

Tejiendo nuevos enlaces: la revitalización de una colección etnográfica por la plataforma Compartir Saberes

Weaving new links: the revitalization of an ethnographic collection by the Sharing Knowledge platform

Tecendo novos enlaces: a revitalização de uma coleção etnográfica pela plataforma Compartilhar Saberes

Andrea Scholz

Dossier: Cosmología-Canastos-Poéticas: Entrelazamientos entre literatura y antropología

Artículo de investigación. Editores: Barbara Göbel, Susanne Klengel

Recibido: 2017-04-26. **Devuelto para revisiones:** 2017-06-13. **Aceptado:** 2017-07-28

Cómo citar este artículo: Scholz, A. (2018). Tejiendo nuevos enlaces: la revitalización de una colección etnográfica por la plataforma Compartir Saberes. *Mundo Amazónico*, 9(1): 119-142.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n1.64354>

Resumen

Compartir Saberes empezó como proyecto piloto de colaboración entre el Museo Etnológico de Berlín y la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (Uneit), Venezuela. La idea básica de tal colaboración, inspirada por la museología crítica, es revitalizar una parte de la colección etnográfica histórica tejiendo nuevos enlaces entre los artefactos y las llamadas culturas de origen, entre el presente y el pasado y entre representantes de diferentes instituciones y países. En el texto se revelan las dificultades y contradicciones que surgieron a lo largo del proyecto. Con toda la problemática, un resultado importante es la creación de una plataforma web para la investigación compartida de la colección etnográfica. Su funcionamiento se explica usando un canasto ye'kwana como ejemplo. Al final se plantea si el canasto, además de ser ejemplo y metáfora, sirve como categoría heurística para la red de relaciones que se va tejiendo con el proyecto.

Palabras clave: canasto; colección etnográfica; museo; comunidad de origen; epistemología.

Andrea Scholz. Antropóloga, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin – Stiftung Preussischer Kulturbesitz (Museo Etnológico, Museos Nacionales de Berlín – Fundación de Patrimonio Cultural Prusiano). Maestría y Doctorado en Antropología de las Américas (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn, Alemania). a.scholz@smb.spk-berlin.de

Abstract

Sharing Knowledge started as a pilot project of collaboration between the Ethnological Museum of Berlin and the National Experimental Indigenous University of Tauca (Uneit), Venezuela. The basic idea of such collaboration, inspired by critical museology, is to revitalize a part of the historical ethnographic collection by weaving new links between artifacts and so-called cultures of origin, between the present and the past, and between representatives of different institutions and countries. The text reveals the difficulties and contradictions that emerged throughout the project. Aside from all the problems one important result is the creation of a web platform for shared investigation of the ethnographic collection. Its functions are explained using a Ye'kwana basket as an example. In the end, it is asked if the basket apart from being an example and a metaphor serves as a heuristic category for the network of relationships that is woven with the project.

Keywords: basket; ethnographic collection; museum; source community; epistemology.

Resumo

Compartilhar Saberes começou como um projeto piloto de colaboração entre o Museu Etnológico de Berlim e a Universidade Nacional Experimental do Tauca (Uneit), Venezuela. A ideia básica de dita colaboração, inspirada pela museologia crítica, é revitalizar uma parte da coleção etnográfica histórica, tecendo novos enlaces entre os artefatos e as chamadas culturas de origem, entre o presente e o passado e entre representantes de diferentes instituições e países. No texto revelam-se as dificuldades e contradições que surgiram ao longo do projeto. Com toda a problemática, um resultado importante é a criação de uma plataforma web para a pesquisa compartilhada da coleção etnográfica. Seu funcionamento se explica usando uma canastra ye'kwana como exemplo. Ao final, plantea-se se a canastra, além de ser exemplo e metáfora, serve como categoria heurística para a rede de relações de vai se tecendo com o projeto.

Palavras-chave: canasto; coleção etnográfica; museu; comunidade de origem; epistemologia.

El museo etnológico de Berlín enfrentando la crisis

Además de conservar muchos canastos (y otros tipos de objetos) de culturas diferentes en sus colecciones, los museos etnológicos que se fundaron en contextos de colonialismo o imperialismo tienen una tarea en común hoy en día: se ven confrontados a la necesidad de redefinir las historias que narran al público. Este desafío proviene, en parte, de la crisis de representación discutida intensamente por la antropología cultural a partir de la década de los ochenta, discusión que tardó en llegar a los museos relacionados con dicha disciplina. Por otra parte, el poder de interpretación en las exposiciones se ve incitado por articulaciones provenientes de la museología crítica, que reclama exposiciones más participativas y democráticas (p. ej. Byrne et al. 2011; Harris & O'Hanlon 2013). La inclusión de voces diferentes, y especialmente la colaboración con las llamadas culturas de origen de las colecciones, desempeñan un papel fundamental en estas demandas (Golding & Modest 2013; Peers & Brown 2003; Watson 2007).

A lo anterior hay que agregar que, en un mundo globalizado, transcultural e interconectado, la narración tradicional que separaba claramente el *nosotros* europeo de los *otros* exóticos se ha quedado, como mínimo, desfasada. Más aún, muchos de los llamados *otros* se han convertido en visitantes de estos museos y en investigadores de sus propias culturas (Bennett 2006; Kohl 2013;

Shelton 2006). Frente a tales desafíos, los museos etnológicos están obligados a someterse a un proceso de descolonización, sobre todo en el momento de revisar sus exposiciones permanentes.

El Museo Etnológico de Berlín, fundado en 1886 y con una colección que comprende alrededor de quinientas mil piezas del mundo fuera de Europa, se encuentra actualmente en esta situación. Hace ya más de diez años su equipo empezó a prepararse para mudar las exposiciones al Foro Humboldt en el Palacio de Berlín, actualmente en reconstrucción en el centro de la ciudad y cuya inauguración como lugar de exposiciones y de eventos está prevista para el 2019.

Dentro de este marco se está realizando el proyecto Compartir Sabores, una colaboración entre el Museo Etnológico y diferentes organizaciones e instituciones indígenas de educación superior. Como instrumento de trabajo colaborativo se utiliza una plataforma web que se está desarrollando deliberadamente para el proyecto y que en el futuro será parte de la exposición sobre la Amazonia en el Foro Humboldt.

A continuación voy a explicar el marco político e histórico del proyecto. Luego analizaré las diferentes perspectivas hacia los objetos en la colección del museo, tanto los intentos berlinenses de decolonizar una colección etnográfica como la participación de la Universidad Indígena de Venezuela en la investigación colaborativa.

Concluyendo mi descripción, voy a considerar si el canasto, además de ser un objeto importante de estudio y una bella metáfora para la red de significados y relaciones que resulta del intercambio, sirve como categoría heurística para dicha red. ¿Será que este canasto nuevo es capaz de trascender las contradicciones y desafíos que surgen de una colaboración entre socios tan desiguales?

Compartir Sabores con comunidades indígenas en la Amazonia en el contexto del Foro Humboldt

Se supone que los conocimientos producidos dentro del marco del Foro Humboldt no son unilaterales, sino que todas las actividades comprenden muchas perspectivas y voces diferentes. Los representantes políticos del Foro Humboldt suelen referirse a las colecciones como “patrimonio compartido con las comunidades de origen”, considerando también aspectos problemáticos de la recolección, principalmente en el contexto de la historia colonial alemana (Parzinger 2016; 2017).

Este discurso político oficial ya es una reacción a la crítica y hace parte de una estrategia institucional de legitimización. La consciencia pública frente al papel que desempeñaron los museos en la era imperialista (época en que recibieron la gran mayoría de sus colecciones) está creciendo, e incluso últimamente en

la prensa se reclama por la investigación y publicación de la proveniencia y de la historia de los objetos, sobre todo en el caso de aquellos coleccionados bajo condiciones colonialistas (Deliss & Mutumba 2014; Häntzschel 2017).

Aunque en el caso alemán este argumento suele referirse a las colecciones provenientes de las excolonias en África y Oceanía, los muchos objetos de la Amazonia en las bodegas del museo también merecen atención crítica. La mayor parte fue obtenida durante expediciones científicas en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX. El objetivo principal de estos viajes era la investigación sobre pueblos indígenas desconocidos y la documentación de sus modos de vida antes de que estos cambiaran para siempre bajo la influencia de los blancos (Fischer, Bolz & Kamel 2007; Penny 2002). Sin embargo, los etnógrafos de aquellos tiempos actuaban dentro de un contexto particular, marcado por relaciones asimétricas de poder entre blancos e indígenas, principalmente durante la época de la explotación del caucho, que coincidió con algunas expediciones de recolección de objetos (Kraus 2004; Taussig 1991). En este contexto, los indígenas no se mostraban en absoluto pasivos, pues algunos participaron activamente en la venta de artefactos, en tanto que otros huyeron y escondieron sus piezas. Las descripciones de los viajeros relatan frecuentes desacuerdos entre los indígenas respecto a si las cosas debían ser vendidas o no (Koch-Grünberg 1921). Resulta obvio entonces que las colecciones etnográficas en los museos etnológicos no representan el auténtico mundo indígena, como suponían Bastian (fundador del Museo Etnológico de Berlín) y sus seguidores. Son más bien testimonios de las diversas relaciones entre vendedores y adquirentes y de las situaciones de sus encuentros.

La complejidad de la historia no solo aplica al origen de las colecciones sino incluso a las mismas llamadas culturas de origen que, según las demandas de la museología crítica, deberían tener una presencia relevante en las exposiciones. Para empezar, y en vista de los cambios graves en la cultura material que han ocurrido en la Amazonia, es complicado definirlas. Por ejemplo, desde la época de los hermanos Schomburgk, quienes viajaron entre 1835 y 1844, varios grupos étnicos han desaparecido o cambiado significativamente. Sería muy inocente suponer que los pueblos indígenas de la Amazonia contemporánea por naturaleza tienen la capacidad y la voluntad de interpretar sus colecciones. No existe una conexión lineal con el pasado y al mismo tiempo es imposible presentar la realidad indígena del presente únicamente con objetos históricos. ¿Cómo se puede salir de este dilema?

Quizás lo ideal para el Foro Humboldt fuese que el concepto de cualquier exposición sea consultado y discutido con representantes indígenas que tienen una vinculación permanente y bien definida con la institución, comparable a la política de algunos museos en Nueva Zelanda, Estados Unidos o América Latina, donde las comunidades de origen están muy cerca y en muchos

casos reclaman su derecho de consulta previa (Chaat Smith 2007; Crowell et al. 2010; McCarthy 2011). En los museos etnográficos de Alemania, más allá de los orígenes de las colecciones, es difícil reconocer y satisfacer las expectativas de las comunidades indígenas. Muchas veces ni siquiera se establecen relaciones con ellas, lo cual es una condición *sine qua non* para este tipo de participación.

Compartir Saberes surgió dentro de la situación particular que enfrenta el Museo Etnológico de Berlín con su traslado al Foro Humboldt. Con el proyecto pretendemos poner el discurso político del patrimonio compartido en práctica, creando relaciones colaborativas, tanto reales como virtuales, que lleven a la investigación transcultural compartida sobre las proveniencias de los objetos de la exposición y que permitan presentar por lo menos una parte de estos de un modo diferente. Escogimos como socia a la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca (Uneit), Venezuela, porque sus estudiantes indígenas se dedican a la investigación de las propias culturas y hacen el papel de mediadores con sus comunidades, que a su vez son las comunidades de origen de algunas colecciones del museo.

La colaboración entre el museo y la universidad empezó en 2014, dentro del marco del llamado Humboldt Lab (2012-2015), una iniciativa común de la Fundación de Patrimonio Cultural Prusiano y de la Fundación Federal para la Cultura. El Lab acompañó el proceso de planificación para el Foro Humboldt y financió proyectos experimentales cuya meta era enfrentar la crisis de los museos y abrir caminos nuevos hacia exposiciones más innovadoras y reflexivas (Humboldt Lab Dahlem 2015). Desde 2016 se continúa y se está extendiendo Compartir Saberes gracias a una nueva ayuda financiera. La meta de la colaboración es revitalizar una parte de la colección etnográfica histórica de la Amazonia localizada en Berlín, tejiendo enlaces entre los objetos museísticos y los descendientes de sus respectivos creadores; entre el presente y el pasado; entre prácticas culturales y representaciones; entre epistemologías del Norte y del Sur y entre representantes de diferentes instituciones y países.

Mi papel personal dentro de este proceso no es el de una investigadora independiente, sino que soy la iniciadora y hasta ahora la coordinadora del proyecto. En esta función, visité la Uneit en 2014 y 2015, y acompañé todas las visitas de estudiantes indígenas en Berlín. Además, debo aclarar que el Humboldt Lab no ofreció un marco científico para una investigación profunda, pues se dedicó a la práctica de exhibir objetos etnográficos. Por eso no es posible presentar conclusiones definitivas en este texto. En lugar de eso, pretendo revelar las preguntas y contradicciones que resultan de mi proyecto, inspirado por la museología crítica, a propósito de abrir nuevos diálogos entre ciencia y práctica y entre Norte y Sur.

¿El museo como pluriverso epistemológico? Enfrentando la colonialidad del saber por medio de colaboraciones con instituciones indígenas de educación superior

Universidades indígenas en teoría y práctica

En casi todos los países de América Latina los ciudadanos indígenas disfrutaban de derechos constitucionales a la educación superior. Muchos países han ratificado además la Convención 169 de la OIT, que en su artículo 26 define el derecho indígena a la educación en todos los niveles (Mato 2015). Sin embargo, un estudio de la Unesco reveló que los sistemas educativos estaban más bien lejos de cumplir con estas metas (Mato 2008; 2012). En Venezuela, por ejemplo, mientras que una persona adulta de otras poblaciones había pasado en promedio 8,6 años en instituciones de enseñanza, dicho número se reducía a 4,7 años en el caso de la población indígena (Mato 2008). Esta diferencia se debe, por un lado, a la exclusión, que no solo afecta a los indígenas sino también a muchas personas de sectores populares, sobre todo cuando viven en zonas periféricas. Por otro lado, hacen falta programas educativos adaptados específicamente al sector indígena de la población. A pesar de los avances en el ámbito legal, se puede constatar que la discriminación de los indígenas en la educación superior aún no ha sido superada en la praxis. Combatir el colonialismo del saber es el punto de partida en la búsqueda de alternativas epistemológicas (Lander 2000; Santos 2014). Santos (2014) y Escobar (2008) proponen el concepto de pluriverso epistemológico, que asume saberes ancestrales y paradigmas científicos occidentales como equitativos. Un precursor importante de estas ideas es el antropólogo Fabian (1983), quien, desde una postura crítica frente a su propia disciplina, considera que la antropología está obligada a reconsiderar sus presupuestos epistemológicos. Esto significa abandonar el concepto de cultura que se basa en representaciones que resultan de observaciones desde una perspectiva etnográfica, siempre a distancia: “the emergence of culture as a guiding concept in anthropology signaled the victory of representationalism. [...] As a dominant idea in the Western tradition, it was made to serve the project of domination of other peoples by the West: the West dominates ‘the Rest’ by virtue of that which dominates the West” (Fabian 1991: 205).

Aceptar el pluriverso epistemológico significa liberar a los *otros* del presente etnográfico y reconocerlos como interlocutores. Los reclamos de Fabian por *coevalness*, por una metodología comunicativa y por formas dialógicas de escribir no son nuevos, pero siguen siendo válidos y frecuentemente citados; también han aportado al análisis de exposiciones antropológicas que en su forma convencional eran bastiones de un concepto cultural basado en representaciones (Kreps 2006).

En línea con estas críticas, y con la visión de una antropología dialógica, De la Cadena (2006) analiza el desarrollo del paradigma intercultural en América Latina desde los años ochenta y sus influencias en el ámbito de la educación. Los movimientos indígenas se concentraron inicialmente en la formación de maestros indígenas y en la educación bilingüe, pero en los últimos años su atención se ha dirigido cada vez más hacia los centros mismos de la producción científica (Walsh 2012a). En este ambiente político e intelectual se crearon las primeras universidades indígenas interculturales. En un estudio citado por la Unesco, se examinaron treinta de estas iniciativas en todo el continente, algunas fundadas por los Estados, otras por organizaciones no gubernamentales (Mato 2008). Su meta común es el desarrollo de programas de educación superior adaptados específicamente a las necesidades de los pueblos indígenas. Muchas de las universidades están situadas en zonas periféricas cerca de sus grupos destinatarios, para evitar su migración hacia las ciudades grandes.

A continuación presentaré algunos rasgos específicos de las universidades indígenas en el ejemplo de la Uneit, según sus propias presentaciones y mis observaciones durante mis visitas. El enfoque está en las formas de manejar diferentes saberes (supuestamente indígenas u occidentales), en su unificación dentro de un concepto intercultural y en las tensiones que resultan de este proceso.

Educación superior indígena en la Uneit

La Uneit es la primera y hasta hoy la única universidad indígena en Venezuela. Fue fundada en el 2002 por la ONG jesuita Causa Amerindia Kiwxi, junto con representantes indígenas de los pueblos ye'kwana, sanemá, e'ñepá y warao. El padre vasco José María Korta, que formaba parte de un grupo de jesuitas con afinidad a la teología de liberación, tuvo un papel importante en este proceso. Sus contribuciones a la educación bilingüe y a la educación superior indígena son resultado de su largo trabajo social, principalmente con los ye'kwana del Alto Ventuari. La actividad universitaria se concentraba inicialmente en la producción de materiales para la educación bilingüe. En el 2012 la Universidad Indígena de Venezuela, que hasta hoy se conoce principalmente por este nombre, fue reconocida por el Estado venezolano; desde entonces posee el estatus de Universidad Nacional Experimental.

El extenso campus se encuentra en las orillas del caño Tauca, entre Ciudad Bolívar y Caicara del Orinoco, cerca de la ciudad de Maripa. La arquitectura de las sencillas instalaciones se acopla a la interculturalidad de la educación, cuyo objetivo es combinar de manera innovadora ideas indígenas y occidentales. La Uneit no está cerca de ninguna zona indígena en especial, y se accede a ella con relativa facilidad. En mi última visita, en 2015, albergaba a setenta estudiantes masculinos de los grupos e'ñepá, jiwi (sikuani), huottöja (piaroa),

pemón, sanemá, warao, yanomami, ye'kwana y yukpa, junto a diez mujeres de orígenes diferentes que, al contrario de sus colegas hombres, vivían en una comunidad estudiantil multiétnica.

La formación en la Uneit se centra en tres ejes, enumerados por Mosonyi:

(a) El *eje de concientización* que comprende la realización de cursos y talleres específicos sobre legislación y derecho en materia indígena. (b) El *eje de producción* que implica la creación de experiencias demostrativas en el área de cultivos y cría en suelos y climas tropicales, de forma que las mismas puedan ser aplicadas en el seno de las comunidades [...] (c) El *eje cultural*, con el cual se inició la creación de un espacio para la elaboración de textos educativos bilingües [...]. (2008: 430. Cursivas en el original)

En torno al eje cultural, los estudiantes se dedican a estudiar sus propias culturas, principalmente en el intercambio estrecho con los ancianos de sus comunidades de origen, durante las fases de campo entre los semestres y durante las visitas de los ancianos en Tauca. En cuanto a la visión general de la universidad, Mosonyi (2008) diferencia las metas principales en la forma siguiente: se crea y define una educación indígena en vez de una educación para indígenas, orientada en una pedagogía propiamente indígena, para que los licenciados formados tengan una sólida identidad étnica y la capacidad de responder a las necesidades de sus pueblos. Además, la universidad quiere establecer medidas permanentes de registrar y de sistematizar conocimientos indígenas (tanto ancestrales como recientes), garantizando la concientización sobre sus circunstancias históricas y la valoración de sus elementos constitutivos.

En cuanto al registro de conocimientos, cabe destacar que la Uneit parece manejar un concepto dinámico y ampliado del saber indígena: se estudian no solo las prácticas culturales tradicionales, sino también los resultados del intercambio con el mundo occidental. Por otra parte, la concentración en los términos de registro y sistematización señala ciertas contradicciones en la filosofía de la Uneit, o al menos en su interpretación por Mosonyi. Obviamente se recurre aquí a un concepto de cultura occidental tal y como lo critica Fabian en la antropología: “as long as anthropology presents its object primarily as seen, as long as ethnographic knowledge is conceived primarily as observation and/or representation (in terms of models, symbol systems and so forth) it is likely to persist in denying *coevalness* to its Other” (1991: 205). El registro, y con ello la sistematización de prácticas culturales, tienen sin duda mucha importancia en la Uneit.

Aún así, no se puede hablar de una negación de *coevalness* en la relación entre los estudiantes y sus comunidades de origen. La forma de registrar difiere profundamente de convenciones académicas, por la obligación de escritura bilingüe y por el empleo frecuente de grabaciones de video o audio y de dibujos. Por otra parte, no sé si la Uneit facilita a sus estudiantes paradigmas

metodológicos explícitamente decoloniales, representados por científicos indígenas (Tuhiwai Smith 1999; Denzin, Lincoln & Schmidt 2008). Según mi observación, la metodología se basa más bien en la apropiación de métodos etnográficos convencionales. Sin embargo, y sin poder considerar todos los aspectos relevantes (por ejemplo, las actividades de enseñanza práctica deberían ser observadas profundamente y a largo plazo), supongo que se producen tensiones entre oralidad y documentación escrita y entre práctica y representación, tensiones que se manifiestan también en el trabajo con la plataforma Compartir Sabores. Más adelante volveré a considerarlos.

Observé otros problemas y tensiones económicas, políticas y epistemológicas, que desde mi punto de vista influyen en el proyecto de la educación indígena y consecuentemente también en el de Compartir Sabores.

Siguiendo el ideal de su fundador jesuita, la Uneit no tiene empleados permanentes. Los profesores son egresados, estudiantes avanzados, ancianos de las comunidades de origen de los estudiantes y voluntarios de otras universidades. Esta falta de docentes suficientemente remunerados y con un compromiso fijo con la universidad me parece una dificultad para su funcionamiento, sobre todo en vista de la crisis socioeconómica del país. En especial durante mi visita en 2015 se sentía la ausencia de docentes. Muchos voluntarios simplemente no podían quedarse a trabajar durante semanas en la Uneit, porque tenían que ganarse la vida en varios otros empleos.

La crisis dificulta no solo las actividades académicas basadas en el voluntariado sino también el vínculo de la universidad con las comunidades de origen de los estudiantes, relación que suele ser muy estrecha. Los estudiantes no pueden matricularse individualmente, sino que las comunidades escogen a sus candidatos para una carrera en la Uneit y la apoyan periódicamente mandando no solo docentes sino también obreros para el mantenimiento. Algunos ancianos y ancianas de las comunidades se reúnen dos veces por año en Tauca para realizar sus talleres, para asesorarse y para asistir a las defensas de tesis. Los estudiantes, en especial, mantienen los vínculos, pues después de cuatro meses en Tauca vuelven a sus comunidades por dos meses para realizar sus investigaciones de campo. Parece que últimamente la falta de comida y de combustible impide el desplazamiento de los estudiantes y ancianos, y con esto se cortan los vínculos que en realidad son fundamentales para la universidad.

La Uneit es liderada por un llamado consejo rector, conformado por representantes de cada pueblo indígena presente y seis asesores no indígenas. Este consejo nombra a los coordinadores indígenas en Tauca y es presidido por una persona que, según las pautas del Ministerio de Educación, tiene que ser reconocido por el mundo académico. Sin duda esta obligación a un título académico excluye a muchos expertos indígenas de este cargo. Además, el ministerio reclama currículos fijos para la Uneit y candidatos(as) con

bachillerato, obligaciones que cuestionan la meta de la pedagogía indígena y la autonomía de las comunidades. A este conflicto, que puede ser visto como epistemológico, se agrega un conflicto político. El nombramiento de un nuevo rector sin consultar previamente a los estudiantes y coordinadores de la Uneit, y el despedido forzado del consejo rector de dos críticos del gobierno actual (ambos eventos acontecidos en el 2016) demostraron que la universidad no puede actuar dentro de un espacio independiente sino que la política gubernamental tiene bastante influencia sobre la institución. Esta situación aún no se sentía mucho en 2014/15, pero ya estaba presente y puede agravarse con la creciente polarización política del país.

Tejiendo nuevos enlaces. El acercamiento entre museo y universidad

Antes de seguir con las tensiones de la vida real vuelvo por un momento al ideal del pluriverso epistemológico. De la Cadena (2006) señala que los antropólogos entrenados en universidades convencionales pueden colaborar con las universidades indígenas creando condiciones para un diálogo de los sistemas de conocimiento, para epistemologías relacionales en el sentido de *coevalness* (para más ejemplos, v. Fabian 1991; Ramos 2012; Cervone 2007). Estas ideas forman el marco orientador de Compartir Saberes. A diferencia de otros proyectos de museos con comunidades indígenas, la iniciativa no se dirigía principalmente a los ancianos como guardianes de los saberes, sino a los estudiantes jóvenes, aquellos que siguen tejiendo los enlaces con sus comunidades de origen. Mi plan era apoyar a la Uneit en sus actividades de enseñanza e investigación, creando un acceso directo a las colecciones en Berlín. El presupuesto es que la interacción con los artefactos históricos debería fortalecer las actividades en el ámbito del arte y de la artesanía indígena, tanto en el eje cultural como en el eje productivo.

En la realidad el acercamiento entre las instituciones no era nada fácil. Después de los primeros contactos por correo electrónico, viajé a Tauca en 2014, junto con la documentalista Natalia Pavía Camargo. Era mi segunda visita a Tauca, ya que conocía la universidad de una estadía anterior en Venezuela.

El objetivo principal de este viaje fue presentar la idea del proyecto, crear confianza y, en el caso ideal, lograr una colaboración. De ser posible se iba filmar la visita, con la intención de producir un buen material para la presentación del proyecto como parte de la última exposición en el contexto del Humboldt Lab.

Inicialmente las reacciones fueron bastante reservadas. La información de que el Museo Etnológico de Berlín alberga alrededor de quinientos objetos históricos de los grupos que están presentes en Tauca (predominantemente pemón y ye'kwana) era nuevo para ellos y nadie había visitado nunca un

museo etnográfico en Europa. Incluso después de explicar la historia de la colección y presentar algunas fotografías de objetos, junto con un concepto preliminar para la plataforma, algunos estudiantes y coordinadores expresaron su sospecha de que el museo podría apropiarse del conocimiento indígena secreto después de haber adquirido los objetos. A su vez, una posible visita y, a partir de entonces, el acceso virtual a las colecciones de Berlín, parecían no ser muy atractivas, ni mucho menos la idea de una futura autoría indígena en el Foro Humboldt. Aparte de la desconfianza, al presentar las ideas sentí que los temas relacionados con el museo parecían realmente abstractos e insignificantes a los estudiantes.

Esto no es muy sorprendente teniendo en cuenta los reales problemas cotidianos de los pueblos indígenas de América Latina (como los conflictos ambientales y las amenazas resultantes para sus territorios). Pero este primer resultado claramente cuestionó la demanda poscolonial universalista por la autoría indígena dentro de los museos etnográficos (v. Gorman 2011), mostrando que el interés de los pueblos indígenas en los museos etnográficos y sus colecciones no puede suponerse de antemano. Más bien, tenemos que preguntar críticamente sobre las necesidades que se deben abordar en estas colaboraciones. ¿Existe una oportunidad para situaciones de ganar-ganar o los proyectos como Compartir Sabores, en última instancia, solo hacen parte de las estrategias de legitimación de los museos?

Mirando hacia atrás, me doy cuenta de que yo era demasiado idealista al comienzo del proyecto. En ese momento, pensé que podría representar al Foro Humboldt/Humboldt Lab y al mismo tiempo emplear una posición científica crítica en el sentido de De la Cadena (2008, v. *supra*). La participación dentro de un pluriverso epistemológico fue bien intencionada de mi parte, pero no fue el interés principal del museo como institución, que por naturaleza se concentra en la representación. Además, me di cuenta después de que es una contradicción en sí misma establecer los métodos (una plataforma web con su enfoque en la colección) y el objetivo principal (visibilizar diferentes perspectivas en la exposición) antes de comenzar realmente con el proyecto. En una verdadera colaboración, habríamos elaborado juntos los objetivos y los métodos.

Sin embargo, la idea no fracasó en los momentos iniciales de su realización. Esto se debe a que los coordinadores de la Uneit descubrieron algunas de sus propias razones institucionales para colaborar. Durante algún tiempo, el almacenamiento adecuado de artefactos hechos en la universidad había sido un problema. La propuesta de que el Museo Etnológico pudiera ayudar en la construcción de una colección de estudios con una exposición y que pudiera asesorar sobre temas de conservación fue considerada suficientemente atractiva para que el consejo de ancianos de las distintas comunidades, voz importante en la Uneit, por fin aprobara el proyecto. Aparte de eso, los coordinadores planearon un nuevo programa educativo que se centraba

directamente en la elaboración de artes y artefactos indígenas, que incluía la participación de ancianos de diferentes comunidades. Hasta entonces, esto solo había ocurrido esporádicamente.

La presencia de mi compañera de viaje, cineasta, también se convirtió en una ventaja cuando ofreció un taller de video con los estudiantes, que documentaron el proceso de aproximación desde su propia perspectiva.

Después de mi regreso a Berlín se firmó un convenio de colaboración entre la Fundación del Patrimonio Cultural Prusiano y la Uneit. Este documento comprendía los objetivos del proyecto y el procedimiento.

Durante tres semanas, en agosto y septiembre de 2014, siete miembros universitarios (estudiantes, docentes y un anciano), la mayoría de ellos pemón o ye'kwana, visitaron el Museo Etnológico para ver la colección y trabajar con los objetos.

Durante su estadía en Berlín, la plataforma web fue conceptualizada. En los meses siguientes la herramienta fue desarrollada e inaugurada durante mi próximo viaje a Tauca en mayo de 2015. De julio a octubre de 2015, los resultados preliminares del proyecto se mostraron como parte de la última exposición del Humboldt Lab. Durante este periodo, dos miembros de la Uneit viajaron nuevamente a Berlín para ver la exposición y participar en una entrevista para la documentación del proyecto.

La plataforma web para compartir saberes

La especificación del concepto para la plataforma fue precedida por varios días de trabajo en la colección. Las observaciones acerca de los objetos (por ejemplo, designaciones en las respectivas lenguas indígenas, informaciones sobre su función o iconografía) se registraron en copias de las fichas históricas.

En algunos aspectos, la plataforma difiere fundamentalmente de la base de datos del museo o de su portal web SMB Digital. En primer lugar, el intercambio de conocimientos está siendo realizado dentro de un espacio protegido. Hasta ahora, la plataforma solo está disponible para los miembros registrados. Para la exposición en el Foro Humboldt está prevista una versión pública con derechos de usuario limitados. La página de inicio es un mapa con casas y símbolos étnicos como signos de entrada. Los símbolos fueron tomados de dibujos que fueron considerados típicos por los representantes de los respectivos grupos. Para los pemón y ye'kwana que participaron en el proyecto era muy importante agrupar sus objetos, independientemente de su tipo o uso. Este concepto se opone totalmente a la base de datos del museo, que trata al grupo étnico como una de muchas posibles referencias geográficas (entre nación, región, río, comunidad y otros marcadores).

Por debajo de este clasificador principal (el respectivo grupo étnico, representado por una casa típica, dibujada por estudiantes en Taucá), el modelo de clasificación en la plataforma se basa en diferentes contextos de interacción con el mundo o, en otras palabras, en las áreas en las que los objetos están en uso, tales como ritual, caza, conuco/chagra y hogar.



Figura 1. Saúl Kuyujani López y Arturo Asiza (ambos ye'kwana) trabajando en la colección. Fotografía de Natalia Pavía Camargo.

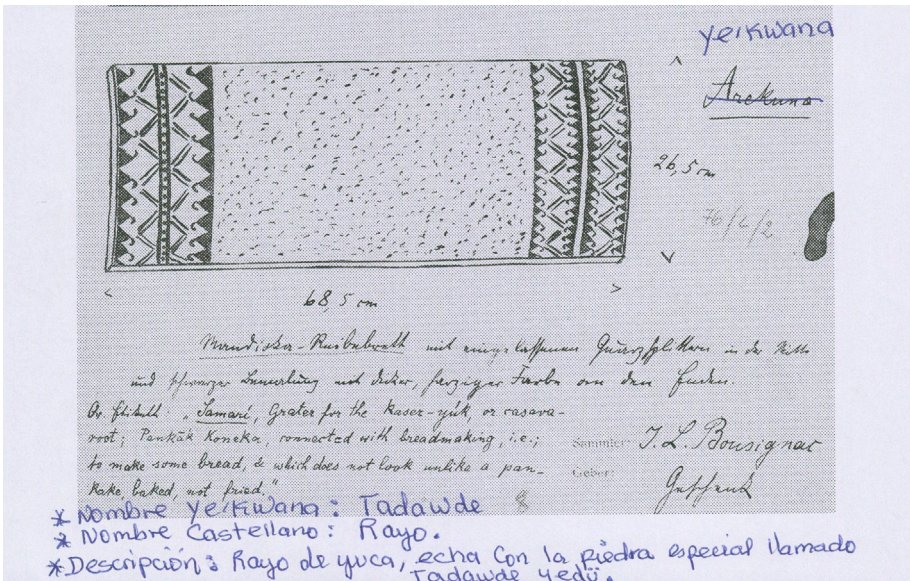


Figura 2. Ficha técnica de un rallador de yuca, revisada por Saúl Kuyujani López y Arturo Asiza.

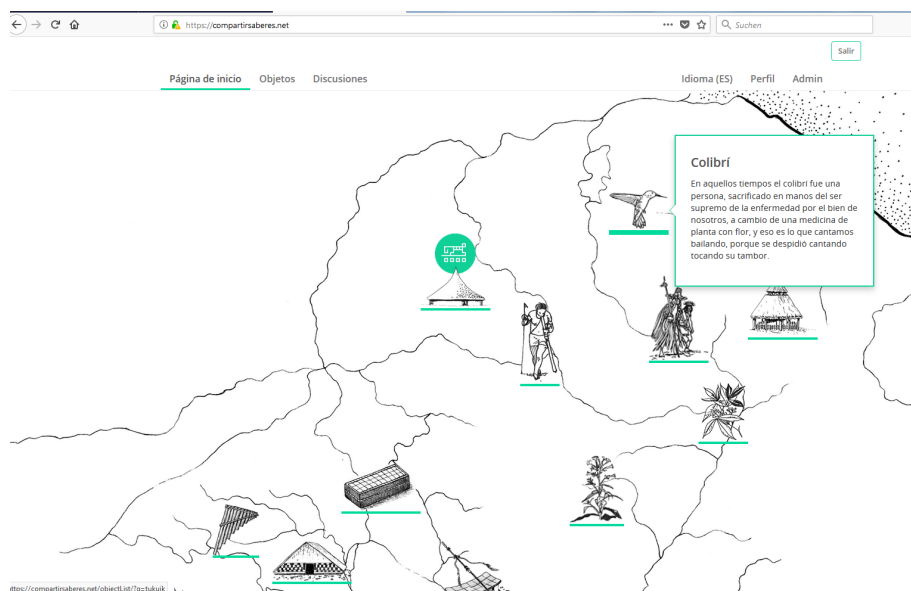


Figura 3. Página de inicio, texto del brasero. Ilustraciones de Kaware Martínez, Studio Nand.

Además, hay posibilidades de crear conexiones lógicas entre objetos a través de diferentes medios (etiquetado, movimiento de símbolos), como entre canciones y objetos físicos que forman parte del mismo contexto específico (por ejemplo, el procesamiento de la yuca o ciertos rituales). Existe también una herramienta de mapeo para la entrada de referencias históricas y geográficas a la biografía del objeto (por ejemplo, el lugar donde se hizo o se coleccionó la pieza). Además, la plataforma contiene varios campos de texto libre dedicados a descripciones de uso, almacenamiento preferente (desde la perspectiva de los indígenas y del museo) y materiales. Siempre que sea aplicable, los elementos de comunicación visual son preferidos sobre el texto para evitar priorizar el español o el alemán sobre sus homólogos indígenas.

Se supone que todos los idiomas relevantes están disponibles en la interfaz de usuario y en las descripciones de objetos. En la práctica, la traducción de la interfaz de usuario a las lenguas indígenas era un asunto agotador, y a la inversa era imposible encontrar palabras en español o alemán para ciertas designaciones de dibujos o materiales en lenguas indígenas. Como consecuencia, la traducción quedó incompleta en esas partes.

Durante mi estadía en Tauca, en mayo de 2015, comenzó el intercambio de conocimientos a partir de la web, utilizando el ejemplo de los objetos pemón y ye'kwana que se conservan en la colección de Berlín. Los estudiantes también agregaron algunos objetos que fueron recientemente fabricados

en Tauca. Como principio básico de la plataforma, todos los atributos relacionados con el objeto (información sobre biografía, uso, iconografía y materiales) son negociables y cambiables, mientras que los pasos de cambio son almacenados y accesibles a todos los usuarios. De esta manera, tanto los errores que se encuentran en la documentación del museo como las opiniones diferentes dentro de un grupo indígena están documentados. Cualquier saber o conocimiento se concibe así como algo inestable, nunca terminado y abierto continuamente para modificaciones. Este principio marca una gran diferencia de la base de datos estándar del museo, que guarda y muestra solo la última entrada.

Los estudiantes argumentaron que no sería suficiente describir los objetos en la plataforma aplicando fotos y textos. Ellos recomendaron el uso de formatos de video y audio, mostrando por ejemplo el proceso de hacer o usar un objeto entrevistando a los ancianos, como “guardianes del conocimiento” que son. Los estudiantes expresaron repetidamente que los objetos están vivos y que viven en la práctica —en la fabricación y en su uso—, un hallazgo importante no solo para la plataforma sino también para la exposición posterior: “sería bueno mostrar artesanías, algo que se hace, es un arte, conocimiento vivo que se está utilizando. Mostrar las técnicas de cómo se hace. Creemos mucho en nuestra cultura, en nuestro espíritu, y eso se mantiene hoy en día. Sería bueno mostrar que no es algo muerto, sino que se está viviendo, y vivimos a través de ello. De otro modo no existiríamos” (Kuyujani López, comunicación personal, 25 de septiembre de 2015).

Para integrar esas concepciones, que se acoplan a algunos estudios antropológicos sobre la cultura material en la Amazonia, la plataforma incluye la posibilidad de subir diferentes formatos de medios. Según Santos-Granero (2009), el papel de los objetos en las sociedades indígenas amazónicas no es comprensible desde un punto de vista universal. Muchos de los llamados objetos representan el estatus ontológico de personas, tienen su propia vida social, historia y poder que no son reductibles a la mercantilización de las cosas en el sentido de Appadurai (1986) ni a la elaboración de biografías que las conectan con nosotros. Esto significa que los objetos representan historias y lógicas culturales, que trascienden las historias de las colecciones desde el punto de vista occidental (Schien & Halbmayer 2014; Santos-Granero 2009; Guss 1997).

A continuación voy a ilustrar esta concepción y su integración a la plataforma tomando como ejemplo los famosos canastos ye'kwana, los waja.

Saberes compartidos: el ejemplo de los waja

Los waja son adornados con dibujos que representan figuras del watunna, el mito ye'kwana de origen. Según Civrieux (1970), la matriz cultural de este grupo se basa en una extensa historia de lucha entre el bien y el mal y

de la búsqueda de equilibrios entre las fuerzas opuestas. Los ye'kwana usan los mismos dibujos también para la pintura corporal y para la decoración de otros artefactos. Así, el tejido y la pintura son formas de memorizar (Guss 1989: 85). Pero los waja no son solo artefactos pintados, sino que poseen su propio poder. Como algunos dibujos representan el mal, se supone que los waja, con esos poderosos dibujos, tienen una influencia tóxica sobre la vida humana (Guss 1989).

Los ye'kwana que participaron en Compartir Saberes confirmaron la mayoría de los hallazgos de Guss en los años ochenta, por ejemplo, que ciertos tipos de waja no pueden ser usados para servir comida y suelen ser vendidos o regalados inmediatamente después de su fabricación.

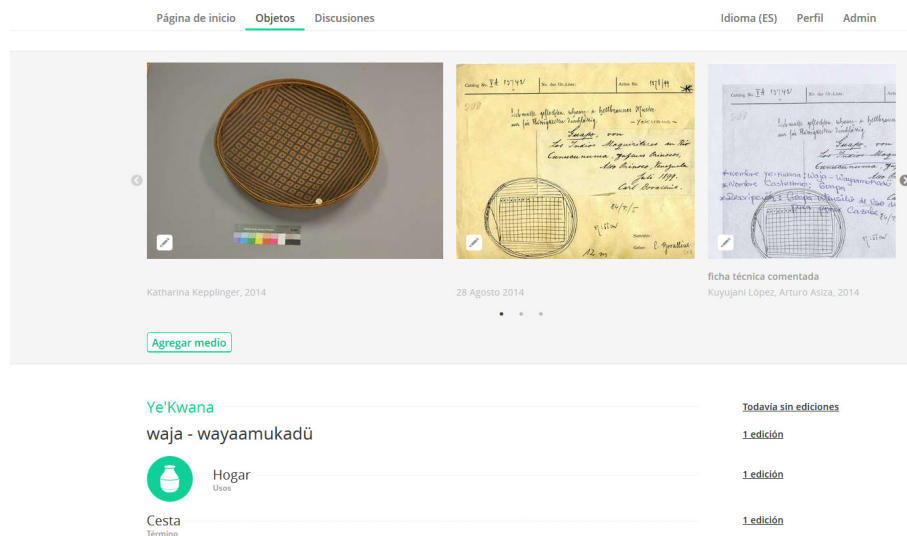


Figura 4. Parte superior de la página sobre un objeto. Registro: Saúl Kuyujani López y Arturo Asiza. Diseño: Studio Nand. Fotografía del objeto: SMB/SPK.

El canasto que se muestra en la página de la plataforma es un waja con la figura de wayaamukadü. Pertenece al contexto de uso del hogar. Al contrario de otros waja en la colección, este ejemplar puede ser utilizado diariamente para servir comida. Su figura no está considerada peligrosa:

Waja na yaawö wayaamu jiijö ñenuudu je. inchonkoomo düsenno tujunnatooje na ye'kwanakomo nu' dö yeichokomooje, kiyeede yutaada yeichojoje tam'joone yen'ñijünkadü konchedo maja.

Es una representación de la concha del morrocoy. Según los sabios es muy importante porque esta figura trae la suerte para el ye'kwana, para que los hijos no se mueran, para que la yuca no se seque y para que también crezca rápido y sana. (Texto descriptivo en ye'kwana y castellano: Saúl Kuyujani López, 2015)

En la franja superior de la página se pueden subir no solo imágenes (aquí: la foto del objeto, la ficha técnica en original y la ficha copiada y comentada) sino también archivos de audio y video. ¿Será que con esto se cubre la brecha previamente mencionada entre representación y práctica, entre oralidad y registro escrito?

Desde mi punto de vista, la plataforma digital se aproxima a los métodos habituales de representación del conocimiento indígena en la Uneit, pero no puede abordar el problema subyacente de las contradicciones mencionadas. Incluso si la plataforma web difiere de la base de datos del museo y expresa otras concepciones supuestamente menos occidentales de los objetos, es un instrumento de ordenar y sistematizar el conocimiento en forma de representaciones, poniendo en desventaja los saberes prácticos.

Creo que nuestros socios de la Uneit también percibieron este problema. Uno de ellos expresó el deseo de involucrar más directamente a las comunidades indígenas en el proyecto: “queremos también involucrar a las comunidades indígenas con este proyecto, hasta ahora es con la universidad nada más. Tiene que hacerse. Una relación con la comunidad indígena: ahí está la cultura, no solo en la universidad” (Kuyujani López, comunicación personal, 25 de septiembre de 2015). El comentario muestra que Kuyujani no se sentía capaz de ser el único representante de su *cultura*. Deseaba un compromiso más directo con su comunidad, con el lugar donde las cosas que pertenecen a su cultura son hechas. ¿Significa esto que la idea inicial de trabajar con estudiantes indígenas como mediadores no funcionó bien? ¿Cómo se podría realizar una participación directa de las comunidades indígenas, siendo que los objetos permanecen en el almacén del museo y que la mayoría de las comunidades no tienen acceso a internet?

¿El canasto como metáfora o categoría heurística?

Algunas conclusiones preliminares

¿Qué resulta si refiero esta problemática aún irresuelta al canasto como posible concepto heurístico para Compartir Sabores? Debo admitir que dentro del marco del proyecto el canasto aún representa solo una metáfora para una red de relaciones y perspectivas. Según Guss (1989), los *ye'kwana* difieren rígidamente entre *tidi'uma* (cosas hechas a mano, como los canastos) y *mesoma* (cosas fabricadas afuera que no tienen un significado cultural). Para poder transcender el estado metafórico del canasto, somos obligados a acercarnos mucho más a los saberes prácticos, a las cosas hechas a mano, en su proceso de creación y uso. Probablemente no se llega a este punto por medio de un intercambio que se concentra en lo virtual.

Desde el principio, la experiencia de Compartir Sabores mostró claramente que el enfoque en la colección histórica del museo puede ser un punto de partida para el diálogo de y sobre los sistemas de conocimiento, pero que

este diálogo, para salir de la trampa de la representación, no debe limitarse al trabajo con la plataforma web. Otros formatos deben tomarse más seriamente en consideración. Sin embargo, esta conclusión llegó tarde, demasiado tarde para algunos de los intereses de los socios.

El objetivo original del proyecto, de crear la plataforma y trabajar con ella, se logró durante el periodo de financiación de Humboldt Lab, pero ninguna de las propuestas de la Uneit se realizó. Es decir, el proyecto no resultó en un enfoque académico más fuerte en artes y artesanías, ni en la construcción de una colección de estudios y una exposición en Tauca. Ambos habrían incluido un compromiso más práctico con objetos de parte de la Uneit y una participación directa de las comunidades indígenas.

Las razones del fracaso exceden la responsabilidad exclusiva del museo. Desde mi punto de vista, ambas partes, el museo y la Uneit, sobreestimaron las capacidades de la universidad, que depende fuertemente del compromiso voluntario, se encuentra todavía en una fase de consolidación institucional y está enfrentando todos los efectos de la crisis en Venezuela. Los responsables no estaban preparados para llevar a cabo un proyecto nuevo y ambicioso como la creación de un programa educativo o de una colección de estudios. El Humboldt Lab Dahlem proporcionó apoyo financiero, pero tal vez hubiera sido necesario otro tipo de apoyo y un enfoque más fuerte en los intereses de la Uneit. Debido a la presión del tiempo y a la necesidad de presentar un resultado visible al final del proyecto, me concentré en la plataforma web que había sido predefinida por el museo/Humboldt Lab.

Sin embargo, estoy segura de que todos los participantes del proyecto tuvieron experiencias realmente interesantes. Algunos representantes de la Uneit encontraron objetos “perdidos”, que sus comunidades habían olvidado. “Nosotros hemos encontrado aquí objetos que ya no existen, que fueron usados por los guerreros que lucharon contra los españoles, así lo contaba el anciano”, dijo Kuyujani López. Expresaron restricciones de exhibición para ciertos objetos y reflexionaron sobre la procedencia: “No hemos determinado hasta ahora cómo fue [que los objetos llegaron a Berlín]. A lo mejor los objetos fueron vendidos o intercambiados por otros. Hemos intentado en las comunidades, a las que he ido a mostrar, y algunos ancianos tampoco recuerdan. Algunos dicen que sí, que hubo un alemán que estuvo por allí. Como nosotros somos abiertos, recibimos bien, y te podemos regalar una artesanía para que te lleves. No sabemos si fue comprado, regalado o intercambiado”. Además, comenzaron a reflexionar sobre la conservación de artefactos para las generaciones futuras: “las artesanías que están ahí hemos visto que son de muchos años, y también eso nos ha despertado a nosotros cómo almacenar esa cosa en años, porque es interesante: nosotros usamos las cosas como utensilios, porque son herramientas nuestras de la cotidianeidad, y no las guardamos porque son nuestras. Y ahora uno está dándose cuenta de que hay que guardarlo. ¿Cómo van a aprender los niños que vienen a futuro, de otro modo?” (Kuyujani López, comunicación personal, 25 de septiembre de 2015).

Aunque esta última afirmación pudiera parecer un impulso indígena hacia la musealización, yo lo entiendo más bien como una valorización más fuerte y más consciente de los artefactos diarios. Más ampliamente, el proyecto me enseñó que un compromiso poscolonial, autorreflexivo con la colección, es una tarea mucho más complicada de lo que esperaba.

Lamentablemente, Compartir Sabores sigue siendo un proyecto dentro de un marco predefinido. En su nueva fase está aún más cerrado en su lógica, ya que el programa de financiación de la Fundación Volkswagen requiere una “investigación en el museo”, por lo que ahora se debería enfocar la investigación científica dentro de la colección.

No es sorprendente que ya hayan surgido nuevos conflictos de intereses. Uno de mis nuevos socios, la Organización Indígena Ye'kwana y Sanemá de la cuenca del río Caura, está solicitando apoyo para un proyecto para promover el cultivo ecológico de granos de cacao en sus comunidades (como manera de defenderse contra la extracción ilegal de oro). Además, desean aumentar su producción de artes y artesanías y están tratando de organizar talleres dedicados a esto. Para ello necesitan transporte y nuevas herramientas de trabajo que les gustaría que el museo financiara.

Estas ideas son plenamente comprensibles desde el punto de vista de las organizaciones indígenas. Sin embargo, es (hasta ahora) imposible incorporarlas en el ámbito de proyectos de investigación o exposición con prioridades claras (centradas en los intereses museales de representación). Obviamente este dilema apunta a algo más fundamental que los diferentes intereses sobre *qué hacer con el dinero*. Es una expresión de diferentes concepciones epistemológicas relativas a los objetos como parte de un sistema más amplio de hacer las cosas.

En la búsqueda de soluciones para este dilema, son necesarias mucha perseverancia y fe en el pluriverso epistemológico. Aunque puede parecer utópico, creo que es posible superar el canasto metafórico. El canasto en práctica es una meta por la que vale la pena luchar.

Notas

¹ Véase p. ej. la antología muy discutida de Clifford y Marcus (1986) y Macdonald y Basu (2007), que se refieren al debate en los museos etnológicos.

² Entre las expediciones famosas financiadas por el museo cabe destacar los tres viajes al Xingú en el Centro de Brasil y los viajes de Koch Grünberg al Noroeste Amazónico (1903-1905) y a la Guayana (1911-1913). Otras colecciones grandes y famosas resultan de expediciones anteriores cuyos protagonistas vendieron los artefactos al museo (p. ej. Schomburgk 1947).

³ La colección de Schomburgk comprende una cantidad considerable de bates de guerra con designación étnica “taruma”. Hoy en día este grupo forma parte de los waiwai (v. Mans 2014).

⁴ La documentación completa del proyecto Compartir Saberes se encuentra disponible en: <https://goo.gl/V2MihF>

⁵ Gracias al nuevo financiamiento por parte de la VolkswagenStiftung (2016-2020) podemos continuar el proyecto incluyendo a otros socios que representan iniciativas de educación superior en Brasil, Colombia y Venezuela (una universidad indígena, una escuela superior indígena y dos organizaciones indígenas). Esta segunda fase permitirá un trabajo más profundo y reflexivo, incluyendo una parte más amplia de la colección.

⁶ A pesar de que el término *intercultural* suele ser criticado por su esencialismo implícito (Welsch 1999) se lo utiliza aquí en el contexto de la universidad indígena. La Uneit se presenta en muchos contextos como universidad intercultural, con la diferencia como elemento fundamental de la percepción de sí misma (v. también Walsh 2012b).

⁷ Las informaciones sobre la Uneit se basan en mis tres visitas (2008, 2014, 2015) y en Mosonyi (2008) y Pérez Esclarín (2012).

⁸ Korta falleció en julio del 2013.

⁹ Con respecto a la relación entre la filosofía descolonizadora y la teología de liberación, véase Löwy (2008).

¹⁰ En 2015 los docentes estaban ganando un salario mínimo por su trabajo en la universidad.

Referencias

APPADURAI, A. (1986). *The social life of things. Commodities in a cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://goo.gl/XGpcKM>

BENNETT, T. (2006). Difference and the logic of culture. En: Karp, I., Kratz, C., Szawaja, L. & Ybarra-Frausto, T. (eds.). *Museum frictions. Public cultures/global transformations* (pp. 46-69). Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388296-003>

BYRNE, S., CLARKE, A., HARRISON, R. & TORRENCE, R. (eds.) (2011). *Unpacking the collection. Networks of material and social agency in the museum*. New York: Springer. <https://goo.gl/FRL7S6>

CERVONE, E. (2007). Building engagement. *Ethnography and indigenous communities today. Transforming Anthropology*, 15(2): 97-110. <https://goo.gl/rTwugT>

- CHAAT SMITH, P. (2007). The terrible nearness of distant places: making history at the National Museum of the American Indian. En: De la Cadena, M. & Starn, O. (eds.). *Indigenous experience today* (pp. 379-396). Oxford: Berg.
- CIVRIEUX, M. de (1970). *Watunna. Mitología Makiritare*. Caracas: Monte Ávila eds.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: The University of California Press.
- CROWELL, A. et al. (2010). *Living our cultures, sharing our heritage: the first peoples of Alaska*. Washington, DC : Smithsonian Books.
- DE LA Cadena, M. (2006). The production of other knowledges and its tensions. From andeanist anthropology to interculturalidad. En: Lins Ribeiro, G. & Escobar, A. (eds.). *World anthropologies. Disciplinary transformations within systems of power* (pp. 201-24). Oxford: Berg.
- DENZIN, N.K., LINCOLN, Y.S. & TUHIWAI SMITH, L. (EDS.) (2008). *Handbook of critical and indigenous methodologies*. London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781483385686>
- DELISS, C. & MUTUMBA, Y. (2014). *Ware und Wissen (or the stories you wouldn't tell a stranger)*. Zürich: Diaphanes.
- ESCOBAR, A. (2008). *Territories of difference. Place, movements, life, redes*. Durham/ London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822389439>
- FABIAN, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia U.P.
- FABIAN, J. (1991). *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Ámsterdam: Harwood Academic Publishers.
- FISCHER, M., BOLZ, P. & KAMEL, S. (eds.) (2007). *Adolf Bastian and his universal archive of humanity: the origins of German anthropology*. Hildesheim: Olms.
- GOLDING, V. & MODEST, W. (eds.) (2013). *Museums and communities. Curators, collection and collaboration*. London: Bloomsbury.
- GUSS, D. (1989). *To weave and sing. Art, symbol and narrative in the South American rainforest*. Berkeley/Los Angeles: The University of California Press.
- GUSS, D. (ed.) (1997). *Watunna: An Orinoco Creation Cycle by Marc de Civrieux*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- HÄNTZSCHEL, J. (2017). Ein unlösbarer Widerspruch. Interview mit Bénédicte Savoy. *Süddeutsche Zeitung*. 20 de julio. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/benedicte-savoy-ueber-das-humboldt-forum-das-humboldt-forum-ist-wie-tschernobyl-1.3596423?reduced=true>

- HARRIS, C. & O'Hanlon, M. (2013). The future of the ethnographic museum. *Anthropology Today*, 29(1): 8-12. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12003>
- HUMBOLDT LAB Dahlem. (2015). *The laboratory concept. Museum experiments in the Humboldt Lab Dahlem*. Berlin: Nicolai.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1921). *Zwei Jahre unter den Indianern Northwest-Brasiliens*. Stuttgart: Stecker und Schröder.
- KOHL, K.-H. (2013). Die Zukunft der Ethnologie liegt in ihrer Vergangenheit. Plädoyer für das ethnographische Archiv. En: Bierschenk, M. & Lentz, C. (eds.). *Ethnologie im 21. Jahrhundert* (pp. 131-146). Berlin: Reimer.
- KRAUS, M. (2004). *Bildungsbürger im Urwald. Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira.
- KREPS, C. (2006). Non-Western models of museum and curation in cross-cultural perspective. En: Macdonald, S. (ed.). *A companion to museum studies* (pp. 457-472). Oxford: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470996836.ch28>
- LANDER, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* (pp. 5-23). Buenos Aires: Clacso.
- LÖWY, M. (2008). The historical meaning of christianity of liberation in Latin America. En: Moraña, M., Dussel, E. & Jáuregui, C. (eds.). *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate* (pp. 350-59). Durham: Duke University Press.
- MACDONALD, S. & BASU, P. (eds.) (2007). *Exhibition experiments*. London: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470696118>
- MANS, J.L. (2014). Betwixt and between: unraveling material histories in the Southern Guyana-Suriname borderland. En: Rostain, S. (ed.). *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Americana* (pp. 359-366). Lima: Instituto Francés de Estudios Americanos.
- MATO, D. (coord.) (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Unesco.
- MATO, D. (coord.) (2012). *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Caracas: Unesco.
- MATO, D. (2015). Pueblos indígenas, estados y educación superior. Aprendizajes de experiencias en varios países de América Latina potencialmente útiles a los procesos en marcha en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 41: 5-23.

- MCCARTHY, C. (2011). *Museums and māori: heritage professionals, indigenous collections, current practice*. Wellington: Te Papa Press.
- MOSONYI, E.E. (2008). Universidad Indígena de Venezuela. En: Mato, D. (ed.). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina* (pp. 427-436). Caracas: Unesco.
- PARZINGER, H. (2017). Der vergessene Krieg der Deutschen. *Spiegel Online*, 27 de febrero. <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/tansania-der-vergessene-krieg-maji-maji-aufstand-a-1136360.html>
- PARZINGER, H. (2016). Shared heritage. Geteiltes Erbe ist doppeltes Erbe. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16 de octubre.
- PEERS, L. & Brown, A. (eds.) (2003). *Museums and source communities*. London: Routledge.
- PENNY, G. (2002). *Objects of culture. Ethnology and ethnographic museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- PÉREZ ESCLARÍN, A. (2012). La Universidad Indígena de Venezuela. *Revista SIC*, 11 de octubre. <https://goo.gl/7oPvAo>
- RAMOS, A. (2012). The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950>
- SANTOS, B. DE SOUSA (2014). *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. Boulder/London: Paradigm Publishers.
- SANTOS-GRANERO, F. (ed.) (2009). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- SCHIEN, S. & Halbmayer, E. (2014). The return of things to Amazonian anthropology: a review. *Indiana*, 31: 421-437.
- SCHOMBURGK, R. (1947). *Reisen in Britisch-Guiana, 1840-44* (2 vols.). Leipzig: Verlagsbuchhandlung von J.J. Weber
- SHELTON, A. (2006). Museum and anthropologies: practices and narratives. En: Macdonald, S. (ed.). *A companion to museum studies* (pp. 74-80). Oxford: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470996836.ch5>
- TAUSSIG, M. (1991). *Shamanism, colonialism, and the wild man. Studies in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TUHIWAI SMITH, L. (1999). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. London: Zed Books.
- WALSH, C. (2012a). 'Other' knowledges, 'other' critiques: reflections on the politics and practices of philosophy and decoloniality in the 'other' America. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3): 11-27.

- WALSH, C. (2012b). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala ed.
- WATSON, S. (2007). *Museums and their communities*. London: Routledge.
- WELSCH, W. (1999). Transculturality: the puzzling forms of cultures today. En: Featherstone, M. & Lash, S. (eds.). *Spaces of culture, city, nation, world* (pp. 194-213). London: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781446218723.n11>