

ÁNGEL B. ESPINA BARRIO - LUIZ NILTON CORRÊA
PEDRO M. SALVADO
(EDS.)

TERRITORIOS, MIGRACIONES Y FRONTERAS EN IBEROAMÉRICA

AQUILA FUENTE
A



Ediciones Universidad
Salamanca

ATHIAS, Renato. 2023. *Colecciones etnográficas, cosmopolíticas de la memoria y pueblos originarios del río Negro en los museos*. In, Espina Barrio, A.. Corrêa, L.N. e Salgado, P.M (Eds), *TERRITORIOS, migraciones y fronteras en Iberoamérica*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp.229-247.
ISBN 978-84-1311-873-4

Colecciones etnográficas, cosmopolíticas de la memoria y pueblos originarios del río negro en los museos

RENATO ATHIAS

(NEPE/UFPE)

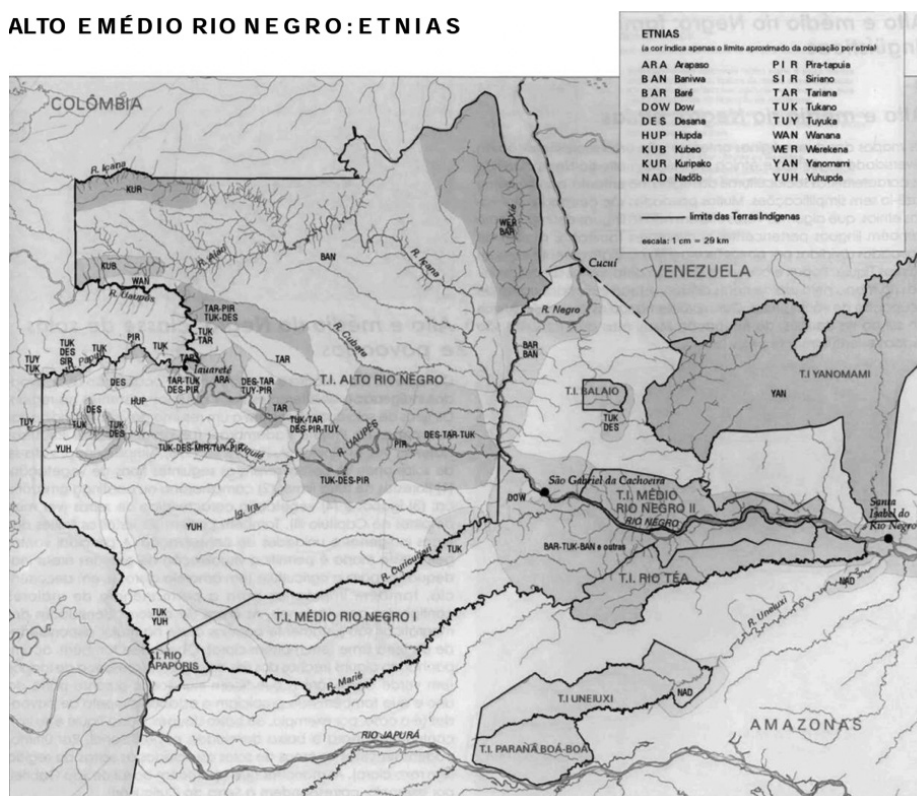
I. INTRODUCCIÓN

Este texto busca reflexionar sobre objetos y artefactos de los pueblos originarios de la inmensa región del Alto Río Negro, que siempre han generado interés para quienes pasan por allí, antropólogos, investigadores en museología e estudiosos de la cultura material e inmaterial provenientes de estas poblaciones. En general, todos estos objetos, y en especial los de carácter ritual, forman parte de un universo mucho más amplio, donde las diversas dimensiones de un objeto chamánico están relacionadas desde sus propios modelos de entendimiento con la organización social y la cosmología común a cada uno de estos pueblos.

La región del Alto Río Negro está ubicada en el noroeste de la Amazonía y limita con Colombia y Venezuela. Estos pueblos forman parte de las familias lingüísticas Tukano, Arawak y Nadahupy y tienen sus territorios tradicionales en esta vasta región de las tierras bajas de la Amazonía circunscritos en la cuenca hidrográfica del río Uaupés/Içana. Es importante señalar que algunos de estos pueblos han estado en contacto con los colonizadores portugueses y españoles desde el siglo XII. Un aspecto importante sobre estos pueblos es la jerarquía de su organización social y la relación de la identidad con el modelo

territorial específico vinculados a una estructura de poder no centralizado sino dispersa en toda la región, lo que motiva las relaciones entre los diversos grupos étnicos. Sobre este sistema peculiar de organización social consultar lo descrito en textos anteriores (Athias, 2003).

ALTO EMÉDIO RIO NEGRO: ETNIAS



Fuente: Instituto Socio Ambiental (ISA).

En 2011 empecé a investigar los objetos chamánicos que tienen relación con los pueblos indígenas de la región de la cuenca del río Uaupés que se encuentran en museos europeos como parte de colecciones específicas y, sobre todo, aquellos de exposiciones permanentes y temporales. Desde entonces, he encontrado algunos objetos muy raros que me permiten reflexionar sobre los alcances de un debate que podría situarse en las cosmopolíticas de la memoria en el campo de la museología (Gomes, 2019) y que sin duda puede dar pistas importantes para comprender la conexión de objetos artísticos de los pueblos originarios con las narrativas mitológicas. No existe una lista actualizada de estos objetos que han pasado a ser parte de las colecciones de los museos nacionales y que han sufrido un cambio profundo de «estatus» en dichas disposiciones expográficas.

La circulación de objetos etnográficos del Alto Río Negro fuera de su área específica, hasta donde sabemos, se ha realizado desde el siglo XIII. En el caso

del río Negro, se conoce la visita de seis de los más importantes viajeros: el portugués Alexandre Rodrigues Ferreira (1783); el austriaco Johann Natterer (1835), el británico Alfred Wallace (1853), los italianos fray Illuminato Coppi (1880) y Ermano de Estradelli (1890); los alemanes Theodor Koch-Grünberg (1909) y Curt Nimuendajú (1927) entre otros. Todos ellos visitaron las malocas de esa región y escribieron libros y textos sobre sus viajes, informando sobre los usos y sobre cómo conseguían los objetos que llevarían a sus países de origen. En el caso de Curt Nimuendajú, la cuestión es aún más interesante pues él organizó varias colecciones para museos europeos (Grupioni, 1998).

Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista que se destacó por realizar un extenso viaje que recorrió el interior de la Amazonía hasta el Mato Grosso, entre 1783 y 1792, describió, en su *Viaje Filosófico al Río Negro*, la agricultura, la fauna, la flora y los habitantes de las regiones visitadas, mencionando los objetos de pesca, caza y utensilios de la casa con mucha precisión. Sus son impresionantes. Alfred Wallace, en su libro *Viaje al Amazonas*, describió los objetos que recolectó usados en las malocas, evidenciando su impresión por la arquitectura de estas inmensas construcciones, las grandes casas comunales, así como por los objetos que allí se encontraban y que formaban parte de la preparación de alimentos. Johann Natterer procuró todo tipo de objetos para su colección de acuerdo al interés del «coleccionismo» de la época. El fraile franciscano Illuminato-Coppi, importante misionero relacionado con la famosa máscara Yurupary, parte fundamental en celebraciones entre los pueblos indígenas de esta región. Él escribe un relato de horror sobre las danzas de las máscaras entre los tariana de Iauarete. Documento que constituye un importante reportaje etnográfico sobre la Festa das Máscaras que ya no se celebra en esta región como consecuencia de acciones de evangelización de los misioneros católicos. En varios museos de Europa y Estados Unidos, estos objetos se encuentran en exposiciones permanentes o como parte de colecciones en depósitos y reservas técnicas.

No nos interesa aquí hablar de todos los objetos recolectados por estos viajeros y naturalistas que estuvieron en la región del Alto Río Negro, sino subrayar su existencia y su disposición en prácticas museográficas que incorporan los objetos en modo completamente desvinculado con las narrativas y simbolismos que estos artefactos tienen para dichos pueblos.

Las narrativas que encontramos a menudo están cargadas de prejuicios expresados en las exposiciones museológicas. Algunos de los museos que visité, durante el período comprendido entre el 2011 y 2020 en Europa, ya están en proceso de cambiar sus narrativas museográficas y otros aún no se preocupan en hacer cambios para representar a los pueblos indígenas fuera del contexto colonial. El ejemplo que utilizo en este texto será sobre uno de los objetos encontrados en estos museos con la intención de proponer un debate, que

considero importante, sobre colecciones etnográficas. Este tema ya lo he abordado en otros textos publicados. Planteo en este texto interrogantes sobre las máscaras de las danzas y rituales documentados por Koch-Grünberg (1909) y Curt-Nimuendaju (1927).

2. ARTEFACTOS, MITOS Y RITUALES

Aprendemos en la región del Río Negro que cada artefacto tiene vida propia y viven para siempre, porque fueron contruidos para un propósito específico en el campo simbólico de los rituales y ceremonias de estos pueblos. En estas ceremonias, los ancestros están presentes intermediados por estos objetos, un conjunto de ornamentos para el cuerpo e instrumentos musicales, que tienen poderes propios entre todos los pueblos de estas familias lingüísticas, y que son parte de este contexto cultural que caracteriza a toda esta región. Por lo tanto, estos objetos se nombran (tienen un nombre propio) y, sobre todo, a partir de narraciones mitológicas, se territorializan, es decir, estos objetos pertenecen a un lugar y fueron contruidos para vivir en ese lugar específico y entre las personas de un clan en particular. Cada clan tiene un conjunto de saberes, de conocimientos propios que lo caracterizan y que definen su identidad y, sobre todo, las relaciones con los antepasados, determinando su interacción con los demás clanes de su grupo lingüístico. Este conocimiento específico se encuentra en un *toante*, un canto, como dicen los indígenas. Es decir: una armonía conocida exclusivamente por un clan y que se manifiesta en las fiestas conocidas de Yurupary, *miniã*, con las músicas, melodías y armonías chamánicas.

Los indígenas de esta región, en su proceso de revitalización cultural, buscan organizar los conjuntos de «melodías» y cantos rituales de cada clan, denominados música *Kapivaiá*, y sus adornos corporales, para componer el conjunto de hermanos ancestrales que se manifiestan en estas celebraciones al son de las flautas de yurupary. Muchos buscan a través de su música específica (de su *Kapivaiá* propio) entrar en contacto con sus ancestros también con los vestidos, ornamentos y lindísimos adornos corporales hechos con plumas coloridas de pájaros.

Entre estos adornos corporales se encuentran las famosas máscaras utilizadas por los diferentes pueblos arawak de esta inmensa región. Es por ello que cada maloca (casa comunal) de un clan determinado, que además es nombrada y ordenada en un espacio geográfico determinado, está presente en narrativas mitológicas que por generaciones son recordadas en estas celebraciones celebradas por cada clan de un grupo lingüístico. El conocimiento y los objetos rituales están íntimamente relacionados con las cosmologías y entendimiento del universo, siendo la casa comunal la representación de un

gran universo para bailar. Cantar, tocar una música de baile, en casi todas las lenguas de esta región está formada por apenas una sola palabra, un término lingüístico: *Babsá*. La caja de adornos de cada maloca representaba el núcleo de la identidad cultural de un clan determinado. En textos anteriores, he presentado este conocimiento a través de la descripción de los especialistas que lo usan en las curaciones (Athias, 2007, 2015).

El debate que se presenta en este texto se centra en las narrativas sobre estos objetos chamánicos, rituales, utilizados por estos indígenas, y que buscan dar una idea de los aspectos del simbolismo que encierran, ampliamente comprendido por los grupos indígenas hasta el día de hoy. La cuestión también se centra en algunos elementos clave que problematizan los procesos de «patrimonialización» de objetos y lugares indígenas, en las políticas culturales, tanto en Brasil como en otros lugares. Aquí, tratamos de dar una pista para comprender la circulación de objetos chamánicos indígenas en los museos, buscando hacer una interfaz con los aspectos rituales y con parte del conocimiento tradicional de estos pueblos.

La relación entre los museos etnográficos y la antropología es bastante íntima. Evidentemente, la etnología se estaba expandiendo a medida que se ampliaban las fronteras entre los diferentes pueblos. Viajeros, naturalistas y etnógrafos buscaron objetos indígenas para formar colecciones en los museos nacionales de Europa, y gran parte de estas colecciones se formarán principalmente hasta la segunda mitad del siglo xx (Grupioni, 1998; Chaumeil *et al.*, 2005). Desde este punto de vista, podemos decir que el museo era el lugar donde se iba a ver la cultura del «otro», objeto privilegiado de estudio de la etnología. Era el lugar de lo exótico y de la curiosidad. Cabe recordar que, antes de las universidades, el lugar específico para la formación de antropólogos eran los museos de historia natural. Este fue el caso brasileño y el papel primordial jugado por el Museo Nacional en la formación de recursos humanos, considerado la cuna de la antropología en el país. Allí surgieron los primeros «antropólogos», como Ladislau Netto, director de la institución desde 1874 y responsable de la Exposición Antropológica Brasileña de 1882 junto con João Batista de Lacerda, quien, a su vez, realizó importantes estudios sobre los botocudo (una denominación genérica dada por los colonizadores portugueses a diferentes grupos indígenas pertenecientes al tronco lingüístico macro-jê). A principios del siglo xx, tenemos el importante papel de Roquette-Pinto en la difusión de la «ciencia del hombre», trabajando en el Museo Nacional desde 1906 y del que fue director en 1926.

Los objetos etnográficos de los pueblos originarios de Brasil, que se pueden encontrar en museos europeos, forman parte de una política colonial que pretendía mostrar la superioridad de la cultura de estos países en detrimento de las diversas culturas subyugadas que necesitaban ser «civilizadas» dentro

de un proyecto colonial. Por lo tanto, el museo fue el lugar para mostrar las diferencias de estas personas del Nuevo Mundo imponiendo además a los pueblos del Lejano Oeste el dominio del pensamiento europeo. Ese era el verdadero significado de estos curiosos objetos exóticos extraídos de los amerindios de Brasil y dispuestos en estos museos. Ese era el verdadero significado.

Como señala Wagner (2010), los «significados primarios» que se presentan en estas narrativas museológicas y museográficas son las formas en que crean y expresan los diferentes contextos vividos por quienes recolectaron dichos objetos. En realidad, estas narrativas museográficas apenas logran disociar los objetos de los significados primarios aprehendidos por quien los colecciona. En consecuencia, no hay significados primarios sin un cambio radical en todos los aspectos museográficos (L'Estoile, 2006). La operación de definir o extender una palabra o un elemento simbólico es la misma o, incluso: «Todo uso de un elemento simbólico es una extensión innovadora de asociaciones adquiridas a través de la integración convencional a otros contextos» (Wagner, 2010, p. 39). Por lo tanto, los significados primarios se definen de acuerdo con la importancia y las prioridades socialmente determinadas, lo que lleva al autor a afirmar que la definición primaria es un compromiso ideológico.

Sin embargo, se sabe que la expropiación de estos objetos de los territorios indígenas fue muy grande y, quizás, la mayor de ellas fue promovida por los misioneros a principios del siglo xx. Con la destrucción de la casa comunal, llamada *wi'i* por los indígenas de habla tukano, miles de objetos de uso ceremonial fueron llevados a Manaus y a los países europeos de donde procedían los misioneros.

Además de los museos nacionales, estos objetos forman parte de colecciones privadas en los colegios salesianos de Europa. En 2011, en Madrid, tuve la oportunidad de visitar el Museo Salesiano, donde hay muchos objetos de esta región. Seguramente en España existen otros museos de importante envergadura donde los misioneros llevaron objetos pertenecientes a los indígenas de esta región. En enero de 2020 tuve la oportunidad de visitar el Museo Misionero del Colle Don Bosco, un lugar cercano a Turín, y comprobar que todos los objetos etnográficos del museo venían de la región de Río Negro, principalmente objetos rituales utilizados en las festividades de Yurupary. También en este museo se encuentran las famosas máscaras de los arawak. A caracter

En la visita al Museo Nacional de Etnografía de Madrid, me sorprendió la importante cantidad de objetos indígenas del río Negro y del río Purús en una colección etnográfica organizada por el capitán Francisco Iglesias Bragen (1933); 588 objetos, recogidos entre los años 1933 y 1934 de las etnias apinayé, jauaperi, kobéwa, pariutintin, «pirañas», karajá, tikuna. Adornos de plumas y materiales eclécticos, cerámica, instrumentos musicales, telas tejidas, muebles, telas, armas cotidianas y ceremoniales, artefactos de vestimenta y navegación,

artefactos ceremoniales y rituales, incluidas máscaras y utensilios variados. También en Madrid hay un museo privado en la casa provincial de los Salesianos. Seguramente, estos artefactos provienen de las cajas de adornos y adornos encantados de los distintos clanes de los pueblos de los grupos lingüísticos arawak y tukano. Habría que realizar un listado de estos objetos que se relacionan con las prácticas tradicionales de los indígenas del río Negro.

Quizás la pieza más famosa, es la máscara que se encuentra en el Museo Pigorini en Roma. Esta máscara fue tomada ilegalmente por el misionero franciscano Giuseppe Illuminato Coppi, como se indicó anteriormente. Los misioneros siempre han estado presentes a lo largo de la historia de la Amazonía, podemos contar innumerables hechos sobre esta relación histórica entre los indígenas y los misioneros. Sin embargo, aquí me gustaría recordar uno de ellos que me parece emblemático de esta relación y, sobre todo, me recuerda lo que estoy viviendo estos días aquí en Italia, donde estoy, mientras escribo este texto. Es el fraile franciscano Illuminato Coppi, que en 1884 estaba en el país de los tariana, en la región de Iauarete, en el municipio de São Gabriel da Cachoeira (AM), que conozco muy bien. Allí tomó del pueblo indígena una de las máscaras que se utilizaban para las fiestas rituales. Las mujeres no pueden mirar esas máscaras cuando están en *performance* con las músicas tocadas por las flautas de *yurupary*.

Coppi escribió un diario donde inventó historias de rituales que los indígenas realizaban con el diablo. Este diario llegó a ser conocido por muchos misioneros en esta época. Durante años los misioneros obligaron a los indígenas a quemar sus casas comunales donde realizaban sus fiestas. Muchos de estos objetos tomados de estas casas comunales se encuentran ahora en museos de misiones y en otros museos nacionales de Europa. En nombre del catolicismo, se han producido los más profundos cambios en la organización social de estos pueblos, que viven en todos los ríos de la gran cuenca hidrográfica del Alto Río Negro. Véase, por ejemplo, los testimonios y textos producidos, donde se asocia la figura del diablo con todo lo tradicional y cultural de los pueblos indígenas de esta región (en algunos lugares aún hoy). Es necesario señalar que en el idioma nheengatu, el idioma indígena de la colonización, el término *yurupary* se traduce como *diablo* en el portugués brasileño.

Es importante decir, tal como lo aprendí de sabedores y chamanes, en un taller que organicé en 2003, en Iauarete (ver arriba el dibujo producido en este taller por los participantes), que estos adornos corporales, máscaras e instrumentos musicales tienen la propiedad de representar y de traer a los ancestros al momento presente en bailes con una música específica. Todos estos objetos eran utilizados, de alguna manera, en celebraciones rituales y eran recogidos por los salesianos a cambio de la adhesión de los indios a los beneficios y prácticas «sanitarias» introducidas por estos misioneros en toda la región. Al

quemar las malocas y entregar estos objetos ceremoniales de Yurupary, los indígenas renunciaban a la práctica del «culto al diablo» y, con ello, aceptaban cajas de fósforos, hachas, machetes, cuchillos, cacerolas de aluminio y todo un modelo higiénico de vivir, según los salesianos. Empezaron a vivir ya no en casas comunales, sino en pequeñas casas con familias nucleares para evitar las orgías, como describe Giaccone (1949) o como lo pone Dom Pedro Massa en los pies de foto de las fotografías de su libro *Pelo Río*, y, sobre todo, cómo fue afirmado por Illuminato Coppi y descrito con innumerables detalles en su diario, donde describe tales prácticas de culto al diablo.



La máscara ritual denominada en la descripción del museo «Makakarúa de Izy, el héroe cultural de la mitología Tariana más conocido como Yuruparí» representa un *unicum* y es una de las piezas más interesantes de toda la colección relativa a las Florestas Tropicales del Museo Pigorini de Roma. La máscara está compuesta por una red de cuerdas de fibras vegetales recubiertas por pelo de oso perezoso (*Bradipus tridactylus*) y cabello de mujer; fue llamada por los tariâna *putsamaka*, de *putsaru*, perezoso, animal muy relacionado con el *Yuruparí*. En torno a este objeto, que solo podía ser visto por hombres adultos e iniciados y absolutamente prohibida, so pena de muerte, a mujeres y

niños, giraba en un contexto coreográfico de intensa teatralidad, todo el sistema de creencias y representaciones colectivas indígenas, que fue objetivado y operacionalizado precisamente a través de esta herramienta de comunicación contenida en diario de Illuminato Coppi.

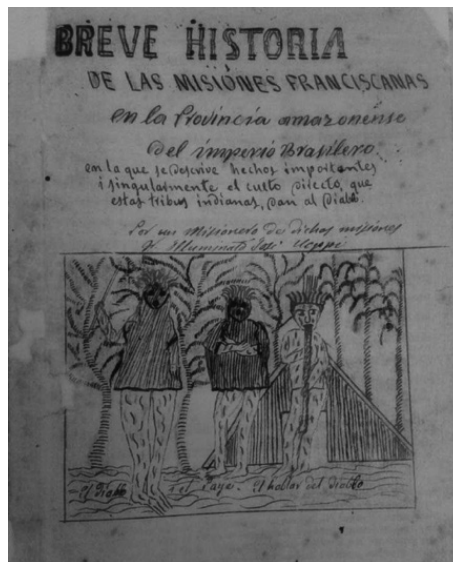


Fotografía de la Máscara Yurupary cuando se exhibió en París en la Exposición del Grand Palais. Imagen tomada del catálogo de la exposición sobre los amerindios de Brasil de París en 2005.

La máscara fue traída a Italia en 1884 por el misionero franciscano Giuseppe Illuminato Coppi (que se había apoderado de ella por circunstancias fortuitas) y vendida ese mismo año al Museo Etnográfico Prehistórico Nacional de Roma, junto con una colección formada por los frailes franciscanos entre las poblaciones «arawak», tariana, tukano, kobewa y baniwa de la cuenca del Vaupés y también entre los wapichana y macuxi del río Branco. El fraile Illuminato Coppi provocó el 28 de octubre de 1883 una revuelta indígena, tal vez la primera de la que tenemos noticia contra la presencia de misioneros en el río Vaupés, y la huida de los misioneros, cuya actividad en la región sólo se reiniciaría en 1914 con la creación de la Prefectura Apostólica de Río Negro en São Gabriel da Cachoeira por los misioneros salesianos (Costa, 1909).

Esta colección etnográfica incluía numerosas prendas y adornos corporales, armas e insignias de mando, instrumentos musicales y varios otros utensilios; iba acompañada de un largo y detallado informe, un verdadero diario, escrito en un castellano quebrado y titulado *Breve Historia de las Misiones*

Franciscanas en la Provincia Amazónica del Imperio Brasileño. Del manuscrito aprendemos cómo, para ridiculizar las costumbres y demostrar la falsedad e inconsistencia de las creencias de los indígenas, el franciscano profanó repetidamente la máscara de «Izy», exponiéndola escandalosamente en presencia de todos los nativos, incluidos mujeres y niños. Él mismo da noticias en este *Diario* sobre objetos rituales y cuenta cómo se apropió indebidamente de un objeto y cometió las profanaciones con esta máscara llevándola a Italia donde ahora se encuentra como pieza importante en el Museo Pigorini de Roma. En su diario registra el Festival de la Máscara, que asocia con un ritual demoníaco que llama a la presencia del diablo entre los tariana/arawak de Yauareté.



Las ilustraciones de la primera página del diario de Illuminato Coppi.

Hay otras máscaras de esta región en diferentes museos de Europa. Las que más aparecen son las conocidas «máscaras baniwa» (arawak). A continuación, se muestran imágenes tomadas de máscaras en exposición en diferentes museos que se encuentran en exhibición en la actualidad. Al igual que la máscara encontrada en el Museo Pigorini, estas máscaras formaban parte de importantes celebraciones rituales, principalmente entre los pueblos de lengua arawak de esta región. En general, están asociadas con «rituales funerarios» en las descripciones que los museos presentan para el público. Al leer la etnografía de esta región escrita por Koch-Grünberg (1909), estas máscaras aparecen muchas veces en sus descripciones etnográficas, en fotografías y dibujos hechos por él mismo, asociadas a un grupo de antepasados de un determinado clan y rara veces asociadas con rituales funerarios.

Las máscaras desaparecieron de la región del Alto Río Negro entre 1927 y 1933, por una fuerte campaña de los misioneros para la quema de las casas comunales y prohibiendo la confección de las máscaras y de las celebraciones, pues, como ya se ha dicho, estaban fuertemente asociadas con una noción muy específica del diablo, introducida fuertemente en esta región por los mismos misioneros. Evidentemente, la difusión del diario de Illuminato Coppi y la traducción errónea del término Yurupary, del idioma nheengatu, a la palabra diablo (como lo discutió Barbosa Rodrigues, 1876, en su libro *Poranduba Amazonense*) sería ampliamente difundida, creando una enorme confusión en la comprensión de las danzas de Yurupary. En los años setenta del siglo pasado, estas danzas serán rescatadas como un folklore por parte de los misioneros llamándola «Danza de Dabucury», despojada del carácter ritual, sin la danza de las máscaras, y sobre todo sin las músicas de *kapivaiaá*, como había sido descrita por Koch-Grünberg (1909).

Asimismo, en la década de 1980, las misiones católicas de la región del Alto Río Negro produjeron una serie de artesanías con las famosas máscaras, muchas de las cuales fueron compradas y llevadas como si fueran utilizadas en un ritual funerario. Comienzan a ser fabricadas para el comercio de artesanías en este período. Igualmente, en este nuevo modelo de la danza introducido por los misioneros, las máscaras pasarían a ser un objeto de decoración y dejarían de ser parte de un ritual.



Fotografía de Máscaras Baniwa
Museu do Quai Branly (2022, R. Athias).



Fotografía de Máscaras Baniwa
Museo Etnológico de Berlín (2022, R. Athias).



Fotografía de Máscaras Baniwa
Museo Misionario Colle Dom Bosco (2022, R. Athias).



Arriba hay una fotografía tomada del libro *Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905* de Koch-Grünberg, donde las máscaras aparecen en su contexto ritual. Normalmente, los bailes de máscaras se realizan dentro de la casa comunal, también llamada maloca.

Estos objetos han cambiado de estatus. Ya no son objetos rituales indígenas, sino objetos de arte de propiedad de un museo de un Estado nacional, expuestos bajo una narrativa museográfica que interesa en primer lugar al museo. Lo que hoy se sabe es que estos objetos, coleccionados por personas que estuvieron en la región, ahora forman parte de importantes colecciones en diferentes países europeos. Circulan dentro de los museos y entre museos, en exposiciones permanentes y temporales, sobre amerindios, produciendo conocimiento sobre los pueblos de las Américas. Véase, por ejemplo, cuando se organizó la exposición de objetos sobre pueblos indígenas en el Grand Palais, en París, durante el año de Brasil en Francia en 2005 (Calavia, 2008). El objeto ampliamente difundido durante esa exposición y no mencionado correctamente por Calavia fue precisamente un objeto que los indios destruirían, conocido como la Máscara de Yurupary, pues es elaborado únicamente para la época de los bailes de máscaras en sus malocas. Es precisamente el objeto que hoy se encuentra bajo la custodia del Estado italiano en el Museo Pigorini de Roma, vendido por el franciscano Illuminato Coppi a una institución del Estado italiano.

Hay muchos informes sobre esta máscara, pero aquí me gustaría registrar la tesis doctoral de Valéria Nely Cezar de Carvalho, *Les Fils du Tonnerre et l'expansion coloniale: une ethnohistoire du nord-ouest amazonien (1750-1889)*, dirigida por Patrick Menget en la EHESS de París, en 2006, que adjunta la transcripción del citado diario de Illuminato Coppi.

Para los pueblos indígenas del Alto Río Negro, todos los objetos existentes que forman parte de la cultura de los tukano fueron creados y elaborados en un período en que Yepa-Oãkhe estaba en este mundo enseñando a la humanidad a sobrevivir en el territorio conocido hoy como Alto Río Negro. Todo lo que existe en la superficie del mundo fue obra de este personaje mitológico que está vivo en las narrativas y versiones mitológicas de estos pueblos, y hay varios narradores indígenas que autorizaron versiones en portugués de esta rica cosmogonía (Athias, 2007; Andrello, 2010). Un objeto elaborado tradicionalmente por los tukano, y que forma parte de los utensilios utilizados en la maloca, se puede encontrar en la narración de los mitos fundacionales de estos pueblos.

3. PATRIMONIALIZACIÓN DE LA CULTURA

En este texto buscamos comprender esta idea de patrimonialización como fenómeno de reconocimiento institucionalizado de elementos, objetos, manifestaciones o prácticas en el marco de discursos emitidos desde instancias legitimadas como la Unesco o de los ministerios de cultura de diferentes países, así como sus repercusiones en actividades derivadas en el ámbito de las políticas públicas. Hay un gran debate sobre estos fenómenos, aquí me interesa problematizar algunos elementos que son centrales para dicha discusión sobre la patrimonialización y la musealización de objetos de las culturas indígenas y los procesos en los que los pueblos indígenas están involucrados en los últimos años tanto en Brasil como en otros lugares de las Américas sobre la necesidad de una mejor explicación de los objetos etnográficos que se exhiben en los museos. En algunos lugares los procesos de patrimonialización y musealización son más antiguos que en otros. En el Alto Río Negro, región muy conocida en la literatura antropológica, pero también en diversos medios, es, desde la época colonial, una región estratégica en ese sentido.

Según Cardini (2005), el concepto de patrimonio cultural ha cambiado en las últimas décadas, debido, sobre todo, a las transformaciones vinculadas con la apertura misma del concepto en el proceso de salvaguardia promovido indiscriminadamente por la Unesco desde 2004. Para el autor, esto estaría relacionado con la incorporación de nuevas expresiones y la ampliación del concepto de cultura. Así, el patrimonio hoy no estaría restringido a objetos arqueológicos y monumentos de la llamada «alta cultura», sino que, en los últimos años, lo popular ha ganado un lugar importante como expresión cultural y patrimonio en diferentes países.

Las actividades de patrimonialización más recientes en esta región del Alto Río Negro tienen que ver con el proceso de documentación de la Cachoeira de Iauareté como lugar de los indios tariana, pero, en realidad, todos los

pueblos de habla tukano que viven en la región se relacionan con la Cachoeira de Iauareté. Este proceso ya ha sido objeto de estudios y está ampliamente documentado en diversos medios, como el libro que contiene los estudios y una película que recoge los principales interrogantes planteados por los tariana sobre dicho proceso de patrimonialización y sobre los objetos que aún se encuentran en diferentes museos.

El otro registro patrimonial es el del Sistema Agrícola Tradicional de Río Negro, registrado como bienes y conocimientos en el Instituto del Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) con el número 01450.010779/2007-II y descrito como un conjunto estructurado, formado por elementos interdependientes: plantas cultivadas, espacios, redes sociales, cultura material, sistemas alimentarios, conocimientos, normas y derechos.

Este patrimonio cultural está vinculado con el cultivo de la yuca silvestre (*Manihot esculenta*) que comparten más de 22 pueblos indígenas, representantes de las familias lingüísticas tukano oriental, aruak y maku, asentados en un vasto territorio que abarca los municipios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro y São Gabriel da Cachoeira, en el estado de Amazonas, en la frontera con Colombia y Venezuela. En otras palabras, esta práctica es compartida por diferentes pueblos de esa misma región y no por un solo pueblo y eso establece una noción de patrimonio que no solo trata de prácticas y procesos, sino que extiende esta noción más allá de las fronteras étnicas.

Hay que tener en cuenta la Convención de la Unesco sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural e Inmaterial de 2003 en su 32.º período de sesiones, que parte de unos lineamientos que quiero destacar: 1) importancia del patrimonio cultural inmaterial como fuente de diversidad cultural y garantía del desarrollo sostenible; 2) la profunda interdependencia que existe entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio cultural y natural material; con la intención de:

- a) salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial; b) respetar el patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos involucrados; c) sensibilizar a nivel local, nacional e internacional sobre la importancia del patrimonio cultural inmaterial y su reconocimiento recíproco; d) observar la cooperación y asistencia internacional.

El Estado brasileño está creando e implementando medios de protección y promoción de las formas de crear, hacer y vivir propias de los más diversos grupos de la sociedad nacional a través del IPHAN, de acuerdo al debate promovido por la Unesco en torno al «patrimonio inmaterial» o «patrimonio material». La comprensión de estas ideas está ampliamente expuesta en la documentación propuesta por la Unesco. Sin embargo, el debate sobre la perdurabilidad de un bien tangible o intangible siempre ha estado directamente

relacionado con su valoración cultural, simbólica o económica por parte de los Estados nacionales. Lo que llamamos aquí en este texto «patrimonialización» sería, según la Unesco, la institucionalización de mecanismos de protección del llamado patrimonio cultural, material e inmaterial. Y, en ese proceso, la cultura de los pueblos indígenas visualizada a través de las más diversas museografías en diferentes museos es vista sólo como «una condición de producción y reproducción de la sociedad» (Meneses, 1996, p. 213).

Esta frágil distinción entre «material» e «inmaterial» en realidad deja de existir, ya que no hay patrimonio, ni material ni inmaterial, ni cultural. La cultura se trata de valores y los valores se definen en el conjunto complejo de fuerzas presentes dentro de una sociedad. Por tanto, en el seno de la cultura se encuentra lo que se denomina patrimonio cultural histórica y socialmente construido, inserto y relacionado con todas las demás sociedades de su entorno. Lo que se debe o no «patrimonializar» deben ser los pueblos indígenas de esta región, quienes deben elegir y así poder estar mejor representados en estas instituciones museísticas y, sobre todo, de acuerdo a los intereses de cada pueblo.

Otra premisa importante en este análisis se refiere al reconocimiento de la dimensión espacial del patrimonio cultural. En otras palabras, el patrimonio cultural se selecciona en un proceso muchas veces conflictivo y contradictorio en la producción del espacio social. En el caso de los pueblos indígenas de la región del Alto Río Negro, estos espacios, estos lugares son comunes y aparecen en diferentes historias mitológicas de los pueblos que allí habitan. El desafío, sin embargo, es identificar y comprender la naturaleza de los vínculos entre cultura y medio ambiente, entre cultura y espacios sociales que en muchos casos se entrelazan en las historias individuales de cada pueblo. Y esta dimensión espacial, en este caso, de los pueblos indígenas de Río Negro merece ser tomada en cuenta en todos sus aspectos.

Las malocas (los pueblos) de la región del Alto Río Negro merecen ser vistas por el carácter territorializado y especializado de cada una de ellas, ya que todas las malocas tienen un nombre y representan un clan. Las festividades y rituales pertenecen a cada uno de los clanes específicos. Hay varios tipos de malocas. Siempre son casas comunales. Actualmente, las malocas existentes en la región fueron reconstruidas no para que pudieran ser utilizadas como un lugar para vivir como antes, sino como espacios culturales y centro de cultura o simplemente un lugar para bailar, ya que en su interior se realiza el tradicional complejo ritual de Yurupary.

Me interesa investigar los significados, contextos, actores y redes que emergen de las solicitudes de reconocimiento, por ejemplo, la maloca como patrimonio cultural de Brasil por parte de algunas regiones. Entre los adornos corporales se encuentran las famosas máscaras, muy difundidas, que se encuentran en muchos museos de Europa, utilizadas por los diferentes pueblos arahuacos de

esta inmensa región y que Koch-Grünberg documentó en su famoso libro *Dos años entre los indígenas del Noroeste Amazónico*, publicado en 1909 y traducido al portugués por Casimiro Besкта, publicado en Edusal en Manaus, 2006.

Las narrativas de exposiciones en museos, como la del Museu do Índio de Manaus, muestran las contradicciones existentes en la aplicabilidad del término denominado «patrimonio cultural inmaterial», cuya característica definitoria radica, en realidad, en su espontaneidad expresada en sus pueblos: bailes, música, fiestas, reuniones, rituales, «artes de hacer». Hay una serie de prácticas culturales que muchas veces se relacionan con lo sobrenatural, y que, sobre todo, se articulan con lo que los pueblos indígenas rionegrinos hoy presentan, inventan, reinventan y desechan según sus intereses más íntimos, sencillos y espontáneos, que están amenazados por los mismos mecanismos inventados para salvaguardarlos.

Parece existir un consenso entre los estudiosos de las cuestiones relacionadas con el patrimonio, que los intereses económicos han superado a los culturales en lo que se refiere a la protección de los objetos considerados representativos de la cultura material e inmaterial. La historiadora francesa Françoise Choay (2009), especialista en patrimonio, señala la existencia de una tendencia mundial para transformar el patrimonio en un producto económico amigable. Y eso es lo que ves cuando están en exhibición en los museos. Si, por un lado, la patrimonialización de un determinado objeto refleja, en cierta medida, su apreciación (incluso como arte) por parte de un grupo social, por otro lado, se despliega, así mismo, una nueva forma de valorar este objeto. Esta perspectiva está directamente ligada a la actividad económica del turismo. Los bienes materiales patrimonializados, como representantes elegidos de un determinado patrimonio cultural, a menudo se convierten en objetos de consumo turístico. Dicho consumo está mediado por el pago de tasas, boletos; la acción de agencias y operadores; la venta de los más diversos productos, como postales, libros y todo tipo de souvenirs.

¿Tiene sentido «proteger» aspectos de la cultura inmaterial, si es característico de la cultura cambiar en el tiempo y el espacio? Hay otros temas que merecen ser destacados sobre la cultura en cuanto a producción, almacenamiento, circulación, consumo, reciclaje, movilización y disposición de sentidos» (Meneses, 1993). ¿No sería este un modo de «estandarizar» o «congelar» aspectos de esta cultura inmaterial en el tiempo y el espacio? ¿Esto en cierto modo no sería lo opuesto a la idea de que la cultura se rehace cada día, en el juego cotidiano de las relaciones sociales, en la lucha por la supervivencia, a través del trabajo, de las fiestas, de los encuentros, revelando distintas temporalidades, así como diferentes espacialidades?

Lo que estamos observando en Brasil es la «patrimonialización del patrimonio cultural inmaterial» como bienes protegidos por el Estado, según la

Constitución Federal de 1988, a partir del Decreto 3551, y más recientemente en el 2000, por medio de su inscripción ante el IPHAN. En este caso, el país anticipó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, resolución de la Unesco, que entró en vigor en 2006. Ya existe un número significativo de patrimonio cultural inmaterial registrado, que va desde la samba de roda del Recôncavo Baiano, el Tambor de Crioula, el suena la campana en Minas Gerais pasando por el oficio de Mestres de Capoeira hasta el Círio de Nossa Senhora de Nazaré en Belém do Pará. Todas estas manifestaciones culturales que suceden en un espacio determinado, e igualmente atravesadas por un número interminable de cambios continuos. Estos procesos nos hacen cuestionar el fundamento y los objetivos de la patrimonialización de los bienes intangibles. Estos procesos conducen a un reduccionismo de las manifestaciones culturales tan espontáneas y sujetas a momentos de innovación. ¿Será posible establecer parámetros en un tiempo y espacio determinados para convertir el patrimonio cultural en patrimonio?

REFERENCIAS

- ANDRELO, G. (2010). Fala, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 5-23.
- APPADURAI, A. (1981). The Cultural biography of things: commoditization as process. En A. APPADURAI, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (pp. 64-91). Cambridge University Press.
- ARANTES, A. A. (1986). *A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil*. Kopytoff Igor.
- ATHIAS, R. (2007). Kumuá, Baiároá e Yaís. Os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-AM. *Somanhu* (UFAM), 7(1), 87-105.
- ATHIAS, R. (2003). Territoriality and Space Among the Hupd'ah and Tukano of the River Uaupés Basin. *Estudios Latinoamericanos*, 23. 5-30.
- BENNETT, Tony. (2004). *Pasts Beyond Memory. Evolution, Museums, Colonialism*. Routledge.
- CALÁVIA, O. (2008). Os índios no Grand Palais. *Revista Ilha*.
- CARDINI, Laura. (2005). Las «puestas en valor» de las artesanías en Rosario: pistas sobre su «aparición» patrimonial. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, jan./ jul., 91-109.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre; LÓPEZ OCÓN, Leoncio y VERDE CASANOVA, Ana (Eds.). (2005). *Los americanistas del siglo XIX. La construcción de una comunidad internacional*. Iberoamericana/Vervuert.
- CHOAY, Françoise. (2006). *A alegoria do patrimônio*. 3.^a ed. Unesp.
- COSTA, Frederico. (1909). *Carta Pastoral do Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Manaus.

- CRANE, Susan (Org.). (2000). *Museums and Memory*. Stanford University Press.
- DIAS, Nélia. (1991). Le Musée d'Ethnographie du Trocadéro 1878-1908. En *Anthropologie et Muséologie en France*. Éditions du CNRS.
- DIAS, Nélia. (1998). The Visibility of Difference: nineteenth-century French anthropological collections. En S. Macdonald (Ed.), *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*. Routledge.
- FERREIRA, A. R. (1885). Diário da viagem filosófica pela capitania de São José do Rio Negro com a informação do estado presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 48(70), 1-234.
- GIACCONE, A. (1949). *Os Tukanos*. Gráfica Salesiana.
- GONÇALVES, J. R. dos Santos. (2007). Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero discursivo. En *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios* (pp. 141-157). IPHAN.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (1998). *Coleções e Expedições Vigeadas: Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. Hucitec/Anpocs. 341 pp.
- HANDLER, Richard. (1985). On Having a Culture. En George W. Stocking, jr. (Ed.), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture* (pp. 192-217). The University of Wisconsin Press.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (2006). World Heritage and Cultural Economics. En I. Karp et al. (Eds.), *Museum Frictions* (pp. 161-202). Duke University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, T. 1909 - Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905 (Dois Anos entre os Indígenas). Manaus: EduSal, 2006 GTradução Casimiro Beskta).
- KRAUS, M. (2010). De la teoría al indio. Experiencias de investigación de Theodor Koch-Grünberg. *Maguaré*, (24), 13.
- MENESES, Ulpiano T. B. (1993). Problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 1, 207-222.
- ORJUELA, H. (1983). *Yurupary, mito, leyenda y epopeya del Vaupés*, con la traducción de la «Leggenda dell'Jurupary» del conde Ermanno Stradelli por Susana N. Salessi. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, LXIV.
- POULOT, Dominique (1997). Une nouvelle histoire de la culture matérielle. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 44(2), 344-357.
- ROTMAN, M. y GONZÁLEZ DE CASTELLS, A. N. Patrimônio e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e Construção de Identidades
- STRADELLI, Ermanno. (2009). *Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermano Stradelli*. Martins Editora.
- WAGNER, R. (2010). *A invenção da Cultura*. Cosac Naify.