



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Proyecto Colaborativo y Transcultural para la Gestión del Patrimonio del Pueblo Camëntsá

Acuña Suárez, J.C.; Marques Miranda, M.

Citation

Acuña Suárez, J. C., & Marques Miranda, M. (2019). Proyecto Colaborativo y Transcultural para la Gestión del Patrimonio del Pueblo Camëntsá. *La Descommunal*, 5, 210-228.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/86046>

Version: Publisher's Version

License: [Creative Commons CC BY 4.0 license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/86046>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

monografía **CINCO** AÑO 5 FEB 2019

LA DESCOMMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

ISSN 2444-0205



actas
febrero 2019


SOPA
congreso

SOPA17 V congreso internacional de
socialización del patrimonio en el medio rural

Mérida+Canicab
YUCATÁN, México

 **science
commons**



Créditos

equipoeditorial

SabahWalidEspaña correcciones_maquetación
JuanjoPulidoEspaña diseño+comunicación

edita



La DESCOMMUNAL

ISSN: 2444-0205

Calle Arrieros, 4
10181 Sierra de Fuentes (Cáceres)

ESPAÑA

www.ladescommunal.underground-arqueologia.com

info@ladescommunal.org

La DESCOMMUNAL, Revista Iberoamericana de Patrimonio y Comunidad es una publicación independiente de periodicidad semestral, promovida por mentes inquietas y comprometidas con un patrimonio, un territorio y una comunidad.

Se permite cualquier explotación de la obra, incluyendo una finalidad comercial, así como la creación de obras derivadas, la distribución de las cuales también está permitida sin ninguna restricción. Es decir, todos los artículos están a tu disposición para leerlos, compartirlos y utilizarlos en tus publicaciones y proyectos, pero acuérdate de mencionar su origen y sus autores. Gracias!!

 science
commons



SOPA17

V congreso internacional de socialización del patrimonio en el medio rural

Mérida+Canicab
YUCATÁN, México

SOPA
congreso

índice

LA
DESCOMUNAL
revista de investigación de patrimonio y cultura



EDITORIAL

/SabahWALID(directora del SOPA)España pp05-07

SESIÓN YUCATECA/ mesa REGISTRO DE SABERES YUCATECOS

01_Representaciones contemporáneas juveniles del imaginario regional oxkutzcabense mediante *paper toys*
/GabrielEnriqueChacónLizarragaMéxico pp08-32

SESIÓN YUCATECA/ mesa YUCATÁN COMO ESPACIO PATRIMONIAL

02_El ejido maya como modelo de organización y gestión comunitaria en el ámbito arqueológico
/MónicaCeciliaSuárezArteagaColombia pp33-48

03_Turismo, sociedades locales y conflictos socio-ambientales en Yucatán: una pugna en torno al patrimonio biocultural
/ManuelXoolKoh+SamuelJouault+AlejandroMontañezGiustinianovicMéxico pp49-67

04_Imágenes discursivas del lenguaje arquitectónico de Dzibilchaltun
/VictorHugoRuizOrtizMéxico pp68-79

Seminario MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES/ mesa VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES

05_Meridiano 105. Una e-antología de poesía de mujeres en lenguas indígenas de México y Canadá
/ClaudiaLucottiMéxico pp80-88

Seminario MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES/ mesa VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES

06_La voz de la mujer rural
/MiriamCelesteGiménezArgentina pp89-100

07_El Papel de la Mujer en el Desarrollo de Proyectos Turísticos Alternativos en Zonas Indígenas en el Estado de Morelos, México
/NormaAngélicaJuárezSalomo+GerardoGamaHernández+MiguelÁngelCuevasOlascoagaMéxico pp101-120

08_Reflexiones sobre la labor del mediador en las comunidades y proyectos
/JuanManuelDeAtochaMedinaLópezMéxico pp121-127

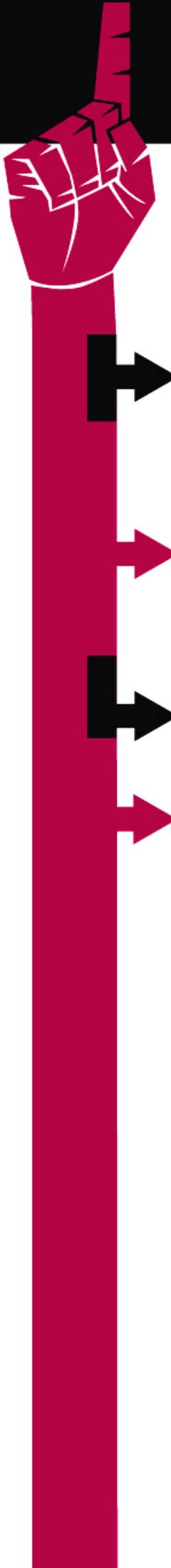
SESIÓN TEÓRICA/ mesa NARRATIVAS Y ESPACIOS

09_O fogar do pobo: Arquitectura comunitaria como transformación de procesos sociales
/JorgeEnríquezMéndezEspaña pp128-143

10_Fiestas de invierno en la Raya hispano-lusa peninsular: Los Carnavales de Villanueva de Valrojo (Zamora, España)
/ManuelBareaPatrónEspaña pp144-168

SESIÓN TEÓRICA/ mesa METODOLOGÍAS Y PROCESOS

11_La Administración, su relación e importancia en la gestión cultural
/LauraAlejandraMontoyaHernándezColombia pp169-181



SESIÓN PROYECTOS/ mesa *METODOLOGÍAS Y PROCESOS*

12_ Autorepresentaciones desde la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke (Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina)
/MirtaMillán+DaríoPuñalef+ElizabethNúñez+GuillermoAramburu+CarolinaLópez+PamelaDegele
+MairaVillamayor+EdithMartínez+KarenGorosito+LucianoPonce+NataliaEcharri+Argentinaapp182-197

SESIÓN PROYECTOS/ mesa *ACCIONES Y PROYECTOS TURÍSTICOS VINCULADOS AL PATRIMONIO Y SU ENTORNO SOCIAL*

13_ Gestión cultural y diseño de señalética como estrategia organizativa para la protección del patrimonio en áreas rurales: Corregimiento de Santa Elena-Medellín
/MónicaCeciliaSuárezArteagaColombiapp198-209

SESIÓN PROYECTOS/ mesa *PROYECTOS PARTICIPATIVOS Y DE GESTIÓN COMUNITARIA COMO FORMAS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL*

14_ Proyecto colaborativo y transcultural para la gestión del patrimonio del Pueblo Camëntsá
/JullyAcuñaSuárez+MarceloMarquesMirandaColombiapp210-228

SESIÓN CARTELES

15_ Relación entre Universidad y paisaje rural
/JazmineDafneSomelleraCarrascoBrasilpp229-243

La V edición del Congreso Internacional de Socialización del Patrimonio en el medio Rural, se celebró en noviembre de 2017 entre Mérida y Canicab (Yucatán, México).

Como en otras ediciones del congreso, este SOPA se estructuró en bloques no cerrados e interrelacionados: sesión territorial, seminario, teoría y proyectos.

La sesión territorial (yucateca) nos permitió conocer algunos de los proyectos locales que desde diferentes disciplinas incorporan a las comunidades en la construcción de conocimiento. Conocimos la ciudad de Mérida de la mano de Nereyda Quiñones y Esteban de Vicente Chab, e incorporamos diferentes espacios públicos donde compartir y vivir el territorio con barferencias y documentales en “La Casa de Todxs”.

El seminario K’aaxil k’óolel yeetel múul kásajil -Mujer Rural y Memorias Comunes- respondió a la apuesta de la comunidad SOPA por la visibilización de procesos patrimoniales cocinados por mujeres. Así que desde nuestra pequeña casa sentimos la necesidad de abrir las ventanas y salir para compartir saberes de proyectos feministas, en los que introducir esas gafas violetas que nos facilitarían construir un mundo mejor reactivado por lo común y las comunidades, introduciendo el impacto de los discursos patriarcales dominantes en estos procesos. Trabajamos sobre el papel de las mujeres como sustentadoras de los patrimonios culturales y generadoras de memorias colectivas, para buscar formas de vindicar

su posición y su labor dentro del mantenimiento de los bienes comunes. El seminario visibilizó proyectos y reflexiones que rompían la barrera intergeneracional entre esa herencia cultural y los nuevos procesos de creación y recuperación de proyectos de intervención colaborativa y comunitaria desde un ámbito más académico (sede en Mérida) y, especialmente, desde las propias comunidades (sede Canicab). Las mujeres fuimos protagonistas de procesos patrimoniales y de patrimonialización, de defensa y cuidados, desde lo local hasta lo global.

Las mujeres de Canicab, como parte de la comunidad SOPA, facilitaron espacios amables de diálogo, e incorporaron la voz maya a la discusión, junto a las compañeras de Sihó. Las cocinas se transformaron en nuestro nexo de unión y la comida en los dones de intercambio, no sólo de conocimiento patrimonial, sino de vida y lucha. Esto lo vivimos en las diferentes charlas y en el taller “La comida como resistencia” que nos facilitó el grupo de alumnas y alumnos de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales (CEPH-CIS-UNAM).

Como decíamos, la comida fue uno de los ejes de trabajo, y las compañeras de Canicab ofrecieron sus casa y sus platos típicos para que todas pudiéramos formar parte de ese patrimonio. Así, Ernilda preparó “Relleno negro y Escabeche”, María cocino “Panuchos, Sopa de lima y Relleno blanco”, Ernestina hizo “Cochinita pibil y Frijol colado”, Soco cocinó “Pavo enterrado” y Aida hizo “Poc Cchuc” [<https://www.youtube.com/watch?v=fzb30IJYRes&t=161s>].

La música también nos acompañó durante el seminario, convirtiéndose en otro canal de visibilización y creación. El grupo de Jaranas de la Escuela Secundaria Joaquín Baranda, Las Hijas del RAP y Pat Boy, compartieron el mismo espacio dejando claro que el patrimonio es un constructo vivo.

EL seminario también contó con el T-cuento y debate abierto “Cómo trabajar contra la violencia machista desde procesos culturales/patrimoniales”, en el Bistro Cultural. Este espacio nos permitió dialogar sobre la violencia machista y la incorporación de grupos de masculinidades, y cómo el patrimonio cultural puede ser un eje de trabajo de reivindicación y lucha de las mujeres.

Las sesiones teóricas y de proyectos nos permitieron ampliar el debate al patrimonio construido, la generación y resignificación de los espacios culturales, y los nuevos procesos de patrimonialización. Metodologías, memorias y procesos en los que las comunidades no sólo forman parte de los discursos sino que toman la voz en los mismos.

Los SOUPdocus (sesión de cine documental) nos acercaron a otros proyectos y realidades mexicanas, y nos permitió presentar el vídeo que la comunidad SOPA de Benito Juárez creó para visibilizar las diferentes reflexiones que la comunidad incorporó durante y tras el SOPA15.

Gracias a todas la personas que organizaron, gestionaron y participaron en esta fiesta del patrimonio, especialmente al Casal Catalá de Yucatán, que fue nuestra

casa y nuestro espacio de afectos, además de la sede de la SOPARTY y de nuestra comida de traje SOPA que te Commons!!!, donde compartimos momentos de esparcimiento junto a Arrabaret Colectiva y Son Jorocho. Además pudimos compartir con ellas el Mercasal, donde conocimos a productores locales que apuestan por los productos de cercanía,

El resto del congreso fue lo vivido.

Como es ya tradición os dejamos un poco de la esencia de este SOPA17_Yucatán de la mano de Las Hijas de Rap

<https://www.youtube.com/watch?v=M8n44NnENXg&t=26s>

Sabah Walid
[Comunidad SOPA](#)



VENA

ATTT

TALK TO THE PALM

14

sesión **PROYECTOS**

mesa **PROYECTOS PARTICIPATIVOS Y DE GESTIÓN COMUNITARIA**
COMO FORMAS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán, MÉXICO

noviembre 2017



Jully Acuña Suárez



Marcelo Marques Miranda

Proyecto Colaborativo y Transcultural Para la Gestión del Patrimonio del Pueblo Camëntsá

comunidad DESCOLONIZACIÓN *indígena*
IDENTIDAD arte MUSEOLOGÍA ARQUEOLOGÍA

Proyecto colaborativo y transcultural para la gestión del patrimonio del Pueblo Camëntsá

Resumen

A pesar de la diversidad cultural y étnica de Colombia, los mecanismos de gestión del patrimonio hoy reflejan en silencio nociones occidentales y coloniales haciendo una evidente exclusión a pueblos indígenas. Estos mecanismos funcionan como herramienta indebida de la apropiación del pasado, desvinculando las comunidades de proteger y gestionar su propio patrimonio. Por consiguiente, es necesario seguir un enfoque colaborativo y transcultural de gestión patrimonial basado en el entendimiento integrado e inclusivo de los diferentes conocimientos, donde tanto las autoridades estatales como las comunidades indígenas trabajen juntas. El uso de métodos interdisciplinarios y participativos tiene el potencial de incluir la comunidad y reconocer sus conocimientos, prácticas tradicionales de gestión, y la contribución a la resolución de conflictos. El proyecto tiene como objetivo principal el caso de la comunidad Camëntsá y su territorio ancestral Uaman Tabanoc, Apuntando a la comprensión de cómo la comunidad concibe el patrimonio, su conservación, cómo están conectados y como es su relación con sus objetos, territorio y paisaje. Sin embargo, estudios del patrimonio especialmente en la arqueología y la museología, reflejan todavía vestigios de colonialismo y paternalismo, donde las culturas indígenas son retratadas como exóticas. Por lo tanto, se pretende desafiar críticamente ambas disciplinas mediante la aceptación de los métodos indígenas en creación y preservación del conocimiento y su aplicación para obtener un enfoque descolonizado e inclusivo para la gestión del patrimonio, como a la vez, en la utilización de métodos etnográficos y la experimentación artística que permitan la auto reflexión sobre su historia e identidad. El proyecto puede revelar aspectos del patrimonio que no han sido registrados o han sido subyugados por la narrativa dominante, demostrando cómo el patrimonio es una herramienta poderosa en las luchas sociopolíticas contemporáneas.

Palabras clave

Indígena, descolonización, identidad, comunidad, arqueología, museología, arte.

Introducción

Este proyecto de investigación parte de la premisa de que los mecanismos para la protección y gestión del patrimonio en Colombia se basan en nociones occidentales y coloniales que excluyen a los pueblos indígenas. Tanto la arqueología como los museos siguen estos preceptos al enfocarse principalmente en aspectos materiales, representando sus objetos como formas exóticas de arte, deslegitimando el conocimiento tradicional y confinando las culturas indígenas a la periferia de la ciencia.

Estos mecanismos de protección y gestión, respaldados por la ciencia occidental e instituciones estatales, funcionan como una herramienta que desvincula a las comunidades de su propio patrimonio, irrespetando sus derechos humanos y colectivos, y las desempodera (SMITH, 2006). En el caso de los pueblos indígenas esto es especialmente problemático pues pone en causa sus derechos a mantener, proteger y desarrollar sus culturas y conocimientos, practicar y transmitir sus tradiciones, costumbres y creencias, y tener el acceso y la custodia de sus lugares y objetos, derechos que están establecidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UN, 2007, Artículos 11, 12 y 31).

Por estas razones es necesario un enfoque en la gestión del patrimonio desde una perspectiva interdisciplinaria y transcultural, donde comunidades, autoridades e investigadores colaboren para lograr mecanismos más inclusivos y comprensivos para la protección y conservación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas. Entendiendo también que el patrimonio no es una “cosa”, sino un proceso, que está sujeto a diferentes interpretaciones de varios grupos y, por eso, genera contestaciones que deben ser manejadas a través del diálogo intercultural y la participación comunitaria.

Nuestro proyecto de investigación es un esfuerzo colaborativo enfocado en el caso del pueblo Camëntsá y Uaman Tabanoc, considerado su lugar de origen (CABILDO CAMËNTSA, 2012). Hoy en día, conocido como Valle de Sibundoy, esta región en el sudoeste de Colombia tiene un papel esencial en la identidad, historia y cosmovisión de los Camëntsá. Debido a problemas derivados de la colonización y la globalización, como la pre-

sión de las misiones evangelizadoras, los Camëntsá se vieron privados de sus tierras, perdieron el acceso y control del territorio ancestral, lo que también afectó el uso del idioma nativo y la protección de la cultura tradicional (IGLESIAS, 2008).

El valle también se comparte con un otro pueblo indígena, los Inga. Si bien la presencia de los Camëntsá en este territorio data por lo menos del siglo VII d. C., los Inga llegaron a principios del siglo XVI con la expansión del Imperio Incaico (PATIÑO, 1994). A pesar de haber compartido el mismo territorio durante siglos y haber sido estudiados en conjunto como un grupo homogéneo (IGLESIAS, 2008: 12-13), los Camëntsá tienen muchas peculiaridades culturales que los diferencian de los Inga, siendo el idioma uno de ellos. Los Inga hablan el dialecto Inga, que pertenece a la familia de la lengua quechua, mientras que los Camëntsá hablan el idioma del mismo nombre, que no tiene ningún vínculo con ningún otro idioma o dialecto conocido (IGLESIAS, 2008:200).

El proyecto se denominó Bëngbe Benacheng¹ que en idioma Camëntsá significa “Nuestros Caminos”. Esto está relacionado con la forma tradicional de entender la vida y la naturaleza, así como también con la gestión y conservación del territorio y sus recursos siguiendo los pasos y enseñamientos de los ancestros. Insertado en un marco de Investigación+Acción, el proyecto se divide en dos áreas interrelacionadas: protección y conservación de sitios sagrados/arqueológicos, y la interpretación y exhibición de la cultura material en el museo. Ambas áreas se abordan de manera integral y conectadas con dos elementos más amplios que son esenciales para entender el patrimonio cultural Camëntsá: el idioma nativo y el territorio ancestral.

Investigación preliminar

Nuestra investigación preliminar ha demostrado que los mecanismos para la protección y gestión del patrimonio crean dicotomías problemáticas que refuerzan una visión esencialmente dualista del mundo. Conceptos como patrimonio “inmaterial” o “natural” crean una división artificial que difiere de la comprensión de los pueblos indígenas de sus culturas y territorios (GILBERT, 2010; HARRISON, 2015). Aunque se lo considera un

1. El desarrollo del proyecto puede ser seguido en nuestro blog: <https://ben-gbebenacheng.blogspot.de>

enfoque más holístico del patrimonio, el concepto de patrimonio inmaterial también ha sido objeto de crítica (HAFSTEIN, 2014; ICOMOS, 2014). Como a Sibundoy le falta monumentalidad para ser considerado un sitio patrimonial (RODRÍGUEZ y RODRÍGUEZ, 2013:167) pues la catedral, entre otros edificios, no se considera parte de la cultura Camëntsá, una declaración como Patrimonio Inmaterial no permitiría el pleno acceso y manejo de acuerdo con la cosmovisión y cultura Camëntsá. Un ejemplo de este problema se puede evidenciar en la declaración del Bëtschnaté como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación en 2013. Aunque la interdependencia entre lugar y ritual se reconoce en los mecanismos del Ministerio de Cultura de Colombia (2010) o en tratados internacionales como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003, Artículo 2, párrafo 1), declarar como inmaterial una celebración de tal complejidad es ineficaz e inadecuado para su salvaguardia. Específicamente la celebración, pero la cultura Camëntsá en general, se basa en gran medida en los valores espirituales e históricos y los significados atribuidos al parque central de la ciudad, hoy conocido como el Parque de la Interculturalidad. A través de estos mecanismos - listas, declaraciones y consecuentes planes de salvaguardia - los pueblos indígenas deben adaptarse a conceptos occidentales, su discurso universalista y su posición privilegiada, a través de especialistas, para decidir cómo se protege y gestiona el patrimonio. Sin embargo, los pueblos indígenas han sido conscientes de este hecho y han estado aplicando estos mecanismos como una herramienta para reafirmar sus derechos culturales. Una de ellas es insistir en la ineficacia de la división artificial entre los aspectos tangibles e intangibles de la cultura y enfatizar la estrecha relación con sus territorios (RODRÍGUEZ y RODRÍGUEZ, 2013:177).

Cuando se negligencia la existencia de diferentes narrativas e interpretaciones del mismo lugar por varios grupos, estos mecanismos invariablemente generan controversias y conflictos que relegan a los pueblos indígenas a un estado permanente de marginación y desempoderamiento. Tal disonancia solo puede apaciguarse si se reconocen las diferentes narrativas y se aceptan otras interpretaciones del pasado (SINGH, 2008). Los Camëntsá consideran el territorio como el eje central de la vida y de este depende su existencia material y espiritual. El territorio, visto tanto como lugar físico como metafísico, está en la base de la cultura Camëntsá

(CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:30-31). En términos del “registro arqueológico”, es la propiedad de la tierra y el acceso a los sitios arqueológicos y los objetos que provienen de estos, así como su interpretación y relación con estos elementos, que genera contestación por parte de los Camëntsá. Otros pueblos indígenas con una presencia reciente en el valle están comprando tierras a la Iglesia, que por su vez las había expropiado de los Camëntsá, y reclamando conexiones ancestrales infundadas con ella. Aunque la corte ha decidido a favor de los Camëntsá, esto muestra cuán problemática es la situación en el Valle y cómo el concepto de patrimonio puede ser perversamente utilizado. Sin embargo, los Camëntsá ya no dependen únicamente del testamento de Carlos Tamoabioy, un cacique del siglo XVII que delineó el territorio indígena del valle y lo dejó como herencia para los pueblos Camëntsá e Inga (CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:42), algunos ahora ven a la arqueología como una importante herramienta para reclamar la propiedad de sus tierras y reafirmar una conexión espiritual con el territorio.

Los mecanismos de protección del patrimonio también han generado exclusión mediante la apropiación de territorios por parte de las autoridades estatales y consiguiente expulsión de pueblos indígenas como parte de las medidas de conservación (HARRISON, 2010). Del mismo modo, imágenes de culto y objetos arqueológicos con valor espiritual para las comunidades terminan en los museos, alienados de sus devotos (JANSEN, 2006:238). Los enfoques que reducen la cultura a un “bien” que es “propiedad” del Estado y representante de una determinada nacionalidad generan enormes preocupaciones entre los pueblos indígenas. Particularmente en Colombia, la jurisdicción sobre el patrimonio arqueológico es de la total responsabilidad del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), donde el patrimonio arqueológico se percibe como propiedad de la nación (MINISTERIO DE CULTURA, 2010). Aunque se reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, ya que es obligatorio consultar y tener autorización de las comunidades antes de cualquier tipo de trabajo arqueológico, e incluso estos puedan declarar áreas arqueológicas protegidas en sus territorios, la única autoridad competente en la gestión del patrimonio arqueológico sigue siendo el ICANH (Decreto 1080, 2015). Es también esta institución quien declara el carácter arqueológico de los bienes muebles e inmuebles representativos de la tradición

e identidad cultural de las comunidades indígenas, incluso cuando se encuentran en territorios indígenas que son su propiedad colectiva e inalienable (Decreto 1080, 2015). Esto significa que las comunidades indígenas pueden no tener el derecho de gestionar sus sitios arqueológicos y artefactos si la “continuidad” entre el pasado y el presente no está científicamente probada. Paradójicamente, la ruptura de la continuidad histórica fue una de las estrategias que el colonialismo usó para transformar las historias locales e imponer un nuevo sentido del tiempo (GNECCO y AYALA, 2010:30). Además, como refieren Gnecco y Ayala (2010:31),

“[...] mientras la legislación demanda la demostración de la continuidad histórica, los arqueólogos piden que la objetividad se establezca con sus herramientas”

A través de la continuidad histórica,

“[...] el Estado y sus expertos deciden quién es heredero de quién, qué puede ser otorgado y qué retenido”
(GNECCO y AYALA, 2010:32).

Esto enfatiza la correlación entre los hechos de que la arqueología no solo se origina en el desarrollo científico del Occidente, sino que también se utiliza como una herramienta para la subordinación social al solo otorgar legitimidad a la práctica científica. Las cosmovisiones y el conocimiento indígenas son objetos de estudio exóticos en lugar de formas diferentes pero legítimas de percibir el mundo (POLITIS y PÉREZ, 2004:363). El hecho de que el ICANH sea la única institución que tiene autoridad sobre el patrimonio arqueológico, nacionalizado por el Estado, revela y perpetúa una comprensión colonialista de culturas indígenas (JANSEN, 2006:238; PÉREZ, 2015).

Esta concordancia literal entre artefactos y pueblos indígenas contemporáneos debe reconsiderarse a una forma de identidad más fluida y dinámica. Se puede construir una arqueología más responsable éticamente sin recurrir a una ciencia reduccionista que requiera una identificación y correlación literales. En lugar de intentar cuantificar las identidades pasadas y presentes, sería más éticamente apropiado argumentar que un gru-

po particular constituye el custodio ideal de un patrimonio arqueológico porque tiene responsabilidades culturales y espirituales legítimas con el objeto en cuestión (MESKELL y PREUCCEL, 2004:321-322).

¿Cómo puede una comunidad indígena usar y preservar un sitio arqueológico que se considera una parte fundamental de su identidad y cultura, de acuerdo con su cosmovisión, si no se concede el acceso y quién tiene la autoridad exclusiva es una institución estatal con una noción de patrimonio y objetivos diferentes?

Finalmente, la existencia de prácticas locales y tradicionales para cuidar objetos y sitios son completamente rechazadas, como lo refleja, por ejemplo, el museo de Sibundoy. Este museo, como el trasplante europeo que es, transmite la idea de que la cultura Camëntsá se quedó en el pasado al depender únicamente de aspectos materiales, a menudo descontextualizados, para representarla, lo cual es inconcebible para los Camëntsá. Los objetos se exhiben sin que se mencionen sus significados y funciones, están colgados en las paredes y dentro de vitrinas como recuerdos intocables de un pasado lejano, mientras que para los Camëntsá los objetos deben ser tocados y utilizados, su función y significado contados y recuperados, y las memorias revividas. Queda también claro que no hubo cualquier consentimiento o colaboración con el pueblo Camëntsá a la hora de construir un museo que exhibe su cultura. El enfoque actual convierte a las comunidades en receptores pasivos de conocimiento y espectadores, en lugar de practicantes, una preocupación ya expresada por los mayores y las autoridades Camëntsá (CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:172).

Comprender las causas y consecuencias de tales conceptos y enfoques nos brindará la oportunidad de desarrollar otros más inclusivos y crear herramientas colaborativas para gestión del patrimonio que respeten la cosmovisión indígena, las experiencias y la memoria colectiva, y puedan ayudar a la comunidad a defender su territorio ancestral de agentes externos.

Marco teórico

El marco teórico del proyecto se basa en cuatro enfoques complementarios: La crítica poscolonialista (LIEBMANN, 2008), la estética descolonizadora (2010); los estudios críticos del patrimonio (WINTER, 2013); y la perspectiva transcultural (KREPS, 2006).

La crítica postcolonialista ha abordado los problemas centrales de la arqueología contemporánea ya que la disciplina se desarrolló y ayudó a la expansión del colonialismo e imperialismo europeo (LIEBMANN, 2008). La arqueología ha racionalizado el pasado material basado en construcciones nacionalistas, coloniales o raciales contemporáneas. Tales construcciones impuestas por narrativas histórico-culturales impiden que las comunidades sean más, menos o diferentes de lo que científicamente define la arqueología (FERRIS *et al.*, 2014:1-2). La distinción entre el Yo dominante y el Otro dominado se concibió y presentó en términos de “civilizado, desarrollado” frente a “primitivo, subdesarrollado” o, simplemente, con un giro esencialista, de “normal, activo, superior”, contra “extraño, pasivo, inferior”. Este legado político e intelectual persigue a las disciplinas de la antropología y arqueología. Las estructuras y las mentalidades heredadas del colonialismo todavía forman obstáculos concretos, tanto más cuanto que los arqueólogos están acostumbrados a verse a sí mismos como los únicos “propietarios” o “cuidadores” del pasado (JANSEN, 2006:236-237).

En el mismo sentido, la estética descolonizadora responde a experiencias de vida, sujetos y comunidades en contexto, al salirse del esquema de homogeneización paradigmático de la colonización para brindar visiones heterogéneas, alejadas de conceptos artísticos occidentales. Así cuestionamos la lógica colonial y sus quehaceres en los últimos quinientos años, reconociendo que el arte fue un instrumento para

“la explotación, la represión, la deshumanización y el control de la población para poder llevar adelante los procesos de salvación. Vimos esta doble cara en el siglo XVI, y la seguimos viendo en el siglo XXI”
(MIGNOLO, 2010:13).

Abordar al patrimonio de manera crítica significa reconocer el patrimonio como un acto político y su relación inevitable con otras cuestiones sociales, económicas, culturales y ambientales contemporáneas. Sin embargo, la gestión del patrimonio tiene la capacidad de funcionar como un facilitador positivo en la solución de dichos problemas al poner los intereses de los grupos marginados y excluidos al frente, revolucionando la forma en que las agencias gubernamentales, los académicos y el público en general entienden el patrimonio (WINTER, 2013:533).

Una perspectiva transcultural en la gestión del patrimonio se refiere a la intersección de las disciplinas, así como las fronteras culturales y sociales, étnicas, nacionales, de clase, de género y de edad. Este enfoque implica entender el patrimonio como un trabajo social constante y reconocer las dimensiones culturales de las relaciones de la comunidad con sus lugares, objetos y territorio. También se trata de cultivar relaciones armoniosas destinadas a reparar las injusticias históricas. Por lo tanto, es fundamental que la autoridad se comparta durante todo el proceso, dando espacio a la inclusión de múltiples formas de conocimiento (KREPS, 2006). Como refiere Atalay,

“[...] si los arqueólogos y los pueblos indígenas van a ser guardianes exitosos del registro arqueológico, debemos comenzar a explorar formas de ir más allá de la postura que enfrenta a la ciencia contra la religión o polarizar los intereses de los pueblos indígenas contra los arqueólogos y [...] abogar por un enfoque colaborativo que combine las fortalezas de la ciencia arqueológica occidental y el conocimiento y las epistemologías de los pueblos indígenas para crear un conjunto de teorías y prácticas para un estudio éticamente informado del pasado, la historia y el patrimonio”
(citado por ALLEN y PHILLIPS, 2011:28)

Para que esta colaboración tenga una influencia real en un área interdisciplinaria como la gestión del patrimonio, debe llegar no solo a todas las partes interesadas, sino también a un grupo más amplio de partes interesadas, como agencias gubernamentales, responsables políticos, museos y arqueólogos, gestores del patrimonio en general y el público. Es necesario que todos los involucrados en la gestión del patrimonio y los pueblos indígenas logren un entendimiento mutuo para que se puedan implementar enfoques más inclusivos e integrales (ALLEN y PHILLIPS, 2011:18).

Metodología

Los métodos que usamos en nuestra investigación son la Etnografía Arqueológica y la Cartografía Crítica. El primero está conformado por un conjunto de prácticas tradicionales en arqueología y museología combinadas con la participación comunitaria a largo plazo, métodos etnográficos y artísticos. Como los arqueólogos no deberían limitar su estudio al pasado material (WOBST, 2010:17), la etnografía arqueológica no solo busca recopilar información sobre las conexiones de las personas con un pasado arqueológico sino también descubrir qué partes del pasado son más relevantes para las comunidades contemporáneas. Proporciona una manera de entender los discursos patrimoniales “no-oficiales” y cómo la identidad se basa y se forma a través de datos arqueológicos. La Etnografía Arqueológica es un “espacio” intercultural para la práctica, el diálogo y la crítica, centrado en los restos materiales de diversos períodos e involucrando a varios investigadores y participantes, contribuyendo así a la descolonización de la práctica académica (HAMILAKIS y ANAGNOSTOPOULOS, 2009).

La Cartografía Crítica no solo funciona como una herramienta en la organización y comprensión de un territorio, sino que también cuestiona la forma en que se aborda un territorio desde la perspectiva de diferentes grupos. Como el territorio es el “espacio construido socialmente” (SANTOS, 2015), la Cartografía Crítica implica el proceso de mapeo colectivo que combina la investigación científica y las prácticas artísticas para incluir tanto las perspectivas interdisciplinarias como la comunidad. Este método desafía la suposición de los mapas como representación del espacio “real”, entendiendo los mapas como Harley (2011) analiza, “una observación tanto de la estructura social de una nación o lugar en particular como de su topografía”, podemos reconocerlos como una forma de representar la complejidad espacial a través del pensamiento crítico, es decir, como “contra-mapeo” (PELUSO, 1995). Este enfoque enfatiza el mapeo como una práctica descolonizadora en la cual las comunidades usan sus propias técnicas de representación (estéticas artísticas) y hacen su propia propuesta de mapa de acuerdo con su cosmovisión y percepción sensible del territorio. Esto es un aspecto esencial en la protección y gestión del patrimonio Camëntsá pues las concepciones de territorio de

los pueblos indígenas se relacionan con las experiencias, cosmologías y los vínculos ancestrales establecidos en conexiones con otros seres humanos y no humanos, y no simplemente en la materialidad de los límites geoméricamente definidos (CARDOSO *et al.*, 2017:75).

El arte es una herramienta fundamental para involucrar la comunidad en el proceso de investigación. Este se califica como investigación si su propósito es ampliar nuestro conocimiento y comprensión acerca de la cultura Camëntsá en y a través de objetos de arte y procesos creativos (SULLIVAN, 2010), así como de generar un dialogo intercultural que nos permita negociar significados y aceptar nuevas posibilidades que desafíen los límites de las disciplinas. El “arte participativo” (BISHOP, 2012) es un modelo colaborativo que tiene como foco remover el/la artista como autor/a o modelo de autoridad y convertirlo en un agente que busca estimular la comunidad a producir contenido más allá del arte como objeto. En este caso partimos de las narrativas, memorias y materialidades relevantes para la comunidad Camëntsá, así como el de dar voz a historias que fueron suprimidas para diseñar un campo de trabajo que invite a generar conocimiento contextualizado de su cultura. Como refiere Bishop (2012:2),

“el público previamente concebido como espectador u observador
se coloca como co-productor o participante”

El uso de esta metodología se basa en el hecho de que los estudios y prácticas del patrimonio, en particular la arqueología y la museología, todavía reflejan restos de colonialismo, paternalismo y racismo (MESKELL, 2010), que son evidentes en el museo administrado por el gobierno de Sibundoy, donde los artefactos Camëntsá están catalogados como “pre-colombinos”. Además, la comunidad no es simplemente un agente pasivo de la investigación, sino que está directamente involucrado en la construcción del conocimiento y la interpretación, la reformulación crítica y la negociación política. Esta metodología implica colaborar con personas en lugar de estudiarlas.

Mediante la prospección y el mapeo de sitios y objetos patrimoniales, entrevistas y grupos focales, y la recuperación de topónimos indígenas y prácticas de gestión tradicionales, el proyecto puede revelar aspectos del patrimonio que no han sido registrados o han sido marginados o subyugados por narrativas “oficiales” y demostrar que el patrimonio es una herramienta poderosa en las luchas contemporáneas por los derechos de los pueblos indígenas. Esperamos también que el proyecto asiente las bases para la transformación del actual museo de Sibundoy, pues dentro de nuestra perspectiva, creemos que tal tendría mucho más potencial para estimular el dialogo intercultural y solucionar conflictos entre los diferentes grupos que habitan el valle, en detrimento de acentuar las diferencias entre estos y perpetuar el desentendimiento de la cosmovisión Camëntsá y la marginación de la comunidad a través de la creación de un museo direccionado únicamente a la comunidad Camëntsá.

Discusión

La primera temporada de nuestra investigación fue una oportunidad para comprender más acerca de cómo los Camëntsá se relacionan con su cultura material, sus sitios sagrados y/o arqueológicos, el territorio y el pasado. Las conversaciones con los mayores, las autoridades y los jóvenes revelaron varias historias que nos proporcionaron elementos para analizar y comprender esta relación.

Por ejemplo, la historia de cómo un joven Camëntsá encontró un antiguo entierro durante obras de construcción y guardó una vasija en la casa de su familia, sabiendo que de otro modo el destino del objeto sería su destrucción y descontextualización, informó cuán sensata es la comunidad hacia el “registro arqueológico”, el carácter espiritual de los objetos, su conexión con los antepasados, y la necesidad de cuidar apropiadamente estos elementos. Otro caso, representativo de esto, donde un mayor ocultó un objeto para evitar su venta, también muestra cómo los objetos del pasado son importantes allá de un posible valor económico. También fue importante el hallazgo de un sitio arqueológico gracias al conocimiento de los Camëntsá sobre su territorio y estilo de vida tradicional. Varios morteros y la presencia de un arroyo indicaban lo que podría haber sido un pequeño asentamiento donde hoy en día solo hay una casa en las

inmediaciones, ya que la tierra fue tomada por la Iglesia y luego vendida a los colonos. Simultáneamente, estos casos revelaron los problemas que interrelacionan la arqueología, el mercado negro de antigüedades y el colonialismo. Los restos humanos exhibidos en el museo de Sibundoy también genera contestación ya que para los Camëntsá esta es una forma inapropiada de lidiar con la muerte y la memoria de los ancestros. Sostenemos que el museo debe ser sensible a este caso y ver dicho reclamo como legítimo. En consecuencia, se deben aplicar otras formas de exhibición o representación, y los restos humanos deben devolverse a la comunidad para que reciban la atención adecuada.

En oposición a la comprensión nacionalista del patrimonio, los Camëntsá afirman que todos los objetos arqueológicos en el territorio ancestral les pertenecen, tal como fueron hechos y utilizados por sus antepasados, y no por personas extrañas y abstractas del pasado. Creemos que esta comprensión del registro arqueológico debe considerarse al establecer mecanismos para su protección y conservación, ya que, como referido anteriormente, los Camëntsá son los custodios ideales de su patrimonio arqueológico porque tienen una conexión y responsabilidad legítima por este. Cuando hablamos de sitios, objetos y restos humanos con miembros de la comunidad, a menudo escuchábamos las expresiones “lo que ustedes definen como arqueología” o “lo que llaman artefactos arqueológicos”, siguiéndose de “son las huellas de nuestros ancestros”. Los Camëntsá parecen valorar, a veces más, las cualidades espirituales, experienciales e intangibles de estos elementos, más que sus características físicas, estéticas e históricas (por lo menos desde una perspectiva nacionalista). Aunque lo que la arqueología podría decirles sobre su pasado es bienvenido e importante, no se puede pasar por alto que mantener estos valores es esencial.

Por lo tanto, abogamos por la inclusión total de las comunidades indígenas en proyectos patrimoniales. Esto significa que la comunidad tiene la autoridad para tomar decisiones, para controlar la agenda de investigación, y se empodera a través de los resultados de nuestra investigación conjunta, que luego se aplica para servir a las necesidades de la comunidad. Es necesario que todos los involucrados en la gestión del patrimonio y los pueblos indígenas logren un entendimiento mutuo para que se puedan crear enfoques más integradores y holísticos (Allen & Phillips, 2011).

Conclusión

Los pueblos indígenas son socios esenciales de investigación y no solo informantes. Aceptar los métodos indígenas de crear y preservar el conocimiento y el patrimonio, así como combinarlos con el conocimiento adquirido a través de métodos científicos, conduce a la expansión de los horizontes de las disciplinas.

La comunidad Camëntsá muestra un enorme interés en articular sus propias nociones de patrimonio e identidad y revelar narrativas “no autorizadas” a través de los restos materiales del pasado, a menudo omitidos por las narrativas oficiales y nacionalistas. Además, respetar y dar voz a los pueblos indígenas puede generar enfoques inclusivos para la gestión del patrimonio y cambiar la forma en que los pueblos indígenas están representados en las disciplinas relacionadas con el patrimonio.

Muchos proyectos han demostrado evidencia de dicha colaboración entre académicos y comunidades indígenas, especialmente cómo los primeros están guiados por la experiencia indígena y el conocimiento del medio ambiente y el paisaje local (GNECCO y AYALA, 2011). Además, es necesario reconocer que las cosmovisiones de los pueblos indígenas y las prácticas tradicionales de gestión del patrimonio son legítimas y valiosas.

Agradecimientos

Este proyecto de investigación no sería posible sin el consentimiento de las autoridades Camëntsá y sin la colaboración de la comunidad, especialmente mama Pastora Chindoy, taita Manuel Mavisoy, Luisa, Gerardo y Ezequiel. Nuestro sincero agradecimiento a ellos y al Profesor Maarten Jansen por sus valiosos consejos y apoyo.

Referencias bibliográficas

Allen, H. y Phillips, C. (2011).

Maintaining the Dialogue. Archaeology, Cultural Heritage and Indigenous Communities, en C. Phillips y H. Allen (Eds.), *Bridging The Divide: Indigenous Communities And Archaeology Into The 21st Century*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:17-48.

Archivo General de la Nación. Decreto 1080 de 2015.

Repositorio Digital de documentación en materia de Gestión Documental. Colombia.

Bishop, C. (2012).

Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship. Verso: London y New York.

Cabildo Indígena Camëntsá Biya Sibundoy (2012).

Diagnostico Plan Salvaguarda Camëntsá. Ministerio del Interior República de Colombia. Bogotá.

Cardoso, T. M., Parra, L. B. y Mordecin, I. F. (2017).

Mapas em Movimento: Os (Des)Caminhos de uma Prática Cartográfica Junto aos Potiguara, en *Espaço Ameríndio* 11(2):71-111.

Ferris, N., Harrison, R. y Beaudoin, M. (2014).

Introduction: Rethinking Colonial Pasts through the Archaeologies of the Colonized, en N. Ferris, R. Harrison y M. Beaudoin (Eds.), *Rethinking Colonial Pasts Through Archaeology*. Oxford University Press:1-36.

Gnecco, C. y Ayala Rocabado, P. (2010).

Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.

Hafstein, V. (2014).

Protection as Dispossession: Government in the Vernacular, en D. Kapchan (Ed.), *Cultural Heritage in Transit: Intangible Rights as Human Rights*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia:25-57.

Hamilakis, Y. y Anagnostopoulos, A. (2009).

What is Archaeological Ethnography?, en *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3):65-87.

Harley, J. B. (2011).

Deconstructing the Map, en M. Dodge, *Classics in Cartography: Reflections on Influential Articles from Cartographica*. Willey-Blackwell:273-295.

Harrison, R. (2010).

Multicultural and Minority Heritage, en T. Benton (Ed.), *Understanding Heritage and Memory*. Manchester University. Manchester:164-201.

(2015).

Beyond "Natural" and "Cultural" Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene, en *Heritage and Society*, 8(1):24-42.

ICOMOS (2014).

Carta de Coatepec: Patrimonio Inmaterial y Material como Categorías Inseparables del Patrimonio Cultural, en *Revista MEC-EDUPAZ*, n."V", sección Documentalia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Iglesias Alvis, O. (2008).

Estructura, Redes y Rituales de la Comunidad Indígena Camëntšá de Sibundoy (Putumayo-Colombia) [Tesis Doctoral]. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Jansen, M. (2006).

Archaeology and Indigenous Peoples: Attitudes Towards Power in Ancient Oaxaca, en J. Bintliff (Ed.), *A Companion to Archaeology*. Blackwell Publishing. Oxford:235-252.

Kreps, C. (2006).

Non-Western Models of Museums and Curation in Cross-Cultural Perspective, en S. Macdonald (Ed.), *A Companion to Museum Studies*. Blackwell Publishing. Oxford:457-72.

Liebmann, M. (2008).

Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies, en M. Liebmann y U. Rizvi (Eds.), *Archaeology and the Postcolonial Critique*. AltaMira Press:1-20.

Meskel, L. (2010).

Ethnographic Interventions, en J. Lydon y U. Rizvi (Eds.), *Handbook of Postcolonial Archaeology*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:445-458.

Meskel, L. y Preucel, R. (2004).

Politics, en L. Meskel y R. Preucel (Eds.), *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell Publishing. Malden:316-334.

Mignolo, W. (2010).

Aesthesis Decolonial, *Calle14*, 4(4):10-25.

Ministerio de Cultura (2010).

Compendio de Políticas Culturales. Ministerio de Cultura Republica de Colombia. Bogotá.

Naciones Unidas (2007).

Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Naciones Unidas.

Patiño, D. (1994).

Investigaciones de Arqueología de Rescate: el Altiplano Nariñense, el Valle de Sibundoy y la Ceja de Montaña Andina en el Putumayo. Instituto para la Investigación y la Preservación del Patrimonio Cultural y Natural del Valle del Cauca. Cali, Colombia.

Peluso, N. L. (1995).

Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia, en *Antipode*, 27(4):383-406.

Pérez Jiménez, G. (2015).

Decolonizing Memory: The Case of the Ñuu Sau (Mixtec People), Mexico, en U. Schüren, D. Segesser y T. Späth (Eds.), *Globalized Antiquity. Uses and Perceptions of the Past in South Asia, Mesoamerica, and Europe.* Dietrich Reimer Verlag. Berlin:211-218.

Politis, G. y& Pérez Gollán, J. (2004).

Latin American Archaeology: From Colonialism to Globalization, en L. Meskell y R. Preucel (Eds.), *A Companion to Social Archaeology.* Blackwell Publishing. Malden:353-373.

Rodríguez Uribe, N. y Rodríguez Uribe, D. (2013).

Nuevas Voces Indígenas: La Salvaguardia Del Patrimonio Inmaterial en Colombia y la Reafirmación de Los Derechos Culturales, en *Letras Jurídicas*, 18 (1):161-195.

Santos, D. (2015).

Overcoming Dichotomies through Space: The Contribution of Dialectical Materialism to Organization Studies, en *Organ. Soc.* 22(73).

Singh, R. (2008).

The Contestation of Heritage: The enduring importance of Religion, en B. Graham y P. Howard (Eds.), *Ashgate Research Companion to Heritage & Identity.* Ashgate Publishing. London:125-141.

Smith, L. (2006).

Uses of Heritage. Routledge. London y New York.

Sullivan, G. (2010).

Art Practice as Research: Inquiry in the Visual Arts. Sage Publications. Thousand Oaks, CA.

UNESCO (2003).

Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. UNESCO. Paris .

Winter, T. (2013).

Clarifying the Critical in Critical Heritage Studies, en *International Journal of Heritage Studies*, 19(6):532-545.

Wobst, H. (2010).

Indigenous Archaeologies: A Worldwide Perspective on Human Materialities and Human Rights, en M. Bruchac, S. Hart y H. Wobst (Eds.) *Indigenous Archaeologies. A Reader on Decolonization*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:p.17-28.



LA DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad



Muchas gracias por tu lectura. Te esperamos en el próximo número.

