



Colaboración y descolonización en los museos

Reflexiones a partir de tres experiencias indígenas amazónicas

Taynã Tagliati Souza *

Resumen

La museología equilibra un pasado colonialista y logocéntrico con un presente en el que los grandes debates descoloniales están a la orden del día. Los trabajos e investigaciones colaborativas se han vuelto casi mandatorios a partir de la Nueva Museología. Este artículo cuestiona los límites del trabajo colaborativo y la propia propuesta de la museología de construir una ciencia descolonizada. Por eso, se abordarán dos ejemplos de colaboración entre pueblos indígenas y el Museo Paraense Emílio Goeldi, y una percepción de un chamán en el Museo del Hombre de París. Se trata de tres grupos indígenas amazónicos de familias lingüísticas distintas: mebêngôkré, baniwa e yanomami. De las discusiones planteadas, se concluye por qué el trabajo colaborativo es insuficiente para la construcción de una ciencia museológica descolonial.

Palabras clave:

museología, positivismo, descolonización, colaboración, valores de objetos

Abstract

Museology is balanced between a colonialist and logocentric past and a present in which the great decolonial debates are on the agenda. Collaborative work and research have become almost mandatory since the New Museology. This article questions the limits of collaborative work and the very proposal of museology to build a decolonized science. Therefore, two examples of collaborations between indigenous people and the Museu Paraense Emílio Goeldi, and a perception of a shaman in the Musée de l'Homme in Paris will be addressed. The cases concern three Amazonian indigenous groups from distinct linguistic families: Mebêngôkré, Baniwa, and Yanomami. From the discussions raised, it is concluded why collaborative work is insufficient for the construction of a decolonial museum science.

Keywords:

museology, positivism, decolonization, collaboration, values of objects

* Candidata doctoral en Antropología de las Américas, Bonn Center for Dependency and Slavery Studies (BCDSS), Universidad de Bonn. Correo electrónico: tayna.tagliati@uni-bonn.de

Resumo

A museologia se equilibra entre um passado colonialista e logocêntrico e um presente no qual estão em pauta os grandes debates decoloniais. Trabalhos e pesquisas colaborativas se tornaram quase mandatórios a partir da Nova Museologia. Neste artigo são questionados os limites do trabalho colaborativo e da própria proposta da museologia de construir uma ciência descolonizada. Por isso, serão abordados dois exemplos de colaborações entre pessoas indígenas e o Museu Paraense Emílio Goeldi, e uma percepção de um xamã no Museu do Homem em Paris. Trata-se de três grupos indígenas amazônicos de famílias linguísticas distintas: mebêngôkré, baniwa e yanomami. A partir das discussões levantadas, conclui-se o porquê do trabalho colaborativo ser insuficiente para a construção de uma ciência museológica decolonial.

Palavras-chave

museologia, positivismo, descolonização, colaboração, valores de objetos

Introducción

La Nueva Museología fue concebida en Francia en el decenio de 1970 bajo la influencia de las metodologías aplicadas y difundidas por Georges Henri Rivière (Duarte 2013). Sin embargo, los principales nombres asociados a ella son Hugues de Varine y André Desvallées (Brulon Soares 2019). Nació en un contexto de emergencia de estudios poscoloniales y, posteriormente, descoloniales (Brulon Soares 2020). En los museos de América Latina, estas corrientes suelen mezclarse y generar una serie de metodologías y formas de concebir los museos, como los museos comunitarios, los museos sociales y los ecomuseos (Russi y Abreu 2019). Las metodologías colaborativas están casi siempre incorporadas en las prácticas de estos museos y son las que analizaré en este artículo¹. La colaboración con grupos indígenas es elegida muchas veces como la metodología de descolonización de las ciencias en general (Atalay 2008), y de los museos en específico, aunque hay autoras que afirman que no se trata de una relación directa (Cury 2017; Roca 2015).

De los tres estudios de caso que presento en este artículo, dos surgen de la colaboración entre el Museo Paraense Emílio Goeldi (MPEG) y representantes de los grupos mebêngôkré y baniwa. El tercer caso trata sobre los relatos autobiográficos del yanomami Davi Kopenawa en el Museo del Hombre de París. Mientras que los dos primeros proporcionan material para la reflexión sobre el trabajo colaborativo, el tercero nos cuestiona sobre la existencia misma de los museos etnológicos. Estas tres experien-

¹ Este artículo ha sido redactado en un lenguaje inclusivo de género. Utilizo la “e” para formar pronombres neutros, y con ellos referirme, principalmente, a grupos de personas en plural. Cuando un grupo está formado únicamente por personas de género masculino, hago uso del masculino genérico del español. Esto sucede cuando describo la participación de los miembros baniwa dentro del museo, pues se trataba de un grupo completamente masculino.

cias formulan el interrogante que planteo en este artículo: ¿es el trabajo colaborativo la base sobre la cual la museología puede construir una ciencia descolonizada? Antes de responder, presento unos breves apuntes sobre el devenir histórico de la museología.

Los museos etnográficos nacen en el interior de los gabinetes de curiosidades que entretenían a las elites europeas en el siglo XVI. Coleccionando todo tipo de materialidades “exóticas”, especialmente si eran traídas de otros continentes, estos gabinetes eran de uso privado. El concepto de museos públicos solo llegaría siglos después (Onciul 2015). Estos primeros museos contribuyeron a la taxonomía moderna del desarrollo cultural, que asume que las sociedades viven en diferentes niveles de desarrollo: es decir, un método de organización propio del Occidente moderno (Onciul 2015).

Los siglos XVIII y XIX fueron la “edad de oro” del coleccionismo europeo. Fue durante este período que naturalistas viajaron a los “cuatro rincones” de la tierra en busca de animales, plantas y objetos exóticos para llevarlos a los centros urbanos europeos. A menudo, el acto de coleccionar era practicado por la aristocracia: militares, diplomáticos, exploradores y naturalistas se encargaban de recoger objetos de las regiones donde trabajaban, y de enviarlos a los museos de sus respectivos países, reinos, imperios, dependiendo de dónde y cuándo nos referimos (Penny 2002). Estas colecciones etnológicas se almacenaron en museos naturales, donde la biología evolucionista estaba en vigor.

En América Latina, los museos se popularizaron desde el siglo XIX, y siguieron la misma tendencia que los museos de las metrópolis europeas: contar con colecciones especializadas subdivididas en áreas temáticas, tales como la geología, antropología, botánica, zoología y arqueología (Lopes y Podgorny 2000). Por aquel entonces el positivismo, ampliamente impregnado en los museos, consideró a la objetividad como la única forma de hacer ciencia, y a la ciencia como la única forma de producir conocimiento. A partir de los movimientos independentistas que estallaron en toda América Latina a lo largo del siglo XIX, los museos se convirtieron en instituciones comprometidas con la formación de identidades nacionales, haciendo un “emprendimiento nacionalista” de la ciencia (Lopes y Podgorny 2000: 118). Aunque estos museos tenían la función de producir identidades nacionales, sus premisas y prácticas científicas seguían siendo las que se practicaban en Europa. Esto no significa que los museos fallaran en establecer una ciencia latinoamericana, sino que nunca fue su objetivo. No pretendían romper con la metrópoli, sino mantener el privilegio de las élites ya establecidas. Así, “museum narratives construct national identity and legitimize groups” (Marstine 2006).

En este contexto, los museos brasileños retrataron a las poblaciones indígenas como inferiores, que se resistían al progreso y civilización y que, por lo tanto, debían ser exterminadas. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, los autores discuten la supuesta inferioridad de los indios botocudos. No obstante, “los botocudos” nunca existieron como tal.

Se trataba, antes bien, de distintos grupos indígenas hablantes de una de las lenguas de la familia jê, que habían atacado vorazmente a los colonizadores:

João Batista da Lacerda, director of the Museu Nacional do Rio de Janeiro at the turn of the century, took the Brazilian Botocudos Indian nation as the standard of inferiority in the scale of the development of the human races, which also made them closer to the possible origins of humankind. This physician-physiologist and craniometric anthropologist proposed transforming the 'Brazilian race' from black to white as the only path to civilization (Lopes y Podgorny 2000: 116).

Estos museos comprometidos con la agenda colonialista y la clasificación de los pueblos desde una línea evolutiva, que va de lo "primitivo" a lo "complejo", son los museos que yo llamo tradicionales.

Museos de la actualidad: Nueva Museología y colaboración

Durante las últimas décadas del siglo XX, y siguiendo la tendencia de la ciencia social más cercana a la museología, la antropología, los museos han reformulado su propósito de existir. Esta reformulación forma parte de un movimiento denominado Nueva Museología. Y aunque esta ya no es más la tendencia entre los museos en la actualidad, continua siendo muy influyente. Boast define los objetivos de la Nueva Museología como una transformación de las prácticas sociales que tiene lugar a partir de la "transformation of the museum from a display of singular expert accounts to a site of different educational engagements" (2011: 58).

La Nueva Museología se alió con los programas inclusivos de los años noventa. Esto fomentó la organización de exhibiciones post-coloniales, exposiciones y curadurías compartidas, así como programas que visualizaban el empoderamiento de las comunidades locales (Boast 2011: 56). El autor define a este trabajo de colaboración como "zona de contacto", dialogando así con James Clifford (1997) y Mary Louise Pratt (1992). Utiliza la definición de zona de contacto de ambos autores para elaborar su propia crítica, y entiende a las zonas de contacto como campos de poder asimétrico, "where a dominant culture would provide for a 'negotiated' space for certain kinds of cultural exchange, negotiations, and transactions necessary to the maintenance of the imperialistic program" (Boast 2011: 57).

Es en esta interpretación de zonas de contacto como espacios de poder asimétrico, en la que Boas se basa para criticar la Nueva Museología y los programas inclusivos, afirmando que por muy plural que haya sido la interpretación y presentación de las materialidades, "the intellectual control has largely remained in the hand of the museum" (2011: 58). Esta es una crítica relevante en la discusión sobre cómo descolonizar los museos, en

tanto sirve como recordatorio de que la inclusión de curadores indígenas o la apertura de espacios para dar cabida a otras voces, son acciones que se practican dentro de un campo de poder, en donde los actores rara vez están en condiciones de dialogar desde el mismo nivel. Une hace concesiones al otro y, como han señalado Jones y Jenkins, “inclusion means they – the Others – must be brought in the center by us – the powerful” (2008: 478). Y agregan que “it is the colonizer, wishing to hear, who calls for dialogue” (2008: 478). En este caso son los museos, como instituciones, las que deciden a quién incluir y a quién no.

En contraste, Amy Lonetree sostiene que el rol del activismo indígena en la inclusión realizada por los museos, no debe ser menospreciada. A su entender, “native involvement in the museum world did not happen because of academic epiphanies by non-Native academics or curators, but as result of prolonged and committed activism” (Lonetree 2012: 18). Incluso en la propia literatura sobre colaboración existe mucho debate al respecto. No obstante, en mi opinión, estas autoras coinciden en ver a las zonas de contacto como espacios que no están libres de dinámicas de dominación y poder, por lo que cualquier abordaje ingenuo que romantice tales espacios funciona solo para debilitar el empoderamiento que el mismo abordaje desea promover.

Antes de continuar, cabe mencionar lo que entiendo por colaboración. La colaboración es un acto y una práctica en la que un grupo de personas trabaja conjuntamente para responder a una cuestión de importancia para ellos (Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2008). Además de atender las necesidades de los investigadores, la colaboración se centra en las experiencias personales de estos sujetos: en su relación con el propio proceso de investigación. Es en este contexto que los colaboradores se apropian de los métodos científicos y en la medida que estos les sean útiles, aunque no tengan como objetivo final el recojo de datos (Rappaport 2016). La colaboración es un proceso continuo en el que profesionales de la academia no tienen el control de la investigación (La Salle 2010), y debe concebirse a largo plazo (Smith y Jackson 2008).

Estudios de casos

En esta sección describo brevemente tres experiencias distintas de representantes indígenas en museos que albergan colecciones indígenas. Si bien mi idea inicial era solo utilizar los relatos autobiográficos de Davi Kopenawa en *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015)², pronto me topé con un artículo sobre los mebêngôkré (conocidos también como kayapó) y los baniwa en el Museo Paraense Emilio Goeldi. Las experiencias de estos dos grupos son relevantes para esta discusión, ya que dialogan con la experiencia del propio Davi Kopenawa. Sin embargo, como quiero destacar la experiencia de Kopenawa, a continuación presento unos breves datos biográficos del

² El título del libro, que aún no ha sido traducido al español, puede traducirse como “La caída del cielo: palabras de un *xamã yanomami*”.

autor. Pero antes, considero importante familiarizar a los lectores con los tres grupos indígenas en cuestión: yanomami, mebêngôkré y baniwa.

Si bien estos tres grupos son considerados “indígenas amazónicos”, cada uno de ellos habla idiomas de familias distintas. Los yanomami viven alrededor de la frontera entre Brasil y Venezuela, a ambos lados. Ocupan la región del interflujo Orinoco-Amazonas (PIB 2018), especialmente en las regiones de los afluentes río Branco y río Negro. Hablan las lenguas yanomami, y tienen una población de aproximadamente 26.000 habitantes. Los primeros contactos que establecieron con los “blancos” se dieron entre los años 1960 y 1970 (PIB 2018).

Los mebêngôkré viven en la región del río Xingu y sus afluentes, entre el sur del Estado de Pará y el norte del estado de Mato Grosso, aunque no forman parte de la famosa reserva del Parque Indígena del Xingu. Según el Instituto Socioambiental (ISA), hoy en día los mebêngôkré tienen cerca de 12.000 integrantes (PIB 2018). Hablan idiomas derivados de la familia jê, y han sido conocidos durante siglos como “arisques”, “feroces”, “despiadados”. Durante el período colonial e imperial de Brasil, los diversos grupos jê eran llamados genéricamente kayapó, botocudos, coroados, entre otros nombres, que los distinguían de los grupos “amigos”, generalmente tupi-guaraníes.

Por su parte, los baniwa viven principalmente en la frontera de Brasil con Colombia y Venezuela, y ocupan las regiones del río Içana y sus afluentes. Esta región donde viven se encuentra relativamente cerca de los yanomami, lo que los convierte en grupos casi vecinos. A pesar de esta proximidad, los idiomas que hablan pertenecen a la familia aruak. Si bien baniwa es un nombre genérico que suelen utilizar en situaciones multiétnicas, se autodenominan walimanai. Su población cuenta con más de 7.000 habitantes (PIB 2018).

David Kopenawa y la caída del cielo³

Kopenawa nació a mediados de la década de 1950, en un lugar ubicado en la parte superior del río Toototobi, en la frontera con Venezuela. Vio a su pueblo y a sus parientes ser diezmados por las epidemias llevadas por los “blancos”: primero en 1960 por agentes del gobierno, y luego en 1967 por misioneros de las Nuevas Tribus. De joven aprendió el portugués, lo que le otorgó una de las cualidades necesarias para trabajar en la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Su trabajo requería desplazamientos constantes por toda la Amazonía brasileña, así como el contacto con grupos yanomami desconocidos para él, y con otros grupos indígenas. Esto despertó en él una conciencia única de los pueblos, las zonas geográficas y los conflictos existentes con los pueblos nativos en la Amazonía.

³Para evitar repeticiones, aclaro a través de esta nota que todo el contenido de la sección sobre David Kopenawa proviene de su libro en coautoría con Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015).

Fue iniciado en el chamanismo por su suegro, quien fue uno de los grandes chamanes yanomami de su tiempo. Hoy en día, Kopenawa también es reconocido como un gran chamán yanomami, y esto otorga legitimidad a su voz en contextos de activismo político. Al respecto, su activismo comenzó en el decenio de 1980, cuando *garimpeiros*⁴ invadieron las tierras yanomami, causando muertes tanto por asesinatos violentos como por transmisión de enfermedades. De ese modo, logró establecerse como uno de los principales activistas indígenas brasileños, llegando a ser reconocido en todo el mundo.

En 2009, Kopenawa publicó junto con el antropólogo francés Bruce Albert, *A queda do céu*, un libro “hablado”. Hablado porque es el resultado de más de veinte años de trabajo conjunto, período en el que el antropólogo grabó entrevistas y conversaciones con el chamán durante su trabajo etnográfico. En este sentido, el libro ofrece una narración única. Constituye, al mismo tiempo, una obra casi clásica de la antropología, aunque dictada por un no antropólogo. Por esta razón, me tomé la libertad de reproducir largos pasajes del libro en las páginas siguientes. Es importante que los lectores de este artículo se adentren en el universo cosmológico del autor.

En 1990, Kopenawa viajó a París para participar en el Tribunal Permanente de los Pueblos, donde dedicaron una sesión a la Amazonía brasileña. Durante su estancia en la capital francesa, sus anfitriones lo llevaron al Museo del Hombre. Este museo fue fundado por dos importantes hombres de la museología: Paul Rivet y Georges Henri Rivière; este último protagonista de la Nueva Museología (Russi y Abreu 2019). El Museo del Hombre surge como una propuesta alternativa al Museo Etnográfico del Trocadéro, conocido por aquel entonces como un museo tradicional, en el sentido discutido al inicio de este artículo. En efecto, el Museo Etnográfico del Trocadéro nació de un gabinete de curiosidades de las colecciones recogidas desde el siglo XVI. Davi Kopenawa cuenta su visita al Museo del Hombre de la siguiente manera:

Levaram-me para visitar uma grande casa que os brancos chamam de museu. É um lugar onde guardam trancados os rastros de ancestrais dos habitantes da floresta que se foram há muito tempo. [...] Esses bens imitam os dos *xapiri*, são mesmo muito antigos e os fantasmas dos que os possuíram estão presos neles. Pertenceram um dia a grandes xamãs que morreram há muito tempo. As imagens desses antepassados foram capturadas ao mesmo tempo que esses objetos foram roubados pelos brancos em suas guerras. (Kopenawa y Albert 2015: 426)

Los *xapiri* son los espíritus del bosque enviados por Omama (demiurgo de la mitología yanomami), que solo pueden ser vistos por los chamanes cuando alimentan a estos espíritus con el polvo de *yãkoana*⁵. Los adornos que Kopenawa vio en el museo suelen ser usados por chamanes u otras personas durante celebraciones especiales, como las

⁴ Personas que practican minería en pequeña escala, generalmente con fines de subsistencia.

⁵ Árbol de cuya corteza los yanomami producen un polvo. Esta sustancia es inhalada por los chamanes y, dado que es un psicoactivo, los pone en un estado de trance que les permite entrar en contacto con

fiestas *reahu*. Son considerados como imitaciones imperfectas de los adornos utilizados por los propios *xapiri*. Para Kopenawa, las imágenes (es decir, los espíritus) de los chamanes que poseían tales objetos, estaban atrapadas allí, por lo que los yanomami ya no eran capaces de “hacer oír sus palabras en el bosque”. Kopenawa insistía en que “trancando-os para expô-los ao olhar de todos, os brancos demonstram falta de respeito para com esses objetos que pertenciam a ancestrais mortos. Não se pode destratar assim bens ligados aos *xapiri* e à imagem de *Omama!*” (2015: 426, *itálico en original*).

A lo largo de la narración, Kopenawa cuenta el momento en que vio las momias expuestas en el museo:

Mataram-nos com fumaças de epidemia e suas espingardas para tomar suas terras. Depois guardaram seus despojos e agora os expõem aos olhos de todos. Que pensamento de ignorância! [...] É preciso queimar esses corpos! Seus rastros devem desaparecer! É mau pedir dinheiro para mostrar tais coisas! Se os brancos querem mostrar mortos, que moqueiem seus pais, mães, mulheres ou filhos, para expô-los aqui, em lugar de nossos ancestrais! O que eles pensariam se vissem seus defuntos exibidos assim diante de forasteiros? [...] O mesmo vale para todos esses despojos e ossadas de animais. São ancestrais animais cujas imagens os xamãs faziam dançar. Eles também não devem ser maltratados assim. (Kopenawa y Albert 2015: 427-428)

Les empleades del museo o les anfitriones de Kopenawa (él no aclara quién) intentaron justificar la existencia de estos objetos en los museos, diciendo que “tudo isso está exposto apenas para todos poderem conhecer”. Davi Kopenawa, enfurecido al ver esos cuerpos, se preguntó: “de onde vêm esses mortos?”. Exponerlos de esa manera era, en su visión, una negación de la humanidad a esas personas. Además, acusó a los “blancos” de ser los causantes de la muerte de esas personas, quedándose horrorizado por la exposición que hacían de sus cuerpos. Por último, añadió que: “Nós nunca faríamos uma coisa dessas!”.

El autor también acusó a los “blancos” de tener “pasión por los objetos” y de exterminar a los grupos indígenas para su enriquecimiento personal:

Quase todos os povos da floresta desapareceram. Os que ainda existem, aqui e ali, são apenas o resto de muitos que os brancos mataram antigamente para roubar suas terras. [...] esses mesmos brancos se apaixonaram pelos objetos cujos donos haviam matado como se fossem inimigos! E desde então guardam-nos fechados no vidro de seus museus, para mostrar a seus filhos o que resta daqueles que seus antigos fizeram morrer! Mas essas crianças, quando crescerem, vão acabar perguntando para os pais: ‘*Hou!* Esses objetos são muito bonitos, mas por que vocês destruíram seus donos?’. Então eles só poderão responder: ‘*Ma!* Se essa gente ainda estivesse

los *xapiri*, que viven en el chamán y que se alimentan de este polvo. Por eso el chamán debe inhalar constantemente el polvo de *yãkoana*, para no dejar que sus espíritus pasen hambre.

viva, estaríamos pobres! Estavam atrapalhando! Se não tivéssemos tomado suas florestas, não teríamos ouro!'. (Kopenawa y Albert 2015: 428-429, *italico en original*)

Finalmente, la reflexión sobre su experiencia en el museo francés le llevó a preguntarse “se os brancos já não teriam começado a adquirir também tantas de nossas coisas só porque nós, Yanomami, já estamos começando também a desaparecer” (2015: 429).

Mebêngôkré y los *mekaron*

Tanto esta sección sobre les mebêngôkré como la siguiente sobre les baniwa, se basan en un proyecto del MPEG. Este proyecto consistió en un intercambio y diálogo entre el museo y representantes indígenas, y tuvo lugar entre 2009 y 2013. Incluía visitas a la colección en grupos de cuatro a seis personas, con les mebêngôkré haciendo tres visitas de una semana de duración y trabajando con la colección *Irã amranh*, “um grupo Mebêngôkre-Kayapo, que hoje encontra-se extinto via decréscimo populacional e assimilação com a sociedade regional” (Shepard et al. 2017:770).

Este proyecto fue fruto de una larga y continua relación entre el MPEG y los grupos mebêngôkré. La primera colección de material mebêngôkré que ingresa a este museo se remonta a 1902, cuando Emilio Goeldi adquirió una colección del pueblo irã amranh, recolectada por Frei Gil. Desde entonces, entre las colaboraciones que destacan entre el museo y los representantes mebêngôkré, les autores mencionan: la exposición de 1938, cuando un grupo se desplazó a Belém “para producir artefactos in situ”; la exposición *Ciencia Kayapó*, celebrada en el contexto de la ECO-92, y otras exposiciones tanto en Belém como en Francia, que contaron con la participación de investigadores indígenas; además de exposiciones itinerantes como *Mebêngôkre nhõ pyka* (Nuestra tierra mebêngôkré).

Según les autores del artículo que describe el proyecto, la primera percepción que tuvieron les mebêngôkre sobre la colección estuvo relacionada con el olor, pues les causaba molestias. El desagradable olor de los objetos provocó en les natives una aversión hacia la colección, por lo que la denominaron “de cosas viejas”. Una vez pasada esta primera percepción de contacto, otras percepciones tomaron lugar. Por ejemplo, les preocupaba la relación que los objetos tenían con sus dueños fallecidos:

Para eles, o laço entre objeto e pessoa continua após a morte, fazendo com que o *mekaron* [espírito] da pessoa mantenha-se próximo àquilo que era seu. Portanto, o contato com objetos velhos, assim como o seu cheiro no acervo são capazes de causar doença nas pessoas que visitavam o acervo ou até nos seus parentes que estavam nas aldeias. (Shepard et al. 2017: 771)

Un evento interesante durante el proyecto, que fue narrado por les autores del artículo, se refiere a un chamán que necesitaba pedir permiso al *mekaron* para tocar el objeto:

lhe foi mostrado um longo botoque de quartzo (*krytyrãj*), da coleção de Frei Gil, atribuído aos Irã Amranh. De repente, Kaikware começou a tremer, fechou os olhos e entrou em estado de transe e estupor, que durou longos minutos. Nós, da equipe do Museu Goeldi, observamos, tensos e preocupados, sem entender o que tinha acontecido. Finalmente, ele soprou a peça, logo passou a mão no próprio corpo e, voltando-se para nós, contou que estava se comunicando com o espírito do dono da peça, pedindo permissão para tocá-la. Ele explicou que era muito perigoso manusear esta peça, pois necessitava da permissão de seu dono antecessor. O único capacitado a fazer essa intermediação era um pajé, através da aplicação de ‘remédio’ (*pidjy*), seja por meio de plantas ou de evocações especiais, para liberar e acalmar o *mekaron* do dono do objeto. Sem essa precaução, esta peça poderia causar doença ou morte em quem a tocasse. (Shepard et al. 2017: 772)

A pesar de este episodio, les mebêngôkre, en general, no mostraron mucho interés en la colección del MPEG, excepto para explicar la fabricación y el uso de los objetos que vieron. “Evidenciaram pouco fascínio pelo contato com os objetos no acervo”, no solo por las relaciones con les muertas, sino porque “reconhecera manter conhecimento da fabricação de quase todas as categorias de objetos no acervo, já que são peças, em grande parte, presentes no seu dia a dia” (Shepard et al. 2017: 772–773). Para estes interlocutores, aquellos objetos tenían poco valor: eran cosas viejas sin uso. Incluso se ofrecieron a fabricar nuevos objetos para el museo, para que el equipo del MPEG pudiera tirar los objetos viejos y carentes de valor de uso.

Finalmente, algunos objetos relacionados con la guerra (armas, como las *bodurnas*) activaron antiguos recuerdos de rivalidad en les mebêngôkre. Como históricamente habían mantenido conflictos bélicos con les irã amranh, ver los objetos de ese grupo en el museo de “los blancos”, representaba para ellos la victoria sobre le enemigo. Mientras que sobrevivieron a la aculturación impuesta por “los blancos”, les irã amranh habían desaparecido como grupo cultural. Así, algunos objetos que habían sido “capturados” durante las guerras con otros pueblos, hicieron de les propies mebêngôkre un grupo más fuerte y legítimo, porque habían logrado derrotar a une enemigo poderose:

Em muitos casos, de fato, o interlocutor começava sua apresentação sobre um determinado objeto com essas palavras: “essa peça aqui não é Kayapó. Os antigos guerreiros capturaram na guerra”. [...] Dentro da lógica cultural de apropriação e resignificação assinalada anteriormente, no entanto, a possibilidade de o objeto ter sido capturado em uma expedição de guerra pelos antigos guerreiros o torna mais valioso, validando o *ethos* do guerreiro Mebêngôkre. (Shepard et al. 2017: 774)

Baniwa y los “objetos del abuelo”

A lo largo de los siglos XIX y XX, les baniwa sufrieron varios procesos de evangelización, tanto por parte de les misioneres salesianes católicas como de les evangélicas de la Misión Nuevas Tribus (como les yanomami), liderades por Sophie Miller. Estos

procesos han cambiado la relación que este grupo indígena establece con la materialidad:

Tanto a evangélica Sophie quanto os salesianos proibiram o xamanismo e a vida ritual tradicional, descartando no rio ou levando embora elementos importantes da cultura material, como as flautas sagradas e os objetos xamânicos [...]. Aparentemente, todavia, a proibição ficou mais internalizada entre os Baniwa evangélicos, que até hoje resistem a tentativas de recuperação destes elementos culturais perdidos, enquanto entre as comunidades católicas houve a persistência oculta de alguns aspectos e maior interesse de resgate cultural nos dias de hoje (Shepard et al. 2017: 777)

La relación del MPEG con les baniwa es reciente: data de 2001. Y a diferencia de les mebêngôkré, les baniwa mostraron interés en la repatriación de algunas colecciones, como ya ocurrió una vez en Manaus, cuando rescataron objetos de un museo de padres salesianos (Shepard et al. 2017). A lo largo del artículo, los autores muestran su preocupación por la posibilidad de que les baniwa solicitaran la repatriación de la colección del MPEG. Se trata de una colección antigua, recolectada por Koch-Grünberg, y que requiere algunos cuidados específicos con fines de conservación. Debido a que perdieron este contacto con la materialidad, los baniwa que visitaron el MPEG se mostraron particularmente interesados en las colecciones de sus ancestros que encontraron allí, siempre que no se trataran de objetos presentes en su vida cotidiana:

Várias categorias de objetos rituais e de ornamentos corporais Baniwa não são fabricadas há mais de duas gerações, de tal forma que os colaboradores Baniwa que visitaram o MPEG estavam vendo pela primeira vez alguns objetos, os quais eram importantes na vida ritual e na tradição oral da região e sobre os quais eles só tinham ouvido falar: braceletes feitos de pelo de macaco, cocares rituais, tangas decoradas e colares de pingente de quartzo. (Shepard et al. 2017: 778) (Shepard et al. 2017:778)

Durante la visita, los baniwa reconocieron objetos que habrían pertenecido “al abuelo”, ya que entre ellos, el traspaso de la materialidad se realiza de manera patrilineal. Por eso era común que saludaran a algunos objetos como si estuvieran saludando a sus propios abuelos. Los autores del proyecto describieron la relación de estos interlocutores con los objetos como una relación de afecto: “os Baniwa tratavam os objetos do acervo com um sentimento de carinho e até de cobiça, com vontade de tocar, manusear ou vestir os objetos ‘do vovô’, que ainda lhe pertencem, via as relações de patrilineagem” (Shepard et al. 2017: 778–779).

Sin embargo, no todo es tan fácil y simple en la vida de los museólogos. Hubo un momento en el que los interlocutores indígenas advirtieron que algunos objetos debían ser quemados: esto ocurrió cuando los baniwa vieron, en las paredes, fotos de una colección de flautas kowai (aunque estas flautas se encuentran en Europa). El museo, por

lo tanto, no guardaba ninguno de estos objetos, logrando así evitar una confrontación directa con los deseos de los invitados:

Pensando inicialmente que o acervo do MPEG também mantinha um exemplar da flauta Kowai, mostraram um claro sentimento de raiva com a profanação de um objeto tão sagrado e importante, somente revelado aos iniciados em contexto cerimonial e proibido de ser visto por mulheres e pessoas não iniciadas. Um dos interlocutores falou, emocionado, “Se tivesse uma flauta aqui, a gente ia queimar”. (Shepard et al. 2017: 779)

Discusión

A partir de los tres casos presentados, es posible identificar tres cualidades distintas de las colecciones museológicas para las personas y grupos indígenas: funcional (valor de uso), de memoria y sobrenatural. La reacción de Davi Kopenawa fue, como máximo, la más extrema de todas. Tal vez una de las razones de esto es que en 1990, los museos todavía se encontraban en proceso de transformación. Los interlocutores baniwa y mebêngôkré acudieron al museo por invitación de este último, siendo guiados por un equipo que se orienta por los principios de la Nueva Museología o, al menos, por enfoques inclusivos (Shepard et al. 2017). Por otro lado, estos dos últimos grupos se hallaban más familiarizados con la “sociedad blanca” que les yanomami en 1990. Más allá de estas diferencias, Kopenawa no demostró dar a los objetos del museo otra cualidad que no fuera la de sobrenatural. Si bien, indirectamente, esto también podría relacionarse con la memoria, el yanomami no atribuye la activación de los recuerdos a los objetos, como en el caso de los mebêngôkré y, especialmente, de los baniwa.

La cualidad sobrenatural de los objetos musealizados aparece en los tres casos, y esto quizás represente la mayor dificultad para los museos a la hora de adoptar abordajes inclusivos. ¿Qué habría hecho el personal del MPEG, por ejemplo, si una flauta kowai hubiera estado bajo posesión del museo? ¿La habrían quemado? Kopenawa dejó claro su deseo de quemar cuerpos en los museos, y de destruir objetos chamánicos. A su entender, los museos etnográficos están relacionados con las cosas muertas, y la muerte a menudo acompaña a las creencias sobrenaturales y a los rituales que requieren la destrucción de las cosas de los muertos. Si no se destruyen, los muertos quedan atrapados junto a la materialidad. Por mucho que deseemos que estos museos se relacionen con lo vivo, con lo que existe ahora de manera participativa, debo destacar la visión negativa y crítica que ha planteado Susan Ashley, en tanto “[m]uch has been made of how to ensure participation and inclusion with the aim of creating unbiased cultural representations and developing new, non-white, audiences [...]. But at their core museums retain two basic competencies left over from colonial times - they collect and they exhibit” (Ashley 2005).

Les mebêngôkré también entienden que los objetos tienen una relación con las personas que una vez los poseyeron, por lo que en un principio se sintieron intimidados. No aceptaron tocar los objetos sin usar guantes y máscaras por miedo al *mekaron*. Si bien no mostraron deseos de destruir alguna pieza en particular, creo que existe una clara razón para ello. Los objetos con los que interactuaron no pertenecían a su grupo, sino a un grupo enemigo. Aquellos objetos se relacionan con ellos en el campo de la alteridad. No pertenecen a sus antepasados, y sí a los enemigos de sus antepasados. Tal vez si hubieran visto allí un botoque que perteneciera a sus bisabuelos, también habrían deseado destruirlo. Si tenemos en cuenta sus cualidades sobrenaturales, y si queremos ahondar en lo que realmente significa practicar trabajo colaborativo, ¿destruiríamos los objetos musealizados que colaboradores indígenas exigen o piden que destruyamos?

En este sentido, la intervención de Kopenawa es impresionante. Él señala desde sus principios morales la inmoralidad de los museos: “é mau pedir dinheiro para mostrar tais coisas!” Este y otros pasajes del libro son una expresión de las relaciones de poder asimétricas que existen entre los grupos indígenas y la epistemología occidental. Esta asimetría se materializa (literalmente) en la forma de una fuerte violencia epistémica. ¿Por qué seguimos exhibiendo los cuerpos de los muertos en los museos?

El valor de uso de los objetos, es decir, su funcionalidad, es explícito sobre todo en el caso mebêngôkré: ellos no han visto la necesidad de mantener en el museo cosas de inicios del siglo XX, ya que pueden fabricar exactamente el mismo objeto que, por ser nuevo, puede ser utilizado. Los objetos antiguos, por el contrario, necesitan un cuidado constante, además de restauraciones ocasionales, haciendo imposible que sean utilizados para cualquier otro propósito que no sea el de exhibirlos. Entonces, ¿cuál es el sentido de estas cosas viejas si no pueden ser usadas con el propósito para el que fueron creadas?

Como podemos apreciar, los objetos tienen agencia propia. Pueden causar enfermedad y muerte a quienes tienen contacto con ellos, por lo que la cualidad funcional otorgada por los mebêngôkré no se reduce a “si no se puede usar, no tiene valor”. Por el contrario, es tener respeto por los objetos, que cuando viejos, ya no cumplen con la función de su propia existencia. Desechar estos objetos es muestra de comprensión y respeto por el ciclo natural de vida de las cosas y las personas.

Los arqueólogos se enfrentan constantemente a este problema. Es común que encuentren objetos arqueológicos que son utilizados por las comunidades locales en su vida diaria. La incorporación de estos objetos a la vida cotidiana indica que este objeto todavía tiene una utilidad, que aún es capaz de cumplir una función, aunque no se trate de la misma para la que fue fabricado (Bezerra 2017). Manfred Rauschert, uno de los principales coleccionistas y donantes del Museo BASA de la Universidad de Bonn, menciona en su monografía inédita que, durante una expedición en el noreste amazónico, entre los ríos Maicuru y Paru, pasó por una aldea apalai en la que una señora usaba una va-

sija arqueológica para cocinar. Como era una vasija muy bonita, se ofreció a cambiar algo por ella, pero la señora no aceptó. Luego le ofreció comprársela por un precio “justo”, pero esto tampoco fue aceptado. Un día esta vasija de barro se rompió, y solo ese día la dueña la donó gratuitamente a Rauschert (Rauschert 1991). Esta es la historia de muchos de los objetos que se hallan actualmente en los museos. Otros tantos han sido adquiridos en contexto de violencia explícita.

Al leer el artículo sobre el proyecto en el MPEG me pregunté si el personal del museo hizo lo solicitado por les mebêngôkré. Les indígenas les dijeron que se deshicieran de las viejas máscaras que tenían en el museo, que harían otras nuevas y se las donarían. Estas nuevas máscaras fueron fabricadas dentro del MPEG en una de las visitas realizadas durante el proyecto. No obstante, los autores no confirmaron la eliminación de las viejas máscaras. Mantener las máscaras de un grupo indígena, cuando ese mismo grupo pide que sean desechadas, ¿no sería mantener las mismas estructuras de poder colonial? ¿No implica, una vez más, superponer la autoridad epistemológica occidental sobre la nativa?

Para quienes trabajamos en los museos, los objetos no tienen ningún valor de uso. No serían desechados simplemente por encontrarse rotos o por ser viejos. La razón de ser de un determinado objeto es precisamente la de recordar, la de inmortalizar las culturas (concretamente en el caso de las colecciones etnográficas). Pero cuando asumimos que por esta razón algunas piezas deben ser preservadas, aun cuando otros han pedido destruirlas, estamos afirmando que nosotros, poseedores del conocimiento, sabemos lo que es mejor para esos objetos. Es necesario, entretanto, imponer límites a esta crítica. No siempre la destrucción de los objetos es una necesidad o juega un rol fundamental dentro las comunidades. Algunas veces, como parece ser en el caso mebêngôkré, se trata solo una sugerencia, lo cual debe ser investigado para evitar realizar críticas alejadas de las prioridades indígenas.

La última cualidad atribuida a los objetos, y que aparece en los estudios de casos, es la de la memoria. En el caso mebêngôkre, los interlocutores activan viejos recuerdos sobre les irã amranh. De hecho, uno de ellos comienza a cantar una antigua canción de guerra, que sus antepasados aprendieron de los perdedores, tras haber salido victoriosos en la guerra contra les irã amranh. En el caso de les baniwa, la colección les era extremadamente valiosa, pues las dos últimas generaciones habían perdido gran parte de su relación con la materialidad. Así, muchos de los objetos ya no se fabrican. Es por ello que la colección del MPEG tiene la importancia de mantener vivo y activo el recuerdo de un grupo indígena “casi perdido”. En este sentido, el museo es para ellos un lugar para rescatar la memoria de varias prácticas que les fueron negadas en el siglo pasado. Los tres estudios de casos presentados demuestran la diversidad de intereses que existe en las relaciones entre grupos indígenas y museos.

En el caso de Davi Kopenawa, el autor quedó sorprendido cuando entró por primera vez en un museo etnográfico. Aunque se trate de un museo construido a partir de los discursos de la Nueva Museología, Kopenawa reprocha el propósito para el que sirve el museo: exhibir cosas y cuerpos de poblaciones que han sido “derrotadas” o que “los blancos” han intentado exterminar. Él asocia el museo con cosas muertas, no con la representación de culturas no occidentales. Así, el autor llama a los especialistas y al personal del museo a reflexionar sobre el motivo por el que algunas cosas son coleccionadas y expuestas de manera tan fría, distante y objetiva.

Al tratar de reformular la finalidad de los museos etnográficos en una propuesta educativa y pedagógica, haciendo del espacio museístico un espacio de aprendizaje, la Nueva Museología trata de justificar la existencia de este tipo de museo en un momento en el que están surgiendo debates postcoloniales y decoloniales. Sin embargo, esto no ha cambiado el fundamento colonialista de los museos: coleccionar, clasificar y exhibir. Esto no significa que un abordaje pedagógico dentro de los museos sea indeseable; sino que en el tema de la descolonización de los museos, este abordaje no es suficiente. La descolonización implica la reconstitución epistemológica de los sujetos no occidentales (Quijano 1992), a partir de sus “patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual” (Quijano 1992: 13). En ese sentido, la colonialidad es una forma de dominación de lo imaginario y de los sistemas de conocimiento de los dominados.

Por muy educativo que sea un museo, sigue siendo un espacio frecuentado, idealizado y, principalmente, administrado por la epistemología occidental. Dicha epistemología queda cerrada a otras formas de conocer el mundo. Como señaló Quijano, es un “conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto” (1992: 14). Y aunque hoy en día profesionales de la academia no se refieran a indígenas como “objetos de estudio”, seguimos reproduciendo la lógica sujeto-objeto en las exposiciones de los museos. El objeto en este caso es la materialidad indígena desprovista de toda agencia o subjetividad. Esto nos lleva al segundo punto de esta discusión: el trabajo colaborativo.

Los otros dos casos tratados en este artículo, baniwa y mebêngôkré, se presentan como el fruto de varios años de trabajo colaborativo entre el museo y los grupos indígenas. El MPEG mantiene buenas relaciones con varias poblaciones indígenas y es reconocido internacionalmente por los trabajos colaborativos que desarrolla dentro de la Reserva Técnica Curt Nimuendajú, en donde también se llevó a cabo la cooperación que aquí se discute. En este tipo de acercamiento colaborativo, la “revalorização e fortalecimento da produção e da reprodução de objetos de sua cultura material” pueden surgir a partir del contacto entre los interlocutores indígenas, los investigadores y los objetos musealizados, además de “provocar reflexões críticas sobre [...] a documentação, o contexto colonial de coleta e/ou de práticas atuais de expor, registrar ou armazenar objetos fora dos seus contextos culturais e históricos” (Shepard et al. 2017: 767).

Estas prácticas son importantes, principalmente, para los museos etnológicos. Sin embargo, la cuestión que sigue pendiente alude al grado de relevancia que tendrían estas prácticas para los grupos indígenas que colaboran con los museos. En este sentido, es mi parecer que algunas colaboraciones sirven a los intereses y propósitos de los propios museos, que se benefician de la cooperación a través de relaciones amistosas establecidas con representantes indígenas. Estos, a su vez, proporcionan al museo un amplio conocimiento tecnológico, histórico, ritual y etnográfico sobre los objetos del museo. Este tipo de colaboración es deseable para cualquier museo que esté en línea con los debates y discusiones del presente, y es muy relevante para la producción científica y antropológica. Pero lo es principalmente para los investigadores que se dedican a esta carrera. Como hemos visto en los ejemplos mebêngôkré y baniwa, el trabajo colaborativo nos permite imaginar y visualizar las cualidades de los objetos más allá de ellos mismos, para relacionarlos con la memoria, con los espíritus, los rituales, y la funcionalidad.

Muchas veces, la colaboración con museos sí resulta siendo relevante para las comunidades nativas. En los casos presentados, la colaboración entre indígenas y el museo es exitosa para ambas partes: los baniwa se benefician de la preservación y cuidados con sus colecciones, y los mebêngôkré de las relaciones políticas que el museo les puede proporcionar. No obstante, es importante vigilar las relaciones de poder que se establecen, no solo en el caso del MPEG, que realiza un trabajo ejemplar, sino en el de todos los proyectos que incluyen la participación de comunidades académicas y no académicas. Narrativas celebratorias sobre colaboración podrían oscurecer asimetrías de poder, y reducir el potencial de cambiar los museos en tanto instituciones (Lonetree 2012).

A pesar de lo anteriormente expuesto, el trabajo colaborativo no puede seguir siendo utilizado por nosotros los antropólogos como una metodología para descolonizar esta ciencia. Si bien resulta necesario, en tanto nos coloca frente a la autocrítica y a la generación de nuevas perspectivas científicas, no es en sí misma una herramienta de deconstrucción de la colonialidad. Los museos etnográficos siguen siendo espacios que producen y reproducen epistemologías occidentales, y la disciplina científica de la antropología es un resultado de esas epistemologías. Es decir, la creación y división en categorías, la recopilación y clasificación de datos, la supuesta objetividad (visible cuando usamos la palabra "objeto"), la tendencia de partir de fenómenos específicos y llegar a otros más generales, todas ellas son características que los museos comparten con las ciencias naturales y que todavía hoy en día influyen en la propia antropología.

Por lo tanto, creer que el trabajo colaborativo con los grupos indígenas es la clave para la descolonización de los museos, implica ignorar lo que, en efecto, continúa haciendo de los museos espacios coloniales. El museo como institución no puede ser descolonizado, ya que elementos como la clasificación (de las cosas y las personas) y la generalización (de lo particular a lo general), siguen guiando su producción pedagógica y científica. El trabajo colaborativo es un paso necesario para avanzar hacia otros tipos de museos o instituciones, pero no es lo que impulsará la descolonización. En este sentido, Lonetree

(2012) sostiene que una práctica descolonizante de un museo debe incluir la creación de espacios para que comunidades nativas hablen y reflexionen sobre las duras verdades del colonialismo, además de asegurar en ellos espacios de cura y en donde puedan lidiar con el trauma histórico acumulado por generaciones.

Las cualidades que he atribuido a los objetos de los tres estudios de caso que se examinan en este artículo (memoria, sobrenatural y funcional), no son más que el resultado de un análisis en términos científicos que utiliza categorizaciones para comprender fenómenos. Este es un ejemplo de cómo los trabajos colaborativos pueden dar lugar a reflexiones en el campo de la museología y la antropología, pero siempre dentro de los límites de la propia ciencia. Escapar de estos límites es difícil, y requiere un esfuerzo adicional para reformular toda la ciencia, no solo los museos.

Conclusión

La descolonización implica una radicalización de la museología que la mayoría de los colegas no están dispuestos a practicar. En principio, requiere un alejamiento de la ciencia y de lo científico, que no renuncian a sus prerrogativas epistemológicas occidentales. Si bien el trabajo colaborativo abre posibilidades, también suele dar continuidad a prácticas coloniales porque esteriliza la otredad de colaboradores, permitiendo que su otredad sea atendida e incluida por los museos solo parcialmente o con algunos matices, mientras otros son excluidos. Un museo descolonizado no hace ningún tipo de concesión, porque simplemente no está en condiciones de otorgarla. Esto no significa, sin embargo, que no exista una continua negociación entre ambas partes.

Finalmente, el problema al que nos enfrentamos permanece irresuelto. Proponemos descolonizar los museos y algunas ciencias, como la antropología, pero no admitimos ni nos damos cuenta de que no pueden ser completamente descolonizadas. Para que exista realmente una ciencia no colonial, no basta con descolonizar la ciencia. Requiere el surgimiento de ciencias anticoloniales, y eso cambiaría radicalmente la forma en que interactuamos con el mundo. Por esta razón, considero que es necesario el alejamiento de las ciencias convencionales. Solo a partir de esto sería posible imaginar ciencias anticoloniales.

Cuando pensamos en el caso de los baniwa, queda claro lo importante que son los museos para algunos grupos indígenas. Ellos confían a estos espacios la seguridad y la preservación de la materialidad producida por (y que produce) sus culturas. Por otro lado, la experiencia de Kopenawa en París nos recuerda lo inmerso que está el museo, como institución, en la colonialidad. Que nosotros, museólogos y antropólogos, nos moviliemos para no hacer del trabajo colaborativo una justificación de nuestras profesiones hijas del colonialismo y del imperialismo (La Salle 2010). En cambio, que enten-

damos y nos comprometamos con la imaginación, la visualización y el surgimiento de alternativas anticoloniales.

Kopenawa hizo una reflexión muy lúcida y a la vez triste: que “los blancos” están adquiriendo objetos yanomami porque les yanomami están desapareciendo. No puedo estar a favor de una institución que recuerda a un grupo que desaparecerá, que considera que sus objetos valen más que ellos mismos: los objetos pueden ser transmitidos; la gente, muere.

Referencias

Ashley, Susan

2005 First Nations on View: Canadian Museums and Hybrid Representations of Culture. En: Intersections Conference Journal Committee 2005 (ed.), *Hybrid Entities, Annual Graduate Conference*, pp. 31–40. Toronto: Rogers Communication Centre, York University.

Atalay, Sonya

2008 Pedagogy of decolonization: advancing archaeological practice through education. En: Stephen W. Silliman (ed.), *Collaborating at the trowel's edge: Teaching and learning in indigenous archaeology*, pp. 123–144. Tucson: The University of Arizona Press.

Bezerra, Marcia

2017 *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha.

Boast, Robin

2011 Neocolonial Collaboration: Museum as Contact Zone Revisited. *Museum Anthropology* 34(1):56–70. ISSN: 08928339.

Brulon Soares, Bruno

2019 Introduction: Museology, building bridges. En: Bruno Brulon Soares (ed.), *A History of Museology: Key authors of museological theory*, pp. 15–42. Paris: ICOFOM.

2020 Ruptura y continuidad: el futuro de la tradición en museología. *ICOFOM Study Series* 48(1):43–56.

Colwell-Chanthaphonh, Chip y Thomas John Ferguson

2008 Introduction: The continuum collaborative. En: Chip Colwell-Chanthaphonh y Thomas John Ferguson (eds.), *Collaboration in archaeological practice*, Archaeology in society series, pp. 1–32. Lanham: AltaMira Press.

Cury, Mariana Xavier

2017 Lições Indígenas para a descolonização dos Museus: Processos comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC* 7(1):184–211.

Duarte, Alice

2013 Nova museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda inovadora. *Revista Museologia e Patrimônio* 6(2):99–117.

Jones, Alison y K. Jenkins

2008 Rethinking collaboration: Working the Indigene-Colonizer hyphen. En: N. K. Denzin, Y. Lincoln y L. T. Smith (eds.), *Handbook of critical and indigenous methodologies*, pp. 471–486. Los Angeles: SAGE.

Kopenawa, Davi, Bruce Albert y Eduardo Batalha Viveiros de Castro

2019 *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lonetree, Amy

2012 *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museums*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lopes, Maria Margaret e Irina Podgorny

2000 The Shaping of Latin American Museums of Natural History, 1850-1990. *Osiris* 15:108–118.

Marstine, Janet

2006 Introduction: What is New Museum Theory? En: Janet Marstine (ed.), *New Museum Theory and Practice*, pp. 1–36. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.

Onciul, Bryony

2015 Introduction. En: Bryony Onciul (ed.), *Museums, heritage and indigenous voice: Decolonising engagement*, Routledge research in museum studies, pp. 1–25. New York y London: Routledge.

Penny, H. Glenn

2002 *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Povos Indígenas do Brasil

n.a.(a) *Baniwa*. URL: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>.

n.a.(b) *Mebêngôkre (Kayapó)*. URL: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)).

n.a.(c) *Yanomami*. URL: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>.

Quijano, Anibal

1992 Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13(13):11–20.

Rappaport, Joanne

2016 Rethinking the meaning of research in collaborative relationships. *Collaborative Anthropologies* 9(1):1–31.

Rauschert, Manfred

1991 *Völkische und Kulturelle Entwicklung eines Indianervolks Südamerikas*. Bonn.

Taynã Tagliati Souza

Roca, Andrea

2015 Museus Indígenas Na Costa Noroeste Do Canadá E Nos Estados Unidos: Colaboração, Colecionamento E Autorrepresentação. *Revista de Antropologia* 58(2):117–142.

Russi, Adriana y R. Abreu

2019 “Museologia colaborativa”: Diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizonte antropológico* 25(53):17–46.

Shepard Jr., Glenn H., Claudia Leonor López Garcés, Pascale de Robert y Carlos Eduardo Chaves

2017 Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 12(3):765–787. ISSN: 1981-8122.

Smith, Claire y G. Jackson

2008 The ethics of collaboration: Whose culture? Whose intellectual property? Who benefits? En: Chip Colwell-Chanthaphonh y Thomas John Ferguson (eds.), *Collaboration in archaeological practice*, Archaeology in society series, pp. 171–199. Lanham: AltaMira Press.