalidades para la producción, fijación y reproducción de conocimientos. En su ensayo el autor expresa que un texto escrito tiene una temporalidad y una presencia diferente de la oralidad, lo que permitiría decir que para llevar para la oralidad a un texto escrito no es suficiente el acto de leer en voz alta, es necesario pasar por una traducción que permita dar otra temporalidad y otra presencia a la palabra. Pero la oralidad y la escritura no son planteadas por el autor como opuestas, por el contrario,

él propone dar importancia a su conexión, haciendo énfasis en que la oralidad no sale totalmente de los textos, en que producir un texto es inseparable del acto de leer, y que la alfabetización, más que una técnica, es una ideología que también da prioridad a lo visual e intenta salvar la palabra hablada a través del registro escrito, haciendo de ella algo visible (Fabian 2001: 60). Para él, por el contrario, la recuperación de la palabra hablada no pasa por la mirada, pasa por la traducción, el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento de la presencia de los textos escritos en la oralidad, y de la oralidad en los textos escritos (Fabian 2001: 58, 68).

Las máscaras exhibidas también hacen parte del registro visual, no del registro de la práctica ni de la narración oral. Su reincorporación a un contexto indígena en el Vaupés, no para volver, sino para ser reinterpretadas, requiere situarlas en sus múltiples dimensiones, en la duración temporal, en la práctica y en las posibles reconstrucciones de sentidos. Sugiero entonces buscar relecturas de esas máscaras, no solamente a partir de lo que se sabe sobre sus usos pasados, sino buscando lo que se podría decir sobre ellas y especialmente lo que se podría construir y hacer con ellas, sea para llorar a los muertos, sea para construir sentidos entre los vivos. Un camino interesante, para comenzar, podría ser la historia de esas máscaras desde que fueron coleccionadas, cómo viajaron hasta Berlín, cuál ha sido su lugar en las colecciones y exhibiciones del museo, que se ha dicho sobre ellas, quiénes las han investigado y qué han publicado sobre ellas, en suma, qué significados cargan esas máscaras en cuanto objetos de museos. Esa historia, junto con las historias registradas en la región y recordadas sobre los usos de esas máscaras en rituales, podrían servir de marco para pensar en el luto y para cuestionar lo que se ha representado con esas máscaras y construir representaciones relevantes y útiles para quienes representan y para quienes son representados a través de ellas. En suma, quise reflexionar sobre el impacto del trabajo etnográfico y sobre cómo se puede contribuir, usando el trabajo y las herramientas etnográficas, a reconstruir contextos, a dar nuevos sentidos a situaciones presentes, a hacer de las voces actuales espacios de reivindicación y orgullo, de diálogo y reconstrucción de la vida. Así, los movimientos de objetos, podrían pasar, como las traducciones, no por un intento de reproducir un contexto (lo que, necesariamente, incluso si fuera 'idéntico' al original, no significaría lo mismo) sino por servir como medios que permitan comunicarse a diferentes sujetos de diferentes contextos, y que permitan, recuperar y reconstruir significados y contextos asociados a los objetos.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes online

Archivo SINERGIAS. <<http://www.sinergiasong.org/>> (20.11.2017).

Fundación Etnollano, <<http://www.etnollano.org>> (20.11.2017).

### Fuentes impresas

Bustamante, Jesús

2009 El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado. En: Soto, Miguel & Mónica Hídaldgo (coord.): *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*. México; D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 19-73.

Clifford, James

1991 Sobre la autoridad etnográfica. En: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México, D.F.: Gedisa, 141-170.

Correa, François

1997 *Los kuwaiwa. Creadores del universo, la sociedad y la cultura cubeo*. Bogotá: Editora de la Universidad Nacional de Colombia.

Correa, François (coord.)

1992 *Relatos míticos cubeo*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE)

2005 Sistema de consulta de grupos étnicos. Aplicativo de consulta de población indígena. <<http://sige.dane.gov.co:81/gruposEtnicos/index.phtml>> (13.08.2017).

Fabian, Johannes

1983 *The time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

1991a Culture, time, and the object of anthropology. En: Fabian, Johannes: *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers, 191-206.

1991b History, language and anthropology. En: Fabian, Johannes: *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers, 3-29.

2001 Keep listening: Ethnography and reading. En: Fabian, Johannes: *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 53-69.

2006 A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. Entrevista. *Mana* 12(2): 503-520. <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132006000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200010)> (23.08.2017).

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.

2005 Ser afetado. Tradução: Paula Siqueira. *Cadernos de campo. Revista dos alunos de Pós-graduação em antropologia social da USP* 13(13): 155-161. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>>.

Goldman, Irving

1968 *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano/Ediciones Especiales.

Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA)

2003 *Resolución 037 de 2003, por la cual se unifican bajo el nombre de Resguardo Indígena Selva de Matavén 16 resguardos indígenas [...]*. Bogotá.

Koch-Grünberg, Theodor

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.

Lobo-Guerrero, Miguel

2000 Conservación y desarrollo en la selva de Matavén. En: Lobo-Guerrero *et al.* (eds.): *Matavén corazón de la salud*. Bogotá: Fundación Etnollano, 27-49.

Marcus, George E & Dick E. Cushman

1991 Las etnografías como textos. En: Reynoso, Carlos (comp.): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México, D.F.: Gedisa, 171-213.

República de Colombia

1991 Constitución política de Colombia. <<http://cdn.constitucioncolombia.com/Constitucion-Politica-Colombia.pdf>> (23.08.2017).

Rodríguez, John Jairo

2012 *El rito del lloro*. Bogotá: Centro Agropecuario y de Servicios Ambientales Jirijirimo (SENA). <<http://hdl.handle.net/11404/2670>> (20.11.2017).

Rosaldo, Renato

1989 Introduction: Grief and a headhunter's rage. En: Rosaldo, Renato: *Culture & truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1-21.

Salazar, Carlos Ariel, Franz Gutiérrez & Martín Franco

2006 *Vaupés: entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.

Soto, Álvaro

1972 *Mitos de los cubeo*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>> (23.08.2017).

Tchen, John Kuo Wei

2013 Who is curating what, why? Towards a more critical commoning praxis. *Museum and Curatorial Studies Review* 1(1): 5-25. <<https://de.scribd.com/document/194388279/02-Tchen-MACSR-1-1>>.

# De objetos de estudio a sujetos colectivos de derecho. *Dabucuri* de perspectivas sobre las investigaciones etnológicas y patrimoniales en la región del alto río Negro – departamento de Vaupés (Colombia)

**Germán Eduardo Laserna Estrada**

Universidad de los Andes Bogotá, Colombia

tatu.el.tres@gmail.com

## Mirí Puú

Él siempre llegaba a tiempo. En realidad diez minutos antes del tiempo, una costumbre que asimiló gracias a la estricta puntualidad heredada de su amigo, el antropólogo austriaco-colombiano: Gerardo Reichel-Dolmatoff. En ese lapso de tiempo, cómodamente sentado, Antonio Guzmán López<sup>1</sup> –Mirí Puú: “viento que sopla, alienta y viaja, viento que va de un lugar a otro”– alcanzaba a tomarse su tinto y fumarse un cigarrillo de marca “Piel roja” o como él mejor le decía: “un paisano”. El ritmo de la música psicodélica y de protesta al lado de la Universidad de los Andes en Bogotá marcó durante cerca de dos años, el ritmo de nuestras conversaciones que fluían con el humo del tabaco que compartíamos mientras pensábamos, planeábamos e imaginábamos nuestros viajes a Vaupés en busca de las Anacondas ancestrales y ensoñando la música sagrada de ‘Yuruparí’.

Definitivamente Mirí Puú era un especialista en preguntar, escuchar, observar y conversar. El viejo Antonio, como le decíamos cariñosamente en aquella época universitaria a principios del milenio, nos interrogaba sobre nuestras vidas personales a la vez que esperaba que le hiciéramos la mayor cantidad de preguntas sobre las investigaciones que él había realizado con Gerardo Reichel-Dolmatoff, y que quedaron consignadas en textos como: *Desana: simbolismo religioso de los indios tukano de Vaupés* (1968), *Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial* (1977), *El Chaman y el Jaguar*

---

1 A Antonio Guzmán lo conocimos en una clase de etnología de Colombia dictada por Roberto Pineda. Recuerdo que allí nos presentó los resultados de su último trabajo, esta vez como co-autor: *Masá Bëhkë Yurupary: La semilla de la procreación dada a la gente por el ancestro Tukano* (Guzmán & James 2003). Fue así como de manera inesperada, el llamado ‘informante’ reapareció en la escena académica como un ‘abuelo sabedor’ inspirándonos con su plan de establecerse en la comunidad de Yavaraté, en la frontera con Brasil, donde tenía el proyecto de fundar una escuela, a pesar de los hostigamientos de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) que el 1 de noviembre de 1998 se había tomado por la vía armada la ciudad de Mitú.



(1978), *Desana: Text and Context* (1989), por solo mencionar algunas, todas las cuales fueron posibles gracias a la fructífera colaboración científica y humana que mantuvieron en vida estos dos hombres.

A mediados de la década de 1960 Antonio Guzmán –Mirí Puú–, después de pasar una etapa de su vida en el seminario de Choachí y otra temporada en el Ejército Nacional de Colombia donde llegó al rango de cabo primero, estuvo interesado en el oficio de antropólogo. En 1966, a la edad de 30 años, conoció a Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien lo recibió en su oficina del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, el cual había fundado en 1963 en compañía de su esposa Alicia Dussan y reconocidos intelectuales y científicos colombianos como Ramón de Zubiría y Hernando Groot. Para entonces Reichel-Dolmatoff ya era un veterano profesor que había hecho una serie de viajes por Colombia documentándose muy bien del estado ‘cultural’ de los pueblos indígenas del país, sobre todo de la región Andina y del Caribe colombiano (Pineda 2004). De tal manera, el encuentro con Guzmán representó para Reichel-Dolmatoff la oportunidad de girar su mirada hacia los grupos ‘étnicos’ del suroriente colombiano (Uribe 2012), cuyas tradiciones culturales habían sido documentadas durante la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX por naturalistas, viajeros y exploradores científicos europeos y norteamericanos, entre los cuales sobresalen los trabajos del etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1995) y del norteamericano Irving Goldman (1963); pero cuyas realidades eran prácticamente desconocidas por los colombianos (Pineda 2005). Por esta razón, se puede decir que las investigaciones etnológicas de Gerardo Reichel-Dolmatoff y Antonio Guzmán sobre los grupos étnicos del suroriente colombiano tendrían hasta el presente importantes y serias implicaciones éticas en las reivindicaciones indígenas que siguieron en la región del alto río Negro – Vaupés (Colombia).

Fue así como en el año de 1966 Reichel-Dolmatoff y Guzmán iniciarían la escritura de una de las más importantes obras etnológicas de la antropología colombiana: *Desana: simbolismo religioso de los indios tukano de Vaupés* (1968), en el cual darían cuenta de las concepciones cosmológicas y ecológicas de este grupo étnico, para lo cual se apoyaron en imágenes y textos de biología que el antropólogo supo aprovechar en las conversaciones personales que mantuvo con Guzmán durante siete meses (Bonilla 2014). Un hecho un poco controvertido en su momento fue el ensayo metodológico que Reichel-Dolmatoff experimentó para realizar esta investigación, ya que escribió el texto final desde Bogotá en base a las entrevistas etnográficas realizadas a Antonio fuera de su contexto, logrando adentrarse en el pensamiento ecosófico de los habitantes del bosque húmedo tropical (Correa 1990; Århem 2001; Cayón 2013) a través de la voz de Guzmán sin haber realizado previamente observaciones de campo de larga duración como las planteadas por los etnólogos clásicos de la primera mitad del siglo XX (Pineda 2005). Pero más allá de las

críticas sobre el excesivo enfoque freudiano del ensayo metodológico, académicos como Claude Levi-Strauss calificarían el texto publicado como un hito en la etnología suramericana por la profundidad y comprensión mostrada por Reichel-Dolmatoff y Guzmán en su interpretación estructuralista sobre el paradigma ecológico-cultural de los pueblos indígenas del noroccidente pan-amazónico (James & Jiménez 2004).

Sin embargo, en el texto final de *Desana: simbolismo religioso de los indios tukano de Vaupés* (Reichel-Dolmatoff 1968) la categoría de ‘informante’<sup>2</sup> con la que fue representado gracias a la autoridad científica de Gerardo Reichel-Dolmatoff invisibilizó los aportes de Guzmán, sobre todo en lo que tiene que ver con los análisis de las lenguas nativas: tukano, desana, guanano y piratapuyo, así como de nociones *geral* y cubeo (pamië) en los que trabajó realizando transcripciones, traducciones e interpretaciones de aspectos de su propia ‘cultura’ que él mismo desconocía o no había profundizado lo suficiente. Es importante mencionar que muchas de las habilidades ‘lingüísticas’ de Antonio las había adquirido de manera previa gracias al contacto e interacción a temprana edad con los misioneros católicos y agentes del Instituto Lingüístico de Verano quienes le enseñaron a leer, no solo español sino también bases de griego y latín, además de enseñarle a escribir las lenguas nativas que conocía en grafías alfabéticas; capacidades que luego afianzó al lado de la antropóloga Alicia Dussan de Reichel y lingüistas como Jon Landaburu.

### Los sujetos detrás de los objetos

A mediados del año 1967 el profesor Reichel-Dolmatoff en conjunto con Antonio Guzmán y en compañía de su pupilo Álvaro Soto Holguín (1969) realizaron su primer viaje a Mitú y a algunas comunidades indígenas de los ríos Vaupés y Pirá-Paraná, viaje que no duraría más de tres meses pero que sí les serviría para profundizar y aproximarse de manera directa al pensamiento ‘chamánico’ que había sido interpretado desde Bogotá. Además de realizar grabaciones de audio y estudios fotográficos que dieran cuenta de los procesos de transformación y cambio cultural de los grupos étnicos de la región, durante ese primer viaje los investigadores se encargaron de recolectar en terreno diferentes objetos rituales y cotidianos de la cultura material de los grupos ‘étnicos’ visitados

2 La participación de representantes de los pueblos indígenas en las científicas de la región del alto río Negro, tanto en Brasil y Colombia, tienen sus antecedentes desde tiempos coloniales. Existen publicaciones religiosas de carácter lingüístico que contaron con la traducción y escritura de indígenas letrados, que produjeron diccionarios y gramáticas que sirven aún hoy como material pedagógico para la formulación o reformulación de los modelos educativos de la región. Muchos de estos ‘informantes’ fueron reclutados a la fuerza y, además de servir de traductores, también actuaron como guías expertos conocedores de las rutas, la topografía selvática, la fauna y la flora. Los científicos naturalistas que vinieron desde fines del siglo XVIII a lo largo del siglo XIX e incluso del XX, siempre estuvieron acompañados de sabedores nativos que les enseñaron el manejo de la fauna y flora amazónica. Exploradores como Theodor Koch-Grünberg no hubieran podido lograr sus objetivos sin la compañía de sus anfitriones, colaboradores y co-investigadores indígenas (Zárate Botia 2012).

(Bonilla 2014), los cuales les llamaron la atención por sus características simbólicas y rituales. Estos luego fueron aportados a la colección etnográfica del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) ubicada en el Museo Nacional de Colombia en Bogotá.<sup>3</sup>

Por tal motivo, me interese por conocer la perspectiva de lectores y sabedores locales frente a los resultados finales de las investigaciones etnológicas realizadas en sus territorios hasta la fecha. Pude notar que estas investigaciones son duramente criticadas por los pocos que han tenido acceso a las publicaciones escritas, en lo que tiene que ver con la presencia de antropólogos en la región, por considerar que nuestra profesión se dedica a extraer sus conocimientos tradicionales para satisfacer sus necesidades dentro la sociedad capitalista. Algunos de estos críticos afirman que los antropólogos hemos reproducido una imagen errada de su realidad sociocultural o que hemos revelado secretos de su cultura sin su autorización, lo que ha generado cierta resistencia a aceptar nuevas investigaciones etnológicas en la región. Sabedores, líderes e investigadores locales manifiestan que hoy en día todavía falta mucho para que su protagonismo sea tenido en cuenta en igualdad de condiciones y de manera decisiva en las producciones científicas sobre la cultura de sus ‘pueblos’.

### **La vigencia de la ‘urgencia’**

Un hecho que tendría efectos políticos insospechados para las reivindicaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas de la región del alto río Negro – Vaupés (Colombia) tiene que ver con la propuesta metodológica de la ‘etnología de urgencia’ que se promovió en el marco del programa del Comité Internacional de Investigaciones Antropológicas y Etnológicas de Urgencia, destinado a rescatar para la ciencia las culturas en peligro de extinción (Pineda 2011). Al regresar de su primer viaje a Vaupés el profesor Reichel-Dolmatoff (1967) publicó un breve reporte sobre la ‘urgencia’ de la investigación etnológica de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, reafirmando la necesidad planteada por su esposa dos años antes en el escrito titulado *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia* (Dussan de Reichel 1965), donde resalta la importancia de realizar trabajos de campo en una región precaria de etnografías sobre la mayoría de las comunidades indígenas presentes (Pineda 2004), justificando así la ‘urgencia’<sup>4</sup> de la búsqueda de información clave que permitiera entender la pervivencia de sus estructuras de pensamiento ecológico y cultural (Bonilla 2014).

3 Estos objetos de la primera expedición de Reichel-Dolmatoff, Guzmán y Soto por Vaupés fueron fotografiados recientemente y han sido expuestos en la página web del ICANH (<<http://www.icanh.gov.co/>>).

4 Durante las primeras dos décadas del siglo XXI varias sentencias de la corte constitucional de Colombia como el Auto 004 de 2009 han reafirmado esta situación de ‘emergencia cultural’ de los pueblos indígenas de Colombia sobre todo en el contexto del conflicto armado.

La ‘etnología de urgencia’ planteada por la pareja Reichel Dussan se convirtió no solo en una propuesta metodológica sino también en una apuesta política de la antropología colombiana a través de la cual se llamó la atención de la comunidad científica nacional e internacional para que investigará las poblaciones indígenas que se consideraba estaban en peligro de ‘extinción’ debido a su eminente incorporación a las estructuras capitalistas, pues sus economías de subsistencia no lograrían ser suficientes para su supervivencia. Las investigaciones de los Reichel y otros investigadores de la ‘ecología-cultural’,<sup>5</sup> dieron cuenta que al desaparecer los especialistas o sabedores de la cultura se produce el desequilibrio y crisis del orden ecológico y social, incrementándose el alcoholismo, la prostitución, la corrupción política y el deterioro del medio ambiente (Correa 2012).

Estas investigaciones también sirvieron como fundamento para importantes declaraciones internacionales a favor de la ‘conservación de la biodiversidad’ y la ‘preservación de los conocimientos locales indígenas asociados a su protección y manejo’ en el nuevo contexto capitalista del ‘desarrollo sostenible’. Estos discursos etno-científicos han sabido ser apropiados por líderes indígenas de manera estratégica para sustentar el estado patrimonial cultural inmaterial de sus sitios sagrados, ante la inminente ‘vorágine’ minera anunciada para la región declarada por el mismo presidente de Colombia Juan Manuel Santos, cuando el año 2012 anunció al mundo en el marco de la conferencia en Río+20 la declaratoria de una “Reserva Minera Estratégica”<sup>6</sup> sobre el área total de los departamentos de Vaupés, Guaviare, Guainía, Vichada, cuyos territorios coinciden con la formación geológica guayanesa, la más antigua de la Tierra y que guarda en sus entrañas un gran potencial de recursos naturales no renovables, que de ser extraídos podría afectar la supervivencia cultural y biológica de las personas que allí habitan.

Para enfrentar esta realidad organizaciones indígenas como ACAIPI y ACIYA, con el apoyo de sus asesores externos: antropólogos, biólogos, geógrafos, pedagogos y abogados, de la Fundación Gaia Amazonas han elaborado cartografías de sitios sagrados en 3D (Salazar 2010) y producido documentos audiovisuales que exaltan sus conocimientos tradicionales de manejo del territorio. Estos documentos han sido aprovechados por las organizaciones indígenas en sus proyectos etno-educativos, además de servirles como soporte en sus luchas ecológicas y políticas por la defensa de su territorio. Desde esta perspectiva: sabedores culturales, niñas, niños, jóvenes, mujeres, hombres y adultos mayores

5 Además de la extensa producción científica de los Reichel, los trabajos de Hugh-Jones (1979), Correa (1990), Århem (2001), Cayón (2013), entre otros, han sido claves en el mundo académico para comprender mejor la simbología mítica y ritual de estos pueblos, lo que ha permitido comprender mejor su relación con la continuidad biológica y cultural de sus sociedades y territorios.

6 Dicha declaratoria tiene el doble propósito de garantizar la minería sostenible en la región a la vez que busca conservar unas de las regiones biogeográficas de más alta diversidad en el país como son la Amazonía, Orinoquía colombiana (Lobo-Guerrero 2012), lo que a primera vista parece contradictorio e insostenible.

de las zonas mencionadas han logrado ser reconocidos como investigadores locales de su propio sistema de pensamiento cultural (SNCTI 2010), como “Jaguales Guardianes de Yurupari”, por lo que en el año 2011 la UNESCO les dio el título de Patrimonio de la Humanidad por el énfasis en el conocimiento de los ‘sitios sagrados’ y su relación con los recursos naturales que allí se encuentran. A finales de 2015 los “Guardianes Jaguales de Yurupari: Hee Yaia Ketí Oka” publicaron el libro *Sabedores culturales e investigadores culturales. El territorio de los jaguales de Yurupari Hee Yaia Godo – Bakari* (ACAIPÍ 2015) como bien colectivo de los pueblos indígenas del río Pira Paraná donde presentan las investigaciones locales realizadas por sabedores y sabedoras culturales durante más de 15 años. El libro fue escrito y producido como un esfuerzo colectivo de los pueblos barasana, eduria, itana, macuna, tatuyo; y en él se combinan la investigación, la enseñanza y acción práctica para el manejo del mundo desde su cosmovisión ancestral y para responder a los cambios culturales que trae el mundo capitalista que los rodea.

### **La ‘nueva etnografía’ en el contexto de la ‘voráGINE minera’.**

Para poder entender mejor los discursos y prácticas de los integrantes del movimiento social indígena de Vaupés me remití a la historia de las relaciones de poder que han configurado a los grupos étnicos de la región como sujetos colectivos de derechos. Evidencias tempranas del surgimiento del movimiento social indígena del alto río Negro (Brasil-Colombia) a las políticas capitalistas se pueden encontrar en el relato de Theodor Koch-Grünberg *Dos años entre los indios* (1995). Allí el etnólogo alemán nos presenta algunos casos de movimientos mesiánicos que se presentaron en la región durante la segunda mitad del siglo XIX, como los liderados por ‘Venancio’, ‘Bazilio’ y ‘Anizetto’ en la zona de los ríos Vaupés e Isana, quienes se autoproclamaron ‘segundos cristos’ que venían a liberar a sus ‘paisanos’, por lo que les decían a sus seguidores que abandonaran las plantaciones de los ‘blancos’ en medio de desenfrenadas celebraciones y violentas acciones en contra de los colonos (Koch-Grünberg 1995: 69). Esto contrasta con el hecho que a finales del siglo XIX los autodenominados ‘mesías’ abusaron de su poder religioso justificando de alguna manera su persecución por parte de las autoridades del Estado brasileiro, hasta que fueron sometidos por las fuerzas militares que se aliaron con los colonos caucheros, teniendo en cuenta que la frontera colombo-brasilera tal como la conocemos hoy en día se definió entre 1910 y 1914 cuando los misioneros Monfortianos fundaron las primeras misiones desana, tucano, piratapuyo en las orillas del río Papurí a nombre del Estado colombiano, que contrató sus servicios en el marco del ‘concordato’ que tenía con la iglesia Católica; lo que de alguna manera fue una medida para frenar el avance de misiones salesianas y capuchinas promovidas por el lado de los brasileiros.

Para nadie es un secreto de la violencia simbólica ejercida por la iglesia católica sobre la población indígena de la región durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX,

época en que los patrimonios culturales materiales e inmateriales de la población nativa de la cuenca de alto río Negro fueron perseguidos y en algunos casos destruidos y en otros colectados para llevarlos a sus centros de poder en el Vaticano, Villavicencio y Medellín. Sin embargo, esta ambigua relación de poder entre católicos e indígenas empezaría a cambiar a partir de la década de 1970 en Mitú, cuando Monseñor Belarmino Correa (de la orden Javeriana de Yarumal-Antioquia) además de promover el sacerdocio indígena creó en la entonces Escuela Normal Indígena de Mitú (ENIM) el ciclo de formación complementaria para bachilleres indígenas, lo que tenía el propósito de promover la formación de docentes nativos de la región que fueran capaces de manejar el modelo de educación nacional e implementarlo en las escuelas rurales del departamento (Borrero & Pérez 2004).

En 1973 con este nuevo panorama político para la población indígena de Vaupés, Belarmino Correa, reconocido por su espíritu emprendedor y ocupado en la formación de líderes comunitarios, en un hecho que marcaría la historia del movimiento social indígena colombiano, respaldó la conformación del Consejo Regional Indígena de Vaupés (CRIVA), que reclamó el autogobierno de sus territorios y el reconocimiento de sus derechos como sujetos colectivos. La iglesia católica, que antes se había ocupado de aplacar las reivindicaciones indígenas cuando enfrentaban su poder territorial, replanteó su rol evangelizador en un contexto caracterizado por el avance de las nuevas misiones evangélicas, que en su mayoría eran de origen norteamericano. Esto le implicó a los católicos respaldados por el Estado Colombiano el control de la población indígena que estaba a su cargo, por lo que aprovecharon el discurso nacionalista para enfrentar la presencia del Instituto Lingüístico de Verano y de las nuevas misiones norteamericanas, argumentando la defensa de la población indígena como un acto de soberanía nacional (Hugh-Jones 1981). De esta manera, el Vicario Apostólico de Mitú se presentó a sí mismo como un aliado estratégico del movimiento social indígena de Vaupés, sin el cual el CRIVA no hubiera logrado el reconocimiento político necesario por parte del Estado colombiano para constituir el Gran Resguardo de Vaupés en 1982, haciendo de esta figura legal la mayor garantía de pervivencia cultural de los grupos étnicos allí asentados ante el avance de las economías extractivistas sobre sus territorios ancestrales (Zuluaga 2009). Actualmente, el CRIVA está afiliado a la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y mantiene un sitio en la Mesa Permanente de Concertación Nacional de los Pueblos Indígenas de Colombia como también en la derivada Mesa Regional<sup>7</sup> para los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana, desde donde

7 Es de anotar que en el plano nacional los avances de estas mesas de concertación han sido claves en materia jurídica, pero paradójicamente este tipo de escenarios de participación social no dejan de ser complejos para la mayoría de la población indígena de Colombia que desconoce las políticas públicas y los alcances de los planes de desarrollo formulados para sus territorios colectivos.

pueden ser consultados en relación a los planes, programas y proyectos regionales de educación, salud, cultura, medio ambiente, ordenamiento territorial, ciencia y tecnología, entre otros (Correa 1990).

Pero a principios del siglo XXI la dirigencia del CRIVA entró en crisis cuando sus líderes apropiaron los ‘vicios’ de la sociedad capitalista, deslegitimando ante propios y extraños el movimiento social indígena y fracturando la unidad regional y política que habían logrado conformar y fortalecer a partir de la declaración del Gran Resguardo de Vaupés a principios de la década de 1980, más allá de sus diferencias como integrantes de diferentes grupos étnicos del “complejo socio-cultural de Yurupari” (Correa 2012). Esta situación crítica aún hoy dificulta la gobernanza local, sobre todo en la toma de decisiones colectivas sobre los asuntos que podrían afectar en un futuro la integridad de la vida de los integrantes de los grupos étnicos del Gran Resguardo; como podría suceder con la extracción de recursos naturales estratégicos para la industria militar y de comunicaciones. En este sentido, coincido con la antropóloga María Rossi (en comunicación personal el 15 de marzo 2015) sobre la importancia que en el proceso de reorganización política de la dirección regional del CRIVA las autoridades zonales indígenas del Gran Resguardo avancen en el fortalecimiento de sus procesos locales de base comunitaria, antes de mantener macro unidades regionales indígenas como las que funcionan en la región andina, que en el caso de la Amazonía colombiana han servido más para incrementar conflictos interétnicos y repetir esquemas coloniales patriarcales.

Paradójicamente, en los últimos años se ha incrementado la dependencia de proyectos y contratos con el Estado cuyos beneficios solo se perciben en el sostenimiento de los líderes indígenas, lo que ha desencadenado conflictos al interior de las comunidades territoriales y entre las autoridades indígenas regionales por el poder de representación a nivel de la Nación. Se puede decir que en lugar de ‘autonomía’, las autoridades indígenas de Vaupés están siendo cooptadas por el Estado colombiano que se aprovecha del discurso del multiculturalismo para insertar las nuevas entidades territoriales en el sistema económico neoliberal asignándoles presupuestos para la realización de talleres de capacitación y encuentros políticos, culturales y deportivos, cuyos efectos no repercuten en el buen vivir de las comunidades territoriales. Aunque no se puede desconocer que algunas de estas actividades han servido para discutir los asuntos que afectan la pervivencia de los pueblos indígenas de Colombia, como por ejemplo las relacionadas con los impactos culturales y ambientales de las actividades mineras, la mayoría de estas acciones son aisladas y desarticuladas de los procesos locales, y por consiguiente los más beneficiados de su ejecución no son propiamente las mayorías, sino los suministradores y operadores de los proyectos. De alguna manera, se ha terminado reproduciendo el orden colonial de las relaciones de poder heredadas de la tradición católica, invisibilizando y desconociendo las diferentes formas en que los sujetos étnicos de Vaupés reconfiguran sus estrategias de

representación política, como por ejemplo la valoración de los patrimonios culturales materiales e inmateriales de su sociedad ancestral como medio de resistencia y auto-representación a nivel local y global.

Viendo esta problemática desde el año 2010 se ha promovido en Mitú el diálogo de saberes entre diferentes actores del Sistema Departamental de Ciencia, Tecnología e Innovación y la nueva dirigencia del CRIVA (SNCTI 2010). Se ha promovido la inclusión de los líderes del CRIVA y las otras 18 organizaciones indígenas dentro del Consejo Departamental de Ciencia, Tecnología e Innovación (CODECTI), el cual está integrado por representantes de los entes territoriales (gobernación y alcaldías), organizaciones indígenas, institutos científicos y educativos, ONG, la corporación ambiental regional, investigadores independientes y emprendedores locales. Desde el CODECTI se ha incentivado la apropiación social del conocimiento científico y tecnológico sobre la región, que se encuentra disperso en una amplia variedad de iniciativas públicas y privadas (Peña & Zarate 2014).

Lo anterior adquiere especial relevancia en el momento en que el Estado colombiano consulte los detalles para la legalización de sus Entidades Territoriales Indígenas como reza la Constitución Política de Colombia de 1991 de cara a la jurisdicción especial indígena, por lo que se hace necesario que las autoridades indígenas apropien los saberes culturales de sus ancestros y los conocimientos teórico-prácticos que les permitan implementar de manera efectiva y consciente de las contradicciones y las hibridaciones culturales el manejo de sus territorios colectivos. En este orden de ideas, entre los años 2013 y 2014 un grupo de académicos y técnicos contratados por la Universidad Nacional de Colombia – sede Amazonía, iniciaron la formulación del Plan Estratégico Departamental de Ciencia, Tecnología e Innovación para Vaupés. Allí se establecieron unos principios de consulta previa y estrategias de comunicación intercultural para que los programas y proyectos de investigación en la región se realicen de manera contextualizada, pertinente y eficiente (Peña & Zarate 2014). Esto con el fin que las investigaciones actuales y futuras en el territorio de la región del alto río Negro (Colombia) sean debidamente informadas a la población indígena del Gran Resguardo de Vaupés.<sup>8</sup>

8 Los investigadores del Grupo de Estudios Geológicos de la Universidad Nacional dirigidos por el científico alemán Thomar Cramer (Grupo en Estudios en Geología económica y Mineralogía aplicada, GEGEMA) continúan explorando el área declarada “Reserva Minera Estratégica”, desconociendo la autoridad indígena regional y el derecho constitucional e internacional que los respalda jurídica y políticamente. Por tal razón, las acciones de GEGEMA fueron vetadas por las organizaciones indígenas del departamento en el primer semestre del 2014, por considerar que los resultados de este tipo de megaproyectos científicos pueden ser contraproducentes y estimular industrias extractivas en la región como ya ha sucedido en otros territorios en detrimento del bienestar de la población local.

### ***Dabucuri* de la memoria cultural del alto río Negro (Vaupés – Colombia)**

Paradójicamente, mientras los gobiernos nacional y departamental se encuentran gestionando proyectos de carácter extractivo de los recursos naturales de la región, otro parece ser el presente de las investigaciones aplicadas a la gestión del patrimonio cultural material mueble, documental y arqueológico del departamento de Vaupés. Actualmente en Vaupés no hay un museo o centro de memoria histórica que pueda dar un orden a este tipo de información. Sabemos que el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) se encuentra digitalizando y publicando en su página web fotografías de objetos propios de cultura material de los pueblos indígenas de Vaupés, Putumayo y Vichada. Sin embargo, a nivel local no ha habido un proceso de retroalimentación de esta información por parte de investigadores del ICANH. Por otra parte, el museo etnológico Miguel Ángel Builes en Medellín que pertenece al Instituto Misionero Antropológico (IMA), el cual está a cargo de los misioneros de la orden de los Javerianos de Yarumal, los mismos que tienen a su cargo el Vicariato Apostólico de Mitú, tiene expuesta una colección permanente de objetos rituales y de uso cotidiano de los pueblos indígenas de Vaupés prácticamente desconocida por la población vaupense.

En Mitú el panorama es aún más desalentador, pues el único museo que había en la Escuela Normal Superior Indígena de Mitú (ENOSIMAR) ha sido desplazado forzosamente de su lugar, razón por la cual los objetos que allí se encontraban han sido guardados en condiciones inadecuadas en alguno de los depósitos de la institución educativa sin saber a ciencia cierta su estado de conservación actual. Esta triste historia también podemos encontrarla en el espacio público de la ciudad, más específicamente en sitio de la infraestructura oficial que estaba ubicada en la plaza central de Mitú, donde primero funcionó la Comisaría de Vaupés y que sirvió hasta 1998 como biblioteca departamental. A partir de la toma armada de Mitú por parte de la guerrilla de las FARC, esta infraestructura fue destruida y como otras construcciones de esta ciudad jamás fue reconstruida y los objetos y documentos que allí permanecían desaparecieron. Sumado a esto, en el departamento de Vaupés no hay programas de formación en gestión documental y museología que permitan hacer un registro juicioso y divulgación del patrimonio cultural material de Vaupés. Los grupos de vigías del patrimonio cultural que se han conformado en las instituciones educativas de Mitú han trabajado a *honoris causa*, pues no cuentan con los medios suficientes para trascender la experiencia pedagógica y sostenerse en el tiempo dependiendo de la voluntad altruista de sus gestores.

Las excusas por parte de los entes territoriales (gobernación y alcaldías) e institutos de investigación tienen siempre la constante: “no hay fuentes de financiación”. Un caso que nos puede ilustrar un poco más sobre este asunto que sucedió a principios de 2011 en las cabeceras del caño Carurú en el Alto Vaupés: mientras unos niños jugaban en los arenales de las cuevas consideradas santuario de ‘Kubai’ –figura mítica del pueblo

‘pamiva’ (o como son más conocidos en la literatura antropológica: ‘cubeo’)– aparecieron tres vasijas de barro que en su interior contenían restos humanos incinerados. El contexto arqueológico del hallazgo no fue descrito en su momento y aún no ha sido reconstruido. Las tapas de los osarios fueron rotas por lugareños que desconocen el valor material e inmaterial de las mismas. Desde el Instituto SINCHI se informó al ICANH sobre lo que estaba aconteciendo y la respuesta fue que no se contaba con el presupuesto y la seguridad necesaria para realizar investigaciones arqueológicas en la zona. Sin embargo, le ordenaron al entonces alcalde del municipio de Carurú que recogiera los objetos hallados antes de ser comercializados por ‘guaqueros’. Hoy en día las vasijas funerarias reposan en una repisa dentro de una oficina de la Alcaldía del municipio de Carurú esperando que alguien les dé el valor que merecen y un sitio digno donde permanecer. Lastimosamente la organización indígena de la zona tampoco se ha manifestado sobre este asunto.

En el Plan Estratégico Departamental de Ciencia, Tecnología e Innovación de Vaupés (Peña & Zarate 2014) se han proyectado recursos suficientes para empezar la recuperación y valoración del patrimonio cultural, el saber y las formas de conocimiento de las poblaciones nativas de la región. Para esto se ha planteado el desarrollo de medios de comunicación interculturales para la educación y el fortalecimiento del patrimonio cultural de Vaupés con el objetivo de favorecer la formación de opinión sobre las relaciones ciencia-tecnología-sociedad.<sup>9</sup> Este tipo de proyectos pueden ser financiados por el Fondo de Ciencia, Tecnología e Innovación (FCTel), y cofinanciados con inversiones privadas y de responsabilidad social empresarial, como también por la cooperación internacional de los gobiernos de Brasil, Alemania, Estados Unidos, entre otros. Sin embargo, estos recursos no garantizan que los objetivos planteados se cumplan. El mayor problema continúa siendo el manejo del dinero por parte de las autoridades indígenas y en el caso de las regalías los compromisos políticos que se adquieran con el gobierno nacional de turno. La historia nos juzgará.

9 En conjunto con la comunicadora social Lina María Archila León, hemos identificado la necesidad de gestionar proyectos participativos que estimulen el reconocimiento por parte de los niños, niñas y jóvenes de Vaupés, mediante la apropiación social del patrimonio cultural regional a través de la metodología de investigación como estrategia pedagógica, que se promueve actualmente desde la sub-sede del Instituto SINCHI en Mitú. Para este propósito hemos propuesto al CODECTI de Vaupés la importancia de gestionar programas de formación en periodismo cultural-digital de docentes y estudiantes de las instituciones educativas del departamento en pro de la generación de contenidos etno-educativos que estimulen los procesos de investigación local del patrimonio cultural regional a la vez que se promueve el aprendizaje de las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC). Con esta estrategia pedagógica se busca aportar a la innovación social de los mecanismos de transmisión oral del conocimiento local y generar capacidades territoriales para el manejo de los medios de comunicación modernos.

Finalmente, el *dabucuri* como intercambio mutuo y a plazos en este caso de patrimonios culturales, que se proyecta realizar a partir de este ensayo avanzará en la medida que se logró una alianza sincera entre los investigadores locales, colombianos<sup>10</sup> e internacionales y sabedores, investigadores locales y autoridades indígenas de Vaupés. En este sentido, más allá de la antropología que se requiere para sustentar este proceso es ‘urgente’ que las organizaciones indígenas del departamento se ocupen primero de resolver los conflictos internos entre sus líderes y de estos con sus comunidades territoriales. De esta manera, todas las acciones de gestión del patrimonio cultural regional que se vayan gestionando serán el resultado de un proceso territorial intercultural cuyo avance no debe depender de la viabilidad de los proyectos financiados por el Estado y la cooperación nacional o internacional, sino de la capacidad de diálogo interno entre los diferentes actores locales o mejor dicho de su capacidad y humildad para sentarse a revisar las espaldas con respeto en el ‘mambeadero’.

---

10 En este momento los docentes Diana Guzmán y Orlando Villegas de la Escuela Normal Superior Indígena María Reina de Mitú (ENOSIMAR) se encuentran realizando procesos de investigación en patrimonio cultural como estrategia pedagógica con estudiantes de primaria, bachillerato y ciclo complementario. Por su parte, el docente Hugo Herrera viene trabajando con su grupo de investigación “Huellas” del Colegio Departamental Inayá de Mitú en la recuperación de la memoria fotográfica del Municipio de Mitú. Desde el programa Ondas TIC-Vaupés el Instituto SINCHI en cabeza de Luis Fernando Jaramillo Hurtado viene asesorando investigaciones locales sobre conocimientos ancestrales en diferentes instituciones educativas del departamento. En años pasados el antropólogo Byron Orrego y la docente Yuli Rubio, conformaron con estudiantes del ciclo complementario de la ENOSIMAR el grupo Nuevas Generaciones Multiétnicas (NUGEM), el cual se enfocó en la práctica de danzas y mitos de la tradición oral de los pueblos indígenas de Vaupés, algunos de los cuales lograron ser llevados al teatro. Por su parte, el antropólogo Juan Carlos Castrillón, quien está haciendo estudios de maestría en Filadelfia, EE. UU., durante el 2013 realizó investigaciones etnomusicológicas de los pueblos indígenas de Vaupés, a partir de la recuperación del patrimonio sonoro de diferentes grupos étnicos de la región, que es posible encontrar en los archivos de la biblioteca nacional de Colombia. Además es importante mencionar que en conjunto con el antropólogo Gelber Quevedo, el etno-lingüista Simón Valencia, y las autoridades indígenas del río Cuduyari (UDIC), nos hemos propuesto realizar durante 2016 a través de la Cancillería de Colombia la gestión del patrimonio documental de Vaupés que está disperso en diferentes museos y centros de documentación del mundo.

## Referencias bibliográficas

- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pirá Piraná (ACAIPÍ)  
 2015 *Sabedores culturales e investigadores culturales. El territorio de los jaguares de Yurupari Hee Yaia Godo – Bakari*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- Århem, Kaj.  
 2001 Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. En: *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288. <<http://www.redalyc.org/pdf/1050/105015287010.pdf>> (23.08.2017).
- Bonilla Maldonado, Nicolás  
 2014 *La etnología de urgencia puesta en práctica: Gerardo Reichel-Dolmatoff, la escritura de Desana y el viaje al Vaupés, 1967*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). <<https://coleccionetnograficaicanh.wordpress.com/expedicion-al-vaupes-1962/>> (23.08.2017).
- Borrero Wanana Milciades & Marleny Perez Borrero  
 2004 *Vaupés, mito y realidad: māri jiti kiti*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Cayón Durán, Luis Abraham  
 2013 *Pienso, luego creo: La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Correa, François  
 1990 *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)/Fundación Escuela Nueva (FEN)/CEREC.  
 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.
- Dussan de Reichel, Alicia  
 1965 *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Ediciones Antropológica 3. Bogotá: Uniandes.
- Goldman, Irving  
 1963 *Los cubeo*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano (III).
- Guzmán López, Antonio & Ariel José James  
 2003 *Masá Bëhkë Yurupary: La semilla de la procreación dada a la gente por el ancestro tukano*. Bogotá: Zahir.
- Hugh-Jones, Stephen  
 1979 *The palm and the Pleiades: Initiation cosmology in Northwest Amazonia*. Studies in Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1981 Historia del Vaupés. *Maguare* 1(1): 29-51.
- James, Ariel José & Jiménez, David Andrés.  
 2004 *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Koch-Grünberg, Theodor

- 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.

Lobo-Guerrero, Catalina

- 2012 Santos declara 17,6 millones de hectáreas del país como “reserva estratégica minera”. *Revista Semana: Nación* (21 de junio de 2012). <<http://www.semana.com/nacion/articulo/santos-declara-176-millones-hectareas-del-pais-como-reserva-estrategica-minera/259867-3>> (23.08.2017).

Peña, Juan Carlos & Carlos Zarate

- 2014 Plan estratégico departamental de ciencia, tecnología e innovación – PEDCTI – Departamento de Vaupés: Convenio Especial de Cooperación No. 0292 de 2013. Mitú: COLCIENCIAS/ Gobernación del Vaupés/Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

Pineda C., Roberto

- 2004 La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de antropología. *Maguaré* 18: 59-85. <<http://www.robertopinedacamacho.com/wp-content/uploads/2013/06/Pineda-2004-La-escuela-de-antropolog%C3%ADa-colombiana.pdf>> (23.08.2017).
- 2005 La historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda* 1: 121-135. <<http://www.robertopinedacamacho.com/wp-content/uploads/2013/06/Pineda-2005-La-historia-los-antrop%C3%B3logos-y-la-Amazonia.pdf>> (23.08.2017).
- 2011 Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonia oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000). En: Chaumeil, Jean-Pierre, Oscar Espinos & Manuel Cornejo Chaparro (eds.): *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 355-375.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1967 A brief report on urgent ethnological research in the Vaupés area, Colombia. En: *International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, Bulletin 9: 53-62.
- 1968 *Desana: simbolismo religioso de los indios tukano de Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- 1977 Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. *Gaceta del Instituto Colombiano de Cultura, Ministerio de Educación Nacional* 14: 6-14.
- 1978 *El chaman y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México, D.F.: Siglo XXI.
- 1989 *Desana: Text and context*. Series Americana 12. Acta Ethnologica et Linguística, 62. Wien: Föhrenau.

Salazar, Fernando

- 2010 La cartografía como herramienta para el manejo ambiental del territorio. En: III Semana Nacional de la Ciencia, Tecnología e Innovación (SNCTI): *Memorias Foro Socio-ambiental “A-prender el TURI: Una luz para fortalecer nuestro Vaupés”* (octubre de 2010: Mitú). Mitú: COLCIENCIAS/Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI).

III Semana Nacional de la Ciencia, Tecnología e Innovación (SNCTI)

- 2010 *Memorias Foro Socio-ambiental “A-prender el TURI: Una luz para fortalecer nuestro Vaupés”* (octubre de 2010: Mitú). Mitú: COLCIENCIAS/Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI).

Soto Holguín, Álvaro

1969 *Mitos de los cubeo*. Trabajo de grado (antropología). Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá.

Uribe, Carlos Alberto

2012 De la montaña a la selva y vuelta a la montaña: la etnografía de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). Conferencia en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Viena 15 - 20 de julio de 2012, Simposio 821: "Gerardo Reichel-Dolmatoff (Salzburgo 1912-Bogotá 1994): El legado de un Americanista Austro-Colombiano". <<https://www.youtube.com/watch?v=rYj7UzNx8fY>> (20.11.2017).

Zárate Botía, Carlos

2012 Pueblos indígenas y expediciones de límites en la Amazonia, siglos XVIII-XX. En: Correa, François, Jean-Pierre Chaumeil & Roberto Pineda (eds.): *El aliento de la memoria. Antropología e historia de la Amazonía andina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 261-283.

Zuluaga Ramírez, Germán

2009 *Historia del Vaupés desde esta orilla*. Bogotá: Centro de Estudios Médicos Interculturales (CEMI).



# **Del río Negro (Brasil) al río Isar (Alemania/Baviera). Situaciones de contacto con personas –humanas y peces– y objetos etnográficos.**

## **Un informe sobre la visita de João Paulo Tukano a Alemania del sur y la secuela**

**Gabriele Herzog-Schröder**

Ludwig-Maximilians-Universität München y Colaboradora independiente del Museum Fünf Kontinente  
München, Alemania

*gabriele.herzog-schroeder@ethnologie.lmu.de*

Una de las tareas de un museo de antropología es exhibir las colecciones; pero su tarea fundamental es cuidarlas, conservar su valor material y disponerlas para fines científicos. Sería un gran fracaso si los objetos se estropearan. Sería aún más un desafío en el contexto de los objetos etnográficos porque el significado de muchos de ellos puede ser muy diferente ‘aquí’ que en los países originarios. Sobre todo en lo que se refiere a objetos rituales que tienen en su procedencia el significado de ‘personas’ vivas. En muchos casos los objetos son tratados tradicionalmente, en sus tierras natales, de manera muy específica, por ejemplo con medidas de precaución o de tabú. Estas reglas son raramente respetadas aquí. Sin embargo, hay otras condiciones y necesidades que hay que obedecer en el museo con respecto a estructuras internas y a la conservación del material.

Esa temática se debate continuamente y el discurso sobre estos problemas es parte vital del conservador o la curadora. Pero no hay soluciones simples para todos y cada uno de los casos. Siempre permanece la cuestión sobre cómo los objetos pueden ser mantenidos ‘vivos’.

Éste fue un tema fundamental también en el trabajo con la colección Fittkau en Múnich. Desde el año 2010 la “Colección Fittkau” permanece en el Museo Cinco Continentes, el museo estatal de antropología de Múnich. Esta colección contiene más de 4200 artefactos de origen indígena de más de 100 grupos étnicos de la región amazónica, incluyendo objetos de origen ‘caboclo’ que fueron obtenidos en la segunda mitad del siglo xx.

En este reportaje me gustaría hablar sobre el proceso y las circunstancias de acercamiento al problema de mantener los objetos ‘vivos’ con respecto a la sub-colección de los objetos río-negrenses. Los encuentros entre seres humanos y objetos fueron eminentes –pero también de gran importancia fueron los encuentros de las personas entre sí–.



Al mismo tiempo, fue evidente que para mantener el valor ideal de los objetos, sean cotidianos o rituales, es importante la continuación del contacto entre miembros de las comunidades de origen y las instituciones que los guardan en la actualidad.

La colección Fittkau presenta un extenso compendio de objetos etnográficos amazónicos ubicado en el museo de antropología de Múnich. Parte de esa colección contiene unos 471 artefactos de la zona del alto río Negro. Fue durante el trabajo de documentación de la colección que João Paulo Lima Barreto –un tukano originario de San Gabriel de Cachoeira y Pari Cachoeira, graduado en Antropología Social por la *Universidade Federal do Amazonas* UFAM (Manaus) y representante de una antropología inversa– realizó una visita a Baviera y particularmente al Museo de Antropología de Múnich para estudiar aquellos objetos de la colección relacionados con su grupo étnico.

Fueron importantes el intercambio de impresiones y pensamientos sobre aquellos objetos –en particular, los conjuntos plumarios de uso ritual (*bahsá-busá*)–, sus poderes y el modo de conservación en el museo, así como el encuentro con nativos de Baviera. El informe muestra las experiencias inmediatas de João Paulo Lima Barreto entonces y describe también cómo se recordó la situación, cuando la antropóloga lo visitó, 15 meses más tarde en Manaus.

En el año 2013/14 un grupo de investigadores etnólogos estuvimos trabajando con aquella colección de gran valor con la intención de editar una publicación sobre este valioso conjunto. La documentación trata sobre la adquisición y la llegada de la colección al museo y está editada como un tomo de la serie PATRIMONIA de la *Kulturstiftung der Länder* (Fundación de los Países Alemanes para la Promoción de Cultura), que fue publicada también como libro del mismo museo de antropología de Múnich en Baviera, Alemania, el *Museum Fünf Kontinente*, Museo Cinco Continentes.

Fue Ernst Josef Fittkau (1927-2012), profesor de biología y experto en ecología tropical, junto con su esposa Elise Fittkau, el que acumuló las joyas de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur. En el año 1960, el joven científico Ernst Josef Fittkau fue nombrado director de la sección de limnología del *Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia* (INPA) en Manaus, Brasil. Su tarea era investigar las condiciones naturales de la ecología tropical. La limnología es una disciplina de la biología que se dedica a las formas de vida en aguas bajas, particularmente de las orillas de lagunas, riachuelos y ríos.

Ya durante las primeras semanas de su estancia la pareja Fittkau se entusiasmó con los objetos culturales de las etnias amazónicas y Ernst Josef y Elise empezaron a comprar artefactos de origen indígena. Así se formó la amplia colección Fittkau con los más de 4200 objetos ya mencionados, los cuales representan casi todas las culturas tradicionales de Amazonía.

Sin embargo, se pueden identificar cinco sub-colecciones en esta abundancia:

- la de los canela,
- la de los ashéninka/matsigenka, junto con la de los shipibo/conibo: son los grupos del Ucayali en Perú,
- la de los grupos caribe y tupí en el triángulo Venezuela, Guyana, Surinam: son los waimiri, waiwai, tiriyo,
- la de los yanomami/waika de la región de la Serra da Neblinha, los de la aldea Maturaká, en Brazil
- y finalmente, los objetos de la zona del río Negro. Este texto se dedica particularmente al trabajo con aquella sub-colección.

Se trata de objetos de la zona del río Negro que fueron comprados particularmente vía los misioneros Salesianos. En total contiene 471 objetos de los grupos baniva, cubeo, maku, miranha, tariana, tukano y wakuénai.

En los demás casos, la identificación del origen étnico concreto es imposible, ya que la cultura material es bastante permeable en esa zona. Además, unos cuantos objetos fueron conseguidos inicialmente directamente por el doctor Gottfried Schmidt. Él era colega de Fittkau, trabajaba en Pari Cachoeira en el río Içana como biólogo en los años 1960 y estaba muy interesado en las culturas de la región.

La publicación *Die Amazonien-Sammlung Fittkau* (“La colección amazónica Fittkau”, Herzog-Schröder 2014b) reúne artículos de diferentes autores. Logramos encontrar especialistas para cada región mencionada, sólo nos faltaba un autor para la sub-colección de la zona del río Negro.

Mi colega, el doctor Wolfgang Kapfhammer de Múnich y co-autor del libro sobre la colección Fittkau me puso en contacto con João Paulo Lima Barreto, del grupo tukano y con el profesor Gilton Mendes, mentor de Joao Paulo de la Universidad Federal de Amazonas en Manaus (UFAM).

Por coincidencia, João Paulo Lima Barreto, quien también se llama João Paulo Tukano, había planeado un viaje a Francia cuando lo invitamos a colaborar en nuestro proyecto, así que pudimos encontrarnos en París el 20 de marzo 2014 y viajar juntos a Múnich en tren al día siguiente. Era la primera vez que João Paulo salía del Brasil, fuera de donde se hablan sus lenguas: el tukano y el portugués. Nos comunicamos: él hablando portugués y yo español –y no tuvimos grandes problemas en entendernos–.

João Paulo Lima Barreto proviene de Pari Cachoeira, de la parte más alta del río Negro, cerca de la frontera con Colombia. Su familia originalmente desciende del alto río Tiquié en Pari-Cachoeira. Su abuelo Ponciano Barreto era un *yai* (chaman/pajé) muy reconocido en su tiempo, y también su padre, Ovídio Barreto, tiene hasta hoy día la fama de un hombre de sabiduría. Él es *kumu*, distinta clase de especialista chamánico, y

desde hace muchos años vive ya en São Gabriel de Cachoeira con gran parte de la familia de João Paulo Tukano.<sup>1</sup> La distancia entre el río Tiquié en Pari Cachoeira y São Gabriel es de más de 300 km; y entre São Gabriel y Manaus, donde João Paulo Lima Barreto vive ahora, el viaje por río es de otros 800 km. Es importante entender la pronunciada migración de esta familia.

João Paulo recibió toda su formación escolar de los misioneros Salesianos y por muchos años él mismo planeó volverse sacerdote. En nuestro reencuentro, en agosto de 2015 en Manaus, me contó con más detalles que fue su madre (del grupo Tariana) la que insistió en su educación ‘blanca’, católica. Después de la escuela primaria ella optó por visitar un internado de los Salesianos, a casi dos días de distancia por río. De parte de su familia paterna el plan era más una trayectoria tradicional que incluía volverse chamán. Sobre todo su abuelo Ponciano previó su futuro como *yai*, le quería ver como sucesor. Después de su educación escolar se formó –por tres años– como especialista minero y trabajó durante otros tres años como buscador de oro. Entonces regresó a Manaus a estudiar filosofía con los Salesianos y siguió seis años más en el seminario.

Ya había adelantado bastante cuando pasó por un periodo depresivo y por una crisis religiosa y cultural. Hoy interpreta sus dificultades con la pérdida del contacto con su abuelo y con la interrupción de su camino tradicional. Cuando era niño, João Paulo tuvo una relación muy íntima con su abuelo. Con la mudanza a la ciudad para seguir con la educación ‘blanca’ perdió la relación con Ponciano. Eso le aflige mucho hasta hoy día.

Esta historia es sumamente triste porque Ponciano fue el último *yai* y con él acabó una línea de conocimientos indígenas entre los tukano de esta zona.<sup>2</sup>

Después de su separación del seminario se volvió asistente social y trabajó por varios años en diversas organizaciones no gubernamentales. En 2010, y con más de 30 años, empezó a estudiar antropología social en la UFAM en Manaus. Investigó formas de clasificaciones de peces examinando la discrepancia entre las categorías de los blancos y las de los indígenas (tukano). Además desmintió la interpretación de que para los tukano los humanos son peces, como postulaban algunos antropólogos (véase Cabalzar 2005; Jackson 1983; Kapfhammer 2002).

Las exploraciones para su tesis de licenciatura las realizó en el INPA –el mismo *Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia* en el cual Fittkau trabajó 50 años antes–. João Paulo recibió su máster de Antropología social en 2013 y el conocido profesor inglés Stephen Hugh-Jones fue uno de sus peritos.

Cuando llegamos desde París a Múnich, Baviera, el 22 de marzo de 2014, fuimos en coche directamente a las montañas. Al llegar a la casa, João Paulo Tukano hizo un

1 Referente a la diferencia entre *yai/yai* y *kumul-kubu* véase por ejemplo Hugh-Jones (1994) y Lima Barreto (2014).

2 Véase para más detalles sobre la vida de João Paulo la entrevista de De Andrade & Vieira (2012).

ritual para apaciguar a los dueños de las montañas. Para eso necesitó conocer los cuatro vientos. Fumamos un cigarrillo, João Paulo Tukano rezando en cada una de las cuatro direcciones.

A partir de la pregunta del amigo tukano sobre si aquí había gente indígena, visitamos a una familia bávara. Los hijos de la familia, 10 y 12 años, y João Paulo supieron comunicarse por medio de la música y del baile. En un video que documenta algunos momentos de la visita al campo<sup>3</sup> se muestra la presentación espontánea de los niños tocando el acordeón y la tuba, así como su baile bávaro tradicional. João Paulo Tukano estuvo muy emocionado por esta experiencia y explicó que sólo podría compensar con canto y baile de su cultura tukano si tuviera sus joyas rituales. Sin esos objetos, no puede cantar los cantos tradicionales. Pero sí entonó una canción brasileña para mostrar su agradecimiento. Se sintió muy a gusto con ellos porque eran ‘indígenas’, como él mismo.



*Figura 1.* João Paulo con niños bávaros. Durante su visita, João Paulo Tukano se encuentra con jóvenes indígenas bávaros que tocan música tradicional para él (foto: Gabriele Herzog-Schröder, 2014).

3 VIMEO: DelRioNegroalRioIsar. <<https://vimeo.com/178588266>> (20.11.2017).

En estas horas que pasamos en el campo vivió muchos momentos de extrañeza y cariño. Aquí João Paulo vio la nieve por primera vez. Estuvo fascinado y al mismo tiempo sufrió por el frío.

Visitamos una heladería emprendida por un señor brasileño de Santa Catarina, del sur de Brasil. João Paulo Tukano se encontró encantado de hablar su segunda lengua, el portugués, en esta región tan alejada de su tierra. El dueño de la heladería, sin embargo, nos confesó que nunca en su vida había conocido a una persona indígena de su país.

Por el interés de João Paulo Tukano en la piscicultura de aquí nos encontramos con un señor bávaro que cría peces (trucha y trucha alpina, en alemán: *Forellen* y *Saiblinge*). Estando a la orilla del estanque alimentamos a los peces para atraparlos y sacamos algunos para poder verlos y analizarlos mejor. El señor piscicultor, de nombre Klaus, nos quería regalar unas truchas para nuestra cena pero al matar a la primera João Paulo Tukano la rechazó emocionalmente –dijo que no podía comerlas porque habíamos alimentado a los peces y ahora los sentía como ‘familia’–.

A nuestro regreso a Múnich al día siguiente trabajamos dos días en el museo de antropología y precisamente inspeccionamos la colección Fittkau. Ya antes habíamos revisado las hojas de datos de todos los objetos del río Negro de la colección. João Paulo Tukano me hizo numerosos comentarios valiosos y mencionó muchos términos locales, sobre todo los nombres y funciones de los objetos en tukano.

En el museo primero saludamos a la directora, doctora Christine Kron, y a diversos colaboradores de la institución. Antes de entrar al depósito para trabajar directamente con los objetos, João Paulo pidió salir del edificio porque teníamos que atender precauciones precisas, por los grandes poderes de los objetos río-negrenses.

Como preparación para entrar al depósito del museo, João Paulo Tukano quiso hacer otro ritual para protegerse de las potencias que tienen los objetos. Como antes, en las montañas, tenía que reconocer los cuatro puntos cardinales. Otra vez fumamos un cigarrillo cada uno en la parte exterior del museo –y João Paulo articuló un *bahsese*, una ‘bendición’ muy similar a la oración en el campo–. Este procedimiento era importante para rechazar enfermedades, como me había dicho antes.<sup>4</sup>

4 Más tarde me enteré que fumar tabaco y articular bendiciones es el comportamiento habitual en el enfrentamiento con los objetos antiguos –particularmente con los objetos rituales–. En su artículo “O retorno dos mortos” Martini (2012) explica muy detalladamente cómo los habitantes indígenas de Iauareté, que han migrado por aquí desde la zona del río Tiquié, reaccionaron cuando recibieron unos cuantos objetos rituales de la generación de sus abuelos. Estos objetos –sobre todo adornos ceremoniales y flautas– fueron restituidos del Museu do Índio de los Salesianos en Manaus. La ceremonia estaba preñada de aprehensión y precaución por parte de los sabios en Iauareté que organizaron la ceremonia, sobre todo por el maestre del ritual. Aunque fueron mucho más cortos –los rituales que realizó João Paulo Tukano en las montañas y antes de entrar el almacén del museo en Múnich tardaron solo unos minutos– se parecieron bastante a las descripciones de Martini.

Con Ernesto Belo, un colega franco-brasileño que nos acompañó en el depósito y que me ayudó a traducir contextos más complicados, visitamos la colección. A João Paulo le encantó ver los objetos; especialmente las flautas de cerámica, los bancos de los chamanes y los carcaj o aljaba le alegraron mucho. Una bolsa de tela reticulada le recordó a su abuelo y nos mostró cómo él la cargaba recogiendo coca.



*Figura 2.* La bolsa tukano le recuerda a João Paulo a su abuelo, el *yai* Ponciano, que frecuentemente caminaba por la selva coleccionando plantas (foto: Gabriele Herzog-Schröder, 2014).

Pasamos muchos momentos muy interesantes, pero aquí quiero aprovechar la ocasión para contar una situación específica: El clímax de nuestro trabajo era combinar todos los objetos que forman el *bahsá busa*, adorno plumario muy célebre entre los tukano. João Paulo nos explicó mucho de este conjunto ritual, que tiene una importancia excepcional; nos demostró el uso y nos explicó la producción de unas piezas particulares (véase también: Martini 2012; Cabalzar 2005).

Sacamos los objetos de diferentes cajones y casillas y los combinamos en una mesa grande. João Paulo Tukano nos explicó la importancia e implicación de cada alhaja y nos comentó su estado actual. Explicó en este contexto que en tukano los objetos tradicionales

fueron continuamente revisados y renovados. Además, los maestros del ritual, los *baya*, regularmente sacaban los adornos de sus maletas especiales para que obtuvieran luz y aire. Así, los objetos se mantuvieron saludables y de esa manera siguieron vivos.



Figura 3. En el depósito, organizando adornos rituales (*bahsá-busá*) y reuniendo diferentes piezas (foto: Gabriele Herzog-Schröder, 2014).

João Paulo Tukano constató el deterioro en aquellos objetos, algunas plumas estaban opacas. Sobre ese aspecto explicó que eran mujeres ancianas y sabias las que tradicionalmente se dedicaban a entregar las plumas. Ellas criaban a los pájaros y los aprovisionaban para la fabricación de los adornos, entre ellos, algunos de la familia de la oropéndola, como garzas y guacamayos. La producción de una joya ceremonial es un ritual en sí. Examinado este proceso detenidamente, el ritual no empieza con la fabricación sino aun antes: las nodrizas se sometían a ciertas purificaciones y mantenían dietas específicas –igual a los pájaros, a quienes tratan con mucho cariño– (Lima Barreto 2014: 54). Al respetar estas reglas se consiguen plumas apropiadas para los objetos del ritual del maestro de cantos y baile, el *baya*. Entonces, con la colaboración de las mujeres resulta la transformación de materia prima animal y vegetal (por ejemplo: coronas tejidas con fibra como *itirite*, *aruma*; *Ischnosiphon*) en objetos animados. Es en este proceso que se

nota el entrecruzamiento de la importante relación de género y la interrelación entre animales y humanos. Con estas intersecciones simbólicas los objetos se convierten en objetos rituales. Al mismo tiempo, es palpable la conexión entre objetos rituales, como los adornos ceremoniales (*bahsa-busa*), y los seres míticos, como está explicado en varias publicaciones en la etnografía de las culturas río-negrenses.<sup>5</sup>

Hablamos sobre las diferentes significaciones y connotaciones de los objetos y los discursos fueron muy emocionantes e instructivos. No quiero perder la oportunidad de mencionar que la colección Fittkau está colocada en la misma sección del museo donde fue guardada la famosa colección Spix y Martius, que cumplirá 200 años dentro poco. João Paulo se apasionó por las máscaras de los tikuna y por los otros artefactos antiguos, y los miramos desde una respetuosa distancia.

Déjenme citar en este momento sus ideas respecto a la cuestión de dónde deberían permanecer los objetos indígenas. Barreto había dicho antes, cuando era líder político en asuntos indígenas, que quería que los objetos volvieran de los museos ‘a la gente’. Específicamente los artefactos que quedan en el *Museo do Índio*, el museo de los Salesianos en Manaus, deberían ser recuperados y entregados a las comunidades originarias. Así, dijo João Paulo, pensé entonces, cuando estaba oponiendo resistencia. Sin embargo, habló con su padre, el *kumu* Ovídio Barreto, por el cual tiene mucho respeto, y él lo convenció de no reclamar los objetos etnográficos del pasado. Sobre todo, los de uso ritual son poderosos de manera dudosa, y como nosotros –los tukano– no podemos reconstruir la relación objeto-humano, los artefactos son incalculables y pueden ser muy peligrosos. João Paulo constató que su padre dijo que los tukano no pueden usar los objetos rituales para nada. Y Ovídio añadió: cuando en el futuro los tukano no sepan más producir los adornos –entonces los jóvenes podrán examinarlos en el *Museu do Índio*–. Es allí donde se encuentra un montón de los objetos de los indígenas de la zona del alto río Negro y de Pari Cachoeira de la mitad del siglo xx. Fue en este periodo en que las actividades de los misioneros Salesianos eran muy intensas cuando los Salesianos acumularon gran cantidad de adornos e instrumentos de viento de uso ritual de la gente recién evangelizada. Y es inevitable notar que muchos de los objetos de la colección Fittkau de este museo también fueron comprados como artesanía (véase Herzog-Schröder 2014b).

La Prefeitura Apostólica do Rio Negro fue inaugurada en 1915 en São Gabriel y en las décadas siguientes en Taracua, en el Vaupés, y en Pari Cachoeira. Inicialmente la instauración de las estaciones de misioneros fue motivada para frenar las atrocidades de la fiebre cauchera; primeramente, los Salesianos ofrecieron seguridad y defensa

5 Existen descripciones del ritual y de los adornos del área fronteriza del alto río Negro y Vaupés alrededor de las ciudades de São Gabriel da Cachoeira y de Iauareté, los que también refieren al complejo ritual en que está integrado el conjunto ornamental *bahsá-busá*. Véase Koch-Grünberg (1921); Tenório *et al.* (2005); Martini (2012); para los barasana: véase Hugh-Jones (1979, 2009).

(Chernela 2010: 40-41). No obstante, con la presencia extensa de los misioneros se introdujo un sistema general de dominación y hasta opresión y en este contexto las tradiciones río-negrenses se vieron sometidas a presiones. En muchos lugares los Salesianos obligaron a la gente y específicamente a los sabios y maestros de las ceremonias a entregar sus objetos rituales para con esto señalar su buena voluntad de convertirse en católicos y dejar los ritos habituales y las cosmologías tradicionales. Desde hace unos años ha habido varios intentos de recuperar aspectos y restos del conocimiento perdidos y acabados. El trabajo científico y social de João Paulo es parte de estos ensayos.

João Paulo Tukano manifestó estas ideas en el artículo que escribió para la publicación sobre la Colección Fittkau. En su texto incluso declaró: si no se conocen el origen y las relaciones personales de los objetos, los objetos están muertos. Por eso João Paulo nombra al museo el “palacio de los muertos” (Lima Barreto 2014: 51-63).

Sin embargo, su deseo relacionado con los objetos rituales –el conjunto del *bahsá busa*– era que estén guardados juntos en el depósito del museo y no separados. João Paulo Tukano insistió en este punto tanto que me pareció que los objetos entre ellos deben estar en contacto y tienen que quedar en comunicación –y por eso me pregunto si están muertos de verdad–. Al mismo tiempo, quedó abierta la cuestión de qué forma de ‘vida’ tienen los objetos y de qué manera son ‘personas’.<sup>6</sup>

Nuestro tiempo juntos terminó pronto; acompañé a João Paulo Tukano hasta Stuttgart donde tomó un tren directo a París. De allí tomó vuelo de regreso a Brasil.

Un año y medio después de su estancia en Baviera nos encontramos de nuevo con João Paulo Lima Barreto. Esta vez el encuentro fue en Manaus, Brasil, adonde viajé con mi esposo Bruno Schröder. Allí tuvimos la ocasión de encontrar a su padre Ovídio, quien actualmente vive en São Gabriel pero vino a Manaus con el objeto de encontrarnos. Pasamos muchas horas juntos, con João Paulo, su padre y su novia Clarinda, y recordamos los días que él había pasado con nosotros en Alemania. También hablamos sobre el museo y los objetos almacenados allí. Entonces entendí un aspecto más que se me había escapado antes. Uno de los argumentos del sabio Ovídio era que la mayoría de los objetos ceremoniales –sobre todo los adornos usados en los rituales y también los instrumentos de música– fueron confiscados a sus propietarios cuando vivían en Pari Cachoeira, en la zona del alto río Negro y el río Tiquié, cerca de la frontera con Colombia. Vivían en esta región en vecindad con varios grupos étnicos, entre ellos baniwa, cubeo, maku, miranha, tariana, tukano, wakuénai y desana. Con algunos de estos grupos tenían en común muchos utensilios que eran muy parecidos en sus formas. Con ciertos ornamentos sagrados no se puede diferenciar si habían sido hechos y usados por un tukano o por un tariana o un desana. No obstante la igualdad formal de los objetos, los *bahsesse*, las bendiciones con las cuales los propietarios originarios se comunicaron con sus objetos, son fundamentalmente distintas

6 Una explicación valiosa ofrece por ejemplo Stephen Hugh-Jones (2009: 53).

según su afiliación étnica. Es decir, que los objetos tienen su propia lengua y los objetos entienden solo esta lengua, su lengua originaria. Con esta información de la comunicación entre personas humanas y personas objetos se levanta, como ya antes, la cuestión de si los objetos verdaderamente están vivos y sobre todo de qué manera están vivos y muertos simultáneamente, como João Paulo ha explicado en su artículo. No obstante, si nos quedamos por el momento con esta paradoja es evidente que el proyecto o el intento de repatriar los objetos que quedan en los diversos museos –sea el *Museo do Índio* de los Salesianos en Manaus, sea el Museo Cinco Continentes en Múnich– es discutible, porque en muchos casos no es fácil distinguir de cuál grupo viene un cierto objeto. El problema cardinal es que no está claro en qué lengua se debe hablar a los objetos.

Este texto relató diversos enfrentamientos entre personas y objetos, entre personas y animales, entre personas de regiones muy distintas y de interés común en conservar objetos cotidianos y rituales de la venerable tradición tukana. De hecho, se manifestaron claramente múltiples conceptos de la naturaleza de los objetos y la presencia de la cosmología tukana fue evidente aun en los contextos extranjeros. Ventilamos nociones de diversos aspectos: gran parte de la población misma ha mudado de zonas más afuera de la periferia acercándose al ‘centro’, hacia São Gabriel da Cachoeira e incluso Manaus. Ya antes fueron desplazados muchos objetos tradicionales –sobre todo objetos de la esfera ritual–.

Por la mayoría de estas nociones podemos asumir que no fueron entregados voluntariamente. Aquella verdad amarga tenemos que aceptarla también para los objetos de la colección Fittkau, de los cuales muchos fueron obtenidos por mediación de los Salesianos en Manaus. Los descendientes de los productores y propietarios de los bienes, en muchos casos, ya no viven donde fueron intercambiados. Fueron ‘robados’ por los Salesianos –en el más amplio sentido de la palabra– y ahora son parte del inventario de museos en Brasil y hasta en Alemania. João Paulo Lima Barreto, junto con su padre Ovídio Barreto, enunciaron claramente que una restitución ni es fácil ni deseable en muchos casos. La misma problemática fue desplegada por André Martini (2012) referente a un caso parecido. Queda repetir, como ya fue dicho, que la vivacidad de los objetos puede ser mantenida tanto por las visitas como por el cariño por parte de las curadoras y curadores mismos, y por las personas de la cultura de donde provienen. Los sujetos necesitan el contacto y la comunicación. En este sentido, el depósito del museo podría transformarse en las maletas tradicionales usadas por los maestros ceremoniales de los tukano para guardar sus tesoros. Los objetos solamente pueden ser mantenidos vivos dentro de las múltiples y diversas relaciones en este mundo fragmentado.<sup>7</sup>

7 Para finalizar este trabajo con João Paulo Lima Barreto quiero agradecerle mucho a Wolfgang Kapfhammer y a Gilton Mendes por hacerlo posible –pero también a Ernesto Belo, que nos ayudó con la comunicación más sofisticada en el museo antropológico de Múnich cuando estuvimos hablando del sentido de los objetos etnográficos–. Al mismo tiempo, quiero agradecer al equipo del museo por el muy amable y generoso recibimiento. Aunque la visita era de carácter bastante espontáneo, todo fue muy fácil.

## Referencias bibliográficas

- De Andrade, José Agnello A. D. & Angélica Maia Vieira  
 2012 “Provas imateriais: experimentos entre a ciência e formas de conhecer indígenas”. Entrevista com João Paulo Lima Barreto. *Revista de Antropologia* 55(1): 521-543. <<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.47581>>.
- Cabalzar, Aloisio  
 2005 *Peixe e gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka: ictiologia, etnologia*. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental.
- Chernela, Janet M.  
 2010 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Herzog-Schröder, Gabriele (ed.)  
 2014a *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum Fünf Kontinente.
- Herzog-Schröder, Gabriele  
 2014b Die Amazonien-Sammlung Fittkau stellt sich vor. En: Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum Fünf Kontinente, 10-23.
- Hugh-Jones, Stephen  
 1979 *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 1994 Shamans, prophets, priests and pastors. En: Thomas, Nicholas & Caroline Humphrey (ed.): *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 32-75.  
 2009 The fabricated body: Objects and ancestors in Northwest Amazonia. En: Santos-Granero, Fernando (ed.): *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 33-59.
- Jackson, Jean E.  
 1983 *The fish people: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kapfhammer, Wolfgang  
 2002 Wai masa, von Fischen und Menschen in Nordwest-Amazonien. En: Linden-Museum Stuttgart (ed.): *Amazonas Indianer: LebensRäume, LebensRituale, LebensRechte*. Berlin: Reimer, 141-172.
- Koch-Grünberg, Theodor  
 1921 *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Kulturstiftung der Länder/Museum Fünf Kontinente  
 2014 Die Amazonien-Sammlung Fittkau. *PATRIMONIA*, 352. Berlin: Kulturstiftung der Länder.
- Lima Barreto, João Paulo  
 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.

Martini, André

2012 O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá busá) do Museu do Índio, em Manaus, para o rio Negro. *Revista de Antropologia* 55(1): 331-356. <<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46968>>.

Tenório, Higino P., José B. Ramos, & Flora D. Cabalzar

2005 *Casa de transformação: origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental.



**IV.**

**Estudios comparativos con otras regiones  
de la Amazonía**



# Significados escondidos. Artefactos y aquello que se nos escapa sin un acercamiento émico<sup>1</sup>

**María Susana Cipolletti**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania

*mariacipolletti@hotmail.com*

La historia que inspiró esta contribución y me dio la oportunidad de reflexionar sobre la noción de cultura material me fue narrada por Michael Kraus: A fin de elucidar diversos artefactos de la colección hecha por Koch-Grünberg entre 1903 y 1905, depositada en el *Ethnologisches Museum Berlin*, se cursó una invitación a cuatro personas de lengua tucano oriental. Así, una mujer desana (wira poná) y tres personas wanano (kotiria) del Vaupés, Colombia, visitaron Berlín en julio de 2014. Entre los artefactos se halla un recipiente con tapa, de fibras de palmera, que contiene distintos adornos plumarios. Tradicionalmente, en estos recipientes se custodian instrumentos rituales, de los cuales se considera que se utilizaban en los tiempos míticos, de los cuales proceden. Cada grupo tucano posee artefactos propios, que son transmitidos de generación en generación. A lo largo del tiempo, ya que había objetos repetidos, el museo intercambió algunos de estos objetos con otros museos. El significado de los mismos para los tucano fue develado durante esta visita: los objetos, junto con el recipiente, forman la columna vertebral de una etnia, más precisamente, de un grupo local exógamo. La extracción de objetos fue vista por los visitantes como un desmembramiento de la columna vertebral, el descuartizamiento de un ser humano (Michael Kraus, comunicación verbal, Bonn agosto 2014).

Mi punto de partida es que una cabal comprensión de la cultura material no puede lograrse sin tener en cuenta la perspectiva de los portadores de la cultura en la que se fabrican y usan los objetos. En este sentido apunta tanto lo sucedido durante la visita de los tucano en Berlín como algunos ejemplos que expongo a continuación. Quien planea una exhibición sobre culturas que pertenecen al pasado, no tendrá otra posibilidad que limitarse a la materialidad de los artefactos y basarse en las informaciones de la bibliografía. Lo que representa realmente una innovación es la intención declarada de no tomar en cuenta lo émico, –en este caso nos referimos al significado en la cosmovisión de sus productores– y de eludir los artefactos incluso en lo referente a sus significados y usos

---

1 Agradecimientos: A los organizadores del simposio por su invitación a participar en el mismo, lo que lamentablemente no pude realizar. A Harald Grauer, *Anthropos-Institut*, Sankt Augustin, quien llamó mi atención sobre los comentarios críticos publicados a raíz de una exposición en Fráncfort. A Helmut Schindler, Múnich, por su lectura del manuscrito.



consignados en la bibliografía. Como ejemplo antipódico de un acercamiento émico me referiré a la exposición y el catálogo *Objekt-Atlas* en el *Weltkulturen Museum* de Fráncfort (Deliss 2012).

A continuación me centro en hechos observados, en parte casualmente, en parte en el curso de repetidas conversaciones entre 1983 y 2010, con varias personas secoya, una sociedad de lengua tucano occidental, en la Amazonía ecuatoriana. El tematizar artefactos no usados en la actualidad condujo a un resultado que no esperaba: los secoya reconocían en fotos objetos que nunca habían usado y conocían solamente a través de la tradición oral. Aún más sugestivo es el hecho que podían fabricar, de ser necesario, artefactos que nunca habían visto. Veremos dos casos concretos a este respecto, a los que sigue el tratamiento de ciertos artefactos que se consideran fabricados por las deidades y que solo muy pocas personas –sabios chamanes– poseen.

La referencia a los “secoya” no significa, como saben todos los etnógrafos, que todas –y ni siquiera la mayoría– de las personas posean estos conocimientos. Los que conocen más de estos temas son los chamanes, seguidos por personas de edad. Quienes han estudiado para maestros o se han especializado en las relaciones con las numerosísimas ONGs que actúan en la región, carecen de estos conocimientos, ya que sus intereses son otros. Esto debería tenerse en cuenta al utilizar la expresión, cada vez más frecuente, de “source communities” (¿será que el idioma alemán no está en condiciones de proporcionar un sinónimo y evitar así un nuevo anglicismo?). Si bien la importancia de la colaboración con estas sociedades en aspectos socioeconómicos es enorme, no podemos ignorar la problemática acerca de las fuentes del conocimiento tradicional en las mismas.

Al final del artículo planteo la pregunta sobre si la posibilidad de reproducir artefactos a partir de la transmisión oral es aplicable a la totalidad de las sociedades indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Mi hipótesis, apoyada en algunos ejemplos, es que existen diferencias entre estas acerca de la confiabilidad de la tradición oral como transmisora de datos fidedignos. De todos modos, sería necesario disponer de muchas más informaciones para hacer una afirmación de esa naturaleza.

No hace mucho tiempo fue necesario defender los estudios de cultura material de la fama de poco interesantes e incluso aburridos, que injustamente habían ganado (véase Johansen 1992, y los varios comentarios a su contribución). La atribución que el análisis de colecciones de la cultura material oscilaba entre aburrido y poco interesante se debió probablemente a que se pensaba en un análisis museístico tradicional que consignara solamente las medidas, el material de fabricación del objeto etc. y no en los significados de los artefactos en las sociedades de las que provienen.

En las últimas décadas se acentuó la discusión acerca de la forma de representación de culturas y de las formas de participación de consultores indígenas en exhibiciones o exposiciones permanentes en los museos de antropología. Estas discusiones se origina-

ron y se siguen desarrollando sobre todo en los países de lengua inglesa. El hecho que en Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda habiten numerosos pueblos indígenas o aborígenes, llevó a de modo creciente a darles una voz –o que ellos mismos la demandaran– (véanse, a título de ejemplo de una bibliografía en continuo aumento, Cooper 2008; Simpson 1996). El hecho que los museos europeos vayan a la zaga en este tipo de participación indígena es comprensible debido a la lejanía considerable de las tierras originales de las cuales proceden los objetos en exposición. Si bien cada vez hay más personas de sociedades no occidentales que visitan países europeos invitadas por diversas asociaciones, los gastos pecuniarios, pero también la logística necesaria (desde la obtención de pasaportes hasta la alimentación) son considerables, especialmente cuando los viajeros son ancianos.

Ya hace dos décadas, Simpson (1996) planteó numerosas preguntas acerca de las formas de colaboración adecuadas con personas de las sociedades cuya cultura material se exhibe en un museo, la representatividad de distintos individuos de esas sociedades y las formas de la consultación con estos. En algunos casos, el interés de los consultores indígenas fue más allá de los artefactos: en el proceso de planeamiento de una exposición permanente en el *Museum of Indian Arts and Cultures* de Santa Fe, USA, el principal objetivo de aquellos fue que la exhibición pusiera de relieve las diferencias existentes entre las concepciones indígenas y las no indígenas acerca de la creación del mundo y de los seres humanos (Simpson 1996: 54).

Son generalmente los museos locales situados en territorio indígena en los que la perspectiva indígena es tomada muy en cuenta. En un museo en Tsailé, Arizona, que es parte del *Navajo Community College*, se halla depositada una de las colecciones más numerosas existentes de *medicine bundles*. El museo tiene un sistema de préstamo por el cual los *medicine men* los obtienen a fin de conducir ceremonias religiosas, y luego los devuelven. El tratamiento de los objetos se ha adecuado a la perspectiva navajo (diné), de quienes proceden: por su calidad de objetos potentes, y por eso peligrosos para los visitantes del museo, no se hallan en exhibición. Dado que los envoltorios rituales son seres vivientes que necesitan respirar, se los abre en primavera, a fin de que se regeneren (Simpson 1996: 161-163).

En la convicción que el trabajo conjunto entre científicos de museos y las sociedades de las que surgen los objetos depositados en un museo (en este caso, el de Viena), conduce a una comprensión más profunda de estos últimos, Claudia Augustat visitó en el 2005 varias comunidades macuxí en la zona fronteriza entre Guayana y Brasil, llevando una colección de fotos de las colecciones del siglo XIX (Augustat *et al.* 2012: 117). No hay informaciones sobre los resultados obtenidos.

La visita de dos indígenas sateré-mawé al museo de Viena, permitió a los autores conversar con ellos objetos de la colección Natterer, de principios del siglo XIX. Uno

de los objetos de la colección, una maza ceremonial, fue interpretada por los visitantes no como un arma, sino como una especie de “patente”, un documento. La decoración es vista como una escritura, que un gran cacique podría leer (Augustat *et al.* 2012: 121, foto: 120). Este ejemplo es sugestivo porque nos aleja, como antropólogos, de una postura ingenua, según la cual, los indígenas serían quienes conocen, sin excepción, la función y el significado que tuvieron objetos en el pasado.

Una exploración de las posibilidades en que se juegan las interpretaciones de objetos da resultados inesperados; así, los sentidos que dan los indígenas y lo que veían los etnógrafos en los artefactos ha sido explorado por Kraus (2014) con respecto a las tempranas expediciones alemanas. Por otro lado, también se han mencionado los cambios que se llevan a cabo en objetos que no se fabrican para el propio uso, sino para la venta a personas no indígenas –el llamado *airport art*–. Generalmente estos objetos tienen menor tamaño que los legítimos, hay detalles que se dejan de lado, etc. Sin embargo, no es posible generalizar, como lo ha demostrado Vander Velden (2011) con respecto a los arcos y flechas de los kurianana (tupí) de Rondonia, Brasil: Los cambios que se hacen en los objetos destinados a la venta intentan evitar el peligro que implicaría poseer arcos y flechas fidedignas, ya que la sed de sangre que tienen estos los convertiría en una amenaza para el ingenuo comprador.

### **En las antípodas de lo émico**

A continuación quiero detenerme algo en un particular tratamiento de la cultura material, que se halla en las antípodas de lo que sostenemos en este artículo. Se trata de una exposición realizada en el *Weltkulturen Museum* de Fráncfort, concebida por quien era su directora en ese momento, Clementine Deliss, quien también editó el catálogo. Deliss constata que tanto la investigación concreta de los artefactos como una etnología museística basada en la adquisición y el análisis de artefactos procedentes de lejanos países, se hallan en retirada. Es necesario poner la atención en los objetos que se custodian en los depósitos a fin de desarrollar un nuevo método que arroje una mirada contemporánea sobre esos objetos (Deliss 2012: 20 s., véase también Deliss 2014). Para ello invitó a siete artistas en el 2011 durante un mes a Fráncfort, para que eligieran algunos objetos del rico acervo del museo y los interpretaran y recrearan en su propia obra. Elegidos fueron unas dos docenas de artefactos de distinto tipo, procedentes de sociedades de África, América del Sur, etc.

Las reacciones de la comunidad antropológica alemana a esta exposición no se dejaron esperar. Los varios comentarios escritos por etnógrafos oscilan entre opiniones más bien positivas (Lanwerd 2013), a otros que loan la exposición, si bien con limitaciones, debido a que no se invitó a personas de las culturas en las que se produjeron esos objetos. Häuser-Schäublin (2012: 250) encuentra al experimento magníficamente realizado,

pero se pregunta si no hubiera sido indicado haber dejado hablar a descendientes actuales de las respectivas etnias. En otra crítica, Jebens (2013) cuestiona el hecho que los significados culturales de los objetos presentados no jueguen ningún papel, razón por la cual no existe ninguna ganancia en cuanto al conocimiento etnológico. Las culturas se convirtieron en esa exposición en meras proveedoras de material, del cual los artistas se sirvieron a su propio gusto, impidiendo un intercambio dialógico (Jebens 2013: 308). El autor se pregunta qué se espera de un museo de antropología: si es un tratamiento respetuoso de las culturas y obtener cierta comprensión de las mismas, tanto el catálogo como la exposición en sí dan motivo de preocupación en cuanto al futuro de este museo concreto (Jebens 2013: 309, véase del mismo autor 2012).

Más duro y abarcador es el tenor del comentario de Claus Deimel, quien no critica el principio de la exposición en sí —es decir, el hecho que artistas puedan encontrar inspiración en artefactos de sociedades no-occidentales— sino la falta total de voz de las culturas representadas. Del modo en que se llevó a cabo, la exposición se apoderó de objetos ajenos para involucrarlos en un concepto occidental del arte al que, además, le faltó reflexión. Lejos de superar el neocolonialismo —uno de los objetivos de la mencionada exposición— este tipo de representación posiblemente lo provoca (Deimel 2012: 257).

En oposición a las observaciones de Deliss, parecería que el estudio de la cultura material, lejos de ser algo perimido, inspira aquí y allá, en diferentes museos, la convicción que la etnografía necesita no menos (véase Deliss 2012), sino más estudios de cultura material. Retomando la preocupación de Jebens acerca del futuro del mencionado museo, cabría quizás agregar que el motivo de preocupación perdurará necesariamente mientras las autoridades ministeriales alemanas elijan especialistas en arte para la dirección de museos de antropología.

### **Etnógrafos suspicaces**

Existen distintas formas de acercarse a perspectivas émicas con respecto a los artefactos. En algunos casos, el etnógrafo ya lo empleó durante las investigaciones de campo, lo que le permitió posteriormente hacer una excelente descripción de colecciones hechas entre 1910 y 1917. Este es el caso de la colección de los chamacoco del Chaco paraguayo, estudiada por E. Cordeu (1986) en el Museo Etnográfico de Buenos Aires.

La recolección de una colección sobre el terreno puede ir de la mano con una perspectiva émica. Pocos casos son tan luminosos a este respecto como la colección de pinturas sobre corteza, hecha por Helene Groger-Wurm entre los yirkalla, en Arnhem Land, Australia. Las pinturas tematizan el tema de la muerte y el destino del muerto en el más

allá y muestran, al mismo tiempo que un notable talento artístico, la riqueza intrínseca de las concepciones aborígenes (Groger-Wurm 1973).<sup>2</sup>

Quiero llamar la atención sobre dos investigaciones ejemplares para América del Sur. Gracias a la suspicacia y paciencia en la recabación de información de dos etnógrafos (Marcelo Bórmida 2006 y Gabriele Herzog-Schröder 2002), conocemos la complicada red de tramas de sentidos de parte de la cultura material de los ayoreo del Chaco boliviano y la de un grupo yanomami de Venezuela. Para los ayoreo, cada artefacto posee un mito de origen y un breve canto que tiene, entre otras, funciones terapéuticas. Entre los yanomami, los artefactos que posee una mujer, obtenidos en gran parte por trueque con otras mujeres, denotan una fina trama de redes sociales y alianzas.

La cultura material de los ayoreo, realizada a partir de materia prima vegetal y animal, consta de artefactos sencillos (véase Fernández Distel 1983); sin embargo, más allá de su aspecto material, presentan características tan peculiares que parece no tener parangón ni en América del Sur ni en otras partes del mundo. Cada objeto es resultado de la transformación, en la época mítica, de un ancestro o *nanibahai*.<sup>3</sup> Antes de transformarse en artefacto, este entrega un breve canto, que posee una función curativa o de precaución respecto a una enfermedad o un daño. Cada objeto pertenece a uno de los siete clanes ayoreo, si bien su uso es generalizado a la totalidad del grupo. Sin la investigación de Fischermann (1988) sobre la concepción del mundo de los ayoreo, pero sobre todo las de Bórmida (2006), nada sabríamos de lo que significan estos objetos para los ayoreo.<sup>4</sup> Es de señalar que la investigación de Bórmida es de una exhaustividad cada vez más rara en la etnografía: una gran cantidad de textos míticos han sido transcritos literalmente, así como los textos de los cantos, a los que se suman planteos profundos con respecto a estos temas. Es común en las sociedades sudamericanas que uno o varios objetos determinados estén asociados a un mito de origen, que da cuenta de su prototipo, pero que

2 Luego que Groger-Wurm explicara la intención de hacer una colección para el museo de Canberra, debió esperar nueve días para obtener una respuesta de los ancianos yirrkaalla. Estuvieron de acuerdo, pues temían que sus tradiciones se perdieran y así estarían resguardadas en un museo. Impusieron, sin embargo, algunas prohibiciones: que no hablara de las pinturas con ningún habitante de la aldea, que no se vendieran y, sobre todo, que preguntara todo lo necesario para estar segura que había entendido las explicaciones de sus autores. Justamente aquello que Groger-Wurm había temido más, ser mujer (a las mujeres les está prohibido incluso contemplar pinturas de temas religiosos), no fue un obstáculo, ya que los ancianos opinaron que no era una mujer "habitual" y de todos modos se trataba de una europea vieja y casada (Groger-Wurm 1973). Para una exposición que realicé en el museo de Fráncfort sobre estos temas, fue posible traer algunas de estas pinturas de Australia (véase explicación de los motivos pictóricos en Groger-Wurm 1973 y en Cipolletti 1989: 147-163).

3 Unos pocos artefactos han sido entregados por un antepasado en la época mítica, diferenciándose así de este esquema.

4 El trabajo, publicado como monografía en el 2006, apareció originalmente en varios números de la revista *Scripta ethnologica*, Buenos Aires, entre 1973 y 1979.

todos los artefactos, sin excepción, lo posean, es sumamente raro. (No afirmaré que no existe ningún caso comparable, pero hasta ahora no lo he encontrado en la bibliografía.)

En la cosmovisión ayoreo, una piedra determinada, que se encuentra en el medio ambiente de la región, está unida también a un mito de origen del mismo modo que los artefactos, de modo que se halla dentro de la misma categoría que estos, aunque no ha sido fabricada. Para ser coherentes con esta concepción de los ayoreo, ¿no sería necesario en una exhibición incluir una piedra semejante junto a los artefactos en sentido estricto?<sup>5</sup>

Entre los objetos que posee una mujer yanomami se hallan distintas bolsas de acarreo, cestos, etc. Su forma y la materia prima utilizada son iguales a las de otros objetos similares, por lo cual una descripción tradicional de cultura material los colocaría en una misma categoría. De los 239 objetos que las mujeres mencionaron a Herzog-Schröder, 201, o sea, el 84 %, había sido obtenido por trueque. En su mayoría se trataba de objetos de manufactura indígena, pero también de productos industriales (géneros, jabón, machetes, etc.). Muchos podrían haber sido fabricados por la poseedora del objeto, por lo cual, sospeché la etnógrafa, debía haber un motivo más profundo en el trueque que el deseo de posesión de un objeto determinado. En efecto, se trata en gran parte de relaciones de trueque que se llevan a cabo entre potenciales cuñadas. Se necesitaba la perspicacia de la etnóloga para sacar a luz la trama social y las alianzas que se leen, no en el aspecto físico de los objetos, sino en su significado (véase Herzog-Schröder 2002). Mientras que el tema de la posesión de determinados artefactos ya había sido elaborado por varios etnólogos, estos se centraban en hombres —como es el caso además de la mayor parte de la investigación sobre los yanomami—. La originalidad del trabajo de Herzog-Schröder (2002) reside también por esta razón en su foco en las posesiones femeninas.

### **Artefactos secoya recordados y recuperados**

Durante mis estadias de campo entre los secoya, en San Pablo, a orillas del río Aguarico, he tenido diversas experiencias con respecto a objetos de la cultura material caídos en desuso. Algunas de estas mostraron que las conversaciones pueden conducir, sin quererlo, a fabricar un objeto que ya no se utiliza. Las jabalinas se construyeron a lo largo de varios siglos del mismo modo, como se desprende de la información del jesuita Veigl: se hacían de la dura madera de una palmera, en la punta se colocaba un trozo de una gruesa caña, afilada en sus dos extremos, de modo que abría una gran herida semicircular (Veigl 1785: 102). Se utilizaban para cazar tapires y pecaríes hasta aproximadamente 1970. Varias veces conversamos acerca de las jabalinas y su modo de uso, pero nunca las había visto, ya que nadie las conservaba. En 1989, al retomar este tema, me preguntaron si

5 Las colecciones de artefactos ayoreo que he podido consultar son la de BASA (*Bonner Altamerika-Sammlung*), Universidad de Bonn y la del Museo de Antropología de Friburgo en Brisgovia.

quería ver las jabalinas. Me sorprendió que me hicieran recién ahora esta pregunta, pero se me explicó que recién luego de mi partida, hacía un año, el viejo chamán había fabricado dos, para saciar la curiosidad de sus nietos, que habían estado presentes en nuestras charlas (véase Cipolletti 1997: 181 s. acerca de otros datos acerca de las jabalinas).

Los ejemplos que siguen a continuación se refieren a dos objetos que hacía mucho tiempo habían caído en desuso y que fueron o bien fabricados cuando se los necesitó o si bien no se los fabricó, se explicó minuciosamente su fabricación y su uso. Se trata respectivamente de una canoíta hecha a partir de una palmera, utilizada anteriormente a la adopción de las canoas de madera y del escudo utilizado por sus antepasados en la guerra.

Veamos primero brevemente qué tipo de canoas eran las que usaban en tiempos pasados los grupos locales de lengua tucano occidental del río Napo y sus afluentes, en Perú y Ecuador. Aproximadamente hasta 1720 vivían en las cercanías de pequeños cursos de agua, y recién alrededor de esa época comenzaron a poblar, a instancias de los jesuitas, las cercanías de los grandes ríos. ¿Pero qué usaban hasta entonces en exclusividad y en parte también en tiempos posteriores para desplazarse por los ríos? Se trataba de una canoa de pequeño tamaño y en la que cabían a lo sumo dos personas, fabricada a partir de una palmera a la cual se le extraía el meollo (véase Uriarte 1986: 126; también Chantre y Herrera 1901: 376). Posteriormente, los grupos locales tucano adoptaron las canoas de madera, de mayor tamaño. Los secoya conocían el uso de los dos tipos de canoas y también que en el pasado se sustituyó una por la otra (comunicación verbal de Fernando Payaguaje, Textos secoya: texto 55, 1983).

En 1986, dos jóvenes secoya querían surcar el río Cuyabeno, a fin de visitar a los emparentados siona. Después de esperar largo tiempo sin que pasara una canoa que los llevara, decidieron fabricar lo que conocían de la tradición oral pero nunca habían visto: cortaron una palmera *ne'é* (*Mauritia flexuosa*), le extrajeron el meollo y utilizaron la corteza como canoa, alcanzando su meta con éxito (Textos secoya: texto 1134, Marcelino Lusitande, San Pablo 1987; véase también Cipolletti 1997: 185-188).

En cuanto a los escudos de guerra, en la región del Noroeste amazónico que se hallaba dentro de la jurisdicción de la provincia jesuítica de Maynas, donde habitaban los grupos de lengua tucano occidental, se utilizaban escudos para la guerra hechos de distintos materiales (Chantre y Herrera 1901: 88). El uso de escudos era raro al sur del Amazonas (véase Nordenskiöld 1924: mapa 7). Los grupos de lengua tucano occidental los fabricaban de cuero de tapir secado sobre un fuego (véase también Maroni 1988: 148; Heriarte 1964: 85). No sabemos hasta cuándo los utilizaron los grupos locales de esta lengua, pero seguramente cayeron en desuso hace mucho tiempo. La última mención escrita que he hallado es la del viajero italiano Osculati (1854: 195), de mediados del siglo XIX, aunque esto no signifique que no los hayan utilizado posteriormente.

A lo largo de conversaciones sobre la cultura material, el anciano chamán Fernando Payaguaje se refirió, en 1984, a la fabricación y uso del escudo, llamado *weke kaniwé*, lit. “cuero de tapir”, datos que no han sido consignados por las fuentes coloniales. El escudo tenía casi la altura de una persona<sup>6</sup> y era utilizado entre dos hombres: el delantero movía el escudo para protegerse a sí mismo y a su compañero quien, situado detrás, era quien arrojaba las jabalinas. Para mostrarme cómo se manejaba el escudo, el anciano chamán hizo colocar a su nieto adolescente delante suyo y le indicó cómo debía moverse a fin de repeler el ataque, haciendo oscilar el (inexistente) objeto. El, por su parte, con un entusiasmo notable y una mímica facial adecuada a la situación de guerra que estaba representando, arrojaba desde atrás las también inexistentes jabalinas. Esta escenificación tan realística, sumada a la descripción concreta de su fabricación, me hizo pensar que Fernando había utilizado un escudo de cuero de tapir o, por lo menos, lo había visto. Mi pregunta le causó mucha gracia, ya que le pareció absurda: no, nunca los había visto, ya que cuando él nació (aproximadamente 1922) hacía muchos años que no se usaban. También sabía que ni siquiera su abuelo los había utilizado —lo cual nos acerca aproximadamente a la fecha mencionada por Osculati, o sea, mediados del siglo XIX, como la más tardía—.

### Artefactos e ideología chamánica

Si en los dos ejemplos anteriores se revela la durabilidad y confiabilidad de la tradición oral en cuanto a artefactos no utilizados durante un lapso temporal considerable, existe entre los secoya y otros grupos tucano occidentales un grupo de artefactos peculiares. Son objetos que no se diferencian en nada de otros similares, por lo cual su significado permanecería necesariamente oculto en una descripción museística tradicional. Si en el ejemplo mencionado anteriormente de los yanomami, objetos que no presentan ninguna diferencia con respecto a otros similares, eran obtenidos por trueque con potenciales aliadas, entre los secoya, estos sentidos que no se muestran a simple vista escondidos son de otro tipo. A continuación veremos algunos rasgos de este tema, que ha sido tratado más extensamente en otro lugar (Cipolletti 2002).

Los secoya conciben que una circulación de bienes entre los distintos estratos cósmicos es posible, ya sea que se trate de materia prima o artefactos originarios del mundo superior (*ma'tëmó*) o, con menor frecuencia, del inframundo (*yëjá we'é wë*, lit. “tierra hogar”).<sup>7</sup> Los seres que habitan esos mundos entregan a chamanes poderosos que los

6 Otros grupos de la misma familia lingüística, como los macaguaje del río Caquetá en Colombia, también utilizaban escudos de guerra casi del tamaño de un hombre (Castillo 1773: 259).

7 Esta denominación se debe a que se considera que los seres humanos vivían en el interior de la tierra antes de ser traídos a la superficie terrestre por Ñañé, el dios creador (el mito de creación ha sido tratado en Cipolletti 1988: 60-64).

visitan semillas, plantas e instrumentos musicales. Semillas y plantas, si bien no son artefactos en sí, otorgan la materia prima para confeccionar artefactos de mayor poder, eficacia y durabilidad que los hechos con el material terrestre. Por ej. las jabalinas de madera de chonta (*oré, Iriartea sp.*) que había sido traída del mundo superior por el padre de un anciano chamán en uno de sus viajes cósmicos, no erraban el tiro.

Numerosos relatos secoya se refieren a la obtención por chamanes poderosos de plantas útiles, ya sean silvestres o cultivadas, en el mundo superior o en el inframundo, que son de su uso exclusivo. Varios relatos se refieren a las desgracias ocasionadas por el uso indebido de estos objetos por otras personas. En el mundo superior los chamanes poderosos también obtienen flautas, cuyos poderes les permiten tocarlas. La obtención de las flautas y la posibilidad de hacer música con ellas se halla estrechamente relacionada, a través de la práctica chamánica, con la consumición de *yajé (Banisteriopsis sp.)*.<sup>8</sup>

A diferencia de otros artefactos confeccionados con materia prima procedente de otras regiones del cosmos, que dan por resultado objetos con más durabilidad, potencia etc. —de estas flautas chamánicas no se obtiene mejores sonidos que en las fabricadas por los seres humanos—. Más bien su posesión denota a su poseedor como alguien que se halla cercano a los seres celestes. Sirven como legitimación de un chamán y al mismo tiempo, dan lugar a la acusación de sus detractores —o sea, chamanes rivales— que ellos mismos han fabricado las flautas que exhiben, mintiendo, como un regalo de los dioses.

En un trabajo anterior me referí a la necesidad de señalar los significados de los objetos, ya que son parte esencial de los mismos. También sería ideal consignarlos en las fichas de inventario de los museos. Cito a continuación pues sigue siendo para vigente:

El reconocimiento de esta variedad de sentidos atribuidos a distintos tipos de artefactos debería tener una consecuencia en el tratamiento que hacemos los antropólogos con respecto a las colecciones etnográficas. Las fichas de estas colecciones consignan medida y tamaño de los objetos, el material en que están confeccionados y, en el mejor de los casos, el modo en que se los utiliza. En parte son los mismos etnógrafos que tratan de obtener una ‘visión desde adentro’ quienes, colocados en la circunstancia de describir un objeto en de una colección museística, se limitan a proveer estas informaciones, convencidos de haber descrito el objeto en cuestión en su totalidad. Aunque conozcamos un mito de origen de un objeto determinado, no lo consignamos. ¿Pero hemos descrito totalmente el objeto si excluimos esta última información? Al proceder así estamos dejándonos llevar simplemente por el peso de la costumbre y la tradición museística del siglo XIX, inadmisibles en la actualidad. Es decir, su origen en las tradiciones de la sociedad en la que se recogió el objeto debería incluirse también de [sic por “en”] las fichas de este tipo de colecciones. Estos sentidos son parte inherente del objeto *vivido*. Silenciándolos, les negamos una parte esencial de su riqueza semántica, y convertimos así a un rico artefacto en una materia balbuceante (Cipolletti 2002: 153).

8 También entre los siona de Colombia, que se hallan estrechamente emparentados con los secoya, las flautas chamánicas se hallan asociadas al mundo superior, ya que descienden de las alturas o caen del cielo (Langdon 1979: 69 ss.).

Si bien es cierto que los grandes museos europeos poseen más cantidad de objetos en los depósitos de los que podrían mostrarse en exposiciones, hay otras formas de utilizarlos, por ejemplo pueden ser un foro importante para la renovación de culturas en extinción, perdidas en el proceso de colonización. Un aspecto sugestivo es la utilización de colecciones museísticas para redescubrir antiguas técnicas perdidas. En Filipinas y en el sur de Australia, numerosos artistas indígenas han utilizado estas colecciones para redescubrir métodos tecnológicos del pasado (véase Simpson 1996: 249).

¿Qué sabríamos de los cestos, bolsas y otros objetos utilizados por las mujeres yanomami, de los sencillos artefactos ayoreo, de las flautas chamánicas secoya, si los viéramos en una exhibición sin las explicaciones anteriores, si se tratara de la descripción de una colección “muda” –o sea, recogida y expuesta sin más informaciones que las relativas a la materia prima empleada, su forma de fabricación y su uso–?

Un aspecto poco estudiado, ya que si nos faltan ejemplos individuales, cuanto más nos faltará una comparación entre ellos, es el de diferencias existentes entre culturas con respecto a la conservación en el recuerdo colectivo de cultura material ya no utilizada. Pareciera que entre los grupos tucano occidentales, de los cuales he tratado aquí unos pocos objetos, la tradición oral es fidedigna con respecto al pase de informaciones. Esto es así entre los secoya, si bien especialmente en cuanto a los chamanes, quienes recuerdan hechos del pasado del que carecen otras personas. La interpretación de los sateré-mawe de una maza ceremonial del siglo XIX no como tal, sino como otro objeto, una suerte de documento (Augustat *et al.* 2012: 120 s.), se daría difícilmente entre los secoya. Hay numerosos objetos procedentes de culturas extinguidas para las cuales no existen informaciones en las fuentes bibliográficas y por ende no es posible iluminar su significado por parte de individuos de esas sociedades. En los casos en que es posible adoptar una perspectiva émica, esta significaría un enriquecimiento, como lo muestra, entre otros, los investigadores mencionados en este artículo.

## Referencias bibliográficas

### Documentos inéditos

- Castillo, Bonifacio de San Agustín  
1773 Informe sobre las misiones del Putumayo. Ms. Quito 377. Archivo General de Indias. Sevilla.
- Textos Secoya  
1983 etc. Textos Secoyarabados de distintos autores en San Pablo, río Aguarico, Ecuador. Archivo de la autora.

### Fuentes impresas

- Augustat, Claudia, Obadias Batista Garcia, Wolfgang Kapfhammer & Ranulfo de Oliveira  
2012 Besuch im Haus des Kaisers: Zur Zusammenarbeit zwischen Museen und *Source Communities*. En: Augustat, Claudia (ed.): *Jenseits von Brasilien. Johann Natterer und die ethnographischen Sammlungen der österreichischen Brasilienexpedition 1817 bis 1835*. Ausstellungskatalog. Wien: Museum für Völkerkunde, 117-133.
- Bórmida, Marcelo  
2006 *Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos, III: 1. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC).
- Chantre y Herrera, José  
1901 [1780-1790] *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial
- Cipolletti, María Susana  
1988 *Aipe koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Colección 500 años, 2. Quito: Abya Yala.  
1989 *Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich*. Roter Faden, 17. Frankfurt a. M.: Museum für Völkerkunde.  
1997 *Stimmen der Vergangenheit, Stimmen der Gegenwart: Die Westtukano Amazoniens 1637-1993*. Ethnologische Studien, 32. Münster: LIT.  
2002 Objetos del mundo superior y del inframundo y la legitimación del poder shamánico secoya, Ecuador. En: Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.): *Artifacts and society in Amazonia/Artefactos y sociedad en Amazonia*. Bonner Amerikanistische Studien 36. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 143-156.
- Cooper, Karen Coody  
2008 *Spirited encounters. American Indians protest museum policies and practices*. Lanham: AltaMira Press.
- Cordeu, Edgardo  
1986 Los atuendos shamánicos chamacoco del Museo Etnográfico: Un intento de interpretación simbólica. *Runa* 16: 103-136.
- Deimel, Claus  
2012 Die Welt als Supermarkt. Bemerkungen zum Konzept einer neuen Dauerausstellung im Weltkulturen Museum in Frankfurt am Main. Zur Ausstellung "Objekt Atlas". *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 241-257.

- Deliss, Clémentine (ed.)  
 2012 *Objekt Atlas – Feldforschung im Museum*. Weltkulturen Museum, Frankfurt a. M. Bielefeld: Kerber Verlag.
- 2014 Entre-Pologiste. Das ethnografische Museum als Experimentierfeld. En: Parzinger, Hermann, Stefan Aue & Günter Stock (eds.): *ArteFakte: Wissen ist Kunst – Kunst ist Wissen. Reflexionen und Praktiken wissenschaftlich-künstlerischer Begegnungen*. Bielefeld: Transcript, 435-450.
- Fernández Distel, Alicia  
 1973 *La cultura material de los ayoreo del Chaco boreal*. Scripta ethnologica: Supplementa, 3. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Fischermann, Berndt  
 1988 *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn.
- Groger-Wurm, Helene M.  
 1973 *Australian Aboriginal bark paintings and their mythological interpretation. Vol. 1: Eastern Arnhem Land*. Australian Aboriginal Studies, 30. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Häuser-Schäublin, Brigitta  
 2012 Neu eröffnete Völkerkundemuseen: Gewohntes, neue Ausrichtungen und Irrungen. *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 241-252.
- Heriarte, Mauricio de  
 1964 [1662] *Descriçam do estado do Maranham Para-Corupa-Rio das Amazonas*. Edición facsímil. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt.
- Herzog-Schröder, Gabrielle  
 2002 The exchange of women and the value of baskets: a study of the Yanomami of Southern Venezuela. En: Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.): *Artifacts and society in Amazonia/Artefactos y sociedad en Amazonia*. Bonner Amerikanistische Studien, 36. Markt Schwaben: Anton Saurwein, 11-25.
- Jebens, Holger  
 2012 Der Anfang einer neuen Ära? Zur Ausstellung "Objekt Atlas" im Frankfurter Museum der Weltkulturen. *Zeitschrift für Ethnologie* 137(2): 257-263.
- 2013 2012 Rezension von Clémentine Deliss (Hrsg.): "Objekt Atlas. Feldforschung im Museum", Bielefeld 2012. *Anthropos* 108: 306-309.
- Johansen, Ulla  
 1992 Materielle oder materialisierte Kultur? *Zeitschrift für Ethnologie* 117: 1-15.
- Kraus, Michael  
 2014 Perspectivas múltiples. El intercambio de objetos entre etnólogos e indígenas en las tierras bajas de América del Sur. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <<https://nuevomundo.revues.org/67209?lang=es>> (02.02.2015).
- Langdon, E. Jean  
 1979 Yajé among the Siona: Cultural patterns in visions. En: Browman, Donald L. & Ronald A. Schwarz (eds.): *Spirits, shamans and stars*. Den Haag: De Gruyter, 63-80.

Lanwerd, Susanne

2013 Review: Objekt Atlas. Feldforschung im Museum by Clémentine Deliss. *Paideuma* 59: 295-298.

Maroni, Pablo

1988 [1738] *Noticias auténticas del famoso río Marañón*. Monumenta Amazónica, B(4). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazónica (CETA)/Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP).

Nordenskiöld, Erland

1924 *The ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia*. Comparative ethnographical studies, 3. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Osculati, Gaetano

1854 *Esplorazione delle Regioni Equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni*. Milano: Presso I Fratelli Centenari e comp.

Simpson, Moira G.

1996 *Making representations. Museums in the post-colonial era*. London/New York: Routledge.

Uriarte, Manuel

1986 [1738] *Diario de un misionero en Maynas*. Monumenta Amazónica, B(2). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazónica (CETA)/Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP).

Vander Velden, Felipe F.

2011 As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação de artefatos. *Revista de Antropologia* 54(1): 231-267. <<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38593>>.

Veigl, Franz

1785 Gründliche Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas in Süd-Amerika [...]. En: Murr, Christoph von (ed.): *Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika*. Nürnberg: Zeh.

# Fabricando el mundo. Objetos íntimos y la agentividad de los diseños entre los yukpa

**Ernst Halbmayer**

Philipps-Universität Marburg, Alemania

halbmayer@uni-marburg.de

A partir del viraje material y últimamente por el viraje ontológico, la antropología ha re-encontrado lo que ha sido excluido por mucho tiempo: las cosas y los objetos etnográficos. Desde la decadencia del evolucionismo y del difusionismo, los objetos etnográficos fueron considerados cosas de los museos, por haber dejado de ser importantes para la reconstrucción de las etapas del desarrollo humano y de círculos culturales de acuerdo a las escuelas evolucionistas y difusionistas del temprano siglo xx. Sin embargo, los objetos han retornado a los debates teóricos y las colecciones etnográficas juegan hoy un papel de creciente importancia en varios sentidos. A partir de las colecciones etnográficas la ética de la antropología y las prácticas de la recolección en contextos coloniales y neo-coloniales están y deben ser reconsiderados y reevaluados; esto crea nuevos desafíos para los museos europeos que se ven confrontados con demandas de restitución de objetos y con preguntas sobre su proveniencia. Así mismo las colecciones también ofrecen oportunidades todavía poco elaboradas para cooperaciones y proyectos conjuntos entre los pueblos indígenas y museos etnológicos (van Broekhoven *et al.* 2010; Peers & Brown 2003; Fienup-Riordan 2005a, 2005b).<sup>1</sup> Estos proyectos permiten diferentes formas de la re-apropiación de la herencia cultural para pueblos indígenas cuya cultura material actual, en la mayoría de los casos, se encuentra fuertemente transformada. Además, estas cooperaciones abren nuevos caminos de entendimiento de las piezas etnográficas en el contexto de los museos, y nuevos métodos de trabajo de campo.<sup>2</sup>

Lo que alguien puede experimentar trabajando con indígenas en colecciones etnográficas también forma parte de debates teóricos: las cosas archivadas no son solamente 'objetos', y aspectos de la memoria cultural de otros pueblos y de un contacto cultural desigual. Estas piezas van en muchos casos más allá de lo que nosotros entendemos como objetos. Estos pueden tener vida, una agentividad propia y frecuentemente son

1 Estas discusiones y formas de cooperación entre museos y las comunidades indígenas ya tiene una tradición más amplia y desarrollada en los Estados Unidos y Canadá.

2 Con el simposio "Objetos como testigos del contacto cultural – perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)" y el taller que realizamos con los expertos del río Negro fuimos intentando de iniciar una cooperación de este tipo. Para más detalles vea la introducción a este dossier (Kraus, Halbmayer, Kummels en este volumen).



parte de relaciones sociales y redes con seres humanos, otros objetos y seres no-humanos. El estatus ontológico de las cosas ha sido tematizado en los últimos años a partir de diferentes posiciones teóricas. Si se ve hacia América del Sur, Viveiros de Castro (2004) argumentaba en que la diferencia entre sujeto y objeto es filosóficamente una de acuerdo a la perspectiva y la diferencia del saber. Saber “en la epistemología objetivista” implica un proceso de “desobjetivación” reduciendo al sujeto a un mínimo como “resultado de un proceso de objetificación [...] objetificación es el nombre de nuestro juego, lo que no está objetivado, sigue siendo irreal y abstracta. La forma del otro es *la cosa*” (2004: 468, traducción propia).

El chamanismo amerindio, en contraste, personifica y toma la perspectiva de lo que trata de entender. La forma del otro es el de la persona. “Son objetos que necesariamente apuntan a un sujeto; como acciones congeladas, son realizaciones materiales de la intencionalidad no material. Lo que es naturaleza para nosotros puede muy bien ser la cultura para otra especie” (Viveiros de Castro 2004: 471). Desde este punto de vista, Viveiros de Castro se focaliza en la dicotomía entre ontologías opuestas basada en la inversión de la relación entre naturaleza y cultura pero no se dedica al estatus específico y la relevancia de objetos etnográficos concretos. Más bien, los objetos quedan al margen de su teoría del perspectivismo que se enfoca en las relaciones entre humanos, animales y espíritus.

Santos-Granero (2009), en contraste, trata de elaborar el estatus de las cosas enfocándose en su fabricación. Él identificó distintos regímenes de cosas (*forms of thinghood*) amazónicos. Refiriéndose a los mitos y la evidencia etnográfica, Santos-Granero demuestra que las cosas pueden ser animadas y pueden tener agencia y transformarse en partes del cuerpo o tener el poder de transformarse en otros objetos. Él propone un marco simbólico de fabricación compartido entre cosas y personas, y argumenta que la procreación artesanal (la fabricación) precede a la procreación sexual en Amazonia (Santos-Granero 2009: 8). La fabricación “proporciona el modelo para todos los actos creativos” (Santos-Granero 2009: 8). Con esto, Santos-Granero está al mismo tiempo indicando que el perspectivismo enfocado en las relaciones entre humanos, animales y espíritus excluye los objetos animados. Además, la importancia de este marco de fabricación comprueba que la predación y afinidad simbólica no es el esquema único y dominante en la Amazonia.<sup>3</sup>

A pesar de estos debates teóricos, la noción de la fabricación de Santos-Granero sigue siendo una caja negra, de la que no sabemos qué contiene y cuáles son las formas que puede asumir. Mientras en la perspectiva de Viveiros de Castro el chamanismo

3 Esto fue la argumentación de Viveiros de Castro (1993, 2001) que fue criticado por Overing & Pases (2000) y Hill & Santos-Granero (2002). Pero también Descola (2005: 460s.) está criticando la dicotomía entre una economía de la predación o de la alteridad simbólica y una economía moral de la intimidad.

amerindio transforma objetos en personas, la teoría de Santos-Granero reconoce la agentividad y subjetividad gradual de las cosas y lo ubica dentro un marco común de fabricación.

Existen otros trabajos entretanto clásicos como los de van Velthem sobre los aparai (1992, 1994, 1998, 2003) y de Guss (1989) sobre la cestería de los yekuana o más reciente la obra de Lagrou (2007, 2012) sobre los kaxinawa en los que se muestran que los artefactos no son solamente relevantes como piezas de arte sino que son sobre todo expresiones y materializaciones de su cosmología y mitología.<sup>4</sup>

Otra idea es desarrollada por Severi (2011, 2012, 2015) que está repensando la relación entre los diseños gráficos, las operaciones mentales, y las estrategias de memorización verbal ritualizadas en su análisis de las artes de memorización entre pueblos Amerindios. La memoria social no está solamente basada en las palabras verbalizadas, sino que las imágenes juegan un papel importante. Para él, las representaciones gráficas tratan acerca de híbridos entre palabras e imágenes mnemónicas en contextos ritualizados.<sup>5</sup>

Lagrou argumenta que el grafismo amerindio<sup>6</sup> es una técnica de alteración de la percepción “cuyo efecto kinestésico consiste en absorber al observador para dentro del espacio gráfico, haciendo desaparecer la opacidad de la superficie y produciendo movimiento y profundidad en el espacio perceptivo” (Lagrou 2012: 17). Así mismo, Prinz argumenta que “En su movimiento continuo entre el mundo mítico y lo cotidiano, el objeto estético, el artefacto, la máscara y el cuerpo pintado llegan a ser símbolos de la transgresión. Sin embargo los dibujos artísticos no son los espíritus: son sus representaciones, que se refieren al origen mítico y a la experiencia sensitiva del ‘terror primordial’, si bien ya no forman parte de él” (Prinz 2000-2001: 165). En estas perspectivas el perspectivismo y la transgresión son cualidades del grafismo y de los objetos. En la versión de Lagrou el grafismo produce la transgresión mientras que en la versión de Prinz los objetos estéticos están representando la transgresión.

## Los yukpa

En el siguiente capítulo voy a analizar con que prácticas el mundo, los animales, las personas y los objetos fueron fabricados entre los yukpa. Muchas de estas prácticas típicamente no aparecen en nuestros libros sobre tecnología y ergología, ni en las documentaciones que acompañan los objetos en las colecciones etnográficas. Ambos se enfocan en los materiales y en los actos instrumentales-tecnológicos de la producción de

4 Estas ya fueron tematizados en los dos volúmenes “Ver los mitos” (*Die Mythen sehen*) editado por Münzel (1988).

5 Si estas imágenes son de verdad quimeras, como supone Severi o más bien visualizando seres reales como argumenta Karadimas (2015) forma parte de un debate actual.

6 Para el concepto del grafismo indígena véase Vidal (1992).

los objetos. ¿Cuál es entonces el marco de la fabricación entre los yukpa? ¿Y qué papel juega el grafismo, los dibujos o los ‘escritos’ que llevan los objetos?

Los yukpa son el único grupo amerindio contemporáneo de habla caribe en el noroeste de América del Sur. Viven en la parte venezolana y colombiana de la Sierra de Perijá. Habitan al sur de los wayuu de habla arawak, al sureste de los grupos chibcha de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogi, ika, wiwa, kankuama, ette [chimila]) y al norte de los barí que también hablan una lengua chibcha. Forman entonces parte de una región en la cual las influencias andinas, amazónicas y mesoamericanas se encuentran y que ha sido llamado área chibcha (Kirchhoff 1943), el área intermedia (Haberland 1957) o recientemente área Istmo-colombiana (Hoopers & Fonseca 2003).

Entre los yukpa existen diferentes subgrupos que habitan varios valles fluviales de la Sierra de Perijá (véase Halbmayer 2013; Ruddle 1971). Hablan dialectos distintos y tienen tradiciones orales con variaciones marcadas en sus detalles. En la siguiente descripción me referiré a datos recogidos entre tres de los subgrupos yukpa: los irapa de Venezuela y los iroka y sokorpa de Colombia.

### **Fabricando y transformando el mundo**

Observando a los yukpa de la Sierra de Perijá es llamativo que la fabricación y el origen de los artefactos como las cestas, las mochilas, los arcos y las flechas, las esteras etc. casi nunca sea tematizado en los mitos. Si estos objetos son mencionados en los mitos parecen generalmente cosas ya existentes y disponibles para los actores. Se podría decir que estos objetos son parte de las personas desde el comienzo. A veces su origen es mencionado de paso en cuentos con otro enfoque central. Pero ni en los mitos estos artefactos se transforman en personas o empiezan a actuar por sí mismos.

Aunque la fabricación de los artefactos no juega un papel central, existe un ‘marco simbólico de la fabricación’ definido por el héroe cultural que es llamado *amóricha* o *tamoryayo* entre los irapa, *otompa* entre los iroka o *aponto* en sokorpa. Hoy en día, bajo la influencia cristiana, muchas veces es llamado *papsh tyos*, padre dios. Las actividades del héroe cultural, no se enfocan en la fabricación de artefactos, sino en la ‘fabricación’ del mundo y de los seres vivos como tal.

*Amóricha*, como los irapa lo llaman, es una expresión condensada de esta observación. Múltiples referencias y analogías asocian este ser mítico con diferentes niveles de significado. Etimológicamente el término *amó-ri-cha* se deriva del verbo *-amó-* construir/hacer en el sentido de construir una casa, el marcador posesivo nominalizante *ri-* y el sufijo *-cha* indicando una persona del pasado histórico. *Amóricha* puede entonces ser traducido como la persona del pasado histórico que tenía el poder de construir. Pero él no solo

construye la casa,<sup>7</sup> sino él está construyendo y fabricando el mundo, sus condiciones, y las formas de vida como las conocemos hoy en día.

El espacio-tiempo, en que estas actividades se llevaron a cabo, se llama *owaya tamoiya*. Se refiere a un mundo en el sentido espacio-temporal (*owaya*) que está en construcción, en un tiempo híper-transformativo originario, un estado de metamorfosis o cocción cosmológica.

Antiguamente la tierra no tenía vida. La tierra y el firmamento se encontraban muy cerca, entonces hacía mucho calor. Los ríos y mares hervían como hierve el agua en las ollas cuando están puestas sobre el fogón. En la tierra no había vida.

Solamente existía un ser llamado Tamoryayo que vivía arriba, encima de las nubes, al otro lado del firmamento. Se dice que Tamoryayo vivía solo allá arriba, encima de las nubes y que se cansó de su soledad y fue cuando decidió bajar a la tierra.

Así lo hizo. Bajó a la tierra, pero la encontró muy caliente y era imposible vivir allí. Tamoryayo tampoco podía aguantar aquel terrible y quemante calor.

Entonces tomó su arco y flechas, les untó cera en las puntas y se las tiró al sol, cegándole un ojo, y al instante, el firmamento subió un poco. Luego tomó la otra flecha, se la volvió a tirar, y fue cuando el firmamento subió nuevamente, quedándose en el sitio en donde está ahora (Armato 1988: 9).

Obviamente este mito habla de un acto mítico primordial de diferenciación. El héroe cultural crea y transforma el mundo que es inhabitable, increíblemente caliente y donde los ríos y lagunas hervían. El firmamento estaba cerca a la tierra y había dos soles, así que nunca era oscuro. Él disparó (-*ama*-) flechas con puntas de cera negra de abejas al sol y así el firmamento comenzó a levantarse. Y le disparó en el ojo a uno de los soles, que se oscureció y se convirtió en la luna. Así se estableció la distancia necesaria y él creó las diferencias entre el día y la noche, fría y caliente, seco y húmedo y por lo tanto estableciendo condiciones habitables en la tierra (Halbmayer 2004a).

Esta diferenciación transforma las condiciones primordiales en más templadas. El estado indiferenciado está asociado con el calor primordial, la ebullición de la tierra, un estado que no es ni crudo ni cocido sino hirviendo. La diferenciación, en contraste, significa moderación y la socialización de las condiciones primordiales. El mensaje central de este mito parece ser que un estado de no-diferenciación está asociado con las condiciones insostenibles primordiales y la reaparición de tales condiciones tiene que ser evitada. Una desdiferenciación, socialmente relacionada al incesto, la identidad entre los animales y los seres humanos y la posibilidad de una transformación de la humanidad en la animalidad debe ser eludida. Como vamos a ver, la animalidad no es el estado primordial de lo humano, ni es la humanidad el estado primordial de la animalidad

7 Como lo hace por ejemplo *atta wandadi* de los yekuana, donde la casa es al mismo tiempo un símbolo del cosmos.

como argumenta Viveiros de Castro (1998). En el caso yukpa los proto-animales actúan como humanos (que no son) e interactúan con el héroe cultural, que está creando a los humanos de un árbol después de darse cuenta que no puede procrear con los proto-animales. Él transforma a los proto-animales en animales como hoy los conocemos exactamente porque no son humanos y él no se podía reproducir con ellos y ellos además cometían incesto. La posibilidad de una transformación de humanos en animales es una repetición de la transformación originaria y punitiva que hizo el héroe. No se trata de una transformación al revés en el sentido de Guss (1991) en un estado originario de los humanos.<sup>8</sup> Los humanos no surgieron de animales, ni los animales de los humanos. Los humanos fueron más bien creados de un árbol.

### Tejiendo y hacer crecer al mundo<sup>9</sup>

Otra versión de este cuento, recogido entre el subgrupo iroka, menciona que el héroe cultural existía solo para sí mismo *twapa*, expresada por el infinitivo de los verbos intransitivos [*tw-*], el verbo ser [*-a-*] y el sufijo humanizante *-pa*.

La narración<sup>10</sup> comienza así:

Dios-padre existía solo [*twapa*].

En ese momento Dios-padre era un capullo [*monseno*]. ...

A partir de ahí con su hilo de seda bajó,  
desde allí del mundo [*owaya*] arriba.

A partir de ahí fue cosiendo, Dios-padre.

La madre de Dios-padre [era] araña  
por lo tanto su nombre era araña [*ačhaya*].

[Con el] hilo de seda llegó aquí desde allí arriba.

Dios-padre era un capullo.

Cuando Dios-padre era un capullo  
salió [*netokanako*] del mismo, Dios-padre.

Así que se fue de su envoltura de piel [*yusčhu*].

Allí el capullo era su envoltura de piel.

En su centro se dividió [en dos].

Abajo se fue a la tierra [nono]. Por encima de allí [es el otro] mundo.

A partir de ahí bajó, Dios-padre.

Así Dios-padre creció [*natának*].

8 Como he argumentado en otra ocasión (Halbmayer 2004a).

9 Esta parte del artículo retoma argumentos desarrollados en otra ocasión (Halbmayer 2016).

10 Esta versión fue contada por José Manuel García. Doy las gracias a Wilson Largo para su colaboración en la traducción de este mito.

Se enderezó en la tierra [*nukuntanak*].  
 Toda su envoltura de piel se volvió como la tierra.  
 Allí se enderezó.  
 Así fue y  
 Dios-padre dijo: “No, esta tierra es pequeña”, dijo.  
 A la vez [tuvo el] deseo y volvió a hablar.  
 Grande fue transformando,  
 grande fue transformando [*načhopnak*] la tierra.  
 La tierra era pequeño.  
 Grande fue transformando la tierra.  
 Grande fue transformando.

Esta secuencia inicial establece que Dios era un ser vivo, el hijo de una araña que vivía en un capullo, obviamente en un estado de metamorfosis. En otras versiones, también se menciona que su nombre era *otompa*, que fue el nombre original del sol, hoy llamado *wechu*. Así el héroe cultural es una araña, un aspecto del sol, él vino a la tierra como rayo de sol a través de la niebla en forma de un hilo de seda.

El verbo transitivo que sirve para indicar el proceso de dejar el capullo es *-etoka-*, salir de una envoltura, un huevo, por ejemplo en el caso de una chica de la cabaña de la menstruación o en este caso del capullo. El capullo partido se convierte en la base de un universo con varios niveles. Una parte baja mientras que la otra permanece arriba y esto crea mundos diferentes. Este mundo como el espacio entre el firmamento y el suelo (*nono*) y un otro mundo sobre el cielo, también llamado *owaya*, entró en existencia.

Después de haber ampliado la tierra, el héroe empezó a construir el mundo aplicando diferentes métodos. El verbo utilizado para la ampliación de la tierra es *-ačho-* normalmente traducido como transformar, pero el significado preciso es ‘hacer que algo está pasando’. *Načhopnako* [n-acho-p[a]-nako; 3p-hacer sucediendo-Prog-PasH] él estaba haciendo que sucediera algo en el pasado histórico. En otras versiones el verbo ‘crecer’ se utiliza para este proceso. Él hizo crecer a la tierra. Al ampliar la tierra (*nono* – suelo) él no fue engrandeciendo al mundo *owaya*, el espacio entre el firmamento y la tierra que subió tirando flechas.

Y él estaba tejiendo (*-tkape-*) las montañas, los árboles y las hojas para tener sombra. Por lo tanto, Dios-padre estableció la vida y las condiciones para vivir tal como las conocemos hoy. Después de haber logrado eso, se sintió solo y se preguntaba ‘¿quién será mi compañera? ¿con quién voy a procrear?’ Estaba tejiendo dos piedras y les ponía ropa. Eran sus primeras compañeras pero no podía reproducirse con ellas. Cuando encontró una danta la tomó como mujer. Él estaba tejiendo una casa para ellos dos con sus palabras (*ywonküse*) y quería multiplicarse (*-epma-*) con ella. Pero ella no podía dar a luz

(*enka* – dar a luz). Por eso la mandaba al monte, y le decía que iba a comer, donde viviría, y le dio el nombre *achache* (danta). Así él transformaba los proto-animales, que eran casi como humanos, en los animales que conocemos hoy en día.

Después el conoció a *waye*, la perezosa y la tenía como mujer:

Le dio animales jóvenes [*ynepch*] que había tejido y le dijo:

“Lleva a los niños. (Los) Vas a crecer como niños.”

Después ella les creció

ella les creció [y] comenzaron a volar.

Eran los hijos de Dios.

Él pensó “serán las aves”.

Estas fueron sus primeros hijos.

El mito representa una sucesión de parejas que tenían la intención de reproducirse, empezando con la pareja menos humana, las piedras, a la danta, que no daba a luz, a la perezosa, que estaba criando hijos tejidos de Dios, pero –como veremos– se compromete a una relación incestuosa. Los proto-animales son finalmente transformados en animales y son enviados a vivir en el bosque. Tales ‘pares de producción y reproducción’, unidades de dos que trabajan y procrean, son las entidades económicas y sociales básicas entre los yukpa. Ser y existir solo –como el héroe cultural lo hizo– es, por el contrario, un estado incompleto de existencia. Unidades reproductivas deben ser, así es el mensaje de este y otros mitos, formados por individuos que no son demasiado distantes ni demasiados cercanos (incesto). En ambos casos la reproducción se hace imposible o resulta monstruosa.

### Las múltiples formas de fabricación

La fabricación parece ser la forma general de hacer que algo suceda en el mito. El héroe cultural está tejiendo el mundo, montañas, árboles, hojas, piedras e incluso a sus primeros hijos. Pero tejer y fabricar no es, como el mito lo ejemplifica, reproducción o multiplicación [*-epame-*]. Se puede fabricar por sí solo pero no procrear. La reproducción necesita al otro. De hecho, la procreación sexual y la reproducción siguen siendo imposibles con los proto-animales. Los proto-animales míticos son, por lo tanto, a pesar que comparten lengua y cultura con los humanos, como los yukpa, *yukpa-pe* pero no son yukpa.

Las formas de la fabricación están expresadas en términos específicos de fabricación como tejer, disparar, cortar, etc., en términos de crecimiento o en términos de transformación. En las líneas introductorias del mito, se menciona un verbo para crecer *-atá-*. Sol-araña estaba creciendo *n-atá-nak* [3p-crecer-PasH] en el pasado histórico. Este verbo *-atá-* se refiere al crecimiento de las plantas, del pelo y los dientes, que crecen por su

propia cuenta en el sentido de salir o brotar. Dios-Sol estaba en su capullo creciendo por sí mismo como una planta. Por el contrario, cuando bajó, estaba transformado *-aĉho-* la tierra. También se dice que él estaba haciendo crecer a la tierra *-atuna-*. Tanto *-atuna-* como *-atá-* son verbos intransitivos, lo que indica que el proceso de crecimiento es gramatical y en la vida común de los yukpa conceptualizado como algo que está sucediendo por propia cuenta, sin la intervención de nadie.

Lo que es significativo aquí es la diferencia entre las dos formas de crecimiento *-atá-* y *-atuna-*. Mientras *-atá-* es, como ya indiqué, utilizado para el crecimiento de las plantas, cabello, dientes o uñas, *-atuna-* se refiere al crecimiento de los seres personalizados que son considerados de tener sangre, como los animales y los seres humanos. Mientras el sol-araña estaba creciendo como una planta, la tierra está creciendo como un ser personalizado que tiene sangre. No es por casualidad que los yukpa cuentan historias de *non-piri*, el pene de la tierra que penetra e impregna mujeres yukpa. Por eso uno nunca hay que sentarse en el suelo sin utilizar una estera tejida o un trozo de madera.

Si bien crecer puede convertirse en un verbo transitivo por medio del marcador transitivo *-ka-*. Así crecer se convierte en una actividad iniciada por un agente externo, ‘alguien está haciendo crecer’. Pero sólo *-atuna-*, la forma de crecer cosas personificadas, puede ser iniciado por alguien, mientras *-atá-* sigue siendo el cultivo impersonal que sucede por sí mismo. Sólo seres personificados y cosas íntimas o poseídas pueden ser crecidos por alguien.

Hacer crecer algo, por tanto, es una capacidad, una forma de poder que uno está ejercitando. Por lo tanto, este crecimiento ya no es un proceso biológico autorreferencial, sino se convierte en una acción intencional. Pero no todo el crecimiento, por lo tanto es fabricación y depende de la acción exterior o humana, y en consecuencia la artesanía no proporciona el modelo para *todos* los actos creativos. No sólo la mayoría de las plantas, pero las larvas y capullos, como el héroe de la cultura durante su estado de metamorfosis están creciendo por su cuenta. En contraste, como veremos, se hace crecer a los niños cuando están alimentados y cuidados.

Artefactos como cestos, esteras o bolsas también crecen progresivamente en el proceso de hacer *atupepo*. Por lo tanto, crecer puede ser una auto-actividad o una exo-actividad en el sentido de hacer crecer. Ésta puede ser ejecutada por aquellos que poseen la sabiduría y tienen el poder de manipular y transformar las cosas y el mundo.

Esta capacidad de hacer crecer [*-atunka-*] o de hacer que algo estaba ocurriendo [*-aĉho-*] no sólo se basa en una serie de manipulaciones instrumentales sino en actividades no instrumentales. Estos procesos se basan en la reestructuración simultánea de relaciones cognitivas, sociales y materiales. Como un mito irapa demuestra, el ‘conocimiento para transformar’ [*tūwan-ta-sha*] los proto-animales implica la atribución de los nombres, los hábitos alimentarios y lugares para vivir, pero también la fabricación

de atributos corporales. El héroe cultural está afilando las uñas, garras y los dientes y los distribuye a diferentes especies mientras canta canciones potentes [*irimi*], que se conocen como *alemi* en Guiana. Dios está distribuyendo e implantando dientes a serpientes, al pájaro carpintero y a los seres humanos, cuyos dientes son granos de maíz. Pero la diferenciación de las especies va más allá de un proceso técnico de la fabricación de las diferencias corporales. Esto implica la asignación de diferentes hábitos alimenticios, relaciones con otros seres y nichos ecológicos y la transformación ocurre por medio de las canciones.

Él hizo que algo estuviera ocurriendo con certitud en el pasado histórico. Pero este ‘hacer algo ocurrir’, esta transformación, no se reduce a una intervención física, a una fabricación hecha por manos, una manipulación instrumental de materiales sino él hace ocurrir la transformación por medio de palabras (*wonku*), hechizos (*pshkech*), canciones (*yochéme* [iroka] *yorimi* [irapa]) o pensamientos. Él hizo la tierra crecer pensando. Hechizos *pshkech* se mencionan en varias ocasiones en el mito iroka. *Pshkech*, el héroe quería estar borracho, y ya había cerveza ... *pshkech* quería ser servido, y le trajeron una calabaza para beber ... *pshkesh* quería que estos animales se fueran a vivir muy lejos, en el bosque ... *pshkech* les envió a los árboles altos. Así hizo que las cosas sucedieran.

La base común de estas acciones es al mismo tiempo instrumental, comunicativa y cognitiva. La fabricación en este sentido amplio está (re)organizando, (re)estructurando y (re)elaborando las relaciones físicas, sociales y cognitivas. Es en este sentido que uno está transformando, haciendo crecer, liberar algo de su forma y darle otra. Eso no puede ser reducido a un proceso físico-técnico instrumental que produce formas en la lógica de causalidad que transforma aspectos del medio ambiente. Implica relaciones sociales y comunicativas que no están limitados a seres humanos, y que reorganizan, equilibran y refinan aspectos del mundo. Esta reorganización es –en nuestros términos inadecuados– al mismo tiempo físico-técnico como social-comunicativo y cognitivo e implica una transformación de signos en un proceso que calcula, reequilibra y realiza opciones estructuralmente restrictas por el medio del tejido, por ejemplo, pero abiertas en las resultados y formas concretas que surgen de este proceso.

Finalmente, el héroe participó en la creación de los yukpa. *Sakuchache*, el carpintero contó a *papsh tyos* que encontró personas dentro un palo. Cuando el carpintero estaba tocando el árbol salía sangre y él podía escuchar gritos “uuujuuu”. El carpintero enseñó a *tyos* este árbol *manüchacha*, que tiene una resina líquida y roja que aparece como sangre. Mientras que el sufijo normalmente utilizado para árboles es *-yi*, el sufijo *-cha* indica en este caso, como ya hemos visto, una persona del pasado histórico. El carpintero le avisó de cortar *-üta-* dos palos de este árbol y de llevarlos hacia su casa. Así *tyos* estaba haciendo. Al próximo día salió de su casa para trabajar y cuando regresó en la tarde la comida estaba preparada. Los palos estaban todavía en su sitio. Al día siguiente pasó lo

mismo, y al tercer día él observó su casa desde lejos. Vio dos mujeres saliendo de los palos, ellas se pusieron a trabajar y a preparar la comida. Amóricha se acercó y agarró las mujeres (-*puchu*- = agarrar, coger con la mano) haciéndoles cosquillas (*sutankarapma*; *sutankat* = cosquilla). Cuando empezaron a reírse ellas definitivamente se transformaron y se quedaron en su forma humana. Como medida adicional, en la versión Sokorpa, el héroe toma y destruye la cubierta, la caja de madera de la cual salieron antes de que él las hizo reír. Así no tienen ninguna opción de volver. La misma palabra cubierta, piel o envoltura (*yushru* [sokorpa, irapa], *yusc̄hu* [iroka]) se utiliza para el capullo del cuál Dios-araña salió.

Los yukpa ya estaban viviendo, obviamente, totalmente desarrollados, en el árbol. Dios no está fabricando a los yukpa, pero los refina, añadiendo coyunturas en un proceso discontinuo de una 'secuencia operativa' (véase Pitrou 2015; Lemonnier 2012; Coupaye 2013). Y, por último, en una situación en la que todos los animales ya sabían cómo procrear sexualmente, los yukpa aprenden las habilidades de la reproducción sexual miméticamente de los pájaros o en otras versiones el héroe se junta con estas mujeres y se reproduce con ellas.

### **Objetos poseídos como extensión de la persona**

Importantes procesos vitales se conceptualizan entonces como formas de fabricación. Mientras que los animales y los niños pueden ser fabricados, artefactos pueden crecer, como veremos. Sin embargo artefactos no se conceptualizan como seres vivos entre los yukpa. Las cosas que alguien está tejiendo o fabricando generalmente pertenecen a la categoría de sustantivos íntimos o poseídos entre los yukpa. Están marcados por un prefijo específico pronominal posesivo indicando a quien pertenecen o de quien forman parte estas cosas (mí, tu, su). Estos sustantivos no existen sin una indicación de la propiedad íntima e incluyen partes del cuerpo, parientes cercanos, objetos manufacturados y los resultados de las intervenciones físicas en el medio ambiente, tales como un campo despejado. Es imposible decir simplemente, la nariz, es siempre, mi nariz, tu nariz o su nariz -*ena*, *yena* o *yona*. La tercera persona del singular *yona* se utiliza cuando se habla simplemente de, una nariz. Más allá de las partes del cuerpo, el lugar donde se duerme, la propia mochila, la propia pipa, la estera, la ropa, armas y el campo son sustantivos poseídos íntimos sobre los cuales uno ha extendido el dominio y que otros tienen que respetar. No se debe entrar sin permiso, tomar las cosas o incluso tocarlas. Se trata de extensiones de la persona que comparten el espíritu de la misma. Es por eso que tienen que ser destruidos o no pueden utilizarse, como los campos, después de la muerte de una persona.

### Las actividades de las cosas: los escritos de unos objetos íntimos

Además unos objetos llevan *tomenu*, diseños. Aunque objetos entre los yukpa no son personas, ellos pueden tener su agentividad propia, la cual se puede manifestar en sus *tomenu*. Los yukpa traducen *tomenu* como ‘sus escritos’, ‘sus signos’ o ‘su pinta’ y se refieren a los signos de las cosas, pero también a la pinta de animales. La palabra también significa escribir *sementu* (*s-e-mentu* trans-ser-escrito) y se usa para petroglifos que son *papsh tyos ymenu*, el escrito del padre dios, o la huella del caracol en la hoja de una planta, *suru ymenu*, el escrito del caracol. Esta palabra viene de *ménu*, escribir, pintar o macar, un verbo común en varios idiomas caribes.



Figura 1. Tejiendo *yawose* (foto: Ernst Halbmayer, 2012).

El *tomenu* de la correa del hombro de la mochila yukpa es la pinta de la culebra. La mochila *mayuse* tiene un significado condensado y múltiple. Ellos distinguen el cuerpo de la mochila de la correa de hombro. El cuerpo de la mochila siempre está cosido por mujeres y es conceptualizado por analogía parcial con el cuerpo. Así que la mochila tiene en su extremo superior una boca (*ygotaye*) donde se ponen las cosas, y tiene un ano (*yupüjke*) en el centro del fondo. El patrón clásico bicolor (blanco y un rojo marrón) alterna con franjas anchas llamadas *yishasha* con tres franjitas pequeñas llamadas *yukno*.

La forma básica de la alternancia de las franjas en el cuerpo de la mochila desarrolla variaciones complejas de la fórmula 3 por 3. Este diseño es típico para los yukpa, y dispone de la multitud de maneras posibles de entender una lógica de encerramiento parcial, que tiene también analogías en la estructuración de los niveles cosmológicos.

Yo no voy a entrar en esta dimensión de la mochila ahora, sino voy a enfocarme en la correa de hombro que se llama *yawose* y la cual no está cosida pero tejida (Figura 1). Originalmente esta correa era fabricada por los hombres pero hoy está hecha por las mujeres. Los yukpa dicen que han aprendido a hacer este *yawose* de la culebra (*konéna* [iroka], *kiripo* [irapa, sokorpa]). Existen dos diseños básicos de la serpiente en estas correas.



Figura 2. El jefe y su familia (Booy 1918: 189).

Mientras que la ropa occidental se convirtió en la norma entre los yukpa más o menos a partir de la mitad del siglo pasado, ciertos aspectos de la ‘ropa’ tradicional están todavía en uso hoy en día. Fotografías viejas muestran el cambio de las formas de vestirse desde los años 50 o 60 del siglo pasado (Figura 2). A pesar de todos estos cambios hay una continuidad notable en el uso de mochilas de algodón entre los hombres y la cantidad impresionante de collares entre las mujeres iroka (Figura 3 y 4) y menkwe. ¿Por qué esta

continuidad en vista del cambio fundamental? Ambos, mochilas (*mayuse*) como collares, llamado *moke*, que es el nombre para la serpiente coral, son tan importantes que incluso se hacen para los niños pequeños y –en el caso de los collares a veces– para los perros.



Figura 3 y 4: Mujer y hombre iroka-yukpa (fotos: Ernst Halbmayer, 2012).

Utilizar las mochilas como los collares podría ser explicado en términos de valores estéticos y de estilo y belleza yukpa. Otra explicación menos convincente sería que se trata de una invención de la tradición en el sentido de Hobsbawm, de signos de una autenticidad conscientemente creada y políticamente utilizada para marcar y subrayar la identidad propia en relación con los blancos. Pero las mochilas, los collares y los vestidos coloridos de las mujeres no están estratégicamente utilizados, como son a veces las plumas y las túnicas que hoy se usan solo en contextos políticos en relación a los blancos. Las mochilas y los collares no forman parte de un esencialismo estratégico, pero tienen un valor interno, sin referirse directamente a los blancos. ¿Pero cuál es este valor?

Como he señalado, hay diferentes formas de tejer este diseño de la culebra. Dependiendo del tejido de la primera mochila que una persona consigue como niño, tiene que utilizar el mismo diseño por el resto de la vida. Si uno usaría otro diseño uno no sería reconocido por los seres, espíritus y actores invisibles y uno correría riesgo de llegar a

ser su víctima. Estar reconocido implica una protección contra ataques, enfermedades y picaduras de culebras. La pinta de la culebra es entonces un signo para comunicar con y ser reconocido por los no-humanos. Es un signo de similitud con las serpientes, es un ícono para ser reconocido y, finalmente, ser protegido de los ataques ya que uno mismo aparece como enemigo, como culebra peligrosa. En resumen la correa de hombro de la mochila yukpa es un medio de comunicación con el mundo no humano que puede ser leído como ícono señalando la similitud del portador con las serpientes. Indica que el portador tiene carácter y valor de culebra y que no está asumiendo el papel de la presa. Al mismo tiempo funciona como índice que está señalando peligro.

Como el vestido occidental le permite moverse y actuar en el mundo de los criollos, las mochilas y los collares permiten moverse y actuar sin peligro en un mundo poblado con otros seres, muchas veces invisibles y potencialmente peligroso. Lo importante es que la persona sea reconocida por los espíritus y actores no humanos como uno de ellos a través de estos escritos.

¿Cuál es la relación entre la culebra y la correa de hombro *yawose*? Estos ‘escritos’ no son solo símbolos que representan, son signos, índices e íconos, que comunican e influyen las áreas con las cuales una comunicación simbólica no es posible. Se comunican hacia afuera dirigiendo su mensaje hacia los seres no-humanos. Esta comunicación también puede realizarse en los sueños. Los yukpa dicen que no solamente es malo soñar con culebras sino que es “malo soñar con *mayu yawose*”, con la correa de la mochila. Si una persona sueña con la pinta de la culebra, esta persona no sale del pueblo, ya que ella va a encontrar a la culebra u otros enemigos. Este sueño “es preciso” como decía Esneda Saavedra, una yukpa de sokorpa. “Yo sí sabía que me iba a encontrar con la culebra porque yo soñé con la gasa de la mochila” (Alfredo Pena, iroka).

Es la pinta, el escrito, que tiene el poder. Si alguien ve la pinta “ya uno sabe por la pinta que es venenosa. ¿Ana me preguntaba por qué? ¡Por la pinta! Para nosotros eso significa la pinta de la gasa, es de una culebra, de las más peligrosas.” (Esneda Saavedra, abril 2015). *Moke*, el collar, dispone de otra pinta de la culebra coral que no tiene un diseño cruzado sino una secuencia de diferentes colores.

La relevancia de las mochilas no solamente indica la continuación de una tradición y de la mitología. Más bien indica una extensión de la persona, y la capacidad de la mochila de comunicar hacia afuera, de tomar en cuenta la percepción de otros seres y proteger a su portador.

Existe entonces no solamente un marco de fabricación complejo sino un sistema de comunicación entre humanos y no-humanos que no es solamente simbólico. Se trata de íconos e índices que van más allá del simbolismo de los humanos y establecen una eco-semiología, una interacción entre las diferentes especies. En estos casos no solamente cambios inesperados de lo que nosotros llamamos naturaleza son entendidos

como mensajes de actores no-humanos invisibles (véase Halbmayer 2004b) sino los escritos establecen una comunicación con los otros seres concebidos como personas. Es por esta capacidad que las mochilas y los collares son importantes hasta hoy. Llevan signos que no solo tienen una función mnemotécnica en relación con la mitología y el arte verbal ritualizado (Severi 2015). Estos signos, que no simbolizan conceptos ni palabras (véase Salomon 2001), indican peligro y tienen una similitud con las culebras refiriéndose a no-humanos.

Aunque las mochilas y las flechas que también llevan *tomenu* de culebra son medios de comunicación que tienen su agencialidad, no son personas. Son más bien extensiones de la persona, las culebras de la persona, que no se transforman en otros seres. Estos signos indican y comunican la potencialidad de la culebra y forman parte de una eco-semiología que se refiere al otro. Pero estos escritos no implican una alteración de la percepción y no implican una metamorfosis.

Si los yukpa se ponen la pinta de la culebra no los transforman en culebras, son solo los otros que los ven como tales. Yukpa y culebras no solo tienen cuerpos distintos sino también tienen interioridades diferentes. Los yukpa se apoyan en sus escritos y asumen una apariencia con la cual comunican hacia su exterior para poder vivir en un mundo con múltiples y peligrosas personas no-humanas. De esta forma los yukpa asumen las capacidades asociadas con los diseños sin metamorfosis o devenir del otro.

La información presentada sobre los yukpa en este artículo es solo una prueba más que la etnografía que surge de la interacción con los especialistas indígenas puede abrir nuevos caminos para la comprensión de 'objetos', su agentividad y formas de comunicar. En el caso presentado las cualidades y características de los objetos están relacionadas a nociones de la fabricación y del crecimiento que no pueden ser reducido a manipulaciones instrumentales-tecnológicas. Aspectos del ambiente natural y de la materia prima son parte de relaciones sociales y al mismo tiempo son signos. Con su manipulación se puede hacer algo y por eso la fabricación es al mismo tiempo un proceso social-comunicativo y cognitivo que implica una transformación y calculación de los signos y de las relaciones sociales y no solo una acción instrumental-tecnológica.

Tales aspectos extraordinarios de los diferentes regímenes de los objetos quedan en su mayor parte marginales y excluidos en los museos antropológicos, donde los objetos están separados de sus contextos originarios y encerrados en nuestra ontología y la lógica y la práctica de los museos. Cambiar las prácticas de organizaciones grandes como las de los museos antropológicos no es una tarea fácil. Estas instituciones encarnan la ontología naturalista con su enfoque en la fisicalidad compartida de los objetos que organiza su lógica de la preservación. Esta lógica institucional permite poca tolerancia y libertad de acción para prácticas alternativas que surgen por ejemplo de los encuentros con grupos indígenas, sus cosmologías y prácticas sociales. Que indígenas trabajan y reactualizan sus

conocimientos y prácticas con objetos hechos por sus antepasados en los contextos de los museos, es –al mínimo en Europa– todavía la excepción. Se trata de experimentos bien preparados y limitados que están en sus efectos pocos previsibles pero prometedores. Estos experimentos, el contacto e intercambio como los proyectos conjuntos transfieren la realidad de concepciones y experiencias alternativas a los archivos de los objetos durmientes y permiten que las rutinas y lógicas de los museos empiezan a ser desorientadas y al mejor reorientadas y transformadas en conjunto con nuevas éticas, leyes y derechos de los pueblos indígenas. Como antropólogos trabajando con los grupos indígenas adentro y afuera de las colecciones me parece sumamente importante de impulsar tal transformación, que no solo puede aportar a una descolonización de nuestro pensamiento –sobre objetos por ejemplo– sino también de la venerable institución del museo antropológico en Europa. Estos experimentos pueden ser las semillas de las cuales salgan nuevas y diferentes relaciones entre los museos y los pueblos indígenas que hacen brotar nuevas lógicas y prácticas de las cenizas del colonialismo europeo.

## Referencias bibliográficas

- Armato, Javier (ed.)  
 1988 *Lo que cuentan los yukpa*. Maracaibo: Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General Rafael Urdaneta.
- Booy, Theodor de  
 1918 The people of the mist: An account of explorations in Venezuela. *The Museum Journal* 9(3-4): 183-223.
- Coupaye, Ludovic  
 2013 *Growing artefacts, displaying relationships: Yams, art and technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. New York: Berghahn Books.
- Descola, Philippe  
 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Fienup-Riordan, Ann  
 2005a *Ciuliamta akluit: Yupik elders explore the Jacobsen Collection at the Ethnologisches Museum Berlin = Things of our ancestors*. Seattle u.a.: University of Washington Press.  
 2005b *Yup'ik Elders at the Ethnologisches Museum Berlin: Fieldwork turned on its head*. Seattle: University of Washington Press.
- Guss, David M.  
 1989 *To weave and sing. Art, symbol, and narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.  
 1991 "All things made": Myths of the origins of artefacts. En: Preuss, Mary H. (ed.): *Past, present, and future. Selected papers on Latin American Indians literatures*. Culver City: Labyrinthos, 111-115.

- Haberland, Wolfgang  
 1957 Black-on-red painted ware and associated features in intermediate area. *Ethnos* 22(3-4): 148-161.
- Halbmayer, Ernst  
 2004a Elementary distinctions in world-making among the Yukpa. *Anthropos* 99: 39-55.  
 2004b "Natur" oder die Inversion des Zeichens. Überlegungen zu "Oralliteratur" Carib-sprechender Indianer und Natur als Kommunikationsmedium. En: Mader, Elke & Helmuth Niederle (eds.): *"Die Wahrheit ist weiter als der Mond"*. *Europa-Lateinamerika: Literatur, Migration, Identität*. Wien: Facultas, 213-230.  
 2013 Mission, food, and commensality among the Yukpa. Indigenous creolization and emerging complexities in Indigenous modernities. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 11(1): 65-86. <<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol11/iss1/5/>> (20.11.2017).  
 2016 Weaving the world and the origins of life as we know it. Notions of growth, fabrication and reproduction in Yukpa origin myths. *Revista de Antropología* 59(1): 145-177. <<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116915>>.
- Hill, Jonathan D. & Fernando Santos-Granero (ed.)  
 2002 *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hoopes, John W. & Oscar M. Fonseca Z.  
 2003 Goldwork and Chibchan identity: Endogenous change and diffuse unity in the Isthmo-Colombian area. En: Quilter, Jeffrey & John W. Hoopes (eds.): *Gold and power in ancient Costa Rica, Panama, and Colombia. A symposium at Dumbarton Oaks, 9 and 10 October 1999*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 49-90.
- Karadimas, Dimitri  
 2015 Casse-tête caribe, jeu d'images. Analyses iconographiques des motifs des massues circum-caribes, des ciel-de-cases wayana et des vanneries yekuana. *L'Homme* 214(2): 37-74. <<http://dx.doi.org/10.4000/lhomme.23806>>.
- Kirchhoff, Paul  
 1943 Mesoamerica. *Acta Americana* 1: 92-107.
- Lagrou, Els  
 2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks.  
 2012 Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazonico* 3: 95-122. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/32563>> (20.11.2017).
- Lemonnier, Pierre  
 2012 *Mundane objects: Materiality and non-verbal communication*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Münzel, Mark (ed.)  
 1988 *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. Roter Faden zur Ausstellung, 14. Frankfurt a. M.: Dezernat für Kultur u. Wissenschaft.

- Overing, Joanna & Alan Passes (eds.)  
 2000 *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London/ New York: Routledge.
- Peers, Laura L. & Alison K. Brown  
 2003 *Museums and source communities: A Routledge reader*. London/New York: Routledge.
- Pitrou, Perig  
 2015 Life as a process of making in Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a ‘general pragmatics’ of life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 21(1): 86-105. <<http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.12143>>.
- Prinz, Ulrike  
 2000-2001 La metamorfosis como principio estético. *Bulletin de la Société Suisse de Américanistes* 64-65: 161-167. <<https://www.academia.edu/10975805>> (20.11.2017).
- Ruddle, Kenneth  
 1971 Notes on the nomenclature and distribution of the Yukpa-Yuko tribe. *Antropológica* 30: 18-28.
- Salomon, Frank  
 2001 How an Andean “writing without words” works. *Current Anthropology* 42(1): 1-27.
- Santos-Granero, Fernando (ed.)  
 2009 *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Severi, Carlo  
 2011 L’espace chimérique. Perception et projection dans les actes de regard. *Gradhiva* 13: 9-47. <<http://dx.doi.org/10.4000/gradhiva.2021>>.  
 2012 The arts of memory. Comparative perspectives on a mental artifact. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 451-485. <<http://dx.doi.org/10.14318/hau2.2.025>>.  
 2015 *The chimera principle: An anthropology of memory and imagination*. Chicago: Hau Books.
- van Broekhoven, Laura; Buijs, Cunera & 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*. Leiden: Sidestone Press.
- van Velthem, Lucia Hussak  
 1992 Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. En: Vidal, Lux (ed.): *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 53-66.  
 1994 Peles pintadas. A decoração corporal como identidade. En: D’Inaco, Maria Ângela & Isolda Maciel da Silveira (eds.): *Amazônia e a crise da modernização*. Coleção Eduardo Galvão. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), 329-334.  
 1998 *A pele de Tulupeê. Uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: /Museu Paraense Emilio Goeldi.  
 2003 *O Belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- Vidal, Lux (ed.)  
 1992 *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel/Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).

Viveiros de Castro, Eduardo B.

- 1993      Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. En: Viveiros de Castro, Eduardo B. & Manuela Carneiro da Cunha (eds.): *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Núcleo de História Indígena, 149-210.
- 1998      Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4(3): 469-488. <<http://dx.doi.org/10.2307/3034157>>.
- 2001      GUT Feelings about Amazonia: Potential affinity and the construction of sociality. En: Rival, Laura M. & Neil L. Whitehead (eds.): *Beyond the visible and the material*. Oxford/New York: Oxford University Press, 19-44.
- 2004      Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

# Lo propio y lo otro: culturas materiales desde múltiples perspectivas

**Beatrix Hoffmann**

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania

hoffmann.bea@gmx.de, bihde@uni-bonn.de

## Introducción

Actualmente la exploración de testimonios de la cultura material desde múltiples perspectivas es un *sine qua non* del trabajo de museos, especialmente de museos etnográficos. Es el objetivo de este artículo presentar tres ejemplos etnográficos de una aplicación de este método para mostrar que el conocimiento sobre culturas materiales de grupos indígenas puede ampliarse enormemente gracias a este método. La oferta de múltiples perspectivas en el museo facilita la percepción diferenciada de una sociedad, su historia y cultura. Estas múltiples perspectivas se logran por medio de la aplicación de métodos participativos, tales como la inclusión de personas no expertas en la exploración de las colecciones y en la preparación de exposiciones, tareas propias de los museos. Para los museos etnográficos la aplicación de métodos participativos es particularmente importante porque las colecciones tienen un carácter único. Este carácter es resultado de las estrechas relaciones internas y externas que las diversas sociedades, tanto nacionales como étnicas mantienen con los objetos y las colecciones de estos museos. A estas sociedades que tienen museos etnográficos las llamaremos aquí ‘sociedad preservadora’.<sup>1</sup> A los grupos sociales que están representados en los museos etnográficos por medio de su cultura material u otros testimonios culturales los llamaremos ‘comunidades de origen’.

A diferencia de los museos etnográficos, existe entre las colecciones de los museos por ejemplo los de historia local o nacional, solo una relación con la ‘sociedad preservadora’, que tiene principalmente un carácter émico.

El lazo estrecho de relaciones émicas y éticas entre diferentes sociedades y las colecciones de los museos etnográficos se convierte en el tema central de estos museos: la representación del culturalmente otro. De allí resulta que para la ‘sociedad preservadora’ los objetos etnográficos sean exofactos, con los cuales uno se relaciona desde fuera y que es caracterizada como ética. No obstante, la ‘sociedad preservadora’ mantiene también una relación émica con estos objetos que fueron transformado en endofactos exógenos

---

1 Quisiera proponer aquí este término como suplemento al concepto de las ‘comunidades de origen’, para remitir a y nombrar las sociedades, que coleccionan y mantienen en sus museos testimonios culturales de otras sociedades.



por su integración en colecciones etnográficas y por los nuevos significados que conllevó esta inclusión.

Feest (2012: 257) entiende bajo endofactos artefactos producidos y usados por la misma sociedad. Mientras que en el caso de los exofactos no existe una congruencia entre la sociedad productora y la sociedad utilizadora. En el contexto actual se ha ampliado el significado de endofacto. La producción del artefacto u objeto no se limita a su existencia física sino se expande hacia la producción de sus significados. Como endofactos, los objetos etnográficos forman parte de la memoria cultural de la 'sociedad preservadora'. Estos objetos representan el encuentro y el discurso con el culturalmente ajeno.

Las 'comunidades de origen' mantienen en primer lugar una relación émica con documentos de su cultura que se conservan en museos etnográficos de otras sociedades. Pero en una perspectiva diacrónica ellos también pueden tener una relación ética con estos documentos porque representan la cultura de sus antepasados. Pero en contraste en las 'sociedades preservadoras' se transmiten rostros de la cultura de una a la otra generación. A través por ejemplo del comportamiento, de la educación o del lenguaje<sup>2</sup> existe una conexión cultural permanente, de acuerdo con Bourdieu y su concepto de actitud (1970, 1979).

Además, desde la perspectiva de sus productores, los objetos etnográficos del museo representan también la confrontación con el otro o el ajeno, pues los coleccionistas que adquirieron estos objetos para las colecciones de los museos eran agentes externos.

El primer ejemplo de este artículo explica, basándose en la crítica de Kasfir (1984: 164-187) del concepto de 'una tribu – un estilo' (*one tribe – one style*) cómo se reflejan los lazos culturales y las relaciones inter-étnicas en la cultura material. El concepto de 'una tribu – un estilo' se desarrolló ya en las primeras décadas de existencia de la etnología como ciencia y se basa en una perspectiva ética de las colecciones etnográficas. Partiendo del estilo (el conjunto de forma, color, material y decoración, por ejemplo) el concepto trata de relacionar el origen de un objeto exclusivamente con un solo grupo indígena. De allí resulta la exclusión de contextos complejos y en transformación en cuanto a la creación, el origen, el significado y la historia de los objetos. Hasta el presente este concepto guía –por lo menos parcialmente– los sistemas de ordenamiento de las colecciones y exposiciones de los museos etnográficos.

Tomando como ejemplo la cestería, explicaremos cómo se fueron entrelazando tradiciones estilísticas de diferentes grupos indígenas. Teniendo en cuenta estos entrelazamientos resulta inaceptable seguir adjudicando unilinealmente el origen de ciertos objetos a un solo grupo indígena. Visto desde esta perspectiva, tales conclusiones son una reducción inaceptable de las informaciones sobre el origen y el significado de una pieza.

---

2 El lenguaje se refiere aquí no solo un idioma particular, sino a todas las variantes que se hablan en un grupo social.

Teniendo en cuenta el concepto de la materialidad, se tomará el segundo ejemplo para explicar cómo se vinculan objetivos éticos y émicos. El ejemplo se basa en objetos, que están hechos de cuentas de vidrio. En este contexto, materialidad es la objetivación de relaciones y procesos históricos y culturales mediante las cualidades de un objeto, tanto en su estructura y forma, como en su color u olor.

Finalmente, tomando como ejemplo objetos anteriormente usados por chamanes en ceremonias de curación, se analizará el cambio de una relación émica a una relación ética que tiene lugar entre miembros de una 'sociedad de origen' y los objetos de sus antepasados existentes en colecciones etnográficas. Este cambio remite a procesos históricos que han transformado la identidad cultural de 'sociedades de origen'. A causa del cambio identitario se transformó también la relación de los indígenas actuales con la cultura de sus antepasados, visible en la relación con sus testimonios materiales.

### **Arte de la cestería como reflejo de las relaciones sociales**

Como dos de los ejemplos de este artículo se refieren a la cultura material de los apalaí-wayana y de los tiriyo, se hacen de a continuación unas breves anotaciones acerca de los dos grupos. Tanto los apalaí-wayana como los tiriyo pertenecen al grupo lingüístico caribe. Ambos grupos viven en la región transnacional de las Guayanas, en su mayoría en la Serra do Tumucumaque, situada en la remota región fronteriza entre Brasil y Surinam. Además, una parte de los apalaí-wayana vive también en la Guayana Francesa.

Tanto los apalaí-wayana como los tiriyo emigraron a esta región alta de la Serra desde el fin del XIX retirándose ante la presencia cada vez más masiva de caboclos, caucheros, colectores de castaña y buscadores de oro (Frikel 1971: 7; Barbosa & Morgado 2003). Estos grupos entraron en las áreas de asentamiento indígena causando innumerables encuentros violentos con sus habitantes originales. Poco a poco los grupos indígenas afectados por estos encuentros violentos migraron desde los cursos medios a las cuencas de los ríos en cuyos márgenes se asentaron. En el caso presente el principal lugar de asentamiento era la Serra do Tumucumaque, una región montañosa que forma la línea divisoria de drenaje de los afluentes del río Amazonas y el mar Atlántico. Allí vivieron los apalaí-wayana y los tiriyo hasta la mitad del siglo XX en una zona retirada de los centros urbanos, ya que en aquellos tiempos se llegaba solamente en barco a la Serra do Tumucumaque (Mielert 1980: 85). Un viaje, por ejemplo, de la desembocadura del río Trombetas hasta la cuenca de uno de sus afluentes en la Serra do Tumucumaque tardaba hasta 12 o 13 semanas, dependiendo de las condiciones fluviales (Kockmeyer 1980).<sup>3</sup>

3 Nimuendajú, que viajó río arriba hacia la Serra do Tumucumaque en 1915 para visitar los *apalaí*, también mencionó, que de vez en cuando necesitaban hasta cinco días para cruzar una región de raudales o una cascada grande (MKB, Archivo Felix Speiser).

Numerosas cataratas y raudales hacían estos viajes prolongados muy peligrosos y difíciles. Hasta principios del siglo xx los indígenas de la Serra do Tumucumaque solo tenían pocos contactos directos con las sociedades nacionales de Brasil, Surinam y de la Guayana Francesa y con los habitantes de los centros urbanos (Frikel 1971: 9). Ya desde el fin del siglo xviii estos contactos estaban mediados en su mayoría por los ‘cimarrones’ (Frikel 1961: 4-6), denominación para los descendientes de antiguos esclavos de origen africano que escapaban de las haciendas y vivían retirados en la selva de las regiones guayanesas. Una parte de la economía de los ‘cimarrones’ consistía en su función de intermediarios entre la población indígena del interior y la población de las regiones costaneras facilitando el trueque de bienes producidos o vendidos por cada grupo. Los ‘cimarrones’ realizaban el intercambio de estos bienes y viajaban como comerciantes por la región de las Guayanas. A los indígenas les llevaban herramientas de hierro, cuentas de vidrio y telas de algodón y llevaban productos naturales como *casave* (harina de la yuca), y también hamacas de algodón a las zonas de la costa.

Hacia fines del siglo xix y comienzos del xx los apalaí-wayana solo tenían esporádicamente contactos directos con los viajeros europeos que llegaron a las Guayanas para explorar la región: tanto su geografía y naturaleza como su población indígena. Entre los viajeros y científicos que encontraron los apalaí-wayana estaban Jules Crevaux (1877), Henri Coudreau (durante su exploración de la Sierra de Tumucumaque entre 1887 y 1891),<sup>4</sup> Claudius Henricus de Goeje (1904 y 1907),<sup>5</sup> Curt Unkel Nimuendajú (1915) y Felix Speiser (1924).<sup>6</sup> No existe información sobre el contacto de los tiriyo con estos viajeros. Gracias a informaciones detalladas es probable que de Goeje hubiera visitado a los tiriyo o por los menos encontrara a algunos de ellos durante sus viajes (Grupioni 2005). Además, al menos algunas piezas de las colecciones etnográficas que se guardan en el *Museum für Völkerkunde Dresden*<sup>7</sup>, *Linden-Museum Stuttgart*<sup>8</sup> y el *Musée du Quai Branly*<sup>9</sup> remiten a contactos entre viajeros europeos y los tiriyo. Por lo tanto hasta el momento, no existe información confirmada de contactos entre los tiriyo y europeos anteriores al viaje del misionero franciscano Protásio Frikel (1912-1974), quien llegó en los cincuenta a la Serra do Tumucumaque (Hoffmann 2014: 24; Frikel 1971: 5, 1973).

En 1959/60, esta región remota fue conectada con los centros urbanos de Brasil y Surinam a causa de la construcción de pistas de aterrizaje por las Fuerzas Aéreas de

4 Crevaux y Coudreau iniciaron sus viajes en la Guayana Francesa (Crevaux 1883; Coudreau 1893).

5 De Goeje inició sus viajes en Surinam (Goeje 1906, 1908).

6 Nimuendajú y Speiser visitaron los apalaí-wayana solo en el territorio brasileño (Speiser 1926).

7 La colección de los hermanos Schomburgk, que fue creada entre 1836 y 1843 incluye unos cinco objetos de los tiriyo.

8 La colección Duttenhofer contiene unas piezas de los tiriyo, que fueron colectadas al fin del siglo xix, antes del año 1888.

9 Este museo conserva unas piezas tiriyo, entregadas al museo en 1881 por Crevaux.

Brasil. Desde entonces un viaje a la región donde viven los apalaí-wayana y tiriyo no tarda ya varias semanas, sino solo unas horas. Rápidamente se establecieron contactos frecuentes y mucho más estrechos entre representantes de las sociedades nacionales y los grupos indígenas asentados en la región. Estos contactos casi permanentes –llevados a cabo por militares, misioneros, científicos y viajeros– causaron un cambio cultural ostensible tanto entre los apalaí-wayana como entre los tiriyo. Los militares y misioneros que vinieron a la Serra do Tumucumaque se quedaron allí por mucho tiempo, pero también aventureros como Manfred Rauschert (1928-2006) vivieron por muchos años con los indígenas, en este caso con los apalaí-wayana. Otros se quedaron solo unas semanas o pocos meses, como Protásio Friel (1912-1974) o Josef Fittkau (1927-2012) –un biólogo alemán que llegó a la región en los años 1960 para realizar investigaciones limnológicas–.

Sobre todo, la presencia de los misioneros franciscanos causó entre los tiriyo del lado brasileño de la Serra do Tumucumaque un cambio grave en sus formas de asentamiento. Ellos vivieron hasta la mitad del siglo xx en pequeños caseríos, llamados *pata* en su lengua, con 30 personas como máximo (Mielert 1980: 86). Con la presencia de los misioneros franciscanos a partir de 1960, los tiriyo mudaron sus asentamientos a lugares más cerca de la misión. Solo cinco años después casi todos los tiriyo vivían alrededor de la misión.

Durante los años sesenta el Estado brasileño realizó con referencia a los indígenas de su territorio una política de ‘pacificación’ para tener acceso a las regiones pobladas por ellos. Una de las estrategias de los indígenas consistía en retirarse a regiones remotas pero ya bajo un cierto control del Estado, como la Serra do Tumucumaque o el Alto Xingú.<sup>10</sup>

Esta política afectó muy gravemente a los tiriyo, porque en el territorio de la Serra do Tumucumaque ya existía una Terra Indígena: en 1968 los kaxuyana<sup>11</sup> y un grupo de los hixkariyana<sup>12</sup> habían sido trasladados a esta región. Ellos también vivían cerca de la misión. Esto condujo a estrechos contactos culturales entre los tres grupos. En cuanto a su modo de vivir en los años 1960, los apalaí-wayana no se veían confrontados con procesos de transformación tan radicales como los tiriyo, en su mayoría los apalaí-wayana seguían viviendo en sus aldeas. Pero, se pudo observar un cambio en sus prácticas matrimoniales causado por la creciente presencia de diferentes grupos indígenas en su vecindad. El modo de casamiento de los apalaí-wayana está marcado por

10 En ambas regiones el Estado brasileño ha establecido Parques Indígenas durante los años sesenta. El *Parque Indígena do Xingu* fue creado en 1961 (Povos indígenas no Brasil s.d.) y en 1968 se fundó el *Parque Indígena de Tumucumaque* (Grupioni 2005).

11 Los kaxuyana son un grupo de la lengua caribe, que vivieron hasta la mitad del siglo xx en los márgenes del río Cachorro, un afluente del río Trombetas.

12 Los hixkariyana son un grupo también de la lengua caribe, que vivieron hasta la mitad del siglo xx en los márgenes del río Nhamundá.

prácticas exolingüísticas, hasta el siglo XIX los apalaí y wayana formaban dos grupos diferentes, cada uno conformado por varios grupos diferentes que fueron uniéndose poco a poco por matrimonios entre ellos. Por eso, desde el siglo XX se consideran estos grupos solamente como una unidad social. A su vez, ellos comenzaron a elegir sus cónyuges entre los otros grupos indígenas de su vecindad, favoreciendo a los tiriyo.

Hasta el presente, la cultura material tanto de los apalaí-wayana como de los tiriyo, muestra el patrón cultural de los pueblos caribe-hablantes. Entre los objetos característicos se cuenta por ejemplo una gran variedad de cestería, hecha de *arumã* (*Ischnosiphon spp.*) o de paja de palma así como los bancos usados por los chamanes durante sus secesiones (Figura 1a-c).



Figura 1a. Silla de madera (tiriyo) (foto: Beatrix Hoffmann, 2015.  
*Museum der Kulturen Basel*, col. Friel, aprox. 1953-1963.  
No. de Inventario IVc 10843).



*Figura 1b.* Cesta de *arumã* (tiriyó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1971. No. de Inventario 7499).



*Figura 1c.* Cesta de *arumã* (tiriyó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1975. No. de Inventario 12496).

En las colecciones etnográficas tanto de los apalaí-wayana como de los tiriyo se encuentran objetos de cestería para servir comida seca y caliente, como carne o yuca asada. A este tipo de cestería, usado como plato, pertenecen dos tipos de abanicos y un tipo de esteras (Figura 2 a-c). Los abanicos, uno en forma semicircular y el otro en forma rectangular se usan también para mantener el fuego encendido. Los abanicos semicirculares están hechos de paja de la palma *murumuru* (*Astrocaryum murumuru*). Esta palmera es muy común en la Amazonía y los indígenas usan su paja para producir una gran variedad de cestería. Abanicos parecidos a este tipo usados por los apalaí-wayana y los tiriyo se encuentran entre la cultura material de varios grupos indígenas de las Guayanas. Según su origen, los abanicos muestran ciertos rasgos distintivos en cuanto al diseño o a aspectos tecnológicos. Estas diferencias son tan claras, que se reconoce la procedencia cultural de diferentes tipos de abanicos. Pero en cuanto a la apariencia de los abanicos semicirculares de los apalaí-wayana y de los tiriyo no se puede distinguir su origen. Solo basándose en la información del colector se puede asignar un abanico de este tipo a uno de los dos grupos indígenas y su cultura material. Este ejemplo muestra muy claramente la problemática del concepto de ‘una tribu – un estilo’. Los colectores consideraban estos abanicos usados o por los apalaí-wayana o por los tiriyo, según el lugar de adquisición como testimonios de la cultura material del grupo respectivo. Por eso, desde la perspectiva de los colectores y su relación a los dos grupos la atribución tanto a los apalaí-wayana como a los tiriyo es correcta: es el reflejo de una perspectiva desde afuera. Pero asumiendo el enfoque de la relación entre los dos grupos indígenas, los apalaí-wayana y los tiriyo, esta visión excluye, por ejemplo, la historia de contactos culturales entre ellos y las consiguientes transformaciones. El abanico común entre los dos grupos indígenas podría tener su origen en el patrón de casamiento: el abanico podría haber sido entregado por un grupo al otro como dote cuando se casaron entre los dos grupos según sus reglas exolingüísticas. Otra explicación podría ser la transferencia de conocimiento en cuanto a la producción de este tipo de abanicos. En este caso, uno de los dos grupos adoptó del otro la tecnología específica de trenzar abanicos exactamente de esta forma y estilo como copia del diseño entero. En ambos casos los abanicos semicirculares remiten a relaciones sociales entre los dos grupos que incluyen un intercambio de conocimiento o de objetos en su totalidad. En este sentido los abanicos incluyen las relaciones sociales entre los dos grupos indígenas y reflejan un proceso de conocimiento o de su objetivación en forma de los abanicos. El carácter y la historia de las relaciones entre los dos grupos cuyos testimonios culturales son los abanicos se puede visibilizar mejor analizando la tecnología del diseño, comparando los abanicos semicirculares, los abanicos rectangulares y las esteras.



Figura 2a. Abanico semicircular de *murumuru* (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Frikel, 1959. No. de Inventario 8435).



Figura 2b. Abanico rectangular de *arumã* con un mango (*wayana*) (foto: Beatrix Hoffmann 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Frikel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario 10442).



*Figura 2c.* Estera de arumá (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1960. No. de Inventario 8703).

Como ya se explicó, ni la tecnología ni el diseño ni la forma de los abanicos semicirculares muestran diferencias que hagan posible una atribución a un origen cultural –por eso hay que considerarlos idénticos–. Una de sus características más visibles –fuera de la forma semicircular– es el mango, estos abanicos tienen siempre un mango, que está formado por las partes finales de la paja fijados por finos cordones de fibra o algodón (Figura 3). Al centro de los abanicos se pueden ver o diseños geométricos en forma triangular o antropomórficos muy estilizados.



*Figura 3.* Detalle del mango de un abanico semicircular de murumuru (tiryó) (foto: Beatrix Hoffmann 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Friel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario IVc 10651).

Ampliando las consideraciones hacia los abanicos rectangulares y las esteras, se pueden observar más claramente, ciertas indicaciones referentes al origen respectivamente la genética de estas piezas de cestería, en relación al material usado y a la tecnología aplicada. Con muy pocas excepciones los abanicos rectangulares están hechos de *arumã* y el mango consiste de dos o tres palitos divididos. Entre estas piezas se pusieron las partes finales del trenzado. Los palitos están fijados por cordones de fibra o algodón (Figura 4).



Figura 4a y 4b. Detalle del mango de un abanico rectangular (wayana) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Frikel, aprox. 1953-1963. No. de Inventario IVc 10442).

En las colecciones etnográficas hay aproximadamente la misma cantidad de abanicos semicirculares de los apalaí-wayana y de los tiriyo. Por contra, existen pocos abanicos rectangulares en las colecciones tiriyo—hasta el presente se conocen solo dos ejemplares—.<sup>13</sup> Mientras que en las colecciones de los apalaí-wayana estos abanicos son tan presentes como los de forma semicircular.<sup>14</sup>

Las esteras de comida se parecen a los abanicos rectangulares. Se diferencian de ellos por tener no solo uno sino dos mangos, hechos también de palitos divididos y situados a lados opuestos. Los dos mangos opuestos aumentan la estabilidad de la estera y facilitan el transportar comida en ella y guardarla después de su uso. Básicamente estas esteras estaban hechas tanto de *murumuru* como de *arumã*. Sin embargo, las colecciones etnográficas conservadas en museos sugieren que solo los tiriyo hayan usado los dos materiales paralelamente. Mientras que, teniendo en cuenta las colecciones etnográficas, los apalaí-wayana muestran una preferencia muy clara por el material *arumã*. Ninguna de las colecciones etnográficas investigadas contiene una estera de comida fabricada de

13 Uno se encuentra en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém (N° 8200), el otro en el *Museum Fünf Kontinente*, Múnich (10-331 871).

14 Tal vez la cantidad de los abanicos rectangulares es un poco más grande que la de los semicirculares.

*murumuru*. Comparando las esteras de comida de los dos grupos indígenas se observan no solo diferencias en cuanto al material usado, sino también en cuanto a la tecnología para hacer el mango. Los mangos de las esteras apalaí-wayana están hechos de la misma manera como los del abanico rectangular: con palitos divididos. Al contrario, los mangos de las esteras tiriyo están hechos de la misma manera que los del abanico semicircular: por el retorcimiento de las partes finales de la paja (Figura 5).



Figura 5a, 5b y 5c Estera y detalles del mango (fotos: Beatrix Hoffmann, 2012. MPEG, Belém, col. P. Friel, 1959. No. de Inventario 8451).

Las semejanzas y diferencias en cuanto a la tecnología y al uso de diferentes materiales que se observa entre los tres tipos de cestería permiten algunas conclusiones en relación a su origen o/y a su génesis.

Gracias a las exposiciones de varias colecciones etnográficas de los dos grupos indígenas se sabe que ambos grupos conocieron y usaron tanto el *murumuru* como el *arumã*. Los dos grupos también conocían ambos tipos de mango –tanto los hechos con las partes finales del trenzado como los hechos con palitos divididos–. En cuanto a los abanicos se puede observar una coherencia entre la forma, el material y la tecnología independiente del grupo que lo ha producido o usado. En cambio, en el caso de las esteras no existe esta coherencia. Las esteras producidas por los apalaí-wayana son hechas exclusivamente de *arumã*, mientras que los tiriyo usaron tanto la paja *murumuru* como el *arumã* para

la fabricación de sus esteras de comida. Pero independiente del material aplicado a las esteras de comida, los tiriyo fabricaron todos los mangos mediante el entrelazamiento de las partes finales de la paja. O sea, para la fabricación de los mangos de las esteras se usaba la misma tecnología que para los abanicos semicirculares.

Resumiendo, se puede constatar, que en el caso de los abanicos el material y la tecnología aplicados estos difieren según la forma del objeto:

Forma del abanico	semicircular	rectangular
Material	paja de <i>murumuru</i>	<i>arumã</i>
Tecnología del mango	entrelazamiento de las partes finales de paja	palitos divididos

En el caso de los abanicos rectangulares, el mango de palitos es más estable que un mango hecho de paja. Las esteras, que tienen dos mangos no necesitan los palitos, la paja entrelazada en los bordes opuestos sirve también para el transporte a mano. Así, al contrario de los abanicos, las esteras se diferencian en cuanto al material y la tecnología según la cultura, o mejor dicho, según el productor y su origen indígena.

Estas observaciones hacen posibles algunas suposiciones con respecto al origen y a la génesis de los tres tipos de cestería. Con referencia a los tiriyo, ellos muestran una clara preferencia por la paja de *murumuru*, la tecnología de entrelazar las partes finales de la paja parece estar relacionada con este material. Pero los tiriyo aplican la tecnología también cuando usan otros materiales –por ejemplo, el *arumã*– si la estabilidad del objeto lo permite. A diferencia, los apalaí-wayana prefieren en general la paja *arumã* para fabricar cestería. Por eso las colecciones etnográficas de ellos contienen solamente esteras de comida hechas de *arumã* y además una gran variedad de otros cestos de esta paja. También se encuentra en las colecciones aproximadamente la misma cantidad de abanicos de paja *arumã* como de paja *murumuru*. Los mangos de los tres tipos de cestería están hechos acordes a su forma: las piezas rectangulares tienen mangos de palitos mientras las piezas semicirculares tienen un mango de paja entrelazada.

Teniendo en cuenta esto, es muy probable, que los apalaí-wayana hayan adoptado completamente los abanicos semicirculares de los tiriyo. La adopción obviamente incluyó la decisión por el material y con éste por la forma del mango. Otra posibilidad sería que los apalaí-wayana hayan adquirido los abanicos semicirculares de los tiriyo por trueque. Sin embargo, los tiriyo obviamente adoptaron los abanicos rectangulares de los apalaí-wayana –adquiriendo tanto el material usado como el tipo de mango–. Pero para la fabricación de aquellas esteras que por su forma muy parecida tienen probablemente un origen entre los apalaí-wayana, los tiriyo asumieron más libertad en cuanto al material usado y a los mangos fabricados.

ABANICOS	apalaí-wayana	tiriyó
<b>Forma</b>	rectangular	
<b>Material</b>	paja de <i>arumã</i>	
<b>Mango</b>	uno, hecho de palitos divididos	

ESTERAS	apalaí-wayana	tiriyó
<b>Forma</b>	rectangular	
<b>Material</b>	paja de <i>arumã</i>	paja de <i>arumã</i> o de <i>murumuru</i>
<b>Mango</b>	dos opuestos, hecho de palitos divididos	dos opuestos, hecho entrelazando las partes finales de la paja

Todavía no se sabe mucho de la historia de las relaciones inter-étnicas entre los apalaí-wayana y los tiriyó. Pero es muy probable que este intercambio de conocimiento, reflejado en la cultura material, tenga su origen en las prácticas de casamientos exolingüísticos.

### Cuentas: influencias externas y transformaciones de la materialidad

El segundo ejemplo analiza objetos de cuentas, producidos por los tiriyó y conservados en colecciones etnográficas. Las colecciones, que forman la base de las siguientes consideraciones, fueron creadas entre 1950 y 1971 por Protásio Friel durante un viaje en 1971 y apoyado por su colega Roberto Cortéz, en esa época un joven antropólogo del *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém. Desde una perspectiva diacrónica y teniendo en cuenta las colecciones etnográficas se puede ver que hasta el inicio de los años sesenta las piezas de cuenta fueron muy raras y solo pocos tipos de joya estuvieron completamente fabricados con cuentas. Durante los años 1960 hasta 1975 aumentó visiblemente tanto el número total como la diversidad de objetos hechos de cuentas.

En primer lugar, el aumento total de las piezas de cuentas se puede explicar por la facilidad del acceso al recurso básico: las cuentas de vidrio. Hasta 1960 solo los *cimarrones* y pocos visitantes, como Protásio Friel, llevaron este recurso a los tiriyó. Con la construcción de pistas de aterrizaje y la mejora de la accesibilidad a la región, la presencia de representantes de la sociedad nacional creció enormemente. Ellos trajeron a los indígenas productos industriales como objetos de trueque, incluso cuentas de vidrio. El acceso a las cuentas condujo a su uso creciente para la fabricación del adorno corporal.

Para formular conclusiones con respeto a las transformaciones culturales reflejadas en la cultura material hay que considerar también el rol de los coleccionistas. La composición de una colección etnográfica siempre está influenciada por la percepción de quienes coleccionan. El proceso de selección de objetos que formarán parte de una colección está marcado tanto por los contextos culturales como por las circunstancias individuales del coleccionista. Los aspectos individuales están determinados por ejemplo por influencias familiares o por intereses particulares de los coleccionistas. Pero, a fin de cuentas, solo se puede realizar la colecta de objetos etnográficos a partir de las piezas disponibles para adquirir –de allí que la oferta de objetos hecha por un grupo indígena desempeñe un papel importante para la formación de una colección etnográfica–. Por lo tanto, la presencia de un mayor número de objetos de cuentas en las colecciones etnográficas de los tiriyo se puede explicar, tanto por una disponibilidad mayor del recurso, como por el proceso de recolección. Esto explica también la ampliación tipológica de objetos hechos de cuentas, en relación a una transformación de la materialidad. Durante la década de 1960 los tiriyo comenzaron a usar cuentas también para confeccionar cintas, pulseras y collares que anteriormente eran hechos de algodón. Esto no solo causó un cambio de material sino también de la tecnología de fabricación y del uso. Mientras que el objeto precursor de la cinta de cuentas eran cordeles finos de algodón, las pulseras fueron fabricadas con una técnica parecida a la de hacer ganchillo. En cambio la fabricación con cuentas se parece a la técnica de tejer. En cuanto al uso se puede observar que la cinta de cuentas ya no se llevaba más atravesando el cuerpo –encima de un hombro y debajo del otro brazo, como los cordeles de algodón– sino alrededor de la cintura y las pulseras ya no se llevaban en la parte superior del brazo, sino en la muñeca.

Es posible seguir el desarrollo que llevó a la preferencia de ciertos colores para la fabricación de cuentas hasta las primeras colecciones etnográficas de los tiriyo. Los objetos más antiguos fabricados de cuentas provienen de fines del siglo XIX. Tanto el *Musée du Quai Branly en Paris*<sup>15</sup> como el *Linden-Museum* en Stuttgart conservan raros ejemplos que en ambos casos son tangas de mujeres. Las cuentas de estos objetos eran hechas de semillas negras o morenas, que se llaman *wiri* según la documentación conservada en el *Linden-Museum*. Los primeros objetos hechos de cuentas de vidrio, incluso las tangas de mujeres, fueron fabricados usando el blanco y el azul. El uso del azul puede ser explicado como la sustitución del color oscuro, negro o marrón, de las cuentas de semillas. Cuando aumentó la disponibilidad de las cuentas, fue notable una clara preferencia del color rojo en lugar del azul. Más tarde, recién a partir de los años setenta aparece el uso de cuentas verdes, amarillas o de color naranja. Además, como ya se indicó, también en relación al material se nota una clara transformación: desde el material orgánico al vidrio y finalmente al uso de cuentas de plástico.

15 El objeto fue recolectado por Jules Crevaux en 1877 y llegó al museo en 1881 (N° 71.1881.34.80).

Estas transformaciones de material fueron acompañadas o bien seguidas por la aparición de nuevos objetos, mostrando insólitas formas, diseños y colores hasta entonces no conocidos como parte de la cultura material de los tiriyo. Forman parte de estos objetos: collares parecidos a un escapulario, parte del ornato sacerdotal y colgantes en forma de círculos con rayas y de cruces (Figura 6). Además, se observa el uso de cuentas color amarillo, verde y naranja. Este desarrollo no se puede explicar solo por el aumento de cuentas disponibles, sino hay que analizarlo como ocasionado por las influencias externas en la cultura tiriyo.



Figura 6. Collar de cuentas con un colgante circular (tiriyo) (foto: Beatrix Hoffmann, 2012. *Museum der Kulturen Basel*, col. Gebhart-Sayer, 1975. No. de Inventario IVc 17242).

La causa más probable de estas transformaciones es la presencia de los misioneros evangélicos de Surinam que misionaron entre los tiriyo a partir de los años sesenta. Con respecto a ellos se sabe que dieron cuentas a los tiriyo, no tanto como productos de trueque sino más bien para producir mercancías. Según los misioneros evangélicos, los tiriyo deberían ganar dinero con la venta de artesanía, la artesanía de cuentas fue considerada como una mercancía preferida por los turistas, a quienes querían vender las piezas. Para atraer el interés de los compradores los misioneros ejercieron influencia tanto en la forma como en el diseño de las piezas de cuentas, e incluso en los colores aplicados. En este contexto el adorno corporal de cuentas producido por los tiriyo representa desde una perspectiva diacrónica el cambio cultural causado por los diferentes contactos con los representantes de las sociedades nacionales de Brasil y de Surinam. Así como los abanicos y esteras, las piezas de cuentas reflejan una red compleja de relaciones sociales, en la que los tiriyo eran productores de estos objetos.

### **Utensilios chamánicos: nuevas interpretaciones de objetos y transformaciones de identidad**

A diferencia de los apalaí-wayana y los tiriyó, los xipaya pertenecen al conjunto lingüístico tupí. Actualmente, la mayoría de ellos vive en la ciudad de Altamira y en el municipio Volta Grande do Xingú, ambos ubicados al medio río Xingú. Una parte más pequeña de los xipaya vive en su ‘Tierra Indígena’ en los márgenes de los ríos Irirí y Curuá (Patrício 2003).

Los xipaya tenían contactos esporádicos con representantes de la sociedad brasileña al menos desde la mitad del siglo XVIII. El misionero jesuita Roque Hundertpfund (1709-1777) subió alrededor de 1750 por el río Xingú. Él llegó hasta la desembocadura del río Irirí, en la región de la Gran Volta del río Xingú. Hundertpfund fundó la misión Tauaquará (Nimuendajú 1948: 219). Esta misión estaba ubicada donde actualmente se encuentra la ciudad de Altamira. Hundertpfund atrajo a los diferentes grupos indígenas del Xingú bajo y central para que se mudaran a los alrededores de la misión. Unos permanecieron allí cuando la misión fue abandonada –solo pocos años después de su fundación, probablemente en el año 1754– cuando los jesuitas tuvieron que regresar a Portugal (Nimuendajú 1948: 219; Gatzhammer 1994: 399). Según Nimuendajú (1948: 219), Hundertpfund fue el primero quien dio informaciones sobre los xipaya fuera del mundo indígena. En el siglo XIX varios viajeros, en su mayoría extranjeros, llegaron al río Xingú para explorar la región, sus habitantes y su naturaleza. Entre ellos estaban el príncipe Adalbert de Prusia (1842), Karl von den Steinen (1884, 1887), Henry Coudreau (1896) y Herrmann Meyer (1896, 1899). En las últimas décadas del siglo XIX trabajadores de caucho y colectores de nueces de Brasil avanzaron en busca de recursos hasta el medio río Xingú, entrando en las regiones pobladas por diferentes grupos indígenas. Además, en este período se empezaron a fundar grandes haciendas para el cultivo de la caña de azúcar. Aunque estas actividades deben haber causado encuentros con la población indígena, no existen muchas informaciones ni sobre los xipaya o sus vecinos, los kuraya,<sup>16</sup> ni sobre los indígenas del medio río Xingú en general antes del siglo XX. Las fuentes históricas más importantes y al mismo tiempo casi únicas con respecto a los xipaya son las publicaciones de E. Snethlage (1910, 1922) y de C. Unkel Nimuendajú (1919/20, 1948).

Emilie Snethlage (1868-1929) fue una ornitóloga alemana. Ella realizó investigaciones en el río Irirí y en la región de sus afluentes en los años 1909 y 1914 (E.-H. Snethlage 1930; Hoffmann 2014/15). La investigadora realizó allí no solamente trabajos ornitológicos sino también etnográficos y además geográficos. Como parte de sus investigaciones, Snethlage recolectó objetos etnográficos entre los xipaya y los kuraya durante su segunda estadía en 1914. La colección etnográfica resultada de su actividad –o por lo

---

16 Los kuruaya son también tupi-hablantes y vivían en el alto río Curuá, un afluente del río Irirí.

menos una parte de esta— se conserva actualmente en el *Ethnologisches Museum* (Museo Etnológico) de Berlín. La creación de esta colección formó parte de un convenio entre la investigadora y el museo, que actuó como financiador parcial del segundo viaje.<sup>17</sup> Solo dos años después el lingüista Curt Unkel Nimuendajú (1883-1945) llegó a la misma región. Él realizó estudios lingüísticos entre los diferentes grupos indígenas del medio río Xingú hasta 1919, incluyendo a los xipaya.

Aunque los xipaya, según Nimuendajú (1948: 219), solían vivir en las islas del medio río Irirí, Snethlage solo encontró a uno de ellos, cuando llegó a esa región en 1909. El hombre llamado Manoelsinho vivía en una maloca con su mujer kuraya y su familia. Allí Emilie Snethlage pasó unos días y recolectó sus primeras informaciones etnográficas sobre los xipaya. Cuando Snethlage llegó al río Irirí en 1914, los xipaya ya no vivían más en el alto río Irirí, sino alrededor de su desembocadura en el río Xingú. Esa mudanza fue ocasionada por el homicidio de Manoelsinho en 1913 por trabajadores de caucho que llegaron a su *maloca*. Manoelsinho fue asesinado como consecuencia de sus encuentros hostiles con los extractores de caucho. Para evitar más homicidios, el latifundista más importante de la región ordenó la mudanza de los xipaya a los alrededores de los asentamientos neo-brasileños (Snethlage 1922: 395). Durante las siguientes décadas la mayoría de los xipaya vivió en la ciudad de Altamira y sus alrededores. Este cambio llevó a su convivencia con indígenas de otros grupos, en primer lugar los kuruaya y también con *caboclos*, descendientes de relaciones entre indígenas y neo-brasileños o europeos.

Resultado de esta convivencia fue una fuerte asimilación cultural y la pérdida casi completa de su identidad cultural. Alrededor del 1990 ningún descendiente de los xipaya era capaz de hablar la lengua de sus antepasados. Recién a comienzos de la década de 1990 empezó una revitalización cultural con éxito hasta el presente. La generación joven de los xipaya lograron revitalizar su lengua. Actualmente más de cien xipaya viven en *aldeias* propias, ubicadas en el municipio de Volta Grande do Xingu y en el *Territorio Indígena Xipaya* (*Terra Indígena Xipaya*). Este territorio está poblado por los xipaya desde 1999.<sup>18</sup>

En el presente los xipaya continúan la búsqueda de sus raíces culturales. Parte de las actividades relativas a este proceso es la documentación de su historia y de testimonios culturales, entre ellos objetos de la cultura material de sus antepasados. En 2013 los xipaya averiguaron que la única colección de testimonios de la cultura material de sus antepasados estaba en el *Ethnologisches Museum* de Berlín. Es la colección creada por Emilie Snethlage. Gracias a una coincidencia feliz se organizó una reunión de dos

17 En sus cartas al museo Snethlage menciona diversos objetos, especialmente de madera, que consiguió de los xipaya, pero no están en la colección berlinesa. Es probable que existía una segunda parte de la colección etnográfica, la cual actualmente no se sabe dónde está.

18 <<http://ti.socioambiental.org/pt-br#!/pt-br/terras-indigenas/3928>> (01.07.2015).

representantes de los xipaya con la autora del presente texto. Este encuentro tuvo lugar en el *Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, durante las preparaciones de una exposición sobre Emilie Snethlage en abril de 2014. Como no era posible traer la colección etnográfica de los xipaya a Belém, llevé conmigo a este encuentro fotografías de casi todos los objetos. Durante un día entero observamos juntos las fotografías e intercambiamos nuestro conocimiento sobre los objetos. Varias veces, Luiz Xipaya, el representante principal de los indígenas, reclamó piezas como pertenecientes a su grupo, las cuales Emilie Snethlage había clasificadas como originarias de los kuraya. Así mismo Luiz Xipaya negó que ciertos objetos que habían sido clasificados como pertenecientes a sus antepasados lo fueran. Las piezas en referencia pertenecían a un solo tipo de objetos, llamado *caruara* por Snethlage. Las *caruaras* son pequeñas cosas hechas de materiales naturales, como palitos, paja o plumas, usadas por un chamán (*paje*) durante sus sesiones. Las *caruaras* que adquirió Snethlage eran todas usadas en la curación de enfermos. Su función consistía en la absorción de las enfermedades y sus fuerzas malas. Las *caruaras* no requieren atenerse a una forma especial o fija. Por eso existen algunas que se parecen a un conjunto de hierbas o paja y otras se parecen a símbolos clandestinos. Una de las *caruaras* de la colección Snethlage se parece a una Cruz de San Andrés: dos palitos de bambú cruzados en forma de 'X'. Además, los palitos de bambú están cubiertos por plumas negras y rojas.

Cuando Luiz Xipaya vio la *caruara* cruciforme, explicó muy claramente y bastante emocionado que la pieza no provenía de sus antepasados, obviamente para Luiz Xipaya, las *caruaras* representan algo maligno. Sin explicarlo, no quería asociar este objeto con su realidad cultural ni con la de sus antepasados. Así la explicación de este acontecimiento queda para consideraciones antropológicas futuras. Al mismo tiempo, un rechazo de una relación cultural con ciertos objetos aducido tan emocionalmente es un gran reto para el trabajo en el museo. Para hacer frente a este reto hay que desarrollar conjuntamente con miembros de las comunidades de origen métodos sensibles, para hacer visible las perspectivas diferentes sin provocar o herir.

Hace algunas generaciones los xipaya son bautizados y practican la religión cristiana.<sup>19</sup> Desde una perspectiva cristiana, el trabajo de los chamanes es mal visto, hasta considerado como obra del diablo. El rechazo de las *caruaras* como pertenecientes a la historia de los xipaya puede entenderse como una transformación de la identidad cultural. A causa de la influencia cristiana, Luiz Xipaya no podía aguantar la confrontación con la idea de que sus antepasados hubieran tenido una cultura 'pagana'. Por eso Luiz Xipaya sugirió excluir todos los indicios que podían establecer conexiones con este aspecto de la historia cultural de los xipaya. Esa estrategia se puede considerar como parte del proceso de la recuperación de una nueva identidad xipaya. La revitalización cultural

---

19 Comunicación oral de Luiz Xipaya, 26.4.2014.

de los xipaya incluye un proceso activo de decisiones acerca la inclusión o exclusión de rasgos culturales a su autoconciencia como xipaya. Como consecuencia de este proceso, se cambia también la relación con los objetos chamánicos, se pasa de una relación émica a una ética.

¿Qué significa esto para la museología etnológica y para la representación de indígenas con base en su cultura material? Una de las conclusiones a las que se puede llegar es que las diferentes perspectivas hacen visible los procesos transformativos de identidades culturales. Tanto la historia compleja de las *caruaras* como la de los objetos kuraya reclamados por Luiz Xipaya como testimonios culturales de sus antepasados, demuestran la historia compleja de los dos grupos indígenas desde la época de la visita de Emilie Snethlage hasta el presente.

### Conclusiones

Los tres ejemplos discutidos en este artículo presentan el espectro de colecciones etnográficas como testimonios de la cultura material de grupos indígenas –o sociedades de origen–. La congruencia de los ejemplos se constituye por la incertidumbre de su valor con respecto a la representación de un único origen cultural. Los objetos de los tres ejemplos representan en primer lugar relaciones culturales entre diferentes grupos indígenas, entre indígenas y no indígenas y entre los miembros vivos y muertos de una sociedad indígena que recupera sus raíces culturales, llegando a una reforma de su identidad cultural. En este contexto queda claro que el concepto de ‘una tribu – un estilo’ ya no tiene valor para la museología etnológica, como constató Hahn (2005) siguiendo a Kasfir (1984). Para descubrir el espectro de los diferentes significados y las diferentes relaciones sociales representadas por un objeto, en muchos casos no es suficiente atribuir un objeto a un solo grupo de origen.

Los tres ejemplos muestran cómo al tomar en cuenta diferentes perspectivas se ve una multitud de significados y sus historias relacionadas a un solo objeto. En este contexto, unos objetos se presentan como cuadro enigmático –dependiendo de los puntos de vista que ofrecen diferentes imágenes–. Para una museología etnológica esta situación es tanto un desafío como una gran posibilidad para diversificar el conocimiento en relación tanto al otro como al culturalmente propio.

## Referencias bibliográficas

### Archivos

Museum der Kulturen Basel (MKB): Schriftenarchiv (MBK\_IV\_0122).

### Fuentes impresas

- Barbosa, Gabriel Coutinho & Paula Morgado  
 2003 *Aparai*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://www.povosindigenas.org.br/en/povo/aparai/print>> (31.10.2015).
- Bourdieu, Pierre  
 1970 *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.  
 1979 *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Coudreau, Henri Anatole  
 1893 *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane Française (1887-1891)*. Paris: Hachette et Cie.
- Crevaux, Jules Nicolas  
 1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Hachette.
- Feest, Christian F.  
 2012 Materielle Kultur. En: Beer, Bettina (ed.): *Ethnologie: Einführung und Überblick*. Berlin: Reimer, 255-270.
- Frikel, G. Protásio  
 1961 Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia* 16: 1-17.  
 1971 *Dez anos de aculturação Tiryó: 1960-1970. Mudanças e problemas*. Publicações avulsas 16. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.  
 1973 *Os Tiryó. Seu sistema adaptativo*. Hannover: Münstermann.
- Gatzhammer, Stefan  
 1994 Politisch-diplomatische Beziehungen zwischen Portugal und Österreich im 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Jesuitenfrage. *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 102(3-4): 359-408. <<https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/index/index/docId/2746>> (20.11.2017).
- Goeje, Claudius Henricus de  
 1906 Bijdrage tot de Ethnographie der surinaamsche Indianen. *Internationales Archiv für Ethnographie* 17: Supplement.  
 1908 Verslag der Toemoekhoemak-Expeditie (Tumuc-Humac-Expeditie). *Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 25: 945-1169.
- Grupioni, Denise M. Fajardo  
 2005 *Tiryó*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tiryoy>> (10.08.2015). Hahn, Hans Peter

- 2005 Stil und Lebensstil als Konzeptualisierungen der Bedeutungen materieller Kultur. En: Kienlin, Tobias L. (ed.): *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur*, Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 127. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 41-52.
- Hoffmann, Beatrix  
 2014/15 Protásio Friel (1912-1974): Ein biographischer Versuch. *Journal Fünf Kontinente* 1: 10-51.  
 2014 Am Anfang steht die Begegnung: Tiriyo, Xikrin, Apiaká. En: Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): *Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau*. München: Museum fünf Kontinente, 24-36.
- Kasfir, Sidney Littlefield  
 1984 One tribe, one style? Paradigms in the historiography of African art. *History in Africa* 11: 163-193. <<http://dx.doi.org/10.2307/3171633>>.
- Kockmeyer, Thomas  
 1980 Die Expedition zu den Tyrió-Indianern. *Kirche und Indianer. Berichte und Dokumente aus Brasilien* 19: 74-84.
- Mielert, Angelicus  
 1980 Interview mit Pater Angelicus Mielert, OFM, anlässlich seines Besuches in der ADVENIAT-Geschäftsstelle im Februar 1980. *Kirche und Indianer. Berichte und Dokumente aus Brasilien* 19: 84-88.
- Nimuendajú, Curt Unkel  
 1919/20 Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer. *Anthropos* 16: 1002-1039, 17: 367-406.  
 1948 Tribes of the lower and middle Xingu-River. En: Stewart, Julian (ed.): *Handbook of South American Indians 3: The tropical forest tribes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 212-243.
- Patrício, Marlinda Melo  
 2003 *Xipaya*. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA). <<http://pib.socioambiental.org/en/povo/xipaya/print>> (03.11.2015).
- Povos indígenas no Brasil  
 s.d. *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt>> (20.11.2017).
- Rehbein, Boike & Gernot Saalman  
 2009 Habitus. En: Fröhlich, Gerhard & Boike Rehbein (eds.): *Bourdieu-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 110-118.
- Snethlage, Emilie  
 1910 Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé. *Zeitschrift für Ethnologie* 42: 612-637.  
 1922 Die Indianerstämme am mittleren Xingu. *Zeitschrift für Ethnologie* 54: 395-427.
- Snethlage, Emil-Heinrich  
 1930 Dr. Emilie Snethlage zum Gedächtnis. *Journal für Ornithologie* 78: 123-135.
- Speiser, Felix  
 1926 *Im Dürster des brasilianischen Urwalds*. Stuttgart: Strecker und Schröder.

# Testigos versátiles: transformación de la cultura material asháninka y nomatsiguenga entre los años 1980 y la actualidad

**Ingrid Kummels**

Freie Universität Berlin, Alemania

kummels@zedat.fu-berlin.de

## Introducción: objetos volátiles

El taller y la conferencia “Objetos como testigos del contacto cultural”, que organizamos entre finales de julio y primeros de agosto del 2014 en el *Ethnologisches Museum Berlin*, tuvieron lugar poco antes de que viajara a una comunidad asháninka-nomatsiguenga en el Perú. Después de 25 años iba a ser la primera vez que regresaba allá. Mis pensamientos al respecto giraban en torno a las continuidades y los cambios con los que me toparía allí, mientras me involucraba en el intenso intercambio en Berlín con los expertos y las expertas de los kotiria (wanano) y wira poná (desana) de Mitú, Colombia, y con un grupo internacional de antropólogos sociales y culturales que también participó en la conferencia. En primer lugar me preocupaba el actual bienestar de la gente a la que décadas antes había conocido en la Selva Central peruana, pero también reflexionaba sobre los cambios que probablemente habían sufrido su modo de vida y la cultura material como parte de él. Ciertos objetos se consideran constitutivos de la persona y del colectivo; ¿por lo tanto qué pasa cuando, pese a la voluntad de los usuarios de retenerlos, desaparecen? En la Amazonía los diferentes auges extractivistas del caucho, de las maderas preciosas y del petróleo, el proselitismo de católicos y evangélicos, así como las guerras internas han provocado profundas alteraciones en los mundos de la vida. ¿Qué pasa entonces si en el transcurso de estos procesos todo el contexto en el que una vez estaban inmersos las personas y su cultura material experimenta una decisiva transformación? Muchas dimensiones intervienen en el mundo de los objetos materiales: nuevos patrones de alimentación y nuevas actividades económicas pueden convertir ciertos objetos en superfluos. Los recursos naturales utilizados en la elaboración de numerosos artefactos pueden volverse escasos, mientras que la importación de artículos baratos desalienta emplear el mismo esfuerzo que antes se invertía en su producción. Al demonizar ciertos artefactos que son considerados sagrados, los misioneros inmigrados a la Amazonía fomentaron y siguen fomentando la alienación. En el transcurso de estos procesos, a veces la siguiente generación pierde el sentido de qué hacer con esos objetos.



Esas preguntas referentes a los asháninka y nomatsiguenga me acompañaron en Berlín mientras interpretábamos, analizábamos y discutíamos conjuntamente sobre los objetos que Theodor Koch-Grünberg había adquirido hace más de cien años en las comunidades del alto río Negro (o del río Vaupés) para el *Ethnologisches Museum Berlin*: esta colección incluye desde objetos sagrados como las flautas hasta objetos de uso diario como los cestos y los cedazos para la yuca. María Morera Muñoz, Diana Guzmán Ocampo, Gaudencio Moreno Muñoz y Orlando Villegas Rodríguez, los cuatro representantes de las *source communities* de habla tukano, antes de su encuentro con Michael Kraus en su comunidad de Mitú desconocían por completo la existencia de esta colección en Berlín. Se trata de objetos que en el siglo pasado en el transcurso de las adquisiciones que hizo Koch-Grünberg fueron transferidos a un nuevo “régimen de valor” (Appadurai 1986), el de la ciencia antropológica, que se apropió de ellos. Los bienes que en su momento tuvieron un uso cotidiano, de prestigio o de poder, exceptuando las pocas veces que fueron exhibidos en el museo, quedaron almacenados en el depósito de esta institución (Figuras 1, 2 y 3).<sup>1</sup> Entre las cosas de poder están el bastón de mando y la caja de plumas, que los kotiria y los wira poná consideran bienes culturales centrales, pues en ellos se inscribieron el saber propio y la historia colectiva. Sin embargo, en algunas *source communities*, y es también el caso en Mitú, donde residen los representantes de las etnias tukano, estos artefactos ya no existen. El 31 de julio del 2014, el primer día de la conferencia internacional en Berlín y en presencia de la directora del museo y de la embajadora de Brasil en Alemania, mientras se proyectaba una fotografía del bastón de mando en la pared de la sala de reunión, Orlando Villegas Rodríguez le explicó al público cómo éste forma parte de un campo de tensión:

Es el bastón de la fuerza, del poder. ¿Por qué? Porque es para guiar el camino de todo el pueblo. Es un bastón que surgió en el momento del *phāmuri* – *phāmuri* es origen.<sup>2</sup> Cuando salen los seres humanos entonces apareció el bastón y en ese momento nuestro ancestro, él se apoderó de este bastón. ¿Para qué? Para avanzar y guiar su pueblo. [...] *sin ese bastón no*

1 Véase también la introducción al presente volumen. Así, algunos objetos de la colección Koch-Grünberg se mostraron, entre otros, en el 2002 en la exposición “Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914” (“Alemanes en la Amazonía. ¿Investigadores o aventureros? Expediciones de 1800 a 1914”; *Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Ethnologisches Museum*, 2002). Máscaras funerarias pāmiwa (cubeo) se expusieron en el 2014 en la *Humboldt Box*.

2 Diana Guzmán Ocampo nos explicaba en el taller qué entienden por ‘ley de origen’: “La parte mitológica, nosotros la llamamos la ley de origen. Siempre está presente en todo momento, a través de los rezos, a través del consejo, que escuchamos los cuentos, estamos educando, o sea, educamos y nos educan a través del consejo de los mayores, de los cuentos que nos dicen, viendo lo que hacen nuestros papás, nuestros tíos, escuchando cuando ellos están hablando. Hay momentos en que nosotros sencillamente nos quedamos callados y escuchamos, hay otros momentos donde si podemos intervenir, otros no, porque estamos escuchando, para luego poner en práctica” (Taller, 22.7.2014).

*somos nada. Entonces siempre nuestro compañero es el bastón, porque ése nos guía.* Por eso tiene la punta que sirve como una brújula para señalar y avanzar.<sup>3</sup>



Figura 1. Orlando Villegas Rodríguez acompañado de Gaudencio Moreno Muñoz fotografiando en el depósito del *Ethnologisches Museum Berlin* (foto: Ingrid Kummels, 2014).

- 3 Orlando Villegas Rodríguez tradujo libremente del kotiria esta declaración a partir de las explicaciones correspondientes que dio Gaudencio Moreno Muñoz en el marco de la conferencia. Durante el taller él nos había explicado, también traduciendo las palabras de Gaudencio Moreno Muñoz: “Entonces vamos a mirar a ver que se puede hacer con su ayuda, que nosotros queremos que nuestra cultura, nuestro conocimiento no se pierda, que ustedes nos apoyen para sacar adelante nuestro pueblo, nuestra cultura, nuestro conocimiento. Que aquí está la fuerza, que es como está la maraca, que es nuestro poder, nuestra fuerza, están las piedras del *payé*, están los trajes, están los collares, están el *bastón de mando*. Está toda esa fuerza, ese complemento que nos daba, como *la columna vertebral de nuestro conocimiento*, nuestro saber, nuestra cultura. Esa energía, esa fuerza que está aquí que nos de fuerza a todos que estamos aquí y a todos nosotros sigamos adelante como pueblo y que nunca nos vamos a acabar” (Taller, 22.7.2014).



*Figura 2.* Los expertos y las expertas de los kotiria (wanano) y wira poná (desana) reflexionando sobre el bastón de mando como “la columna vertebral de nuestro conocimiento” (foto: Ingrid Kummels, julio de 2014).

Cuando después se proyectó en la pared otra de las fotografías, una corona de plumas guardada en el depósito del museo, los representantes de Mitú intercambiaron entre sí vívidamente comentarios en kotiria. Orlando relató al público respecto a la caja de plumas, un artefacto de la colección del museo, en la que alguna vez se guardaba la corona de plumas:

Y la corona que ahí observamos también puede entregar. Hace parte de la caja de plumajes. Por eso discutimos, *porque en ese momento el pueblo kotiria – ¡no lo tenemos! No tenemos la caja.* Aquí estamos mirando eso.



*Figura 3.* María Morera Muñoz, Diana Guzmán Ocampo y Orlando Villegas Rodríguez durante el taller dando explicaciones sobre los cuarzos como objetos de poder (foto: Ingrid Kummels, julio de 2014).

A pesar de esas ausencias —a veces del objeto mismo, a veces es su antigua función la que se ha perdido— las y los cuatro expertos sabían dar largas y ricas explicaciones sobre ellos. Con éstas nos hicieron comprender que la parafernalia ritual es una piedra angular de su mitología y nos aclararon también su antigua elaboración, su uso, así como su valor en el comercio. A mí y a otros nos impresionó profundamente cuánto saber tenían nuestros interlocutores —también los dos más jóvenes—<sup>4</sup> de esos objetos y de las historias en torno a ellos. En el transcurso de las conversaciones me enteré que desde hace tiempo asumieron la tarea de transmitir sus conocimientos a la siguiente generación y para ello recurren a otro medio además de la narrativa oral, el de registrar los relatos mitológicos por escrito.<sup>5</sup> De este modo, a lo largo del taller de dos semanas las expertas y los expertos del río Vaupés nos enseñaron que respecto a estos bienes culturales considerados centrales se

4 En 2014 Diana Guzmán Ocampo tenía 39 años y Orlando Villegas Rodríguez 45 años; María Morera Muñoz tenía 80 años y Gaudencio Moreno Muñoz 74 años.

5 Durante el taller, los expertos kotiria comentaron lo siguiente: “Ustedes tienen esos objetos, pero nosotros tenemos los saberes”. Orlando Villegas Rodríguez y Gaudencio Moreno Muñoz trabajan actualmente por iniciativa propia en el proyecto de un libro, en el que registran los mitos de los kotiria en una edición bilingüe en su propio idioma y en español.

habían producido quiebres y discontinuidades. Así, la caja rectangular de plumas tejida de hoja vegetal, en otros tiempos servía para guardar importantes objetos religiosos, como los tocados de plumas usados en las danzas que escenifican el origen mítico y los acontecimientos del mundo primordial (llamadas danzas de origen). El hecho de que hoy en día ya no exista una caja de pluma en Mitú no se puede atribuir (o no sólo) a que este tipo de objetos fueran adquiridos en el marco de investigaciones y a las teorías antropológicas de aquella época, tal como se practicaba por parte del *Königliches Museum für Völkerkunde* (la antigua designación del *Ethnologisches Museum Berlin*). Su fundador Adolf Bastian instó a sus colaboradores a que coleccionasen numerosos objetos en todo el mundo, pues intentaba captar ‘la esencia’ (*das Wesen*), o lo que él denominaba ‘la idea elemental’ (*der Elementargedanke*), de todas esas culturas comparando la cultura material (Fischer, Bolz & Kamel 2007). En esa época los museos antropológicos acumulaban cientos de miles de objetos, convencidos de que éstos encapsulaban la esencia de modos de vida en desaparición. Se creía que sobre todo los objetos ofrecían un acceso privilegiado para la investigación; la gente portadora de esa cultura material, por el contrario, era considerada de menor importancia.

Diana Guzmán Ocampo nos explicó cómo el mundo de la vida de los kotiria y de los wira poná ha experimentado transformaciones decisivas a causa de la evangelización tanto católica como evangélica sobre todo desde los años 1940. Los misioneros impusieron sus propias concepciones religiosas y prohibieron prácticas centrales de las religiones locales como fumar tabaco, beber chicha de maíz, consumir coca y alucinógenos, así como las danzas y canciones, y con ellos prohibieron también la parafernalia asociada (véase también Stoll 1985: 256). Los misioneros reprimieron activamente artefactos de poder religiosos como la caja de plumas y las malocas en tanto pilares del orden del conocimiento y de la cosmovisión de sus tutelados (véase el capítulo de Pineda en este volumen).

Si bien de esta manera muchos elementos de la antigua cultura material fueron desplazados físicamente, los actores siguen atribuyendo a determinados objetos un valor importante, aunque alterado, a la luz de nuevas situaciones, relaciones de poder y flujos de artículos de consumo. El significado de objetos como por ejemplo la caja de plumas se ha ampliado desde el campo de lo político y religioso hacia el de la política identitaria—esta reinterpretación prosiguió en el transcurso del taller y la conferencia en Berlín—. Los representantes de Mitú restablecieron en primer lugar la relación física rota con los artefactos que se guardan en el museo y a los que les adscriben una vida propia fumando tabaco antes de cada visita al depósito, pintándose los rostros como una forma de protección y entonando canciones para despertar los objetos en el depósito. Fue precisamente a través de sus prácticas culturales que elevaron su voz en el diálogo sobre el significado de esos objetos, que hasta ese momento habían sido interpretados sobre todo

por investigadores del Norte en sus contextos internacionales.<sup>6</sup> Y es justamente el hecho de que están almacenados en Berlín y que ya no existan en esa forma en Mitú lo que constituyó el punto de partida para que nos transmitieran y subrayaran su centralidad. Al respecto, Diana Guzmán Ocampo señalaba lo siguiente:

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, 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.

Con la expresión “están en otro lado” Diana hizo hincapié en las discontinuidades, rupturas, transiciones e inscripciones en los objetos culturales. Me refiero a éstas sirviéndome de la metáfora ‘testigos versátiles’, derivado del título de nuestro proyecto que llamamos “Objetos como testigos del contacto cultural”. El proyecto lo formulamos en torno de los objetos que ahora están almacenados en el museo, objetos que interrogamos conjuntamente en el marco de un proyecto basado en el diálogo. Esos objetos dan testimonio del periodo que transcurre a partir de los primeros años del siglo xx, cuando investigadores europeos los recogieron en pleno auge del caucho, una época en la que los habitantes de la Amazonía fueron sometidos a la explotación económica más cruel y a la esclavitud. Si se les reconoce a las cosas una vida social propia, el análisis de sus transiciones entre ‘regimes of value’ (regímenes de valor) y de los hitos de sus cursos biográficos promete aportar resultados fructíferos (Kopytoff 1986; Hugh-Jones & Humphrey 1992). Las preguntas sobre las respectivas inscripciones culturales que los objetos experimentan por parte de los actores que negocian sobre ellos, así como su propio poder de acción en tanto actantes pasan al primer plano. Los objetos pueden desplazarse por regímenes de religión, mercado, arte y ciencia y experimentar en ellos diferentes valoraciones respecto a su valor económico y su importancia para la economía moral (véase Kummels & Cánepa Koch 2016). Habíamos concebido “Objetos como testigos del contacto cultural” como un foro que permitiera a los descendientes de los antiguos actores de las sociedades participantes –la de los kotiria, los wira poná y los investigadores alemanes– intercambiar sus puntos de vista. Idealmente seríamos capaces de completar con nuestros respectivos conocimientos las biografías de los objetos que hasta ese momento habían sido entendidos más bien como ‘los objetos de la colección Koch-Grünberg’. De este modo buscábamos apreciarlos mejor en su profundidad

6 Medios académicos que construyeron interpretaciones dominantes fueron, entre otros, las monografías, como las publicadas por Koch-Grünberg (1909/1910) y Reichel-Dolmatoff (1968).

histórica, su complejidad y transculturalidad. El diálogo prometía así contribuir a abrir paso a un futuro, en el cual los artefactos de la colección podrán ser reconceptualizados como un patrimonio cultural que de alguna manera ‘nosotros’ compartimos. Sin embargo, jamás podrá borrar las condiciones de la desigualdad del poder en las cuales fueron adquiridos a principios del siglo xx y embarcados a Alemania.

Ya en el tiempo en que preparábamos nuestro taller y conferencia (a partir del 2012), varios desarrollos contribuyeron a que en Colombia y Alemania los objetos de la colección Koch-Grünberg pasaran al régimen de la política identitaria y al debate internacional sobre los derechos de patrimonio cultural. Estos contextos fueron:

1. En Colombia los grupos etnolingüísticos tukano del río Vaupés han creado organizaciones indígenas dedicadas desde los años 1980 a la “defensa de la cultura tradicional”. Se formaron, entre otros, en respuesta al Instituto Lingüístico de Verano y su proselitismo evangélico. Otra estrategia similar buscó el “rescate de conocimientos ancestrales” y fue empleada desde fines de los años 1980 como medida para fortalecer la sociedad civil, con el fin de esquivar el ser aplastado entre los frentes en la guerra interna entre las FARC y el Gobierno colombiano (Jackson 2010; Correa 2012: 195).<sup>7</sup>

2. En Alemania, en la fase que precede la apertura del nuevo museo *Humboldt-Forum* ubicado en el reconstruido *Berliner Stadtschloss* (Palacio Real de Berlín), que está prevista para el 2019, surgieron discusiones públicas en torno a la manera colonial o neocolonial con las que las colecciones etnográficas habían sido adquiridas por parte de investigadores alemanes durante el *Kaiserreich* (el ‘Imperio’).<sup>8</sup> Aquí no se trata sólo del ‘arte de botín’ que se recolectó en las antiguas colonias alemanas como Camerún (Zeller 2002), sino también de bienes legalmente adquiridos en Latinoamérica, aunque resulta necesario indagar y cuestionar críticamente el grado de legalidad de tales adquisiciones.<sup>9</sup> Algunos grupos de interés como los descendientes de los grupos étnicos afectados, institutos públicos y parques nacionales, así como los gobiernos de los Estados-nación latinoamericanos en cuestión están considerando solicitar la restitución de algunas

7 Véase también el capítulo de Laserna en la presente publicación. Entre las organizaciones está la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA).

8 Una conferencia de la sección para el cine indígena de la *Berlinale* NATIVE sobre el tema “Exploring Perspectives on the Representation of Indigenous Film and Culture” presentó el 18 de febrero del 2016 la documentación del Canal 2 de Televisión alemana (ZDF) “‘Die Indianer kommen!’ Indigene Völker im Humboldt-Forum” (‘¡Vienen los indígenas!’ Pueblos indígenas en el Foro Humboldt). Junto con representantes del *Ethnologisches Museum Berlin*, del *Humboldt-Forum*, la autora del ZDF Carola Wedel y expertos de los *indigenous media* discutieron cuestiones y posturas de la colaboración con pueblos originarios.

9 Las circunstancias de las compras de muchos objetos etnográficos no están completamente aclaradas o son dudosas. Véase por ejemplo la lámina 18 en: <<http://ausstellungen.deutsche-digitale-bibliothek.de/preuss/exhibits/show/kolumbien-preuss/debatte-umgang-mit-kultgegenstaenden>> (20.11.2017).

piezas obtenidas por el museo. Esto concierne, por ejemplo, a las máscaras de los *kogi* y a las esculturas monumentales de piedra de San Agustín, Colombia (véase Reyes 2016). En consecuencia, es en el contexto de tales tensiones en el que actualmente se están reinterpretando los objetos de los *kotiria* y *wira poná*. En vista del concepto de exposición del futuro *Humboldt-Forum* —que en gran parte aún está por definirse— el público alemán reclama cada vez más proyectos museológicos poscoloniales y autoreflexivos, sobre todo aquellos que se fundamenten en el diálogo y la cooperación con las *source communities*.<sup>10</sup> Así, el concepto y los resultados del taller y conferencia tuvieron una gran resonancia, inesperada para nosotros. En este debate los eventos sobre “Objetos como testigos del contacto cultural” fueron interpretados como un ejemplo positivo actual de la concreción de tal diálogo.<sup>11</sup> El proceso de aprendizaje que como antropólogos del Norte experimentamos en esa colaboración provocó interés en la esfera pública alemana. Muchos vieron confirmada su exigencia de que se dé giro a la manera de pensar y se deje atrás el ‘investigar sobre’ para reemplazarlo con el ‘investigar con’. Esto requiere la colaboración entre iguales con los antiguos sujetos de investigación, que ahora nuevamente son reconocidos en Alemania como colegas con la mayor experticia en su cultura.<sup>12</sup>

10 En todo el mundo se están ejecutando numerosas colaboraciones con las *source communities* y además muchos museos nuevos son ahora establecidos como museos comunitarios, en los cuales los mismos habitantes de las comunidades diseñan, realizan y administran las exposiciones. No obstante, los museos más prestigiosos como por ejemplo el *Musée du Quai Branly* siguen en manos de directores y miembros de comités asesores del Norte global. También es el caso del *Humboldt-Forum* que es administrado por tres directores fundadores (Neil MacGregor, hasta hace poco director del *British Museum*, el historiador del arte Horst Bredekamp y el prehistoriador Hermann Parzinger). Los proyectos de colaboración, por tanto, se realizan a un nivel subordinado a la dirección. Con miras al *Humboldt-Forum*, actualmente el *Ethnologisches Museum Berlin* está realizando un proyecto colaborativo con los *pemón* y *yekuana* de la Universidad Indígena Experimental de Tauca (UNEIT); véase por ejemplo <<http://humboldt-lab.de/projektarchiv/probeuehne-7/wissen-teilen/teaser/index.html>> (20.11.2017).

11 Primero hubo una recepción de “Objetos como testigos del contacto cultural” en círculos científicos, que partió desde la ponencia que Michael Kraus dio sobre los resultados del taller y conferencia en el *Herrenhäuser Symposium* “Positioning Ethnological Museums in the 21<sup>st</sup> Century” de la Fundación Volkswagen celebrado del 21 al 23 de junio del 2015 (véase Kraus 2016). Luego la reportera del ZDF Carola Wedel se dirigió a nosotros. Desde el 2000 acompaña con su programa “Die Insel der Schätze, Museumsinsel Berlin” (La isla de los tesoros. La Isla de los Museos de Berlín) la recuperación de la *Museumsinsel* (Isla de los Museos) y sobre todo del *Humboldt-Forum* en el reconstruido Palacio Real de Berlín.

12 El grado de conocimiento sobre la propia cultura y la sociedad con sus diferencias internas, no está distribuido de igual manera. En el presente caso individuos especialmente conocedores de los *kotiria* y *wira poná* formaron parte del grupo de representantes. Véase también la introducción al presente volumen.

### La objetización de la cultura versus los objetos como parte del mundo de la vida

400 kilómetros al sur de los grupos de habla tukano del río Vaupés viven los asháninka y los nomatsiguenga, a quienes conocí en los años 1980 y con los que pasé un total de cuatro meses. A continuación voy a contar la historia de mi primera visita al lugar después de 25 años, en la cual devolví unas 600 fotografías y dos películas (Kummels 2016). Esta repatriación visual (*visual repatriation*) me sirve como un punto de partida más para reflexionar sobre la transformación de objetos en el transcurso de sus viajes, su traslación a otros tipos de medios como la escritura y fotografía. Me interesa además la manera en la cual actualmente los objetos son reinterpretados como medios de memoria y símbolos políticos.

Conocí la comunidad de Matereni en 1982 a través de Manfred Schäfer, en aquella época mi compañero de estudios en el *Institut für Völkerkunde* (Instituto de Etnología) de la Universidad de Múnich y más tarde mi pareja. En aquel entonces usábamos medios audiovisuales como la fotografía y filmación como métodos de investigación colaborativa, con ayuda de los cuales estudiábamos, de cara a las perspectivas y necesidades que articulaban nuestros sujetos de investigación, sobre todo temas como los patrones y la calidad de su alimentación y la educación ‘propia’ a la luz de las políticas indigenistas que implementaban los gobiernos nacionales del Perú y de México.<sup>13</sup> En cambio, una gran parte del currículo de la disciplina que estudiábamos, que en aquel tiempo aún se llamaba en alemán *Völkerkunde* (literalmente: ciencia de los pueblos), se caracterizaba por aplicar enfoques positivistas y objetivantes.<sup>14</sup> A fines de los años 1970, en el seminario sobre *Dinglicher Kulturbesitz* (patrimonio cultural material), por ejemplo, nos pedían describir minuciosamente artefactos de una colección con fines didácticos desde la perspectiva de los materiales y la forma, mientras que para el procedimiento de analizar la cultura material se omitía la visión de las productoras y los productores, por ejemplo no se indagaba sobre los cuentos y mitos en torno a estos objetos.<sup>15</sup> Tampoco

13 A lo largo de nuestra labor conjunta armamos entre otras dos exposiciones de fotografía, que fueron diseñadas en colaboración con nuestros sujetos de investigación, producimos películas Súper-8 y diez películas de 16 mm para la Televisión Alemana entre los años 1981 y 2003 (véase también Kummels 2016).

14 Al respecto hay que mencionar matices, pues durante mis estudios de antropología (1976-1982) en el *Institut für Völkerkunde* de Múnich también se enseñaban corrientes críticas hacia el legado colonial de la *social anthropology*. Sin embargo, en relación a la cultura material, almacenada en el *Staatliches Museum für Völkerkunde* o en la colección didáctica del instituto, se les transmitía a los estudiantes un enfoque más bien conservador basado en el difusionismo de la *Kulturkreislehre* (teoría de los círculos culturales), ya entonces obsoletos. Había un gran abismo entre la enseñanza institucional y la práctica de enseñanza e investigación extra institucional organizada por los mismos estudiantes. Véase también Haller (2009).

15 Esto correspondía también con el enfoque de las películas antropológicas del *Institut für den Wissenschaftlichen Film* (Instituto del Cine Científico) que en primer lugar documentaban los objetos y los procesos artesanales de su elaboración. En cuanto a la enseñanza y la investigación en el campo de la

interesaba la transculturalidad que los objetos adquieren en el transcurso de sus viajes (Clifford 1988), por ejemplo entre el lugar de producción y el lugar de adquisición, y los correspondientes hitos e inscripciones en sus biografías (Kopytoff 1986). Más bien en la mayoría de los casos los objetos de los museos eran clasificados según el esquema de una supuesta congruencia plena entre el *Stammesgesellschaft* (la sociedad tribal; es decir las sociedades que la *Völkerkunde* estudiaba en primera instancia) = una lengua = un territorio. Era a través de los objetos así tan uniformemente clasificados que los visitantes de un museo antropológico alemán se hacían esencialmente una imagen de una etnia. De acuerdo a esta forma hegemónica de representación científica, a menudo era el repertorio de objetos que el museo había comprado y exponía el que “cosifica[ba] a la gente y su cultura” (Espinosa de Rivero 2009: 49).

Como ejemplo de esta forma de estilización de los objetos museales como marcadores de identidad y de la fijación esencialista de una etnia, mencionaré brevemente la exposición titulada “Campa-Indianer” (“Indígenas campa”) presentada en 1978 en el *Staatliches Museum für Völkerkunde* de Múnich. El investigador aficionado Hansgeorg Winkler había viajado por el Gran Pajonal en el Perú, hábitat de los ashéninka, donde coleccionó objetos y sacó fotografías. En la exposición los objetos estaban clasificados unilateralmente según una sistematización ‘monográfica’, usual en aquel tiempo, en las categorías de agricultura, caza, pesca, vestimenta, adornos y juegos, y comercio. Con ello se ordenaban según la lógica de las actividades económicas, que cualquier persona ajena a la comunidad era capaz de reconocer inmediatamente según sus propios criterios de observación, y es así que se presentaban al público. El texto del catálogo de la exposición reforzaba esa imagen de una “presentación tradicional, que deriva de la historia colonial y la perpetúa”, como los estudiantes del *Institut für Völkerkunde* de Múnich formularon su crítica en ese momento (Schäfer & Bauer 1979: 29). El Dr. Helmut Schindler, director del Departamento de Latinoamérica del *Staatliches Museum für Völkerkunde*, reprodujo en el catálogo de la exposición las notas de Winkler de manera acrítica. Entre otros, el catálogo incluía frases como: “Sólo a principios de nuestro siglo [xx] fue nuevamente posible navegar los grandes ríos de su región sin sufrir la amenaza por parte de estos indios” (*Staatliches Museum für Völkerkunde* 1978: 7).<sup>16</sup> En cambio, la violencia a la que quedaban expuestos los ‘campa’ o ashéninka por parte de quienes los capturaban y

---

cultura, los museos e institutos de antropología cooperaban de manera más estrecha que hoy en día. Los estudiosos a menudo ejercían funciones tanto en la universidad como en el museo y era además común animar a los estudiantes a adquirir artefactos durante sus investigaciones de campo para incrementar las colecciones de los museos.

16 En la revista *Trickster* No. 3 Manfred Schäfer criticó la distorsionada representación de los ashéninka como ‘indígenas campa’ en la exposición del *Staatliches Museum für Völkerkunde* de Múnich (Schäfer & Bauer 1979).

comerciaban con ellos como mano de obra en el contexto de la extracción del caucho en esa misma época no recibía mención alguna.<sup>17</sup>

Esta exposición de museo por lo tanto muy poco tenía que ver con la realidad de la vida de los ashéninka, asháninka y nomatsiguenga en los años 1970; más bien los representaba de una manera que servía para perpetuar la dramática e injusta desigualdad de poder neocolonial. Como consecuencia de esa desigualdad, los grupos amazónicos se vieron forzados a lidiar una vez más con renovados ataques que amenazaban a su territorio. Desde principios del siglo xvii se habían resistido a la evangelización y colonización por parte de los españoles y franciscanos (Brown & Fernández 1993). Muchas comunidades desarrollaron una gran flexibilidad en su composición social y el tamaño del grupo como contraestrategia. Combinando la agricultura, caza y recolección lograron desarrollar un modo de vida autónomo en regiones de difícil acceso. A continuación, en los años 1980 la economía adaptada al sistema ecológico de la selva tropical fue cuestionada y atacada por la política del presidente peruano Fernando Belaúnde Terry (1980-1985). Ésta alegaba que las regiones de selva tropical del país estaban en gran medida aún sin aprovechar e impulsó su colonización y el uso de sus recursos naturales (entre otros el de la energía hidroeléctrica) como solución a los problemas económicos del Perú. Belaúnde fomentó la construcción de la represa Ene 40, que amenazó con inundar las tierras de numerosas comunidades asháninka y nomatsiguenga, entre ellas Matereni, y consecuentemente con destruir su espacio vital. Manfred Schäfer visitó por primera vez la comunidad de Matereni en 1978. El gobierno alemán era uno de los actores implicados en el proyecto de la represa Ene 40; la Cooperación Técnica Alemana (*Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit*, GTZ), con ayuda de la empresa alemana de consultoría *Lahmeyer International*, había explorado los posibles sitios para las centrales hidroeléctricas (Schäfer 1983). Schäfer se había propuesto documentar la forma tradicional de vida y la calidad de vida de una comunidad ubicada en esa zona con una extensión de hasta 100 000 km<sup>2</sup>, amenazada por la futura inundación. Así llegó a un poblado situado en un afluente del río Ene, que contaba con aproximadamente 120 personas y a la que sólo se podía acceder viajando en alguna de las avionetas Cessna que irregularmente sacaban el café cosechado por la comunidad, o por vía terrestre en un arduo viaje a pie de más de dos días de duración.

Las comunidades afectadas se defendieron a través de organizaciones locales contra los abusos estatales y de las empresas privadas y se organizaron desde 1980 bajo el techo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), que fue el primer movimiento a nivel nacional que constituyeron los nativos de la selva peruana

---

17 La propuesta de resolver este déficit con ayuda de un folleto complementario sobre la historia de los ashéninka que se adjuntaría al catálogo fue rechazada por el Dr. Walter Raunig, en ese entonces director del *Staatliches Museum für Völkerkunde*.

(véase Greene 2009: 174). A pesar de algunos desacuerdos, las comunidades fueron apoyadas además por antropólogos peruanos organizados en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y el Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA). Los indígenas de la selva persiguieron en primer lugar el objetivo de asegurar sus derechos colectivos a la tierra en tanto comunidades nativas en base a una ley aprobada durante el gobierno militar izquierdista del presidente Juan Velasco Alvarado (1968-1975). Las luchas por el reconocimiento del uso sostenible de la selva tropical que practicaban y la resistencia contra la política nacional fueron de la mano de la creciente formación de redes entre las comunidades.

Aquí es necesario señalar la especificidad de la historia de Matereni, una comunidad que contribuyó decisivamente a este movimiento. Los asháninka que se asentaron en esta región originalmente habitada por nomatsiguenga fundaron la comunidad junto con esos últimos en el año 1964. Habían trabajado bajo condiciones del usual sistema de patrón-peón en las plantaciones de café de los colonos de la Montaña cerca de Mazamari. Cesario Chiricente, un asháninka que quería superar este sistema, de cierto modo le dio la vuelta a la tortilla: junto a personas de ideas similares introdujo el cultivo de café en esta región. Con ello recurrió a la estrategia de retirarse a zonas aún no afectadas por la colonización por encontrarse alejadas del poder estatal y de las vías de transporte, estrategia usada reiteradamente por los asháninka y nomatsiguenga en el transcurso de su historia para mantener o recuperar su independencia. En el caso de Matereni, los asháninka inmigrados se casaron con los nomatsiguenga del lugar. Tanto hombres como mujeres son bilingües en un alto grado, y en los años 1980 algunos hombres se volvieron trilingües al hablar además castellano. La comunidad está consecuentemente mezclada étnicamente, y los habitantes se autodenominan según el idioma que en ese momento están usando como asháninka o como nomatsiguenga (Schäfer 1982a: 19). La situación étnica y lingüística de la comunidad tiene por tanto una marcada dimensión transcultural, pues en la vida cotidiana las personas multilingües cambian permanentemente entre lenguas y culturas y también se posicionan intencionadamente entre éstas. En el transcurso de sus vidas y de las relaciones sociales que establecen a través del trabajo, la movilidad espacial, el matrimonio y la participación en la economía de mercado se sirven de, y potencian, estas habilidades.

### **La cultura material en la década de 1980**

En 1982 pasé por primera vez varios meses en Matereni. Lo que me llevó allí, junto a Manfred Schäfer, fue el proyecto de una película en Súper-8 sobre el tema de “La economía nativa en temporada de lluvias” (“Indianisches Wirtschaften während der Regenzeit”). Durante esta estadía la impresión que tuve de la comunidad fue la de una comunidad próspera. Desde mi perspectiva externa, combinaba de modo ecléctico pero, a la vez, en gran medida de

manera autónoma un modo de producción tradicional orientado a la subsistencia (es decir, la agricultura de roza y quema, la recolección de plantas silvestres e insectos, la caza y la pesca) con el cultivo de café orientado al mercado. Con los ingresos generados por la venta de café en grano, los habitantes compraban los artículos de primera necesidad que la selva no proporciona: herramientas de metal como hachas y machetes, tela fina de algodón, ollas de aluminio y muchas otras cosas. En el ámbito de la cultura material, por tanto, combinan la producción propia con la adquisición de productos importados. Así, desde mi primera participación en la vida de la comunidad me llamó la atención la naturalidad con la que los asháninka y nomatsiguenga, tanto como parte de su cultura material, como en el marco de las extensas redes de intercambio a través de la Amazonía, empleaban objetos de producción local y regional, elaborados principalmente con recursos procedentes de la región tropical montañosa, y al mismo tiempo objetos de producción industrial.

Esta forma de apropiación, en la que desde hace tiempo ciertos productos ‘occidentales’ forman parte del cosmos cotidiano asháninka y nomatsiguenga, se puede ilustrar con la ropa como ejemplo. En aquel entonces todos los hombres vestían *cushmas* (en asháninka<sup>18</sup> *kitsarentsi*) producidas localmente. Son prendas minuciosamente elaboradas con algodón local, que las mujeres hilaban utilizando un huso que hacían girar dentro de un pequeño recipiente de calabaza y cuyos hilos tejían en un telar de cintura hasta obtener largas telas rectangulares. El tejido de algodón natural lo decoraban con rayas finas hechas de hilos que ellas mismas teñían con corteza de árbol (*pochotaroki*) para obtener un color rojizo o barro para obtener un color negro. Esta prenda con una abertura vertical para la cabeza en el borde superior de la vestimenta era característica de los hombres, mientras que las mujeres de la comunidad preferían vestirse con una tela comprada, el *tocuyo* (al cual aplicaban una abertura horizontal en el borde superior de la vestimenta) y jamás con telas de algodón hiladas y tejidas a mano, que ellas mismas u otras mujeres de la región confeccionaban. Esta distinción simbólica da expresión a la idea de ámbitos de trabajo, especializaciones, modos de producción separados según género y de la complementariedad entre el hombre y la mujer. No obstante, las personas se vestían y ataviaban en la mayoría de los casos con una mezcla de prendas que cuidadosamente combinaban y que ellas mismas fabricaban según sus ideales estéticos: es el caso de los *tsarato*, pequeñas bolsas de algodón, y del *tsompirontsi*, un decorativo cargador de bebés y niños pequeños recostados en la cadera, así como ropa interior y bañadores de producción industrial, y gorras de lana de la región andina, que tenían dimensiones prácticas al tiempo que connotaban determinada transculturalidad. En las cocinas, es decir en los fogones de las casas abiertas, se almacenaban lado a lado las tradicionales ollas de barro, recipientes de calabaza (llamados *pajos*) y canoas de madera, platos de

18 De igual modo, a continuación todos los términos de objetos que aparecen en cursiva corresponden al idioma asháninka.

esmalte y grandes ollas de aluminio compradas, destinadas al *masato* (bebida fermentada de yuca). Como armas de caza, además de flechas hechas de carrizos y plumas del guacamayo se empleaban escopetas producidas en el Perú.

Muchos de los objetos de producción industrial tenían de igual modo marcadas características transculturales pues fueron adquiridos con dinero en el contexto del cultivo de café, por un lado, y porque, por el otro, circulaban a través de los socios de trueque (llamados *ayompari*, en el caso de los hombres del Gran Pajonal, “el que me da las cosas”; véase Schäfer 1991: 50) y de una extensa red de comercio basada en el principio de un intercambio de cosas en el cual el objeto de retribución podía ser entregado bastante tiempo después de haberse recibido el objeto con el cual se iniciaba el intercambio. El involucramiento en el intercambio estaba motivado por el deseo de entablar y mantener relaciones sociales en la cercanía y en la distancia. A pesar de que con la venta de café se disponía de dinero para adquirir muchos artículos de primera necesidad, se invertía considerable tiempo en exigir y entregar objetos durante cualquier visita o viaje. Los asháninka y nomatsiguenga siempre estaban atentos a las personas y a sus bienes codiciables, en lo cual era importante lo siguiente: la persona y sus objetos personales constituían mutuamente su prestigio y apetencia, de modo similar a la modelo y la ropa de alta costura que viste. Muchos objetos cumplían además importantes funciones en el marco de las tareas y los trabajos cotidianos. Las personas y sus cosas eran regularmente valoradas en el marco del ritual de bienvenida: el visitante a una comunidad era primero ignorado por un tiempo, luego se le ofrecía yuca cocida y *masato*, y sólo entonces empezaba el juego de medir y examinar mutuamente los bienes que inspiraban el deseo de adquirirlos y se comenzaba a exigirlos con insistencia. Un típico acto en este contexto consistía en revisar minuciosamente la bolsa *tsarato* del o de la visitante y los objetos guardados en ella, como por ejemplo un recipiente de calabaza para guardar cal (utilizada para mascar coca), una navaja, un jabón o cosas parecidas. La persona a la que se solicitaban tales bienes difícilmente podía negarse a satisfacer el pedido. De esta manera, los bienes de una persona estaban básicamente siempre a disposición, es decir en última instancia no quedaban inflexiblemente ligados a una persona o un lugar. El acento en estas transacciones se ponía en retardar el reembolso de la cosa obtenida en el intercambio. El retraso en la entrega del contraregalo no sólo era permitido y constantemente empleado en este sistema, sino que era una de sus características constitutivas. La ‘promesa’ de un contraregalo definido dada en el marco de una transacción implicaba confianza y lealtad hacia la persona deudora, que por tanto gozaba del privilegio de no sentirse obligada a cumplir inmediatamente con su promesa (Schäfer 1988, 1991).

El intercambio, muy intenso en lo que respecta al trabajo y la movilidad invertidos en él, generaba compromisos y amistades de largo plazo y a través de largas distancias (Schäfer 1991; Killick 2010). En tiempos pasados eran sobre todo los hombres quienes mantenían las relaciones de socios de trueque a larga distancia, denominadas en el río

Ene *itimantena* (el que me vende) o *ipakena* (el que me da). En el Gran Pajonal, la región donde viven los ashéninga, estas asociaciones de trueque (los socios se llamaban *ayompari* entre los hombres y *ayompaho* entre las mujeres, ambos términos probablemente derivados del vocablo español ‘compadre’; Schäfer 1991: 50) se llevaban a cabo de manera muy performativa. Los socios intercambiaban diálogos y gestos amenazantes ritualizados, que incluían por ejemplo que el que visitaba la casa de un deudor se daba golpes en el propio cuerpo para insistir en la necesidad de cumplir con su promesa. También en el río Ene, el partido que exigía el contraregalo solía registrar la casa del deudor en busca de posibles obsequios o contraobsequios, y los reclamaba con el afán de imponerse. En general se planificaban y realizaban largos viajes, utilizando por ejemplo una balsa para recorrer parte del río Ene, con el fin de configurar las relaciones sociales. Como anotan Hugh-Jones & Humphrey (1992: 1), en el contexto de tales acciones de intercambio los objetos sufren un acto transformativo al moverse entre los “regímenes de valor” de los actores involucrados. Esto va de la mano con la posición que las piezas llegan a ocupar entre adscripciones de valor culturales, estéticas y funcionales. Al cambiar de dueño/a y al viajar (Clifford 1988), recibiendo así hitos e inscripciones en sus biografías correspondientes (Appadurai 1986), los objetos adquieren valor y transculturalidad.<sup>19</sup>

Como ya he mencionado, en aquel momento Manfred Schäfer y yo empleábamos la fotografía y la filmación como métodos de investigación colaborativa; utilizábamos estos medios al mismo tiempo como una estrategia de representación alternativa y distinta a aquella centrada en los objetos, es decir la de coleccionar y exponer objetos, tal como lo privilegiaban los museos antropológicos, y que además convertían en fetiches en tanto originales que ellos celosamente cuidaban. Emprendimos esto pensando en grupos étnicos como los asháninka y nomatsiguenga, que estaban bajo la amenaza de sufrir expropiaciones o inundaciones de sus tierras por parte de la política nacional de colonización y explotación de la Amazonía implementada por el gobierno de Belaúnde. Además de realizar un estudio de alimentación que documentaba la excelente calidad de vida de los habitantes de Matereni en aquella época, Manfred Schäfer apostó por difundir entre el público en general una imagen diferente de los asháninka y nomatsiguenga de la que perfilaban los medios de comunicación peruanos. Los medios dominantes informaban de modo parcial de las supuestas ventajas de la política de colonización y explotación del “gran vacío amazónico” de Belaúnde (Richard Chase Smith la apodó acertadamente “el mito del gran vacío amazónico”) y de este modo apoyaban estos procesos. Matereni, por el contrario, luchaba para asegurarse el título de propiedad sobre territorios ancestrales de los asháninka y nomatsiguenga en tanto comunidad nativa. En 1980, junto a un grupo de hombres de la

19 Para la crítica al dualismo que clasifica los objetos y su origen según el tipo ideal de dos modos de producción, dicotomizando el trueque de los habitantes locales amazónicos y la economía monetaria del capitalismo occidental, véase también Hugh-Jones (1992).

comunidad, Manfred Schäfer inició un viaje a Lima con el fin de exigir ante el Ministerio de Agricultura tal título.<sup>20</sup> Un año más tarde, en colaboración con habitantes de Matereni organizó la exposición “Somos Asháninka”, realizada entre el 27 de agosto y el 30 de septiembre de 1981 en la Biblioteca Nacional de Lima. En la exposición se combinaron fotografías que mostraban diferentes ámbitos de la vida cotidiana y del trabajo de los asháninka y nomatsiguenga con una pequeña selección de objetos, siendo las fotografías las que claramente guiaban la narrativa de la exposición.<sup>21</sup> El objetivo de la exposición era convencer al público limeño de la calidad de vida de los asháninka y de su modo de producción sostenible y adaptado a la selva tropical, y con ello persuadirlo de sus derechos a la tierra. La exposición tuvo gran resonancia y, hasta donde se puede saber, logró su objetivo.<sup>22</sup> Fue otro elemento más de un extenso mosaico que dio paso a una amplia reorientación en esa época hacia el reconocimiento de los derechos ciudadanos y culturales de los asháninka y nomatsiguenga.<sup>23</sup> Este proceso desembocó concretamente en que finalmente “Tres Unidos de Matereni” recibiera el título de propiedad sobre la tierra en tanto comunidad nativa que había solicitado, aunque tuviera que superar para ello una fuerte resistencia.

Una peculiaridad y fortaleza de la fotografía consiste en su capacidad de transmitir sus propias narrativas: las personas que las contemplan las leen con el trasfondo específico del momento y del espacio en el que las miran (Kummels & Cánepa Koch 2016). A menudo

20 La comunidad, junto con las comunidades vecinas Chichireni y Anapati, había solicitado su título de propiedad como comunidad nativa “Tres Unidos de Matereni”. Iniciaron esta solicitud en el mes de septiembre de 1979, por lo cual según el esquema oficial la adjudicación de la titulación tendría que haberse hecho efectiva a principios de 1980. Sin embargo, este proceso fue sistemáticamente obstruido por empresas madereras privadas, entre otras. “En la empresa FASA (Forestal Apurímac S.A.) participa un ex-ministro de economía y finanzas y un alto funcionario del departamento forestal del Ministerio de Agricultura, que se empeña en conseguir el permiso de tala para una región en la que también está ubicada Matereni. Una reclamación que hizo FASA impidió la titulación a favor de los habitantes de Matereni” (Schäfer 1982a: 33, mi traducción).

21 En esa época en la misma comunidad en veces se usaba ‘asháninka’ como un término global para designar a los asháninka y nomatsiguenga; hoy en día, en cambio, los habitantes prefieren expresar la pluralidad de las identidades etnolingüísticas distinguiendo entre asháninka y nomatsiguenga.

22 La prensa limeña en general informó sobre la exposición de acuerdo al mensaje que llevaba. Muchos visitantes dejaron también comentarios en un cartel colocado para tal fin, en el que sobre todo expresaban su solidaridad. No obstante, el periódico más importante de Lima, *El Comercio*, contradecía el mensaje de “Somos Asháninka” al informar de ella bajo un titular que afirmaba que los propios nativos pedían la colonización de su región.

23 Otra pieza del mosaico fue el artículo de Manfred Schäfer (1982b) “Yo no soy Campa, soy Asháninka”, en el cual se abogaba el uso de las autodenominaciones de los pueblos amazónicos, ya que daban expresión a sus posturas políticas autodeterminadas. La denominación externa en ese entonces más difundida era ‘campa’ y era empleada de modo discriminatorio por los no asháninka de la región selvática (en el sentido de ‘salvajes’, ‘bárbaros’ y ‘no civilizados’). A pesar del uso problemático de este término, los antropólogos de aquel tiempo lo perpetuaban en sus escritos sin reflexionarlo –esto de acuerdo con la tradición de la disciplina de utilizar exónimos de manera poco crítica–. No obstante, el artículo de Schäfer (1982b) “[...] had such an impact that it stopped the academic and official use of the term in favour of Asháninka” (Sarmiento Barletti 2011: 4).

dirigen su mirada a los detalles y justamente a aquellos que las narraciones orales a menudo omiten, pues éstas establecen más bien un hilo conductor y lo refuerzan a través de motivos narrativos. Manfred Schäfer sacó tan sólo en Matereni entre 1979 y 1989 más de 2000 fotografías y muchas de ellas muestran también objetos. Sin embargo, nunca intentó captar esos objetos desde una estética ‘occidental’ de lo museístico: así, no fotografiaba los objetos de manera aislada de las personas, un patrón de toma que hasta hoy en día parece prevalecer en las publicaciones de los museos, que en primer lugar retratan los objetos coleccionados en un entorno neutral y bajo una luz óptima para realzar este objeto desprovisto de su relación con las personas (véase Kraus 2015).<sup>24</sup> A modo de ejemplo remito a la serie de fotografías que sacó Schäfer de la construcción de las casas asháninka y nomatsiguenga (Figuras 4 y 5). Si bien se concede mucho espacio a las esteras trenzadas, los elementos del tejado hechos de hojas de la palmera *capashi* y elementos similares en tanto motivos fotográficos, al mismo tiempo son más bien las expresiones faciales y las posturas corporales de las personas que están trabajando esos objetos con mucha concentración, alegres o en algún otro estado de ánimo, las que están en primer plano; y el fotógrafo de ninguna manera parece molestarlos en su trabajo, a pesar de que a veces entran en un diálogo de miradas y/o de sonrisas mutuas con él.



Figura 4. Shantiori aplicando las hojas de *capashi* para el techo de una casa (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).

24 En relación a una publicación reciente sobre una colección de objetos de la Amazonía, Kraus (2015: 626) critica “que en lo que respecta a las imágenes de las por lo menos 120 fotografías, también al contar con muy buena voluntad, apenas un diez por ciento de los objetos presentados se muestran ‘en acción’. [...] Es notoria la manera en que los contextos de vida indígena son relegados frente a la estética ‘occidental’ museística” (mi traducción).



Figura 5. Construyendo una casa en Matereni (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).

Otro ejemplo es la corona (*amatserentsi*) que vestía el chamán (*sheripiarí*) Shenkari (Figura 6). En esos años 1980 tenía probablemente unos 80 años y era un especialista religioso y un curandero conocido en toda la región, quien se servía de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) para sanar a niños y adultos, a los primeros sobre todo de la brujería, que se les imputaba de ejercer. A pesar de que hace tiempo falleció, sigue siendo hasta hoy en día una figura legendaria, un hombre poderoso que mantenía varias esposas. Ahora goza de una gran reputación sobre todo como antiguo bastión del modo de vida tradicional de los asháninka y

nomatsiguenga. Defendía su visión religiosa del mundo y su arte de la curación justamente en el momento en el que los adventistas habían empezado a extenderse en la Selva Central; es ésta la religión que profesa la mayoría de los habitantes de la comunidad en la actualidad. Era ya en aquel entonces el único de su comunidad que lucía regularmente la corona al estilo antiguo, él mismo la elaboraba tal como se observa en la fotografía. En este objeto está inscrita la larga historia de contactos e intercambios entre la Amazonía y los Andes, así como entre sus habitantes nativos, los colonos y los misioneros.<sup>25</sup>



*Figura 6.* El legendario chamán Shenkari (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1988).

25 Los hallazgos arqueológicos de hachas de cobre en la región del río Ene, que según Donald Lathrap (1973) eran claramente artículos de lujo y que no se usaban como hachas, testimonian la larga duración de estas relaciones de intercambio.

Aquí hay que tener en cuenta, tal como nos recuerda Janet Hoskins (2006: 80), que: “Material objects can be used to both reveal and conceal secret histories” (véase también Hugh-Jones 2009). El retrato fotografiado del *sheripiari* permite desvelar ciertos aspectos del empleo de las coronas en la vida cotidiana de los años 1980, de la jerarquía social y la cultura, así como de sus hitos en las rutas de viaje históricas en aquella época. Hay que contextualizar la fotografía en el marco de la investigación etnográfica de campo, en la que el fotógrafo registró con grabadora la biografía relatada por Shenkari.<sup>26</sup> Cuando éste tenía 15 años, el joven, nacido en Anapati, se fue a la capital provincial de Satipo, pues “escuché que había llegado un *pashtoro* (pastor) quien dijo: ‘Veneremos a Dios, que vendrá. [...]’ Todos creímos que iríamos al cielo, ahora mismo”. Se trataba de Fernando Stahl, el adventista del Séptimo Día norteamericano, que desde 1921 evangelizó la región del río Perené y atrajo a muchos asháninka, entre otros porque con su ayuda concreta y sus escenarios milenaristas el adventista parecía ofrecer una mejor alternativa para hacer frente a los abusos de los colonos y seguir viviendo en el territorio ancestral. Shenkari, sin embargo, no se convirtió y permaneció firme incluso en contra de su propia familia. En la entrevista explicaba:

Jesucristo está muerto, pero hasta hoy los *pashtoro* siguen enseñando sus palabras. Quienes hoy en día atienden la iglesia [adventista] aquí en Matereni creen que Jesucristo está con ellos, pero no lo está. Son sólo sus palabras y [en un tono de voz despectivo] estas palabras ya son muy, muy, muy viejas [...] No creo en las palabras de Dios, por eso tomo mi ayahuasca. Mis hijos han dicho que voy a ir al infierno, ¡pero (en tono excitado) son *ellos* los que irán al infierno si no comen tabaco!

La corona formaba parte de una serie de objetos de prestigio (además de las *cushmas* tejidas a mano; véase Veber 1996, 2006) que remitían a continuidades en el tiempo y el espacio. La Selva Central peruana puede entenderse como parte de un continuo entre la selva y las tierras altas andinas marcadas por el entrelazamiento y la mutua dependencia (véase Cuéllar, Kummels & Noack 2011). Desde hace tiempo investigadores señalan la función central de legitimación del poder religioso y político que los objetos intercambiados ofrecían al grupo que los adquiría y adoptaba (Smith Kipp & Schortman 1989; Recasens 1993). En la corona me llama la atención la similitud de forma con la de la *mascaypacha*, el tocado precolombino y del periodo colonial temprano que llevaban los gobernantes incas *sapa inca*. Por esto pienso que es probable que ambos, en un continuo entre la sierra y la selva, simbolizaban poder político. Su forma y su significado cultural probablemente hayan sido acuñados transculturalmente a través de las extensas cadenas de trueque y las relaciones sociales establecidas por ellas. Para elaborarlas se usaron distintos materiales según la región: el ligero material vegetal de la selva y las

26 Entrevista de Manfred Schäfer a Shenkari del 6.7.1980; Óscar Gutiérrez tradujo del nomatsiguenga.

plumas del guacamayo contrastan con la lana roja y las plumas del halcón *corequenque* utilizadas en la región andina. Llama también la atención que hayan sido utilizados por detentores del poder de diferente tipo dentro de sus respectivos sistemas políticos. Y sin embargo, el tándem de *amatserentsi* y *mascaypacha* remite a procesos de imitación mutua (Taussig 1993) y de transculturación de los objetos entre las tierras andinas y la selva (Spitta 2006).

### La cultura material hoy en día

Antes de viajar a Matereni me preparé lo mejor posible respecto a la actual situación en la región. La última vez que Manfred Schäfer y yo estuvimos allá fue durante una estancia de dos meses a fines de 1989 y entonces realizamos nuestro primer documental conjunto para la televisión alemana (el canal WDR) titulado “En el cielo verde” (*Im grünen Himmel*). Poco tiempo después, esta región fue ocupada por Sendero Luminoso, y con la guerra interna la población de la Selva Central durante muchos años –intensamente hasta 1997, pero también más esporádicamente en los años siguientes– sufrió enfrentamientos violentos, destierros y secuestros, así como desapariciones y asesinatos. Hasta hoy en día, en el Perú las graves luchas y estragos de aquella época se asocian más con la región serrana de Ayacucho que con la Selva Central, que sin embargo no se vio menos afectada.<sup>27</sup> Debido a esta situación, en todos esos años no tuve ningún contacto directo con personas de la comunidad, tampoco tras la muerte de Manfred Schäfer en el año 2003. A pesar de mi interés persistente no lograba conseguir mucha información de esta parte del país en estado de guerra. Hoy Matereni es parte del VRAEM (Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro), una región que durante la presidencia de Ollanta Humala (2011-2016) fue identificada como centro de terrorismo y de narcotráfico y por lo tanto sigue siendo patrullada de manera sistemática por las rondas comunitarias y el Ejército. Aún en el 2015 el Ejército tuvo que liberar a hombres, mujeres y niños asháninka a los que durante 25 a 30 años Sendero Luminoso había mantenido en cautiverio y esclavizado como fuerza de trabajo.

En agosto del 2014 me enteré que esta comunidad nativa, a la que en los años 1990 se había otorgado oficialmente el título de comunidad nativa y de propiedad de sus tierras, desde 1998 comercializaba la madera de los enormes árboles presentes en la selva tropical de posesión comunal. Habían establecido y renovado varias veces el contrato con una empresa maderera de Satipo, que les aseguraba ingresos regulares de la explotación. Poco antes de este parteaguas, tras muchos años de conflictos, con ayuda del Ejército peruano habían logrado expulsar a Sendero Luminoso de la zona. Las principales carreteras que atraviesan el VRAEM, también la que pasa por Matereni, son hoy en día consideradas

---

27 Aunque no hay cifras exactas de las víctimas asháninka y nomatsiguenga, durante la guerra interna entre 10 000 y 15 000 personas fueron desplazadas a la fuerza y alrededor de 6000 personas murieron en el contexto del conflicto armado.

‘pacificadas’. Ahora la comunidad es accesible mediante una carretera que fue abierta inicialmente por la empresa maderera, principalmente para sacar madera.

Viajé así por primera vez a Matereni no en una avioneta Cessna, sino por tierra a través de esa escabrosa pista, de pie junto a muchos otros pasajeros en un viaje incómodo en la plataforma de carga de una camioneta. Al bajar de la camioneta quedé impresionada con el cambio en la disposición de la comunidad, a la que en un primer momento ni siquiera reconocí. A fines de los años 1980, la posición de las apenas 30 casas hechas de sostenes de troncos de madera y cubiertas de modo pintoresco con tejados hechos de hojas de la palmera *capashi*, se había adaptado al paisaje montañoso. Ahora mi mirada se extendía sobre un verdadero mar de 150 nuevas casas hechas de tablones aserrados con techo de calamina y situadas en filas según un plano exacto (Figura 7). Fue sobre todo la *agencia*, un gran edificio representativo, el que captó mi atención. Era digno de la sede de gobierno de una capital de provincia. En el transcurso de conversaciones posteriores me enteré que la gente de Matereni había logrado este vertiginoso desarrollo en gran medida gracias a su propio esfuerzo y con dinero obtenido mediante la venta de la madera. Después de que con ayuda del Ejército peruano lograsen expulsar a Sendero Luminoso de su zona, impulsaron la construcción del camino para sacar la madera, consiguieron que el agua potable fuera instalada en la comunidad y sobre todo ampliaron las instalaciones de la educación escolar. Es más que todo esta última en la que apuestan en esperanza de paz y modernidad: la comunidad alberga hoy en día cuatro niveles escolares, desde la primaria hasta la escuela técnica superior. Entretanto ocho asentamientos de los alrededores, llamados anexos, se han unido a la comunidad. De este modo Matereni se ha convertido en un centro regional de considerable importancia, que tan sólo en el asentamiento principal alberga cinco veces más población que hace 25 años. Esta población es en su mayoría joven. Son pocas las personas mayores de 60 años debido a la baja expectativa de vida, mientras que una muchedumbre de jóvenes acude de los alrededores para atender una de las escuelas.

Después de insistirle al chofer para confirmar que de hecho me estaba bajando en Matereni y tras haber recogido mi equipaje, descubrí en este entorno nuevo algo que sí me era familiar: un grupo de mujeres bebiendo *masato*, una bebida fermentada de yuca (Figura 8). Y entre ellas estaba María, la esposa del antiguo jefe de la comunidad Cesario, que enseguida me reconoció. Era domingo y pronto di un paseo de casa en casa para visitar a viejos amigos y conocidos, pero también llegué a conocer a los muchos jóvenes adultos, adolescentes y niños que aún no conocía. Di un primer vistazo a un mundo que en muchos aspectos parecía completamente alterado debido a los 25 años que habían transcurrido desde mi última visita: el mundo de una clase de pequeña capital de provincia con una población mayormente joven y una buena infraestructura escolar.



Figura 7. Las nuevas casas de Matereni (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Hoy en día, por tanto, la composición de la población y la estructura social de la comunidad ya no se basan, como antes era el caso, sobre todo en las redes de alianzas matrimoniales y de cooperación laboral entre asháninka y nomatsiguenga. Más bien, la semiurbanización de comunidades particulares en muchos lugares de la Selva Central surge como una contraestrategia frente a la migración de la población a ciudades como Satipo, Huancayo y Lima (Espinosa de Rivero 2009: 56). Matereni optó para este asentamiento semiurbanizado orientándose en el modelo de las ciudades más cercanas como Pangoa y Mazamari: la división en cuadrícula, el edificio de la *agencia* digno de la sede de una capital de provincias contrastan con el orden anterior, que otorgaba a la selva en tanto fuente de alimentación y de los recursos más importantes el lugar preeminente. En aquel entonces, el tamaño de la comunidad aún permitía que todos compartieran la comida principal en la tarde, cerca del anochecer. Ahora ese ritual de convivialidad pertenece al pasado. La selva circundante, a la que en otros tiempos se le mostraba el mayor de los respetos, por ejemplo utilizando únicamente determinadas sendas para la caza para no provocar la ira del ser del monte *mironi*, está fuertemente diezmada debido a la tala sistemática que se realiza desde 1998. Los desmontes abren la mirada a las distantes chacras, los cafetales y a las pequeñas viviendas que los habitantes mantienen en los alrededores. En principio la deforestación ahora permite ver una panorámica maravillosa desde el valle en que se sitúa Matereni. Sin embargo, los *mironi* –y con ellos los animales de caza–, según Elvis, uno de mis interlocutores, se habrían retirado lejos.



Figura 8. Isabel y su hija ofreciéndome *masato* (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Después de pasar algunos días en la comunidad me di cuenta, no obstante, que no sólo dominaba lo nuevo: a pesar de las impresionantes casas, la mayoría de la gente pasa, hoy como antes, la mayor parte del tiempo en sus viviendas al viejo estilo para cultivar sus *chacras* (parcelas) o pescar. La comunidad se ha organizado en una especie de bipartición, según la cual, más allá del centro de la comunidad, en las *chacras* se sigue manteniendo un estilo de vida (más) tradicional. Allá aún se recolectan insectos, moluscos y plantas silvestres y se caza. En cambio, el centro semiurbano atrae a la gente debido a la educación que ahí se imparte a sus hijos. En las escuelas, profesores de la comunidad y de otras comunidades asháninka y nomatsiguenga, así como personal inmigrado de la sierra se encargan de la enseñanza. Las escuelas además ocupan ahora un lugar central al haberse convertido en una institución que promueve la cultura nativa. A primera vista esto se nota en los uniformes escolares, que consisten en *cushmas* hechas de telas industriales adornadas abundantemente con semillas y plumas en el borde superior que forman las mangas, y que recuerdan la antigua *cushma* de gala. En general la gente en el centro luce ropa al estilo de la antigua vestimenta, pero algo modificada; frecuentemente combinan los viejos cortes utilizando nuevos materiales: las mujeres usan al estilo de los años ochenta *cushmas* hechas de ligeras telas de algodón, pero ahora prefieren los colores vivos de la anilina en vez del color pardo rojizo o anaranjado de los tintes naturales de la fibra de corteza, y se visten

entre otros colores vivos de rosa, el color de moda a nivel global. Siguen pintándose los rostros de color rojo, pero ahora lo hacen con lápiz labial y ya no con el *achiote* obtenido de semillas vegetales. Ahora apenas usan los collares hechos de colmillos de mono (se confeccionaban con los restos de los animales cazados para consumo) o de semillas vegetales de la selva, sino que prefieren los que están elaborados de chaquira importada de China, que compran baratas, pero que escogen según un diseño que se asemeja a los antiguos collares. Los hombres usan de día ropa ‘occidental’ conforme a la moda, a menudo playeras, pantalón bermudas y ropa deportiva, pero por la tarde se ponen las *cushmas*, que las mujeres aún siguen tejiendo, aunque ahora emplean para ello además del hilo que siguen elaborando del algodón que siembran un hilo de lana o de algodón de colores vivos que compran. Ahora como antes se le ofrece al huésped y se bebe *masato* en grandes *pajos*; se sigue cocinando en las ollas de aluminio, que son fáciles de transportar en las caminatas y en los viajes. Sin embargo, también algunos objetos de prestigio nuevos y costosos han conquistado la comunidad y con ellos ha surgido una nueva jerarquía de objetos codiciables: incluyen al televisor (en el 2014 alimentado con energía solar), el teléfono celular (en el 2014 aún sin conexión a una red), la motocicleta y el vehículo a doble tracción (*shiyakomentotsi*, vehículos) son los más importantes. Estos artículos incentivan a los jóvenes a buscar trabajo asalariado, que ahora ofrece el cercano aserradero o el mantenimiento de la carretera. Me enteré de dónde provenían las actuales dinámicas de modernización cuando fui a visitar a las autoridades de la comunidad, una de las primeras cosas que hice. Ahora la comunidad es dirigida por una generación que debido al terror y a la guerra interna provocada por Sendero Luminoso tuvo forzosamente que salir de la comunidad: para protegerlos, sus padres los trasladaron por muchos años a las escuelas secundarias de las ciudades provinciales de Mazamari y Satipo. Ahí vivían y trabajaban en hogares de no asháninka a cambio de alojamiento y alimentación. Por consiguiente, conciben y reorientan los esfuerzos modernizadores según los patrones de acuerdo a los cuales fueron formados. La idea de ordenar las casas, hechas de tablonos y calamina y de idéntico tamaño, en filas iguales fue por ejemplo impulsado por Elvis. Elvis, que ronda los 30 años, fue el último presidente de la comunidad. Representa a una de las dos facciones, que ya existían hace 25 años. Sus representantes o bien se reparten los cargos políticos más importantes o bien se alternan en asumirlos. La rivalidad en el contexto de la política local sigue siendo, como antes, un móvil importante que incita a los representantes de las facciones a ganar puntos entre sus seguidores proponiendo atractivas medidas de modernización como la de la construcción de casas.

A esto hay que añadir que el periodo de la guerra interna conllevó que los habitantes formaran nuevas y se sumaran a más amplias alianzas, por ejemplo a la Unión Asháninka Nomatsiguenga del Valle de Pangoa (KANUJA), y durante un tiempo se unieron a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI SC),

así como con una fundación española, con el objetivo de construir la escuela secundaria. Al mismo tiempo, por primera vez han establecido también fuertes lazos con la empresa maderera privada y con el Estado peruano, alianzas que en muchos aspectos tienen una estructura y orientación diferentes a las antiguas relaciones de los socios de trueque. Con respecto a la relación con la empresa maderera Travi, ésta sigue marcada hasta cierta medida por elementos del viejo sistema patrón-peón, que desfavorecen a la comunidad. A pesar de que en base al título de propiedad sobre la tierra Matereni es dueña de la madera y en tanto comunidad nativa encarga a la empresa cortar y comercializar la madera, es esta última la que administra los beneficios financieros. Éstos se los entrega a las autoridades comunales únicamente cuando éstas proponen y realizan adquisiciones específicas. La comunidad todavía no cuenta con un especialista propio en contabilidad como base de una administración autónoma, pero en el futuro los habitantes quieren asumir también esta tarea y lograrla gracias a la educación escolar de sus hijos. En términos generales me encontré con un tremendo orgullo respecto a lo que ya han conseguido: los habitantes de la comunidad me recalcan continuamente que todo lo que poseen hoy en día es principalmente fruto de sus propios esfuerzos. Durante la guerra interna Matereni surgió como un centro con capacidad de defenderse frente a Sendero, por lo cual también gente de los alrededores buscó refugio ahí. Varios ataques por parte de Sendero Luminoso, en los cuales varias personas se asesinaron, entre ellas a Augusto, el antiguo pastor y secretario de la comunidad, y en el que el pueblo fue completamente saqueado, significaron incisos profundos. La gente se organizó en rondas y el Ejército peruano los dotó de armas, entre otros de granadas de mano. Víctor, hijo del antiguo jefe de la comunidad Cesario (Víctor también fue 'protagonista principal' de nuestras películas), y Pablo, rival de Cesario, en el tiempo de las luchas fueron asumiendo poco a poco el liderazgo. En 1998 Víctor, al volverse el nuevo jefe de la comunidad, inició la explotación forestal. Casi todas las escuelas en Matereni, el agua potable y las casas, incluidas las de los anexos, fueron financiados con los ingresos de la explotación forestal. Sin embargo, en esta historia de éxito se mezcla la amargura por el hecho de que el Gobierno peruano en muchos aspectos apenas prestó apoyo a la comunidad. Más bien los políticos de fuera que ahora visitan la comunidad presentan los éxitos que los habitantes mismos han logrado gracias a sus propios esfuerzos como logros del Estado.

Al mismo tiempo los habitantes de la comunidad me señalaron la pérdida de la calidad de vida de antes, y se refirieron en primer lugar a la rica y variada alimentación que en otros tiempos obtenían de la selva. Este pilar, sobre todo la caza exitosa de animales mayores, se ha desmoronado. Elvis, por ejemplo, recuerda:

Cuando he llegado recién [en 1998 en el transcurso de la pacificación de la zona] mi familia se había ido a cazar, había traído venado y le llamamos a todas las familias: ‘Come un poquito, si he matado venado, ¡come un poquito!’; porque todos venían a comer. Ahora poco a poco ya se está desapareciendo la costumbre. Ya no es como antes ya. Cazábamos y comíamos todos. Ahora ya no es así, ya está desapareciendo la costumbre de nosotros como asháninka.<sup>28</sup>

En lo que atañe a la alimentación, prácticamente todos miran el pasado con gran nostalgia: “Ya no hay caza”, me comentaba la mayoría de mis interlocutores con expresión de preocupación y pesar. Muchas mujeres lo primero que recordaban en nuestro primer reencuentro era cómo las había acompañado en sus fructíferas salidas de recolección y caza. Cazar y disfrutar abundantemente de la carne de tapires, venados, chanchos del monte, *samani* (*Coelogenus paca*), monos y paujil ahora pertenecen al pasado (Figura 9). La investigación antropológica de Manfred se centraba en la producción alimentaria y el ‘buen vivir’ que se obtenía en base a ella.<sup>29</sup> Su método de investigación consistía en colaborar diariamente en el trabajo, pesar los alimentos que él consumía al estilo de cualquier otra persona de la comunidad y analizar el valor nutritivo de los alimentos. Así generó datos empíricos que comprobaban convincentemente la calidad de vida de la gente (Schäfer 1982a, 1983). Hoy en día ya no es usual que la comunidad entera comparta comida. Durante mi estancia, sin embargo, quise comprobar si se mantenía la hospitalidad y siempre quedé en espera de que alguien me invitara a comer, lo que de hecho ocurría a diario. Así pude comprobar que la yuca no escaseaba, y mucho menos en su forma bebible ligeramente fermentada como *masato*. En Matereni ahora hay una tienda, en la que los habitantes compran sobre todo arroz y tallarines. Y sobre la base de esta corta experiencia he llegado a la conclusión de que la alimentación actual es apenas una sombra de su antigua diversidad y abundancia. Aunque aún se logra atrapar animales silvestres de vez en cuando, ahora la yuca, el arroz y los tallarines marcan el día a día.

El tercer día de mi estadía, sin embargo, fui premiada con una especie de retorno a la antigua jauja (Figura 10). Se organizó una fiesta escolar de ‘platos típicos’ dedicada a la comida regional del país según la acostumbrada tripartición del Perú en Costa, Selva y Sierra. La fiesta ilustra la posición que actualmente ocupa la escuela como actor cultural decisivo. Tres diferentes escuelas, es decir la escuela inicial, el colegio de secundaria y la superior tecnológica, se encargaron cada una de la cocina de una región y presentaron los manjares en puestos colocados en la cancha de fútbol situada en el centro de la comunidad, pues iban a ser calificados por un jurado.

28 Entrevista con Elvis del 14 de agosto del 2014.

29 Sería más tarde cuando especialmente la Central Asháninka del Río Ene (CARE) formulase, siguiendo el ejemplo del concepto del ‘buen vivir’ y del ‘vivir bien’ de Ecuador y Bolivia, sus propias ideas en torno de *kametsa asaike* (buen vivir) en vista de un desarrollo autodeterminado de los asháninka. Véase CARE (2011).



*Figura 9.* Victoria preparando carne de tapir (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).



*Figura 10.* Maestra en la fiesta escolar dedicada a la comida regional (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Tan pronto como el jurado probaba muestras de la comida, ésta quedaba a disposición de los presentes, quienes se precipitaron en primer lugar sobre los manjares de la selva: los gusanos *suri*, los caracoles *sankiro*, el palmito *etsiki* y el caldo de pescado *sudado de carachama*. Si bien en otros tiempos estas comidas también eran apreciadas, no eran raras; en cambio, ahora frente del imponente edificio de la *agencia* la celebraban tanto padres como niños engalanados con sus uniformes escolares de *cushmas*, que además para protegerse del sol llevaban novedosos sombreros artesanales hechos de hojas de palmera decorados con pájaros disecados de varios colores. En tan sólo diez días de estadía experimenté tres fiestas escolares. Parece tratarse de una adaptación local que en el marco de esta institución y bajo el cuidado de los profesores el trabajo cultural experimenta una nueva concentración y profesionalización. En esta labor se involucra además de los niños también regularmente a los padres y madres de familia. Como quedé incluida como parte del jurado, experimenté de primera mano cómo los jóvenes docentes se lanzaban creativamente a la preparación de comidas y objetos tradicionales, así como a la transmisión de la mitología, de canciones y de diferentes tipos de deporte. Estas tareas asumidas antiguamente por las autoridades (como las cabezas de familia y los chamanes que ejercían la autoridad apoyándose en el principio de senioridad) han sido encomendadas a los maestros. En este contexto se observa que la comida y los objetos asumen una nueva importancia; han perdido su antigua cotidianidad y se han integrado a un régimen de política identitaria. En la última fiesta escolar a la que asistí se celebraban encuentros deportivos ‘tradicionales’, y durante los preparativos varias personas se dedicaron a fabricar las antiguas pelotas elaboradas con hojas de plátano y los *tsompirontsis* (los cuales ya no se usan exclusivamente para cargar a bebés y niños) para engalanar a las deportistas (Figuras 11 y 12). Con estas tareas las escuelas de los cuatro niveles asumen poderosas funciones de construcción de comunidad, funciones que sus habitantes ahora negocian junto con profesores provenientes de otras comunidades y regiones en un contexto transcultural más amplio.



*Figura 11.* Señora de Matereni con *tsompirontsi* en una fiesta (foto: Manfred Schäfer, alrededor de 1981).



*Figura 12.* Señora de Matereni con decoración estilo *tsompirontsi* (foto: Ingrid Kummels, agosto de 2014).

Para concluir quisiera retomar las inquietudes relacionadas con las continuidades y cambios de los objetos planteadas al principio de este artículo. ¿Qué pasa si en el transcurso de los auges extractivistas, de la antigua política nacional de negación de su base de subsistencia, es decir, de la selva tropical, de guerra interna y de violencia, la siguiente generación experimenta una enajenación de la cultura material tradicional? En el caso de los asháninka y nomatsiguenga, las nuevas generaciones hoy en día sin duda mantienen una relación con los objetos tradicionales a los que he pasado revista en el acápite sobre los años de la década de 1980. Esta relación ha sido mantenida a pesar de los profundos cambios que los habitantes de Matereni han vivido, en parte por la guerra interna que han sufrido, y por otra parte por la modernización que ellos mismos han iniciado. La continuidad en versiones modificadas de artefactos como las *cushmas* y los *tsompirontsis* remite tanto a continuidades como a rupturas de una sociedad semiurbana, que mediante innovadoras estrategias entabla relaciones sociales con nuevos aliados. Sin embargo, estas estrategias, tanto ayer como hoy, siguen apuntando a un ‘buen vivir’ autodeterminado y culturalmente propio.

## Referencias bibliográficas

- Appadurai, Arjun (ed.)  
1986 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Michael F. & Eduardo Fernández  
1993 *War of shadows: The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.
- CARE (Central Asháninka del Río Ene)  
2011 *Kametsa Asaike. El vivir bien de los Asháninkas del Río Ene*. Agenda Política de la CARE. Lima.
- Clifford, James  
1988 *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press.
- 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.
- Cuéllar, Andrea, Ingrid Kummels & Karoline Noack  
2011 Repensando los Andes: Perspectivas de análisis para el pasado y presente. *Indiana* 28: 9-15.

- Espinosa de Rivero, Óscar  
 2009 Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo xxi? *Bulletin de l'Institut d'Études Andines* 38(1): 47-59.
- Fischer, Manuela, Peter Bolz & Susan Kamel (eds.)  
 2007 *Adolf Bastian and his Universal Archive of Humanity. The origins of German anthropology*. Hildesheim: Olms.
- Greene, Shane  
 2009 *Customizing indigeneity. Paths to a visionary politics in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Haller, Dieter  
 2009 *Interviews with German anthropologists*. Interview Werner Petermann, January 24, 2009. <[http://www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4e317de336954/interview\\_4e-317f6a7f0de.pdf](http://www.germananthropology.com/cms/media/uploads/4e317de336954/interview_4e-317f6a7f0de.pdf)> (07.07.2016).
- Hoskins, Janet  
 2006 Agency, biography and objects. En: Tilley, Chris, Keane Wenn, Susanne Küchler, Mike Rowlands & Patricia Spyer (eds.): *Handbook of material culture*. London: Sage, 74-84.
- Hugh-Jones, Stephen  
 1992 Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities. Business and barter in Northwest Amazonia. En: Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds.): *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-41.  
 2009 The fabricated body. Objects and ancestors in Northwest Amazonia. 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.
- Hugh-Jones, Stephen & Caroline Humphrey (eds.)  
 1992 *Barter, exchange and value: An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean  
 2010 La política de la práctica etnográfica en el Vaupés colombiano. En: Chaves, Margarita & Carlos Del Cairo (eds.): *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 233-265.
- Killick, Evan  
 2010 Ayompari, compadre, amigo: Forms of fellowship in Peruvian Amazonia. En: Desai, Amit & Evan Killick (eds.): *The ways of friendship: anthropological perspectives*. Oxford: Berghahn Books, 46-68.
- Koch-Grünberg, Theodor  
 1909/10 *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905*. 2 tomos. Berlin: Wasmuth.
- Kopytoff, Igor  
 1986 The cultural biography of things: Commoditization as process. En: Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
- Kraus, Michael  
 2015 Rezension von Herzog-Schröder, Gabriele (ed.): Von der Leidenschaft zu finden. Die Amazonien-Sammlung Fittkau. München: Museum Fünf Kontinente, 2014. *Anthropos* 110: 626-628.

- 2016 The museum as maloca? A cooperation project with Indigenous partners. *Museumskunde* 81(1): 69-74.
- Kummels, Ingrid  
2016 Unexpected memories. Returning photographs and films from the 1980s to an Asháninka Nomatsiguenga community of the Peruvian Selva Central. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 163-191.
- Kummels, Ingrid & Gisela Cánepa Koch  
2016 Photography in Latin America. Images and identities across time and space – An introduction. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 7-28.
- Lathrap, Donald W.  
1973 The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology* 5(2): 170-186.
- Recasens, Andreu Viola  
1993 La cara oculta de los Andes. Notas para una redefinición de la relación histórica entre sierra y selva. *Boletín Americanista* 42-43: 7-22.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
1968 *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reyes, Aura Lisette  
2016 Recognizing past and present through photography. Temporality and culture in Konrad Theodor Preuss's images. En: Cánepa Koch, Gisela & Ingrid Kummels (eds.): *Photography in Latin America. Images and identities across time and space*. Bielefeld: transcript, 105-135.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo  
2011 *Kametsa Asaiki. The pursuit of the 'Good Life' in an Asháninka village (Peruvian Amazonia)*. PhD thesis, University of St. Andrews.
- Schäfer, Manfred  
1982a *Indianisches Wirtschaften in einem Asháninka/Nomatsiguenga-Dorf der peruanischen Montaña*. Unpublished master's thesis, Ludwig-Maximilians-Universität München.  
1982b Yo no soy Campa. ¡Soy Asháninka! *Amazonia Indígena* 4: 30-31.  
1983 Fortschritt ins Elend. *Natur* 1: 60-67, 103.  
1988 *Ayompari, Amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Beziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*. Weilbach: editado por el autor.  
1991 Ayompari – 'el que me da las cosas'. El intercambio entre los Asháninka y los Ashéninga de la selva central peruana en una perspectiva histórica. En: Jorna, Peter, Leonor Malaver & Menno Oostra (eds.): *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala, 45-62.
- Schäfer, Manfred & Matthias Bauer  
1979 Zur Schau gestellt. *Trickster* 3: 29-31.
- Smith Kipp, Rita & Edward M. Schortman  
1989 The political impact of trade in chiefdoms. *American Anthropologist* 91(2): 370-385.

- Spitta, Silvia  
 2006 *Between two waters: Narratives of transculturation in Latin America*. Houston: Rice University Press.
- Staatliches Museum für Völkerkunde  
 1978 *Campa-Indianer. Führer zur Ausstellung von Hansgeorg Winkler*. Text unter Verwendung der Aufzeichnungen von Hansgeorg Winkler zusammengestellt von Helmut Schindler. München: Staatliches Museum für Völkerkunde.
- Stoll, David  
 1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- Taussig, Michael  
 1993 *Mimesis and alterity: A particular study of the senses*. London: Routledge.
- Veber, Hanne  
 1996 External inducement and non-Westernization in the uses of the Ashaninka cushma. *Journal of Material Culture* 1: 155-182.  
 2006 La cushma, corporización de un mundo. En: Coquis, Jaime Valentín, Gredna Landolt, Antonio Brack Egg, Frederica Barclay & Roberto Huarcaya: *Tejidos enigmáticos de la Amazonía peruana. Asháninka, Matsiguenka, Yánesha, Yine*. Lima: Cotton Knit, 59-90.
- Zeller, Joachim  
 2002 Kunstwerke aus deutschen Kolonien im Ethnologischen Museum. En: Heyden, Ulrich van der & Joachim Zeller (eds.): *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*. Berlin: Berlin Edition, 280-283.

## Filmografía

- Schäfer, Manfred & Ingrid Kummels  
 1982-1983 *Indianisches Wirtschaften. (Economía nativa)*. películas Súper-8, ca. 180 minutos.
- Schäfer, Manfred, Ingrid Kummels & Asháninka del Río Ene  
 1989 *Im Grünen Himmel. (En el cielo verde)*. WDR (Westdeutscher Rundfunk), 16 mm, 60 minutos.



## **Autoras y autores**

**ANDRELLO, GERALDO**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPG-AS, Universidade Federal de São Carlos, Rod. Washington Luís, km. 235 - 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil;  
*andrello@ufscar.br*

**CIPOLLETTI, MARÍA SUSANA**, “Argos”. Avda. M. Ferreira y esq. 4, Parque del Plata. Canelones, Uruguay;  
*mariacipolletti@hotmail.com*

**CORREA, FRANÇOIS**, Departamento de Antropología (Ofc. 312), Universidad Nacional de Colombia, Carrera 30 # 45 - 03, Ciudad Universitaria, Edificio 212 Aulas Ciencias Humanas, Bogotá D.C., Bogotá, Colombia;  
*fcorrear@unal.edu.co*

**GUZMÁN, DIANA (MIRIGÓ)**, Escuela Normal Superior Indígena María Reina, Barrio San José, Mitú, Colombia;  
*dianaguzman009@hotmail.com*

**HAAS, RICHARD**, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin, Arnimallee 27, 14195 Berlin, Alemania;  
*r.haas@smb.spk-berlin.de*

**HALBMAYER, ERNST**, Institut für Vergleichende Kulturforschung – Kultur- u. Sozialanthropologie und Religionswissenschaft, Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstr. 3, 35032 Marburg, Alemania;  
*halbmayer@uni-marburg.de*

**HERZOG-SCHRÖDER, GABRIELE**, Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Oettingenstr. 67, 80538 München, Alemania;  
*gabriele.herzog-schroeder@ethnologie.lmu.de*

**HOFFMANN, BEATRIX**, Abteilung für Altamerikanistik, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Oxfordstraße 15, 53111 Bonn, Alemania;  
*hoffmann.bea@gmx.de, bihde@uni-bonn.de*

**HUGH-JONES, STEPHEN**, King's College, Cambridge CB2 1ST, Gran Bretaña;  
*sh116@cam.ac.uk*

**KRAUS, MICHAEL**, Institut für Ethnologie und Ethnologische Sammlung, Georg-August-Universität Göttingen, Theaterstraße 14, 37073 Göttingen, Alemania;  
*mkraus@sowi.uni-goettingen.de*

**KUMMELS, INGRID**, Cultural and Social Anthropology/Altamerikanistik, Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin, Rüdeshheimer Str. 54-56, 14197 Berlin, Alemania;  
*kummels@zedat.fu-berlin.de*

**KURELLA, DORIS**, Referat Lateinamerika / Nordamerika, Linden-Museum Stuttgart, Staatliches Museum für Völkerkunde, Hegelplatz 1, 70174 Stuttgart, Alemania;  
*kurella@lindenmuseum.de*

**LASERNA ESTRADA, GERMÁN EDUARDO**, Amazon Conservation Team - Colombia, Calle 14 No. 4 - 16 (Barrio Porvenir), Florencia, Caquetá, Colombia;  
*tatu.el.tres@gmail.com*

**LÓPEZ, CLAUDIA**, Coordenação de Ciências Humanas, Antropologia, Museu Paraense Emílio Goeldi, Campus de Pesquisa; Avenida Perimetral 1901, Terra Firme, 66077530 - Belém, PA, Caixa-postal: 399, Brasil;  
*clapez@museu-goeldi.br*

**MORENO MUÑOZ, GAUDENCIO**, Mitú, Colombia.

**MORERA MUÑOZ, MARÍA**, Mitú, Colombia.

**PINEDA C., ROBERTO**, Departamento de Antropología (Ofc. 312), Universidad Nacional de Colombia, Carrera 30 # 45 - 03, Ciudad Universitaria, Edificio 212 Aulas Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia;  
*rpinedac@unal.edu.co*

**REYES, AURA**, Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Museo Nacional de Colombia, Cra. 7a #28-66, Bogotá, Colombia;  
*aura.l.reyes@gmail.com*

**ROSSI, MARÍA**, Rio de Janeiro, Brasil;  
*paramaria@gmail.com*

**VILLEGAS, ORLANDO**, Escuela Normal Superior Indígena María Reina, Barrio San José, Mitú, Colombia;  
*orvillero7@hotmail.com*



**INDIANA**  
Revista - Journal

**Estudios**  
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin  
<http://www.iai.spk-berlin.de> [Indiana@iai.spk-berlin.de](mailto:Indiana@iai.spk-berlin.de)

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes: la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad. En la serie Estudios Indiana (anteriormente “Suplementos de Indiana”) se publican monografías y compilaciones que representan los resultados de investigaciones sobre las sociedades y culturas multiétnicas, indígenas y afro-americanas de América Latina y el Caribe tanto en el presente como en el pasado. Reúne contribuciones originales de todas las áreas de los estudios americanistas, incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología socio-cultural y la antropología lingüística.



#### De la misma colección:

##### **Estudios Indiana 10**

Diccionario k'iche' de Berlín. El Vocabulario en lengua 4iche otlatecas: edición crítica. Michael Dürr, Frauke Sachse (eds.), Berlín 2017, 325 pp., ISBN 978-3-7861-2782-6.

El “Vocabulario en lengua 4iche otlatecas” es uno de los más importantes diccionarios del k'iche' de la época colonial de Guatemala. El diccionario contiene aproximadamente 2200 entradas principales e incluye información detallada en cuanto al léxico, la gramática y la cultura acerca de esa lengua maya. La presente edición hace accesible por primera vez el manuscrito del siglo XVIII que se encuentra hoy en el Instituto Ibero-Americano en Berlín, para que investigadores de las lenguas amerindias, de la lingüística misionera o de los estudios mesoamericanos entre otros puedan aprovechar de ello.

##### **Estudios Indiana 9**

Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present. How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance. Daniel Graña-Behrens (ed.), Berlín 2017, 292 pp., ISBN 978-3-7861-2766-6.

This book provides a fresh look at the principles of power and the memory of places in Mesoamerica. Toponyms, boundaries and landscapes play an important role in shaping local politics and peoples life's throughout past and present. Beyond structural and conceptual similarities in calendar, rituals and religion, Mesoamerica shares a devote preference for places, sites or urban centers as distinguishable feature for collectiveness, constantly reshaped and transformed according to the historical circumstances either political, economical or religious. Thus, more than a coincidence, the importance of places over recognizable or by natives documented cultural regions in Mesoamerica seems to be a cultural pattern with deep roots lasting until today.

INDIANA y Estudios Indiana están disponibles con acceso abierto y gratuito:

<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana>

<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



**INDIANA**  
Revista - Journal

**Estudios**  
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin  
<http://www.iai.spk-berlin.de> [Indiana@iai.spk-berlin.de](mailto:Indiana@iai.spk-berlin.de)

#### **Estudios Indiana 9**

Diccionario k'iche' de Berlín. El Vocabulario en lengua q'iche otlatecas: edición crítica. Michael Dürr, Frauke Sachse (eds.), Berlin 2017, 325 pp., ISBN 978-3-7861-2782-6.

#### **Estudios Indiana 8**

Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas. Bernd Brabec de Mori, Matthias Lewy, Miguel A. García (eds.), Berlin 2015, 277 pp., ISBN 978-3-7861-2757-4.

#### **Estudios Indiana 7**

Las agencias de lo indígena en la larga era de globalización. Microperspectivas de su producción y representación desde la época colonial temprana hasta el presente.

Romy Köhler, Anne Ebert (eds.), Berlin 2015, 287 pp., ISBN 978-3-7861-2738-3.

#### **Estudios Indiana 6**

Textiles ralámuli. Hilos, caminos y el tejido de la vida.

Sabina Aguilera, Berlin 2014, 220 pp., ISBN 978-3-7861-2729-1.

#### **Estudios Indiana 5**

“Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?” / “Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?” Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank.

Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann, Hans-Dieter Ölschleger (Hrsg.), Berlin 2013, 408 pp., ISBN: 978-3-7861-2687-4.

#### **Estudios Indiana 4**

MONGELELUCHI ZUNGU. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche.

Marisa Malvestitti, Berlin 2012, 336 pp., ISBN: 978-3-7861-2663-8.

#### **Estudios Indiana 3**

De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX.

Mónica Quijada (ed.), Berlin 2011, 388 pp., ISBN: 978-3-7861-2651-5.

#### **Estudios Indiana 2**

Das kulturelle Gedächtnis Mesoamerikas im Kulturvergleich zum Alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit

Daniel Graña-Behrens (Hrsg.), Berlin 2009, 252 pp., ISBN: 978-3-7861-2600-3.

#### **Estudios Indiana 1**

Indiegegenwart. Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland.

Merle Amelung, Claudia Uzcátegui, Niels Oliver Walkowski, Markus Zander (Hrsg.), Berlin 2008, 272 pp., ISBN: 978-3-7861-2575-4.

INDIANA y Estudios Indiana están disponibles con acceso abierto y gratuito::

<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana>

<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



**INDIANA**  
Revista - Journal

**Estudios**  
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin  
<http://www.iai.spk-berlin.de>    [Indiana@iai.spk-berlin.de](mailto:Indiana@iai.spk-berlin.de)

La revista INDIANA, creada en 1973, es un foro para investigaciones sobre las sociedades y culturas multiétnicas, indígenas y afro-americanas de América Latina y el Caribe tanto en el presente como en el pasado. Reúne contribuciones originales de todas las áreas de los estudios americanistas, incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología socio-cultural y la antropología lingüística. La revista INDIANA está indexada en Redalyc, Latindex y Hapi – entre otros. Se publica dos veces por año en versión impresa y online con acceso abierto y gratuito.

The journal INDIANA was founded in 1973 as a forum for research on multiethnic, indigenous, and Afro-American societies and cultures in Latin America, both contemporary and historical. It publishes original contributions from all areas within the study of the Americas, including archaeology, ethnohistory, sociocultural anthropology and linguistic anthropology.

The journal INDIANA is indexed in Redalyc, Latindex-Catálogo y Hapi – among others. It is published twice a year in print form and online with free and open access.



ISSN (print): 0341-8642, ISSN (online): 2365-2225

#### **Últimos dossiers / Recent dossiers:**

**INDIANA 34.2 (2017):**

Redes de comunicación y conformación de espacios políticos mayas (siglos XVI-XXI)

**INDIANA 34.1 (2017):**

Ancash. Arqueología, antropología e historia del paisaje

**INDIANA 33.1 (2016):**

Culturas y lenguas en contacto: dinámicas culturales y lealtad lingüística entre quechua y castellano en la región andina

**INDIANA 32 (2015):**

Amerindian Misfortunes: Ethnographies of South American Rituals and Cosmologies on Danger, Illness, and Evil.

**INDIANA 31 (2014):**

Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orichas: tradiciones en conflicto.

INDIANA y Estudios Indiana están disponibles con acceso abierto y gratuito:

<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana>

<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>

# ANTHROPOS

Founded by W. Schmidt in 1906

**Recent articles include:**

**Rik Ceyskens:** Images égarées, identités bigarrées

**María Susana Cipolletti:** Shamanes defensores y antiguas guerras según la perspectiva secoya (Tucano occidental, Alto Amazonas, Perú y Ecuador)

**Werner Daum:** Tithes for the God and the Origins of the Cult at Mecca. Continuity of Religious Practice in Arabia from the Pre-Islamic Period to the Present Day

**Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz:** Deities and Spirits in Andean Belief. Towards a Systematisation

**Pierre Déléage:** Les écritures des missions de l'Ouest canadien

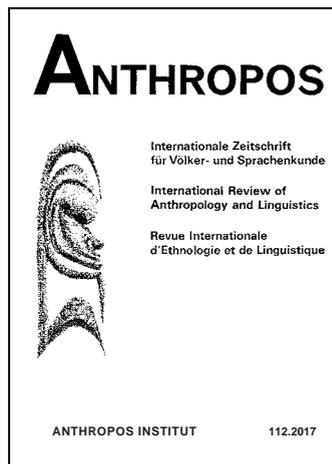
**Richard Pfeilstetter:** Culture in Heritage. On the Socio-Anthropological Notion of Culture in Current Heritage Discourses

**Michael Singleton:** The Bombardier Marabout of Dakar – An African Shaman? Towards a Nominalist Anthropology

**Sabira Ståhlberg and Ingvar Svanberg:** Wildmen in Central Asia

**Book reviews by:**

H. Aishima, T. Bargatzky, A. Busch, R. Corbey, A. Davletshin, C. Deimel, J. Dillinger, S. J. T. M. Evers, I. Farooqi, A. L. Freedman, A. Ford, O. Gächter, B. Ganzer, N. Garnier, J. Gibson, K. Greifeld, E. J. Håland, G. L. Hunter, A. Jones, A. Kalyuta, R. S. Khare, E. D. Langer, K. Larsen, X. Liu, D. Lipset, J. Mendívil, U. Mohan, H. Mossbrucker, F. Mounsade, H. Ortiz, J. G. Piepke, S. Rao, E. M. Raven, B. Riese, J. J. Rivera Andía, A. Rödlach, M. Rossabi, L. Rossbach de Olmos, S. Saluk, S. Saravanan, B. E. Schmidt, H. M. Sholkamy, G. Sprenger, L. A. Tilley, P. Wade, S. A. Wargacki, etc.



ANTHROPOS is published twice a year totalling more than 700 pages. Subscription rate per year: 190 sfr / 142 € (postage not included). <http://www.anthropos.eu>

Address all communication regarding subscription, back issues, and Index-CD to: Editions St-Paul, P. O. Box 176, CH-1705 Fribourg, Switzerland. Fax: 026-4264330; e-mail: [info@paulusedition.ch](mailto:info@paulusedition.ch)

Manuscripts and books to be reviewed should be addressed to: Anthropos-Redaktion, Arnold-Janssen-Str. 20, D-53754 Sankt Augustin, Germany. Fax: 02241-237491; e-mail: [editorial@anthropos.eu](mailto:editorial@anthropos.eu)

ISSN 0257-9774



**Ibero-Amerikanisches  
Institut**  
Preußischer Kulturbesitz

**ESTUDIOS INDIANA 11**

**OBJETOS COMO TESTIGOS DEL CONTACTO CULTURAL**

**Perspectivas interculturales de la historia y del presente  
de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)**

Durante la conferencia internacional “Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)”, que se realizó del 31 de julio al 2 de agosto de 2014 en el Ethnologisches Museum de Berlín, se evaluaron críticamente las investigaciones recientes e históricas sobre la región multicultural del alto río Negro. Se reunieron y contrastaron las perspectivas de diferentes actores en base de sus respectivas especializaciones sobre la historia de contacto de la región, sobre la situación actual y sobre el significado de la cultura material en este proceso. Participaron por lo tanto representantes de los kotiria (wanano) y wira poná (desana), miembros de los museos, antropólogos académicos y activistas. Todos ellos contribuyeron con sus enfoques sobre el papel actual de las colecciones, los museos y las exposiciones para las comunidades indígenas y la ciencia.

ISBN 978-3-7861-2795-6

