



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Descolonizando Tiempo, Espacio y Conocimiento: El pueblo Kamëntšá en la encrucijada del patrimonio cultural

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

Citation

Acuña Suarez, J. C., & Marques Miranda, M. (2023, September 20).
Descolonizando Tiempo, Espacio y Conocimiento: El pueblo Kamëntšá en la encrucijada del patrimonio cultural. Retrieved from
<https://hdl.handle.net/1887/3641485>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3641485>

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

CAPÍTULO 1:
MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA
DE INVESTIGACIÓN

Este primer capítulo lanza las bases para una discusión sobre descolonización y, sobre todo, para el desarrollo de un paradigma y una metodología de investigación descolonizadora que tiene en cuenta la ontología, la epistemología y la axiología del pueblo Kamëntšá.

Primeramente abordamos el tema de la descolonización y argumentamos que no puede haber un verdadero proceso descolonial sin que primero se entienda y reconozca el colonialismo y la condición de injusticia y desigualdad en a cual viven los pueblos Indígenas. Asimismo, es importante reconocer nuestra posición como académicos en las estructuras coloniales de producción de conocimiento que proponemos dismantelar, así como en la perpetuación de injusticias sociales que son consecuencia del colonialismo.

En seguida describimos nuestro proceso de descolonización de la investigación y desmenuzamos aquellos que son los pasos fundamentales de este proceso con un énfasis en nuestro posicionamiento ético. Asimismo, abordamos nuestro proceso de investigación colaborativo con el pueblo Kamëntšá y las principales etapas de esta investigación que, por cierto, no termina con esta tesis.

El objetivo de este capítulo es de sentar un precedente para el resto de la tesis y de servir como fundación para nuestra visión de lo que es la descolonización, tanto en la teoría como en la práctica o, por lo menos, de los pasos a dar en ese sentido, sobretodo en relación al conocimiento y herencia cultural del pueblo Kamëntšá y de las disciplinas e instituciones que se entrecruzan con estos elementos, particularmente las políticas del patrimonio cultural, la arqueología, el arte y los museos.

Colonización y Descolonización

“Descolonizar” y “descolonización” se han vuelto palabras de moda en el mundo académico en los últimos años. Sin embargo, en el 2016, en una conferencia sobre patrimonio cultural y activismo, se notó la incomodidad de los presentes cuando mencionamos el término descolonización en relación a los museos. Aunque el tema principal era el activismo, irónicamente los organizadores y algunos participantes se mostraron inconformes cuando afirmábamos que los museos eran no solo instituciones coloniales, como también siguen colonizando por la forma como representan a los pueblos Indígenas y

mantienen la propiedad de sus objetos. Asimismo, uno de los presentes, un joven de Nigeria, afirmó que, por lo que había experimentado en África, “descolonizar” era racismo en contra de los “blancos”.

Algunos años después, un artista colombiano nos afirmaría que su trabajo - aunque cargado de apropiaciones de arte y simbologías de diferentes pueblos Indígenas - era descolonial porque él mismo se dedicaba a dar voz, a representar y a defender los derechos de estos pueblos. En esta misma conversación aseguraba, entre varios prejuicios y estereotipos coloniales, que había presenciado sacrificios humanos y que el pueblo Kamëntšá también los practicaba.

Asimismo, en una conferencia en Lisboa sobre descolonización de la arqueología en noviembre del 2022, un joven arqueólogo brasileño que hace investigación en Guinea-Bissau, afirmaba que su proceso de descolonización se trató de ir de puerta en puerta a preguntar a las personas de la comunidad si lo autorizaban a hacer excavaciones en las tumbas de sus antepasados, asegurando también que, por el hecho de ser brasileño, ya de por sí su proceso era descolonial.

Estos ejemplos demuestran como los académicos, artistas e instituciones Occidentales han estado muy cómodos con sus posiciones de poder y no han reflexionado acerca la violencia de sus acciones, cómo mantienen percepciones erróneas y limitadas del colonialismo, y cómo con sus acciones perpetúan las desigualdades e injusticias que tienen origen en la colonización. Estos hechos no son sorprendentes si tenemos en cuenta que el colonialismo no ha sido un tema hablado ni debatido en las escuelas y universidades Occidentales y que las disciplinas académicas solo recientemente empiezan a analizar críticamente su rol en la colonización. Hablamos aquí, obviamente de instituciones e investigadores Occidentales, porque son muchos los investigadores y activistas Indígenas, Afrodescendientes y de otros pueblos colonizados, quienes desde hace décadas dedican sus vidas a la descolonización de la academia y de la investigación.

En nuestros casos personales, recordamos como nuestra educación sobre el colonialismo se limitó a una versión acrítica de la historia, en la cual este proceso había sido (y sigue siendo) benéfico para el mundo y, por lo tanto, no hubo violencia ni expropiación, sino “descubrimientos” y “desarrollo”, resultados “naturales” de la supuesta superioridad de los europeos y del “progreso” de la

humanidad. Es entonces fundamental primero entender que es colonialismo y cómo funciona la colonización para después hablar y reflexionar acerca de descolonización.

El colonialismo es una práctica de dominación, que implica el sometimiento de un pueblo a otro. Es un proceso brutal de invasión y ocupación de territorios, acompañado de la destrucción de los sistemas políticos, sociales y económicos, que conduce al control político externo y la dependencia económica, en este caso, de Occidente. También implica la pérdida de control y propiedad de los sistemas de conocimiento, creencias y comportamientos, así como el sometimiento a un racismo manifiesto, lo que resulta en una mente “cautiva” o colonizada. (Chilisa, 2020: 7)

El colonialismo se distingue del imperialismo porque este último se refiere a la forma en que un país ejerce el poder sobre otro, ya sea a través de asentamientos, soberanía o mecanismos indirectos de control. Un ejemplo de este último es la forma como hoy en día, los Estados Unidos de América ejercen su poder y dominio sobre otros países sin la necesidad de colonizarlos. Aunque el colonialismo también implica el control político y económico de un territorio dependiente, este generalmente implica el traslado de población a un nuevo territorio, donde los recién llegados viven como colonos permanentes manteniendo la lealtad política a su país de origen. Por ende, el colonialismo funciona a través del reemplazo de poblaciones nativas con una sociedad de colonos invasivos que, con el tiempo, desarrolla una identidad y soberanía distintivas.

Sin embargo, hay que tener en cuenta varios aspectos que se entrecruzan de forma a entender el colonialismo como un proceso holístico. Aparte de que los colonizadores tienen la intención de ocupar permanentemente y afirmar la soberanía sobre las tierras de los pueblos colonizados, la invasión colonial es también una estructura, no un evento. Consecuentemente, el colonialismo persiste en la eliminación continua de las poblaciones nativas y la afirmación de la soberanía estatal y el control jurídico sobre sus tierras. A pesar de las nociones de poscolonialidad, las sociedades “postcoloniales” no dejan de ser coloniales cuando se rompe la lealtad política a la nación fundadora. Un ejemplo de esto es como Colombia sigue siendo un país colonial, a pesar de ya no ser una colonia de España, pues sigue colonizando activamente a los pueblos Indígenas. A esto se denominada colonialismo interno. Además, el colonialismo busca su

propio fin. Al contrario del imperialismo en que el objetivo es mantener las estructuras de control y dominio y los desequilibrios de poder, la colonización tiene el objetivo de acabar con la diferencia colonial en la forma de un Estado y pueblo supremo, indiscutible y homogéneo. Específicamente, cuando los misioneros Capuchinos colonizan al pueblo Kamëntšá en connivencia con el Estado colombiano, su objetivo era de integrar el pueblo Kamëntšá a la nación colombiana, de “civilizarlo”. Consecuentemente, al adquirir la cultura, lengua, religión, cosmovisión y conocimientos del colonizador, el pueblo Kamëntšá eventualmente dejaría de existir como tal.

Las sociedades coloniales de todo el mundo tienden a depender de construcciones espacio-temporales, estructuras de poder y narrativas sociales similares, centradas, entre tantos aspectos, en la territorialidad, en el racismo y en el conocimiento científico.

Territorialidad.

Partiendo del principio que las tierras de los pueblos Indígenas están vacías o sin usar (*terra nullius*), la colonización divide las tierras en parcelas de propiedad privada de manera a arrancar beneficios económicos y crear una identidad nacional homogénea. A medida que los colonizadores construyen su identidad y establecen una pertenencia material en estas propiedades, simultáneamente crean o empoderan a un Estado para “defender” estas propiedades de los pueblos Indígenas, quienes consideran inherentemente amenazantes. (Englert, 2022)

En esta perspectiva colonial la tierra es una simple materia, un objeto que puede comercializarse, un mero recurso económico. Consecuentemente, lo que caracteriza la relación entre el colonialismo y la tierra es la expropiación, la enajenación y la destrucción desarrollada por los colonizadores y la consecuente eliminación de las poblaciones nativas en todos sus aspectos, incluyendo sus ecologías. (Whyte, 2018) Por otro lado, los pueblos Indígenas de una manera general mantienen una relación espiritual con la tierra. A su vez, la espiritualidad Indígena se relaciona con su propia historia, por lo que nos referimos a estos dos conceptos de “tiempo” y “espacio” cómo interconectados e inseparables. Naturalmente, esta historia no es aquí la historia lineal en el sentido Occidental ni de la disciplina académica, sino en el sentido de memoria, de experiencia y de la narrativa de un

pueblo. De igual manera, el territorio Indígena es aquel que desde tiempos inmemoriales ha sido el hogar del pueblo, lo que aquí denominamos “ancestral”, no el territorio desde la perspectiva Occidental, centrado en las fronteras y en el Estado.

El poder de las estructuras del Estado colonial a menudo se materializa violentamente en la forma de fuerzas policiales y militares, y en agencias burocráticas. Estos funcionarios gubernamentales ejercen un poder extraordinario sobre los pueblos Indígenas, como en el control y propiedad de las tierras, en el control del empleo y de la educación, y la construcción e imposición de “identidades” así como de “limpiezas étnicas”. Asimismo, estos intensificaron la explotación de los territorios colonizados a través de la expansión de las vías, construcción de puertos y aplicación de tecnologías de extracción, acumulación y despojo. Además, estas desarrollaron y se apoyaron de una economía esclavista y regímenes de trabajo forzoso que destruyeron las formas preexistentes de vida comunal y, en consecuencia, socavaron la potencial resistencia comunal. (Englert, 2022)

Racismo.

Los poderes coloniales se ejercen sobre la base de narrativas racistas cuidadosamente construidas. El racismo fue una herramienta para justificación ideológica de la colonización, justificando, por ejemplo, las relaciones de poder entre europeos - civilizados, educados y cristianos - y los “indios” - salvajes, bárbaros y paganos. Aparte de ser considerados como “salvajes”, los hombres Indígenas a menudo eran retratados como violentos y las mujeres como hipersexualizadas, y ambos necesitaban de atención por parte del Estado y la nación “civilizada”.

La narrativa de la deshumanización de los pueblos Indígenas apoya narrativas paralelas de asentamiento y expansión, en las cuales los pueblos Indígenas son una presencia indeseada, opositores del “desarrollo” y del “progreso”. Consecuentemente, el racismo es un problema aterradoramente real, candente y omnipresente, dirigido a las personas debido a una serie de “identidades” percibidas, como la “raza”, pero también a la etnia, la nacionalidad, la religión o una combinación de estas. Así, el racismo contemporáneo es multifacético (véase Cole, 2016), basado en nociones de inferioridad biológica

manifiesta como lo fue durante la colonización y con la esclavitud de africanos e Indígenas, que coexiste con nociones de inferioridad cultural. Particularmente hoy en día, este último es más convencional. El racismo también puede ser tanto involuntario como intencional, directo e indirecto, abierto y encubierto. El racismo puede ser dominante (directo y opresivo) así como aversivo (exclusión y frialdad). Además, el racismo también se da entre personas no “blancas”, de Indígenas hacia europeos, entre otras.

En los casos particulares que hemos vivido, algunos de los cuales retratados en esta tesis, las expresiones usadas por académicos, particularmente arqueólogos, como “esa gente”, “los indios” e incluso, “los indígenas”, tienen una connotación abierta y directamente racista. Aunque es aceptado y científicamente demostrado que no hay diferencias genéticas entre humanos de distintos orígenes geográficos y étnicos, mucho menos diferencias que podrían apuntar a diferentes caminos evolutivos, atributos físicos o capacidades intelectuales, la realidad social del racismo continúa estructurando el mundo que nos rodea, por lo que *“el acceso (otorgado o denegado) a la educación, el trabajo, la salud, la vivienda, la migración, la justicia o la vida, por mencionar algunos, sigue condicionado por las imposiciones estructurales del racismo.”* (Englert, 2022: 121)

Conocimiento.

Si el colonialismo es el sometimiento de un pueblo, entonces este requiere de la ciencia y del conocimiento tanto para desarrollar y poner en práctica los mecanismos de sometimiento, como también, a la vez, requiere de la marginalización y eliminación de los saberes y sistemas de construcción de conocimiento de los pueblos colonizados de manera a legitimar tales acciones. A esta imposición de las formas de conocimiento de los colonizadores y el control de todo el conocimiento producido en las colonias se denomina de colonialismo científico. El colonialismo científico se relaciona directamente con la producción de conocimiento y ética en la investigación, y con un enfoque positivista a la investigación sobre las colonias y pueblos colonizados, en donde los investigadores convirtieron a las personas en objetos de investigación. Consecuentemente, en las disciplinas operando sobre la suposición positivista de generar y descubrir leyes y teorías que fueran generalizables, los investigadores mapearon teorías, fórmulas y prácticas que continúan dictando cómo se pueden estudiar

y escribir sobre las sociedades colonizadas. (Chilisa, 2020: 7)

La arqueología, por ejemplo, desarrolló concepciones y formulaciones estándar - cronologías evolucionistas, tipologías de cerámica - a través de las cuales todas las culturas Indígenas de una región deben ser entendidas. Asimismo, estas son replicadas en los museos, en los cuales se exhiben en cajas de vidrio los objetos y restos humanos de los pueblos colonizados. A través de esto, los visitantes se suponen aprender (pasivamente) acerca de una cultura y del pasado. La incapacidad de los museos de hacer otra cosa que no esto, incluso cuando hablan de “colaboración” y de “descolonización”, es demostrativo de como hoy en día los investigadores e instituciones son moldeados para aceptar perspectivas opresivas como la norma.

Específicamente en el caso del pueblo Kamëntšá, los antropólogos que visitan el Valle de Sibundoy hacen observaciones y elaboran teorías a partir de las cuales creen que el pueblo Kamëntšá entiende el mundo, y después otros antropólogos visitan al Valle de Sibundoy y escriben exactamente las mismas cosas basándose en estos escritos. Sin embargo, estas son apenas suposiciones centradas en sus propias formas de entender las culturas Indígenas, profundamente influenciadas por la mentalidad colonial, de manera que no conciben que el pueblo Kamëntšá es un pueblo con historia y que, por lo tanto, su cultura no es una “amalgama” de cosas que aparecen con la colonización. En este sentido, lo poco que saben decir es que, con la colonización, el pueblo Kamëntšá “incorpora” pasivamente a las culturas de los demás y a las introducciones católicas como una forma de “sincretismo” o como “transculturación” de manera a “reinventarse”, indicando así implícitamente que el pueblo Kamëntšá no tiene o no conoce su pasado.

Si bien es fácil discernir la brutalidad de las ocupaciones territoriales coloniales, a menudo todavía es difícil percibir la imposición de tales modos de producción de conocimiento y conceptos como formas de dominación profundamente dañinas que, en última instancia, permiten la perseverancia de la dinámica de la dominación colonial. Esta postura se ha denominado de “imperialismo intelectual”. (Alatas, 2000) Esto sucede incluso cuando se habla y publica sobre “descolonización” (véanse las críticas a Mignolo, Quijano, Dussel y Walsh, en Rivera Cusicanqui, 2020: 60-64). Lo que permanece indiscutible es la convicción de que Occidente encarna el epítome de la humanidad en general y de que esto constituye el

modelo al cual deben ajustarse los pueblos no-Occidentales para no ser considerados atrasados e incivilizados. Algunos académicos argumentan que la ciencia Indígena no existe pues la ciencia es esencialmente una construcción o concepto Occidental. Para estos, los pueblos Indígenas tienen “costumbres”, “mitos” y conocimientos “populares”, pero no conocimiento científico. Aquí hay obviamente un sesgo cultural. Además, algunos científicos Occidentales insisten en que la ciencia debe ser objetiva para calificarse como ciencia, que es culturalmente neutra y de alguna manera existe fuera de la cultura y, por lo tanto, no se ve afectada por la cultura. No obstante, como contra-argumenta Cajete (2000: 3), los científicos sociales en particular deberían estar de acuerdo en que nada de lo que hace la gente está desconectado de la cultura, incluidos los sistemas de conocimiento, tecnología y educación, pues todo está contextualizado en la cultura. Si nos preguntamos que es reconocido como conocimiento, que saberes son parte de las agendas académicas, a quien pertenece el conocimiento y a quien se reconoce, quien puede enseñar y transmitir conocimientos, y quienes están en el centro y en los márgenes de ese proceso, pronto observamos que el conocimiento y la ciencia Occidental están intrínsecamente vinculados al poder, la autoridad racial y al colonialismo y, por ende, a la cultura.

Estas preguntas son importantes porque los centros académicos de producción de conocimiento no son lugares neutrales. Como afirma Kilomba (2010: 27), estos son espacios en donde los académicos Occidentales han desarrollado discursos teóricos que construyen formalmente a los pueblos colonizados como el “Otro” inferior y en absoluta subordinación. Así, describen, clasifican, deshumanizan y brutalizan a los pueblos colonizados, quienes son objeto de discursos culturales y estéticos pero rara vez son sujetos. Nada de esto es neutral. La experiencia de Grada Kilomba (2010: 138) demuestra como las personas colonizadas *“se sienten invadidas como un pedazo de tierra, sus cuerpos son explorados como continentes, sus historias reciben nuevos nombres, sus lenguajes cambian y, sobre todo, se ven moldeados por fantasías intrusivas de subordinación, en un momento se convierten en ‘colonias metafóricas’.”*

Asimismo, a menudo las investigaciones de personas Indígenas y Afrodescendientes son consideradas “interesantes” pero subjetivas y “emocionales”, no realmente científicas. Tal perspectiva remite, por un lado, el conocimiento y las perspectivas de los pueblos colonizados a la periferia, sistemáticamente descalificado como conocimiento

inválido y, por otro lado, posiciona lo Occidental en el centro y son los investigadores Occidentales quienes, irónicamente, se convierten en los “expertos” sobre los pueblos colonizados. Como expresa Kilomba (2010: 28), “*cuando hablan es científico, cuando hablamos nosotros no es científico.*”

Teniendo esto en cuenta, como investigadores Occidentales, no nos consideramos expertos en la cultura Kamëntšá, como en momentos nos han catalogado, ni hablamos por el pueblo Kamëntšá. Aquí contamos únicamente nuestra experiencia y proceso de investigación colaborativo y aportamos nuevas ideas, centradas en el diálogo intercultural, sobre cómo entender algunos aspectos de la cultura Kamëntšá que fueron y siguen siendo silenciados debido al colonialismo y a la colonización de la memoria y del conocimiento.

Consecuencias Sociales del Colonialismo

El colonialismo está en la raíz de muchos problemas que afectan a los pueblos Indígenas en la actualidad pues la injusticia y la mentalidad colonial siguen presentes y visibles, lo que lleva una desintegración social dramática, y al mismo tiempo, a una destrucción de la memoria y de la dignidad. (Pérez Jiménez, 2015: 272; Jansen & Pérez Jiménez, 2017b)

El legado del colonialismo sobrevive a la formación de Estados independientes en forma de jerarquías raciales, políticas, sexuales y culturales que perpetran y refuerzan la centralidad de las sociedades Occidentales. Igualmente, inseparable del colonialismo, está la apropiación de la tierra, la monopolización del conocimiento y la naturalización de la violencia. La consecuencia de todo esto es la perpetuación de nociones discriminatorias y de estereotipos negativos sobre las culturas Indígenas, tanto en el pasado como en el presente, en combinación con una actitud que glorifica la cultura Occidental y la modernización. Esto es un proceso resultante de una mentalidad doble que, como afirma Pérez Jiménez (2015: 274), permite que los objetos y monumentos producidos por los pueblos Indígenas sean admirados como productos de civilizaciones impresionantes y como parte del pasado nacional, pero en realidad no relacionados con el pasado de los pueblos Indígenas, y que sus “tradiciones” y “artesanías” sean parte de una imagen e identidad nacional. Por otra parte, los pueblos Indígenas siguen en una posición de desigualdad y desventaja, esencialmente

similar a la que se estableció en el periodo colonial, y sus necesidades apremiantes y problemas que los afectan no se ven ni se atienden. Todo esto tiene un impacto en el conocimiento y en las investigaciones pues la conciencia histórica en muchos pueblos es generalmente limitada y fragmentada. En otras palabras, es una “memoria colonizada”. (Pérez Jiménez, 2015: 274)

Las investigaciones y producción de conocimiento tienden a reproducir de manera acrítica nociones coloniales sobre los pueblos Indígenas como “otros”, “extraños”, y simples “objetos” de estudio. Es común que tales estudios enfoquen temas sensacionales y exóticos como el llamado “chamanismo”, los denominados “sacrificios humanos” o el supuesto “canibalismo”, mientras que muestran poca familiaridad y solidaridad real con los pueblos cuyas culturas describen. (Pérez Jiménez, 2015: 275) Asimismo, tales investigaciones rompen con el pasado y con la transmisión de conocimiento que se inició con el colonialismo y su consecuente desintegración social.

Los investigadores siguen hablando de “minorías” y de “grupos étnicos” en detrimento de “pueblos”, y se esfuerzan por desarrollar ramas de investigación y políticas dedicadas a la “etnoeducación”, a la “etnohistoria”, a la “etnobotánica”, o a la “etnoarqueología”, y a una serie de otras subcategorías que esencialmente nacen de la percepción de los pueblos Indígenas como un “problema” y como “diferentes”, y sobre todo, como inferiores. Sin embargo, la mayoría de los investigadores no aplicarían tales categorizaciones a sí mismos ni a su propio ámbito cultural. Por ejemplo, no hay una etnoeducación ni una etnohistoria del pueblo colombiano precisamente porque el término “etno” no es aquí sinónimo de pueblo, sino que es un prefijo resultante de la discriminación e inferiorización de los pueblos no-Occidentales, de los pueblos colonizados. En Colombia los pueblos Indígenas son las “etnias”. Por lo tanto, el concepto de “grupos étnicos” y sus derivados son un residuo del colonialismo y una manifestación de racismo resultante de las políticas asimilativas y de la racialización. Tales conceptos no son útiles pues todos pertenecemos a una etnia. Una demostración de este problema es que, irónicamente, si una persona colombiana viaja a Estados Unidos de América se vuelve ella también “étnica”, independientemente de su color o pertenencia cultural.

Es hora de que estas categorizaciones racistas y colonialistas desaparezcan. Hay que dejar de ver a los pueblos Indígenas como los

“otros” y pasar a verlos como seres humanos con distintas, pero legítimas formas de pensar, de crear y de estar en el mundo. Sin embargo, no hay que caer en la trampa del esencialismo, ni incurrir a idealizaciones injustificables y ver a los pueblos Indígenas como comunidades idílicas, en armonía con la naturaleza, con una sabiduría mística, con identidades homogéneas y más o menos estáticas. Tales imágenes están muy lejos de la realidad y las propagan generalmente individuos que no viven ni participan en una comunidad Indígena. (Pérez Jiménez, 2015: 281) Todo esto contribuye a la perpetuación del pensamiento colonial, una colonización de la memoria, conectada con una nacionalización, una enajenación y una expropiación de las historias, lenguas y culturas Indígenas, lo que Pérez Jiménez (2015: 275) describe como “un robo del pasado y del presente”.

Un caso particular que presenciamos fue la presentación de un proyecto de investigación de grado de un joven de una universidad colombiana que se proponía a trabajar en Sibundoy y a desarrollar una arqueología y museología colaborativas que respetaran los derechos y la historia del pueblo Kamëntšá. Aunque centrado en loables principios éticos, este estudiante fue aconsejado por sus supervisores a ignorar al pueblo Kamëntšá y, en detrimento, centrarse en las tipologías cerámicas porque ahí estaba la respuesta para entender el pasado de la región y de las culturas “prehispánicas”. Asimismo, una de las supervisoras insinuó que el interés de los pueblos Indígenas por los objetos en los museos se debe únicamente a cuestiones políticas e identitarias. ¿Acaso esos objetos no son parte de su propio pasado? ¿Acaso se puede entender la historia de una región ignorando al pueblo que la ha habitado por milenios? Resumidamente, este estudiante fue recomendado a ser colonizador y a una vez más robar el pasado al pueblo Kamëntšá.

Aquí hacemos una crítica de estructuras, no de personas. Sabemos que muchos estudiantes e investigadores tienen buenas intenciones, pero simplemente reproducen lo que les han enseñado a hacer en las universidades, espacios en donde no necesariamente se enseña a ser crítico y a cuestionar, sino a aceptar tales prácticas como normas. Nosotros también hemos tenido tales actitudes colonialistas y nos esforzamos continuamente por reflexionar y repensar nuestras aproximaciones y cada palabra que escribimos y hablamos, y estamos en constante diálogo con investigadores y pensadores Indígenas, lo que lleva a la constante revisión de nuestro trabajo.

El camino hacia un futuro mejor radica en una mejor comprensión y apreciación de cómo las injusticias del pasado afectan los patrones de opresión de hoy, es decir, las injusticias que afectan a los pueblos Indígenas no son históricas sino perdurables y estas injusticias perdurables no pueden entenderse sin recurrirse a su historia. (Spinner-Halev, 2012) Así, debemos entender las injusticias del pasado y su relación con las injusticias actuales para pensar y lograr soluciones para ellas.

En este sentido la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (ONU, 2007) es un documento clave que indica el camino a seguir. El punto principal de su orientación es el cambio de una política de integración y asimilación de los pueblos Indígenas a una de reconocimiento, respeto, participación y cooperación, en la cual los Estados se han comprometido a conceder a los pueblos Indígenas una participación plena y real en todas las decisiones que les conciernen. En esta declaración está incluido el control sobre y acceso al patrimonio cultural, los objetos y sitios arqueológicos, el conocimiento, la propiedad artística e intelectual, así como el control sobre las tierras y recursos, o el derecho al consentimiento previo, libre e informado. La declaración no es perfecta ni reúne todas las aspiraciones de los pueblos Indígenas, pero define un fundamento del que hay que partir y que es crucial para la descolonización de las estructuras de poder y opresión colonial. Por tanto, es una prioridad aplicar la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* en el mundo académico y educativo como un primer paso para su realización plena en la sociedad, la economía y la política. (Pérez Jiménez, 2015: 282)

Desde nuestra posición, aplicar estos principios a nuestra investigación y en nuestras vidas, implica primero conocer la realidad del pueblo Kamëntšá y como la colonización y el colonialismo afectan su cultura, su organización social y política, su territorio y su vida misma. Marceliano Jamioy, mayor Kamëntšá que ha sido parte intrínseca de nuestra investigación, nos comparte sus pensamientos sobre colonización y descolonización a partir de su propia experiencia en la escuela a los 10 años de edad, y esto nos permite tener una idea de los caminos que hay que atravesar:

“Cuando lo llevaron a la escuela Occidental, fue un mundo desconocido. Aparte de llegar a ese mundo nuevo, el Kamëntšá estaba proyectándose a vivir una vida bicultural, bilingüe. En su edad no

podía definir la razón de tocarle una vida así compleja, como en un trance de la vida.

¿Podría definir si lo propio o lo extraño era mejor? O sea, estamos hablando del mundo Kamëntšá en los primeros 10 años de la vida, de su complejidad. ¿Hablar o no hablar su propia lengua? ¿Cómo comprender a personas extrañas? ¿Cómo superar a los extraños si íbamos a aprender de ellos, cómo ellos debieron aprender lo nuestro con respeto y admiración, porque lo nuestro es un valor misterioso que ha existido arraigado a la madre tierra?

¿Cómo no hubo reacción, resistencia? Fácilmente nos llevaron a otros planos de vida social, cultural y económica. Podríamos decir que nos hemos quedado en los 10 años de edad, pues en estos 10 años de vida nos han saturado de lo extraño, nos han hecho pensar que la cultura Occidental es superior a la nuestra. Del olvido de nuestra cultura, nos han hecho perder la identidad. Ésta se va perdiendo cuando insensiblemente vamos dando importancia a lo extraño y aceptamos sumisamente los aspectos culturales ajenos.

Para lograr la estabilidad cultural Kamëntšá hay que volver a nacer en el espíritu Kamëntšá; para que nazca en el espíritu Kamëntšá hay la necesidad de reconstruir el mundo Kamëntšá, como lo vivieron nuestros más remotos Ancestros, nuestros más remotos pensamientos y sueños que pudieron imaginarse un mundo libre, un mundo libre sin ninguna contaminación de ver su mundo propio. Hoy nos invade la contaminación del egoísmo y la envidia, el Kamëntšá debe nacer en un nuevo mundo de la solidaridad, de la sinceridad y la autoestima de su procedencia.”

(comentario personal, 8 de octubre, 2021)

Estas palabras no son un llamado a la idealización, sino a la deconstrucción de la memoria colonizada, y a la transformación humana, cultural y política.

Descolonizando

Con lo anterior se demuestra que descolonizar no se trata de borrar la historia y que la descolonización no es la transición de un mundo de imperios coloniales a un mundo de Estados-Nación en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. (véase Kennedy, 2016) La descolonización se refiere a un proceso de deshacer el colonialismo

y sus múltiples jerarquías de poder opresivo, lo que sugiere la necesidad inmediata de trabajo tanto a nivel personal como estructural. Además, la descolonización no tiene como fin meramente un ser independiente o emancipado. Por el contrario, la descolonización tiene como objetivo restablecer relaciones genuinas de interdependencia, además de la libertad de las personas o los pueblos. (Maldonado-Torres, 2018: 119-120) La descolonización es entonces multifacética e incluye el reconocimiento y la exhibición del daño irreparable que ha causado siglos de violencia colonial; la afirmación y legitimación de subjetividades que caen fuera del ámbito de los modos de pensar y expresiones del ser Occidental; y redimensionamiento de las superposiciones políticas, económicas, epistémicas y ontológicas Occidentales y la resuelta condena de su pretensión de universalidad.

Sin embargo, la descolonización no puede ser una simple teoría. Como afirma Rivera Cusicanqui (2020: 56), no puede haber discurso ni teoría de descolonización sin una práctica descolonizadora. Limitándonos a la teoría estamos reproduciendo un sentimiento de culpa colonizador en el cual se reconoce la opresión y simultáneamente nos retiramos de la responsabilidad por el cambio porque para *“los intelectuales siempre es más cómodo (y lucrativo) quedarse en el ámbito de las teorías.”* (Pérez Jiménez, 2015: 275) Así, escribir sobre descolonización en publicaciones que no son accesibles a los pueblos Indígenas o cobrar ríos de dinero para enseñar sobre descolonización en “escuelas de verano”, poco contribuirá para una descolonización efectiva. Con el enfoque en la práctica, en cambio, deseamos alentar pasos en la dirección de un mundo verdaderamente descolonial donde las historias alternativas dejen de ser alternativas y los márgenes se conviertan en nuevos centros, donde se reducen e idealmente eliminan las barreras entre pueblos y la desigualdad social que se estableció con el colonialismo.

Consecuentemente, la noción de descolonización, a diferencia de los conceptos de independencia o emancipación, contiene menos sentido de que pueda ser concedida por otro, sino que implica acción por parte de los colonizados. (Maldonado-Torres, 2018: 120) Una perspectiva descolonizadora busca entonces incluir los intereses y paradigmas de los pueblos Indígenas, así como la voz y participación activa de los investigadores Indígenas. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 35) No hay descolonización sin empoderamiento de personas y pueblos colonizados. No obstante, compartir el poder, debatir y dialogar es un proceso incómodo e indeseado para los que están

acostumbrados a ser autoridades incuestionables, quienes desde lo alto de sus púlpitos arrojan teorías, directivas y métodos que siguen sometiendo, inferiorizando, silenciando e invisibilizando a los pueblos colonizados. Para descolonizar hay entonces que sensibilizarnos ante las tendencias académicas generales de no reconocimiento que continúan la exclusión de culturas y pueblos que históricamente han sufrido siglos de violencia colonial, visibles incluso en aquellos que han desarrollado teorías a través de la apropiación, intencional o no, de las cosmologías, epistemologías y luchas de los pueblos Indígenas. (Demos, 2016: 22-23; Marín-Aguilera, 2021) Hay también que actuar llamando la atención y ejerciendo presión para provocar la vergüenza de los que mantienen posiciones coloniales y se aprovechan de la explotación epistémica, económica y social de pueblos y personas marginalizadas.

Si bien replicar a Occidente y denunciar sus crímenes es un modo de descolonización, creemos que un mundo descolonial es uno que se desconecta de la matriz de poder Occidental y manifiesta su diversidad metafísica y epistemológica a través de métodos y lenguajes que ya no necesitan ajustarse a los cánones de la academia Occidental. No obstante, definitivamente es en este punto en que lo que decimos y hacemos se vuelve incómodo para muchos académicos e instituciones, acostumbrados como están a sus disciplinas y clasificaciones, a estrechas formas de ver el mundo encasilladas en categorizaciones desconectadas de la realidad afuera de la universidad y de sus zonas de confort.

Un esfuerzo serio por descolonizar tampoco puede quedar satisfecho con simplemente agregar nuevas áreas de investigación a un arreglo existente de poder y conocimiento, que son apenas “alternativas”, dejando en su lugar las normas Occidentales que definen el campo como un todo, o incluso reproduciendo tales normas. Es importante evitar reproducir concepciones problemáticas de tiempo, espacio, conocimiento y de humanidad que están incrustadas en las definiciones Occidentales. Adjetivar la arqueología, la museología o la curaduría como “Indígena” cuando estas mismas disciplinas e instituciones asociadas, y sus teorías y prácticas, son en todo coloniales, es decir, retienen los principios centrales de la “modernidad”, no creará ninguna alternativa real. Si una arqueología “Indígena” acepta *“la idea de la excavación y descubrimiento de un pasado material enterrado, dispuesto a ser decodificado por ojos entrenados en hermenéuticas esotéricas”*, entonces está aceptando

“los principios fundacionales de la disciplina”. (Gnecco, 2016a: 94, 206b: 92) Aunque puedan apartarse de prácticas abiertamente coloniales, jerárquicas y opresivas, ofrecen poco más que la voz y participación de personas Indígenas, pero no están deconstruyendo las estructuras coloniales sobre las cuales se sientan. Casos particulares son también los museos en donde se dice colaborar y “descolonizar” aunque se mantienen arraigados a un violento fetichismo de objetos, o nuevas prácticas curatoriales que se dicen “Indígenas” pero que no son más que exhibiciones de arte Indígena en espacios Occidentales como las galerías y los museos. No obstante, la descolonización tampoco significa un rechazo total de toda la teoría e investigación o del conocimiento Occidental. Más bien implica centrar las preocupaciones y visiones Indígenas del mundo y luego conocer y comprender la teoría y la investigación desde perspectivas, y para propósitos, de los pueblos Indígenas. (Tuhiwai Smith, 2016: 69)

Asimismo, no hay descolonización sin en el acceso a la tierra. El reconocimiento del valor de la tierra y la relacionalidad de los pueblos Indígenas con esta es el paso inherente a cualquier proceso de descolonización. Del acceso a la tierra depende el bienestar espiritual, físico, social y cultural, individual y comunitario. De esta forma, *“reconocer que la tierra es un valor concreto del que depende la subsistencia y la dignidad es un aspecto fundamental para entender las implicaciones que tiene la descolonización con la visión de mundo de los pueblos Indígenas.”* (González Romero, 2021: 24-25) Aparte de un proceso histórico y político, la descolonización es también cultural y humana pues requiere una nueva “especie de humanidad”, no en el sentido biológico o racial, sino un nuevo tipo de ser humano en el campo de la cultura y de los valores. (González Romero, 2021: 24) Así pues, la descolonización es la liberación total que involucra todas las facetas de nuestra personalidad, ya que la colonización afecta no solo la esfera política, cultural y económica, como también la psicológica. En este sentido más bien se debe entender la descolonización como un proceso que, por supuesto, no se ha terminado. Estamos, por tanto, *descolonizando*, más que descolonizados.

Si hablar de pueblos Indígenas es hablar de relaciones y prácticas coloniales en la sociedad contemporánea, es necesario una deconstrucción amplia y profunda de las nociones e imágenes coloniales que hasta hoy influyen las investigaciones y debemos reconocer que la estructura colonial todavía sigue siendo la base para

la mayor parte de la investigación cultural e histórica y que esta se refleja también en terminologías y actitudes. (Pérez Jiménez, 2015: 281) El énfasis en los “mitos” Kamëntšá y la forma como los antropólogos invaden espacios privados, se apropian del conocimiento y de la memoria ajena para después desarrollar teorías descabelladas, es un ejemplo claro. En este sentido, se deconstruye y elimina aquí la idea del “mito”, y se la cambia por “narrativa simbólica”. Consecuentemente, la narrativa Kamëntšá se aborda de forma holística, reconociendo como esta se entreteje y está cargada de conocimiento, ética, normas y valores, espiritualidad e historia, y que a la vez está incrustada en un territorio ancestral, mapeado de forma mental y metafórica.

Específicamente para el pueblo Kamëntšá, descolonizar implica, como sostiene Marceliano Jamioy, “*volver a hacer que lo nuestro tenga los mismos valores humanos*” (comentario personal, 17 de junio, 2021) y como investigadores, tenemos un rol importante en ese proceso. Estamos entonces llamados a “*superar ese paradigma colonial aún influyente que ha limitado severamente el alcance interpretativo y el potencial del conocimiento y ha tenido un efecto alienante y excluyente en los pueblos Indígenas.*” (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 34) El enfoque descolonizador nos ayuda a superar las distancias paradigmáticas introducidas por el pensamiento colonial y racista, que nos impulsan a ver los pueblos Indígenas y el pasado de manera desagregada y desconectada. Las culturas Indígenas contemporáneas tienen muchas claves cruciales para comprender el pasado y viceversa. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017) Es decir, para un entendimiento más claro del pasado del pueblo Kamëntšá debemos tener en cuenta el presente, particularmente su lengua, su cultura y su espiritualidad. Al mismo tiempo, este entendimiento más claro del pasado nos ayuda a deconstruir y a eliminar nociones e imágenes coloniales del pueblo Kamëntšá y a descolonizar la memoria.

El colonialismo, como ya afirmado, no es un evento, sino es la raíz principal de los problemas que afectan los pueblos Indígenas. Además, tanto los grupos dominantes en la sociedad como los mismos pueblos Indígenas reproducen ideas coloniales. Nuestro enfoque común debe ser la lucha contra los residuos coloniales, las estructuras de injusticia, explotación y corrupción, contra la falta de democracia, así como contra los restos inmateriales de la colonización: la mentalidad prejuiciosa, discriminatoria y racista. (Pérez Jiménez, 2015: 281) Es esencial desaprender, desobedecer y ser indisciplinados, en un

sentido metafórico, escaparse de los encasillamientos, de la arrogancia y de las suposiciones universales y supuestamente neutrales de la academia. (Rodríguez, 2018) Si el colonialismo es violencia, despojo, racismo, sometimiento, opresión, injusticia y desigualdad, entonces la descolonización no es una opción, una visión o una orientación distinta (Maldonado-Torres, 2018: 112), ni simplemente una posibilidad o alternativa fuera del colonialismo (Tuhiwai Smith, 2016: 267). Descolonizar es un imperativo, y es un imperativo urgente.

Descolonización de la Investigación

Un proceso de descolonización de la investigación requiere adoptar, desarrollar, reconocer y validar las *Metodologías Indígenas de Investigación* que han sido elaboradas por los propios intelectuales e investigadores Indígenas. (Chilisa, 2020; Hart, 2010; Kovach, 2009; Llanes-Ortiz, 2020; Tuhiwai Smith, 2016; Wilson, 2008) En el contexto del pueblo Kamëntšá tal requiere necesariamente aplicar y fortalecer sus propias metodologías de investigación que han ya sido pensadas pero se encuentran aún en un estado embrionario. (véase Mavisoy, 2014)

Basándonos en Chilisa (2020: 11-16), podemos definir descolonización de la investigación como el proceso de centrar y aplicar los conocimientos y cosmovisiones de los pueblos colonizados de manera a que estos se entiendan y entiendan el mundo a través de sus propias teorías y perspectivas. Este proceso implica crear y usar de forma consciente varias estrategias para liberar los pueblos Indígenas de condiciones opresivas que los continúan silenciando y marginalizando, así como la recuperación y desarrollo de prácticas culturales, formas de pensar, espiritualidades y valores que han sido suprimidos pero que siguen siendo relevantes y necesarios para la resiliencia³ de los pueblos Indígenas y sus formas de vida, pensamiento y tecnologías, y de esta manera contribuir para su empoderamiento y bienestar.

³ Con el término resiliencia nos referimos a la capacidad de adaptación frente a un agente perturbador o estado o situación adversos. Ejemplo de esto es la capacidad del pueblo Kamëntšá de mantener su cultura, lengua y espiritualidad a pesar de los esfuerzos de los misioneros de transfórmalas o eliminarlas. Se distingue del término “resistencia”, normalmente usado en estos contextos, pues resistencia se refiere simplemente a la oposición o renuencia. En este sentido, el concepto de resiliencia es bastante más amplio y puede incluir, pero no únicamente, actos de resistencia.

La descolonización es entonces un proceso que requiere desarrollar investigaciones de forma que las cosmovisiones de los que han sufrido una larga historia de opresión y marginalización tengan espacio para comunicar desde sus propios marcos de referencia. Este proceso implica también *reinvestigar* - investigar “hacia atrás” o “contestatariamente” para “conocer como el colonizador conoce” (Tuhiwai Smith, 2016: 28) - como las diferentes disciplinas académicas, a través de los métodos y de la ideología Occidental, han descrito y teorizado acerca de los pueblos colonizados y han rechazado que estos nombren y sepan desde sus marcos de referencia. En nuestro caso, descolonizar incluye un análisis crítico de lo que diferentes investigadores han escrito y dicho acerca del pueblo Kamëntšá, exponer la problemática influencia de la mentalidad colonial y la forma como estos investigadores han legitimado el conocimiento Occidental y, consecuentemente, inferiorizado y marginalizado el conocimiento Kamëntšá.

Ser crítico frente al trabajo de los demás tiene el objetivo de hacer un llamado al auto-análisis y a la reflexión, para que cada investigador se posicione y reconozca como el colonialismo ha influenciado su investigación, y no se limite a repetir a los demás porque, como ya afirmamos, la investigación no es neutral. Tomar el colonialismo como un problema fundamental significa que antes de convertirse en objeto de estudio, el colonialismo ya ha moldeado las formas en que se miran los problemas y los objetos de estudio. (Maldonado-Torres, 2018: 122) Nos referimos aquí a las formas como los demás investigadores Occidentales que han investigado el pueblo Kamëntšá parten de premisas coloniales para desarrollar teorías sobre la cultura Kamëntšá, que tanto ignoran la epistemología y la ontología, la lengua, la historia y la espiritualidad, así como a los investigadores y académicos Kamëntšá, y posicionan a las personas Kamëntšá como informantes, no como conocedoras. Nuestra crítica no trata de posicionar nuestro trabajo como “mejor” o “superior” pues tales prácticas egocéntricas son también un legado de la educación colonial que nos empuja a definir quién gana y quien pierde, quién es mejor y quién es peor, pero estas son fundamentalmente irrespetuosas y groseras y no se encuadran en nuestra ética y forma como nos relaciones con los demás.

Un posicionamiento descolonial en la investigación requiere la constante reflexión acerca de preguntas que consideramos fundamentales como:

- ¿La intención de descolonizar es explícita?
- ¿Toma la investigación una posición en contra del imperialismo y colonialismo político, académico y metodológico de *su* tiempo?
- ¿Existe una perspectiva Indígena conceptual o marco teórico que es usado para informar y reflexionar sobre el contexto específico en que se investiga?
- ¿Hay supuestos ontológicos, epistemológicos, axiológicos y culturales que informan y guían la investigación que son únicos y diferentes de los supuestos globales y comunes?
- ¿Usa la investigación un paradigma Indígena?
- ¿Cuáles son los métodos Indígenas que contrastan con los típicos métodos usado en las investigaciones?
- ¿Contribuye la investigación para una nueva aproximación que se desarrolla desde una perspectiva conceptual y teórica Indígena?
- ¿Tiene la investigación relevancia social, es trasformativa y verdaderamente colaborativa?
- ¿Contribuye la investigación para la documentación, restauración y revitalización de conocimientos, culturas y valores históricamente marginalizados?

Centrándonos en Chilisa (2020) y Tuhiwai Smith (2016), el proceso de descolonización de la investigación y del conocimiento que venimos desarrollando a lo largo de los últimos 7 años, se centra de manera interconectada en los siguientes aspectos:

Redescubierta y recuperación, deconstrucción y reconstrucción.

Esto se refiere a la deconstrucción o desmitificación de lo que ha sido erróneamente escrito o dicho acerca del pueblo Kamëntšá, pero también de permitir el redescubrimiento y recuperación de su historia, cultura, lengua, espiritualidad e identidad. Esto implica igualmente que el mismo pueblo cuestione suposiciones que se han naturalizado por vía del colonialismo, y así se pueda definir bajo sus propios términos, así como definir las reglas de lo que se puede saber, hablar y escribir, y quien, como, cuando y donde esto se puede hacer. Los

procesos de renombrar y nombrar son fundamentales en la recuperación y construcción del conocimiento y en la deconstrucción y eliminación de términos y conceptos que se imponen con el colonialismo. Asimismo, renombrar y nombrar es fundamental en la consecuente resignificación de los lugares, rituales, prácticas, personas y, de una manera general, del mundo, de acuerdo con la lengua, cosmovisión y conocimiento Kamëntšá.

Este proceso lleva invariablemente al dolor pues reactiva recuerdos traumáticos, o implica lidiar con falsedades que resultan de la constante opresión a los pueblos Indígenas y de la marginalización de sus conocimientos e historias, así como de la distorsión de las experiencias y afirmaciones de personas Kamëntšá. Por ejemplo, este proceso implica desmitificar y borrar las erróneas teorías de que el pueblo Kamëntšá es originario de la Polinesia o descendiente del pueblo Quillacinga, afirmaciones que generan malestar e impactos psicológicos negativos y contribuyen al debilitamiento de la identidad.

Sin embargo, este proceso es un importante paso para sanar y seguir adelante buscando las estrategias para desmitificar y destruir las falsedades que se han dicho, redescubriendo y recuperando el conocimiento y la historia Kamëntšá. La investigación hace así una diferencia benéfica en la vida de las personas, las empodera y las invita a actuar.

Autodeterminación y justicia social. La investigación se desarrolla desde una visión más amplia relacionada con la autodeterminación del, y la justicia social para, el pueblo Kamëntšá. El primer aspecto se refiere a la legitimación del conocimiento y al desarrollo de una metodología imbuida en las historias, experiencias, realidades y valores Kamëntšá con el objetivo de empoderar al pueblo. Segundo, la justicia social en la investigación se logra cuando esta escucha a los pueblos Indígenas y fortalece las prácticas que han sostenido sus vidas.

La justicia social se logra además cuando los grupos que han sido oprimidos, lo que también incluye las mujeres y los jóvenes Kamëntšá, tienen la oportunidad de descentrar los paradigmas y prácticas de investigación Occidentales que han dado preferencia a los hombres adultos, y de tener el control y posicionar en el centro los conocimientos, realidades, valores y acciones que dan sentido a sus

vidas. Por ejemplo, nuestro proceso ha fomentado otras formas de hacer investigación, de enseñar y de estar en comunidad centradas en la lengua, en la ética y en el conocimiento Kamëntšá, y a la vez de señalar y deconstruir conceptos y términos que se perpetúan con las formas Occidentales de entender las culturas Indígenas. Estas se visibilizan en el Museo de Sibundoy, en las investigaciones arqueológicas y antropológicas, o en las políticas culturales relacionadas con el denominado “patrimonio inmaterial”. Así, nuestro proceso se ha centrado en la inclusión y empoderamiento de mujeres y jóvenes que de igual forma han sido marginados por el sistema de gobierno patriarcal que el colonialismo impuso en pueblo Kamëntšá.

Ética. Actualmente existen una serie de lineamientos éticos para las investigaciones que, sin embargo, generan conflictos de intereses o son manipulados por investigadores que siguen trabajando bajo una mentalidad colonial. Es entonces necesario reconocer y debatir los problemas éticos y legislaciones que buscan proteger las formas de conocimiento Indígena, y asimismo crear conciencia de las responsabilidades de los investigadores.

Los investigadores comprometidos con la descolonización del conocimiento deben definir sus responsabilidades y estar consistentemente involucrados en autorreflexiones y cuestionamientos que promueven y privilegian los derechos de los desempoderados. En nuestro proceso hemos frecuentemente re-evaluado y definido el rol y objetivos de la investigación en conjunto con varios miembros del pueblo Kamëntšá, e incluido la perspectiva de diferentes personas en cada etapa de la investigación. Esto muchas veces ha resultado en cambios de ciertas condiciones o de lo que se dice y de cómo se recolecta la información, de manera que este proceso sea cultural y éticamente apropiado. Sin embargo, es también importante tener en cuenta que la voz y opinión de muchas personas no puede ser incluida, o se hace de manera anónima, para que estas no sean objeto de represalias.

Nuestro posicionamiento permite así el desarrollo de acciones concretas que lleven a la transformación social, particularmente a través del empoderamiento, de la inclusión y del respeto por todos los involucrados en la investigación. La creación del Centro Curatorial Tsebionán, como el resultado de este proceso, tiene precisamente el objetivo de permitir a los jóvenes Kamëntšá de dar continuidad a esta

investigación de manera independiente, pero siendo apoyados continuamente por nosotros y por una red más amplia de investigadores que se han unido en el camino.

Los investigadores tienen la obligación moral de legitimar y valorar las formas de conocimiento, historias y experiencias de los pueblos Indígenas, y de abordar preocupaciones relacionadas con el colonialismo interno y con la desvalorización y marginalización de las culturas y personas Indígenas. Por ende, el compromiso de los investigadores debe ir más allá de simplemente atribuir beneficios materiales y económicos a las personas con quienes colaboran.

Lenguaje e internacionalización. Recuperar, legitimar y fortalecer las lenguas Indígenas es parte fundamental del proceso de descolonización. Uno de los aspectos importantes de nuestro proceso ha sido el empoderamiento de los jóvenes Kamëntšá para que estos hablen su lengua materna y la incluyan en publicaciones y presentaciones. Consecuentemente, se resalta el diálogo intercultural y se posiciona la lengua kamëntšá en una relación de igualdad, en donde las diferentes lenguas contribuyen a la construcción de conocimiento y se benefician mutuamente, en lugar de jerarquizarse. Como indica Chilisa (2020: 205-206), para descolonizar el proceso de investigación se debe usar una aproximación bilingüe e, incluso, como en nuestro caso, trilingüe, en todas las etapas de la investigación. En este sentido, desde temprano denominamos a nuestro proceso de investigación como *Bëngbe Benachëng* (Nuestros Caminos) de manera a enfatizar tanto la lengua kamëntšá y la importancia para el pueblo Kamëntšá de “recorrer las huellas de los Ancestros” de forma comunitaria y colaborativa, así como nuestro propio camino personal hacia la descolonización de nuestra mentalidad y de nuestra investigación.

En el caso de la lengua kamëntšá, no existe una forma estandarizada de escritura y tampoco tendría sentido escribir esta tesis en esa lengua. Primero que todo, hay que aceptar que el conocimiento Kamëntšá es oral y centrado en la narrativa, y que esta tesis es un producto de la academia Occidental y sus formas de legitimar el conocimiento. Sin embargo, nuestro proceso de investigación se centra en la oralidad como la principal forma de creación y transmisión del conocimiento. Segundo, las personas que hablan la lengua kamëntšá de manera fluida, los mayores, no usan la escritura, y las generaciones más jóvenes, quienes ya aprenden a escribir la lengua

kamëntšá, no tienen la fluidez en el habla ni los conocimientos suficientes sobre la lengua para generar comunicación y debate con su mismo pueblo. Felizmente, fue posible escribir esta tesis en español, lo que permite cumplir tanto con los requisitos de un programa de doctorado y a la vez hacer accesible la investigación al pueblo Kamëntšá.

Un proceso de descolonización de la investigación también implica la crítica a los que han escrito acerca del pueblo Kamëntšá en inglés y en otras lenguas que no le son accesibles, no comparten su investigación con el pueblo, y tampoco incluyen a personas Kamëntšá como miembros del equipo de investigación, perpetuando así el colonialismo científico.

La internacionalización se refiere también a la creación o fortalecimiento de redes de investigadores Indígenas que tengan propósitos en común centrados en la descolonización de la investigación y en la recuperación y legitimación de sus culturas, lenguas, historias y experiencias. Los contactos y los intercambios internacionales son herramientas importantes para superar las restricciones y las represiones de la ideología nacionalista. (Pérez Jiménez, 2015: 283)

Conectado con estos aspectos, existen entonces cuatro dimensiones en una investigación descolonial (Chilisa, 2020: 10):

1. Se abordan los fenómenos locales en vez de usar teorías Occidentales para identificar y definir el problema de investigación. Por ejemplo, en el capítulo 2, se analiza el proceso de inculturación desarrollado por los misioneros capuchinos, sus consecuencias en la historia, conocimiento y espiritualidad Kamëntšá, en detrimento de interpretar bajo paradigmas Occidentales lo que los antropólogos han nombrado como “sincretismo” o “transculturación”.

2. Se crean métodos y teorías relevantes a nivel local y derivadas del conocimiento y experiencia Indígena. Por ejemplo, en el capítulo 5 se analiza desde la lengua, narrativa y conocimiento Kamëntšá, la práctica de “sembrar guardianes” y la relación espiritual del pueblo Kamëntšá con su territorio y Ancestros, en detrimento de usar los enfoques materialistas y paradigmas Occidentales típicos de la arqueología, centrados en la discontinuidad temporal y en la negación de la coetaneidad de los pueblos Indígenas.

3. Puede ser integradora, combinando el conocimiento Indígena

con el Occidental. En el capítulo 7, por ejemplo, se demuestra la combinación de diferentes formas de conocimiento en el museo que contribuyen al empoderamiento del pueblo Kamëntšá y la legitimación de su historia y cultura.

4. Se asume que lo que cuenta como realidad, conocimiento, ética y valores en la investigación está informado por un paradigma descolonial. Como mencionaremos en seguida, la investigación e interpretación de los datos está centrada en la epistemología, ontología y axiología Kamëntšá.

Paradigma de Investigación Descolonial

Un paradigma de investigación descolonial articula la ontología, epistemología, axiología y metodología de los pueblos colonizados. Un paradigma de investigación es una forma específica de pensar y ver el mundo que una comunidad de académicos y científicos comparte, y que es usada para representar cosmovisiones, creencias, valores, compromisos, métodos y aproximaciones compartidas a través de una disciplina. Un paradigma de investigación es una forma de describir una cosmovisión centrándose en suposiciones filosóficas acerca de la naturaleza de la realidad social (ontología), formas de saber (epistemología), éticas y valores (axiología), y contiene también suposiciones teóricas acerca del proceso de investigación y de la forma apropiada de indagación sistemática (metodología). Son estas suposiciones filosóficas y teóricas sobre la naturaleza de la realidad, del conocimiento y los valores que guían un paradigma descolonial de investigación. (Chilisa, 2020: 23) Un eje común en los conocimientos de los pueblos colonizados es que las personas son seres espirituales con múltiples relaciones que deben ser nutridas a lo largo del proceso de investigación. El principio de la relacionalidad pone en el centro de la investigación descolonial la importancia de construir relaciones con las personas, comunidades y colegas, y honrar la relación que las personas tienen con la tierra y con los seres vivos y no-vivos. (Chilisa, 2020: 10) Es la importancia de la relacionalidad que guía nuestro proceso de investigación y culmina en la creación del Centro Curatorial Tsebionán, que busca revitalizar y fortalecer la reciprocidad entre humanos y el medio ambiente, humanos y no-humanos, y humanos con humanos, que fue fuertemente interrumpida con el colonialismo. El aspecto de la relacionalidad es entonces fundamental

para informar el paradigma de investigación descolonial.

Ontología. En una ontología relacional, la realidad social debe ser entendida en relación con las conexiones que los seres humanos tienen con los vivos y no-vivos. Desde el punto de vista del pueblo Kamëntšá, los humanos son seres con relaciones y conexiones múltiples con diversos planos, es decir, con la tierra, los animales, las plantas, y los no-vivos, lo que el pensamiento Occidental denomina como “natural” y “sobrenatural”. En este sentido, una ontología relacional pone énfasis en la relación Yo/Nosotros que privilegia la comunalidad, la colectividad, la justicia social, la unidad humana y el pluralismo en detrimento de Yo/Tu, que tiene énfasis en el individualismo. (Chilisa, 2020: 23-24)

Epistemología. Una epistemología relacional se refiere a los sistemas de conocimiento contruidos a partir de relaciones. Al contrario de los paradigmas Occidentales, que se basan en el principio de que el conocimiento es una entidad individual, desde la perspectiva de los pueblos Indígenas, el conocimiento se fundamenta en las relaciones con el entorno y diferentes planos físicos y temporales. La investigación acerca de la naturaleza del conocimiento y la verdad requiere entonces entender cuáles son las fuentes de conocimiento, qué puede uno saber, o cómo podemos saber si algo es verdadero. (Chilisa, 2020: 24) En un paradigma descolonial, los sistemas de conocimiento Kamëntšá deben aportar las respuestas acerca de cómo el conocimiento es validado, cuáles son las fuentes de evidencia e interpretación, y los métodos de diseminación de la investigación.

Axiología. Se refiere al análisis de los valores de manera a entender sus significados, características, sus orígenes y propósitos, su aceptación como verdadero conocimiento, y su influencia en el cotidiano de un pueblo. La axiología se relaciona entonces con la ética, la estética y la espiritualidad, y con su papel en la construcción de conocimiento. Una axiología relacional se centra entonces en las denominadas “4 R”: responsabilidad, respeto, reciprocidad y regulación. (Chilisa, 2020: 24-25)

- La responsabilidad relacional se refiere al hecho de que todas las partes de una investigación están relacionadas y que el investigador tiene responsabilidades en todas ellas. En este sentido siempre hemos tenido en cuenta todos los involucrados en la investigación, respetado sus intereses y opiniones. Asimismo, en todas las etapas de la investigación, desde la formulación de propuestas

hasta la diseminación de los resultados, mantenemos un dialogo constante con todas las partes involucradas.

- Desde un punto de vista relacional, el respeto se centra en la forma cómo los investigadores representan, escuchan, reconocen, e incluyen los sistemas de conocimiento y experiencias de los pueblos Indígenas de una manera apropiada. Esto se ha hecho de diversas maneras como con la inclusión de mujeres y jóvenes como investigadores con poder de decisión y responsabilidades, con publicaciones conjuntas, procesos museológicos y artísticos colaborativos, o la creación del Centro Curatorial Tsebionán.

- La reciprocidad está relacionada con la apropiación. Se debe tener en cuenta que toda investigación implica apropiación, pero esta apropiación no tiene que ser indebida. Por ende, la apropiación recíproca se relaciona con el desarrollo de una investigación que tiene beneficios tanto para los pueblos y personas Indígenas como para los investigadores. Así, en nuestra investigación, nos esforzamos para abordar las preocupaciones del pueblo Kamëntšá y deconstruir y desmitificar falsedades, y a la vez contribuir con conocimientos útiles y soluciones para problemas que lo afectan. De igual forma, ponemos en disposición nuestra investigación y conocimientos en general para empoderar y beneficiar el pueblo.

- La regulación se refiere a los derechos de los pueblos Indígenas (ONU, 2007) y a la necesidad de protocolos éticos que reconozcan la propiedad del proceso de investigación y del conocimiento producido. Por ende, nos comprometemos a no usar de manera irrespetuosa ni para lucro personal el conocimiento que nos ha sido transmitido. Asimismo, los productos generados durante la investigación, como grabaciones, entrevistas, videos, entre otros, están guardados en el Centro Curatorial Tsebionán bajo el cuidado del Colectivo Ayentš. Estos no son de acceso abierto para evitar apropiaciones indebidas. Además, la regulación está relacionada con las normas sociales y la ética Kamëntšá en las cuales nos centramos a lo largo de todo el proceso de investigación.

En el caso de un paradigma descolonial, la ética y valores que definen las responsabilidades de los investigadores para con los “investigados” son abordadas antes de la definición de la cuestiones ontológicas y epistemológicas, y deben guiar el proceso de investigación desde la formulación de la propuesta hasta la diseminación de los resultados. (Chilisa, 2020: 23) Por ende, no son

únicamente los investigadores quienes determinan qué éticas y valores guían su proceso de investigación. En nuestro caso, nuestra ética está basada en lo que en lengua kamëntšá se denomina *Botaman Juábna*, Pensamiento Bonito, como nos explica Marceliano Jamioy (comentario personal, 15 de noviembre, 2021):

El poder del “bonito” pensamiento ancestral nos ha permitido supervivir como una gran familia. Dicho pensamiento se lo considera “sagrado”. Desde la cuna que nos recibió nuestra Madre Tierra, nos han enseñado que nuestra supervivencia unida, cohesionada como Kamëntšá Biyá, ha sido protegiendo, cultivando el pensamiento, sabiduría o la filosofía “botaman juábna”, en todo y por todo, nuestra supervivencia será conservando, observando en nuestras vidas todas las acciones con un pensamiento “bonito”.

Tras la milenaria existencia y supervivencia en un espacio tan apartado e íntimo, selvático, lleno de espantos y misterios, los Kamëntšá permanecemos cohesionados bajo el ideal y enseñanzas de los Ancestros contra las inclemencias de la Naturaleza (...).

Siempre los sabios Ancestros nos enseñaron y nos recomendaron que en todas nuestras labores debíamos tener presente “botaman juábna” para realizarlas, con bonito pensamiento, de unidad y fortaleza. (...) Con la sabiduría de los mayores, que exteriorizaban sus valiosos y aleccionantes pensamientos o filosofía Kamëntšá, lo expresaban con palabras “bonitas” de corazón.

Podríamos preguntarnos, ¿y cómo podrían ser las palabras “bonitas”? Lo bonito en lengua kamëntšá es que las expresiones deben dirigirse a la comprensión de la idea de la palabra, de que sean convincentes en lo bello. El convencimiento de las palabras bonitas de los mayores se siembra en el corazón para que se cumplan, se respeten y se aprecien las ideas “ancestrales” del compromiso Kamëntšá, en el cuidado y protección del pueblo, como una continuación de supervivencia de nuestro pueblo Kamëntšá Biyá.

Por consiguiente, desde el punto del Pensamiento Bonito, o pensando “bonito”, se puede interpretar que nuestros mayores (Ancestros), sí guardaban o conservaban en los corazones todo un tiempo “milenario” para que nuestro pueblo Kamëntšá nunca se extinguiera.

Podemos entonces ver que el concepto Kamëntšá de *Botaman Juábna*, Bonito Pensamiento, se relaciona con los aspectos

axiológicos anteriormente mencionados de responsabilidad, respeto, reciprocidad y regulación. (Véase también Grupo de Memoria Kamëntšá, 2022: 76-78) Como vemos en las palabras de Marceliano Jamioy, lo “bonito” se refiere a la ética y a los valores que regulan la vida Kamëntšá, con el objetivo de que el pueblo permanezca y perdure en el tiempo de manera unida y cohesionada. Esta supervivencia se hace a través de la protección y conservación de la sabiduría que ha sido legada por los Ancestros de forma oral, narrativa y simbólica, sabiduría que se metaforiza - se “siembra en el corazón” - en ideales y acciones, en enseñanzas y concejos para la vida y para el bienestar del pueblo. Lo “bonito” se refiere entonces a lo bondadosos, a lo valiosos, y a lo ejemplares que deben ser nuestros pensamientos y acciones frente a los demás seres humanos y no-humanos, frente a la sociedad y al medio ambiente. Esta sabiduría se debe respetar y apreciar, y a la vez poner en acción de forma recíproca. Como constantemente afirman los mayores Kamëntšá, se debe pensar “bonito” para hablar y hacer “bonito”, tal como también el poeta Hugo Jamioy Juagibioy (2010: 59) hizo cuestión de compartir:

Botamán cochjenojuabó

*Botamán cochjenojuabó...
chor, botamán cochjoibuambá
mor bĕtsco,
botamán mabojatšá.*

Bonito debes pensar...
luego, bonito debes hablar.
Ahora, ya mismo,
bonito empieza a hacer.

El conocimiento Kamëntšá se relaciona con el cuidado y la protección de las personas, del pueblo, del medio ambiente, pero también de la espiritualidad, de la memoria y de la lengua. Con “conservar en los corazones todo un tiempo milenar”, Marceliano Jamioy se refiere metafóricamente al tiempo como símbolo de la sabiduría Kamëntšá, ya que el conocimiento ha sido desarrollado y transmitido desde tiempos inmemoriales por los Ancestros, y al corazón como símbolo del sentir, es decir, del conocimiento como

sentimiento, lo que se interrelaciona con la lengua, la identidad y la espiritualidad Kamëntšá. Los Ancestros son *“protagonistas de narrativas éticamente importantes que se desarrollan en paisajes rituales y cargados de memoria, y que personifican un vínculo afectivo, respetuoso, vivencial de una comunidad hacia el pasado, en una humilde conciencia de una conexión con las generaciones anteriores.”* (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 6) Así, los Ancestros, *Betsananëng* en lengua kamëntšá, son *“aquellas personas que no están aquí pero que viven para siempre en la memoria y pensamiento Kamëntšá”* (Egídio Muchavisoy⁴, 4 de noviembre, 2021), por lo que este vínculo con los Ancestros *“es la manera de recordar el pensamiento en cada espacio y manera de convivir con los que nos rodean”*. (Benjamín Aguillón⁵, 31 de agosto, 2021) Como explica Hugo Jamioy Juagibioy (2010: 24), es *“gracias a la forma de vida de nuestros antepasados, [que] hoy podemos afirmar que aún vivimos con una gran gama de aspectos que hacen parte de nuestra identidad, todos ellos heredados a través de la práctica de la tradición oral. Estos nos permiten presentarnos en este nuevo siglo como un pueblo lleno de grandes valores mediante los cuales podemos entender, practicar y enseñar los principios naturales de respeto, unidad, identidad, reciprocidad, autonomía, que representan para nosotros los pilares sobre los que descansa el mundo Kamëntšá, la vida de nuestro pueblo.”* Así, guardar, proteger y mantener el conocimiento Kamëntšá es tanto un compromiso como una responsabilidad ética, tanto para con los Ancestros como para con las nuevas generaciones. Consecuentemente, nuestro rol como investigadores es el de posicionarnos desde esa ética y respetarla para que tal suceda.

Un último aspecto en las palabras de Marceliano Jamioy que es importante resaltar es la noción de que el Bonito Pensamiento es “sagrado”. El término sagrado es una traducción que, aunque imprecisa, se usa para demostrar el carácter espiritual y el profundo valor afectivo que un determinado elemento tiene para el pueblo Kamëntšá, sea el conocimiento, el territorio o el arte. Lo sagrado aquí no está relacionado con jerarquías en el mundo espiritual o terrenal, ni con la religión católica. En este sentido, el carácter sagrado del Bonito Pensamiento resulta de la importancia espiritual que tienen las enseñanzas y valores que han sido desarrollados y transmitidos desde tiempos inmemoriales por los Ancestros a través de la narrativa, de las

⁴ Comentario en un conversatorio organizado por Colectivo Ayentš.

⁵ Entrevista realizada por el Colectivo Ayentš.

artes, de la ritualidad y del sentimiento. Estos tanto guían y regulan el comportamiento humano como cuentan la historia del pueblo, de la evolución humana, de su relación espiritual con la tierra y con los seres no-humanos, como profundizamos en el capítulo 3. No se trata entonces de lo que los académicos, particularmente antropólogos, han denominado y mal interpretado de “mitos” o “creencias”. Esto sería lo equivalente a que católicos o protestantes identificaran la Biblia como una colección de “mitos” o “cuentos”, y no como “la sagrada escritura” o “la palabra de Dios”. (Pérez Jiménez, 2015: 276) Una aproximación más cercana a la importancia espiritual del Bonito Pensamiento tal vez se logre mejor comparándolo con los Diez Mandamientos de la religión Cristiana o con los Cinco Preceptos del Budismo. Así, para reconocer el valor cultural o espiritual de la narrativa Kamëntšá, sería mejor llamarla “historia sagrada” o “narrativa simbólica”, en detrimento de términos coloniales que tergiversan su significancia para el pueblo Kamëntšá. Como investigadores reconocemos la importancia espiritual de esos conocimientos, y atribuimos legitimidad y respetamos que el pueblo Kamëntšá tiene su propia versión de ver, entender, y estar en el mundo. Este el posicionamiento ético que guía nuestro proceso de investigación en todas sus etapas.

Ética de Investigación

Una perspectiva descolonial en la investigación implica entonces un compromiso con la realización de investigaciones que son relevantes, colaborativas, participativas, basadas en la lengua y en la cultura Kamëntšá, y que sirva a los intereses del pueblo. Sin embargo, el colonialismo científico o imperialismo académico continúan dominando las formas de obtención, producción y divulgación de conocimiento. Estos se refieren a la tendencia de excluir, inferiorizar y deslegitimar el conocimiento de los pueblos colonizados, catalogándolos como primitivos, bárbaros, o incapaces, y la tendencia de apropiarse de sus sistemas de conocimiento sin reconocer los derechos de los productores de esos conocimientos. Por lo general, la producción del conocimiento sigue funcionando bajo un esquema de colonizador/colonizado que determina quién puede saber, quien crea el conocimiento y que conocimientos se pueden comprar. (Chilisa, 2020: 58)

Como indicamos en la introducción, la negación de otras formas

de ver y entender el mundo, negar otros sistemas de conocimiento, y de universalizar la idea de patrimonio cultural (lo que se extiende a los ámbitos de la arqueología, de los museos y de las artes), es un reflejo del colonialismo científico que impera en la academia. Como demuestra Chilisa a través de las palabras de uno de los revisores de su libro (véase 2020: 59), los académicos también asumen que la idea de “hacer investigación” es producto de la mentalidad y del paradigma Occidental. Esto, naturalmente, es una idea errónea que nace de la supuesta superioridad intelectual, cultural, espiritual, racial y tecnológica de los europeos que resulta del colonialismo. (Blaut, 1993) Por supuesto, tal como indica Tuhiwai Smith (2016: 19), el término “investigación” está inextricablemente relacionado con el colonialismo y con el rol de las disciplinas académicas en la colonización. Sin embargo, los pueblos Indígenas y demás pueblos colonizados siempre han tenido sus formas de crear, desarrollar y transmitir conocimiento, aunque estas no sean consideradas desde Occidente como investigación legítima ni como ciencia. (Cajete, 2000)

En nuestro proceso de investigación también nos hemos enfrentado a formas de colonialismo científico e imperialismo intelectual en análisis externos de nuestro trabajo y de nuestra aproximación, en donde arqueólogos sugirieron que esta tesis, entre otras cosas, debería empezar con un análisis de las teorías Occidentales, desarrollarse a partir de los paradigmas Occidentales de investigación, o que más bien deberíamos leer autores Europeos que hablen sobre descolonización en detrimento de autores Indígenas⁶. Así mismo, afirmaron que nuestro trabajo es “activista” y que más bien debería ser direccionado a la comunidad académica. Esto implicaría, por un lado, que una investigación no puede salirse de las fronteras de la comunidad académica y, por ende, no aporta nada al mundo no-académico y, por otro lado, indica implícitamente que personas Kamëntšá no pueden ser académicas y que esta investigación no les es útil. Además, al indicar que una investigación bajo un paradigma descolonial es “activista”, se indica y supone que una investigación bajo un paradigma colonial es “norma”.

En este sentido, damos seguimiento a las críticas que se han hecho contra el Eurocentrismo y la mentalidad colonial que aún impregna en gran medida las actitudes hacia los pueblos Indígenas en

⁶ Incluso llegamos a escuchar que nuestro trabajo era irrelevante para una universidad europea.

las políticas y en los estudios académicos. (véas Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 32) Por supuesto, una tesis doctoral debe cumplir con determinadas normas académicas más, sin embargo, tal no quiere decir que estas no puedan ser cuestionadas y que una tesis no pueda aportar conocimientos a la sociedad en general y, específicamente, en nuestro caso, al pueblo Kamëntšá. A esta necesidad constante de producir una educación o explicación sobre la naturaleza de la opresión que enfrentan las personas marginadas se ha denominado de “explotación epistémica”. (Berenstain, 2016) La explotación epistémica reproduce y mantiene la ignorancia activa que es integral para mantener los marcos epistémicos dominantes.

La colonialidad ha establecido la superioridad de las epistemologías Occidentales y estas se privilegian y reproducen a través de las éticas de investigación. (Chilisa, 2020: 82-86) En el mundo de la arqueología, por ejemplo, algunas de las éticas de investigación relacionadas con los pueblos Indígenas fueron establecidas por el *World Archaeological Congress* (Congreso Mundial de Arqueología)⁷. Sin embargo, estas tienen cómo fundamento principal para la protección de los derechos de los pueblos Indígenas la consulta y consentimiento previo con representantes de los pueblos.

El problema es que estas éticas, al tener un énfasis en el individuo a expensas de la comunidad, no tienen en cuenta que los intereses de los “representantes” puede que no sean los mismos que los de la comunidad. De esta forma, los investigadores tienden también a generalizar la imagen y perspectivas de estos representantes y extrapolarla a la comunidad e incluso a los pueblos Indígenas en general. No deja entonces de sorprender que ciertos arqueólogos tengan visiones despectivas de los pueblos Indígenas, no solo porque los arqueólogos se consideran dueños del pasado y rechazan cualquier conexión que un pueblo Indígena pueda tener con lo que denominan de “registro arqueológico”, como también porque no están dispuestos a crear verdaderos vínculos o relaciones con los pueblos, más allá de sus representantes políticos que, como miraremos adelante, muchos mantienen formas de gobierno coloniales que poco o nada tienen que ver con los intereses y aspiraciones del pueblo en general.

Estas éticas enfocadas en el consentimiento individual han sido

⁷ Véase: <https://worldarch.org/code-of-ethics/>.

abusadas, resultando en el irrespeto y en juicios de valor que causan daño psicológico a comunidades marginadas y pueblos Indígenas. (Chilisa, 2020: 86) Sin embargo, informar no es lo mismo que dar a conocer, pues información no es lo mismo que conocimiento. (González Romero, 2021: 200) Por ende, informar al gobernante de turno de nuestra investigación, no es lo mismo que darla a conocer al pueblo. Lo que hemos observado es que el consentimiento previo, libre e informado tiende a servir sobre todo para que el académico se expie la culpa colonial sin efectuar verdaderas transformaciones.

Los investigadores Occidentales son entonces confrontados con las limitaciones de sus prácticas hegemónicas como, por ejemplo, estos estándares éticos como el principio de consentimiento previo, libre e informado. Las prácticas convencionales e interpretaciones de este principio, o de derechos de propiedad intelectual, no son inclusivas de los conocimientos guardados en rituales y prácticas espirituales, no tienen en cuenta formas de propiedad y conocimiento comunal, ni las éticas y normas propias de los pueblos Indígenas. Tampoco tienen en cuenta que la posición de los representantes de un pueblo muchas veces está más centrada en sus intereses personales, que a la vez están más relacionados con la política nacional, que con su propio pueblo. En el caso del pueblo Kamëntšá, muchos de sus líderes operan en la órbita de la política nacional, del Ministerio del Interior y del Ministerio de Cultura de Colombia, son políticos autoritarios que a menudo ni siquiera fueron electos por su pueblo para representarlo, es decir, no pertenecen a cargos oficiales de representación del pueblo Kamëntšá ante el Estado Colombiano. Sin embargo, usan una imagen de “representantes” para autorizar, intermediar y controlar procesos que no necesariamente respetan los derechos del pueblo Kamëntšá, tal como en el caso del programa REDD+ (Capítulo 2), en el caso de las políticas del patrimonio inmaterial (Capítulo 4) e incluso de la arqueología (Capítulo 5). Como miraremos en estos casos, al implementar principios éticos que supuestamente son democráticos y respetadores, pero que se centran en el consentimiento de individuos, en realidad se está contribuyendo a la perpetuación del colonialismo interno y de la colonización del conocimiento.

Desde los inicios de nuestro proceso de investigación, buscamos obtener el consentimiento previo, libre e informado con los gobernantes de turno del Cabildo Mayor del pueblo Kamëntšá por una cuestión de respeto a esta institución que muchas personas ven como

“sagrada”. Desde el 2017 todos los gobernantes de turno fueron informados de nuestra investigación, sus métodos y objetivos, siguiendo la norma Kamëntšá del acuerdo verbal y, en otros casos, al no estar presentes en el Valle de Sibundoy, se hicieron acuerdos escritos. Sin embargo, al restringirnos a este protocolo ético, nos dimos cuenta de sus limitaciones y problemáticas. En algunos casos, los gobernantes asumieron que la realización de la investigación implicaría que estos determinarían que miembros del pueblo colaborarían con nosotros, que habría fondos disponibles para manejar sin responsabilidad e, incluso, por lo menos en un caso, se insinuó que habíamos pagado al gobernador antecedente para realizar nuestro trabajo.

El primer caso es el reflejo de los procesos autoritarios y nepotistas que se dan adentro de lo que se denomina gobierno “tradicional” del pueblo Kamëntšá. El segundo caso refleja que el Cabildo Kamëntšá está acostumbrado a proyectos paternalistas y asistencialistas, en los cuales se reciben fondos sin cualquier tipo de responsabilidad. Es decir, el uso de estos fondos observa patrones dudosos de gestión en los cuales no existe transparencia, y que no requieren explicación ni justificación de su aplicación. En el caso específico de nuestra investigación, se asume frecuentemente que existen una cantidad de fondos para ser usados al azar, dando por sentado que nosotros como investigadores no tenemos obligaciones éticas ni que justificar el uso de fondos a las instituciones que apoyan financieramente nuestra investigación. Es más, una investigación implica primero crear una propuesta y establecer un presupuesto para luego ser desarrollada estrictamente con los lineamientos de la institución financiadora. Aunque esto sea una práctica estándar, en el caso del Cabildo Kamëntšá hay poca responsabilidad y mucha falta de transparencia, y de por sí el pueblo ya asume que la llegada de ciertos “proyectos” no trae beneficios ni sostenibilidad a largo plazo. En el tercer caso, asumir que se pagó a un gobernador de turno revela, no solo la falta de respeto con nosotros y nuestro proceso, como también es representativo del individualismo y de la envidia que particularmente domina la mentalidad de algunos gobernantes Kamëntšá, de los intereses económicos subyacentes a los cargos políticos, y de la falta de unión y comunalidad que impera en el Cabildo Kamëntšá.

Estos problemas nos demostraron que, a pesar de que seguimos una ética centrada en el proceso de consentimiento previo, libre e

informado, este no estuvo libre de problemas, manipulaciones y abusos, y terminamos siendo juzgados por hacer las cosas siguiendo un protocolo ético, probablemente de la misma manera que seríamos por no seguirlo. Sin embargo, esto sucede porque este protocolo ético es muy limitado pues está basado en una ética establecida desde principios hegemónicos Occidentales. Así siendo, ¿cómo desarrollamos un proceso ético y responsable que garantice la protección de la herencia cultural y del conocimiento Kamëntšá, beneficiando al pueblo y no únicamente a nosotros como investigadores o a la institución en la cual trabajamos?

Repensando nuestro proceso de investigación desde una perspectiva descolonial, hemos decidido desde el año 2021 que nuestra posición ética se centra en los principios axiológicos de responsabilidad, respeto, reciprocidad y regulación mencionados anteriormente. Por ende, nuestro proceso es guiado por la relacionalidad que tiene el objetivo de empoderar al pueblo a través de la investigación, y de ayudarlo a liberarse de la mentalidad colonial y sus construcciones racistas y falsedades acerca de la historia, conocimientos y cultura del pueblo Kamëntšá. Esto solo se puede lograr si la investigación se hace con, por y para el pueblo Kamëntšá. Además, como indica Battiste (2016: 121), el papel de los conocimientos y lenguas Indígenas en cualquier ámbito debe partir del primer principio de que los pueblos Indígenas deben ser los custodios de esos conocimientos.

Consecuentemente, no vemos el consentimiento previo, libre e informado de *representantes* del pueblo, y únicamente de estos, como algo fundamental para el desarrollo de nuestra investigación, sino que lo principal es establecer relaciones verdaderas con varios miembros del pueblo Kamëntšá (mujeres, jóvenes, mayores, niñas, niños) de manera a que estos creen diálogos dentro de su mismo pueblo, se involucren en nuestro proceso de investigación, lo cuestionen y nos hagan reflexionar como investigadores externos. Asimismo, estos deben crear conciencia de la importancia que este proceso tiene para *todo el pueblo* y, además, se apropien de nuestra investigación y la usen para empoderarse y fortalecerse tanto personal como comunalmente.

No obstante, no queremos con esto decir que no estamos de acuerdo con protocolos éticos que tienen como principio fundamental el consentimiento previo, libre e informado. Sin duda, este es muy

importante y necesario, y ha sido una de las herramientas esenciales para que se respeten los derechos de los pueblos Indígenas. Sin embargo, enfatizamos que es necesario expandir este concepto a nivel ético y a todo el proceso de investigación. Consecuentemente, tales protocolos no quedan en simples formalidades, como fotografías de registro y en papeles firmados por los presentes en el momento de la “consulta”.

Battiste (2016: 122) ha afirmado que los principios fundamentales para la norma y la práctica de la investigación deben ser que 1) los pueblos Indígenas deben controlar su propio conocimiento; 2) que hagan su propia investigación; y 3) que, si otros eligen entablar una relación de colaboración con los pueblos Indígenas, la investigación debe empoderar y beneficiar a los pueblos y culturas Indígenas, no solo a los investigadores, sus instituciones educativas o la sociedad. Por ende, los pueblos Indígenas deben tener el control de su propio conocimiento, centrado en sus normas, éticas y prácticas. Esto sólo puede lograrse a través de la participación de aquellos grupos que mantienen relaciones de custodia con el conocimiento. En la mayoría de los casos no será el líder electo, como, por ejemplo, el gobernador, sino otras personas cuyas responsabilidades están directamente relacionadas con el conocimiento. (Battiste, 2016: 122) En el pueblo Kamëntšá son los mayores de una manera general quienes se consideran los custodios del conocimiento. Definitivamente, la custodia del conocimiento no recae en el Cabildo, ni en el gobernador de turno ni en las denominadas “autoridades”, pues esta institución y cargos tienen orígenes coloniales. El área y la especificidad del conocimiento también es importante a la hora de determinar quién lo custodia, es decir, cada área de conocimiento tiene determinadas personas y grupos con responsabilidades y autoridad sobre él, lo que Llanes-Ortiz (2020) denomina de “comunidades de práctica”. Por ejemplo, en el caso del pueblo Kamëntšá, son los *tatsëmbuá* (médicos, sanadores) y las *ebioná juajuaná* (médicas, parteras) quienes tienen los conocimientos sobre la medicina. Sin embargo, no existe la posibilidad de determinar personas concretas ni existe cualquier consejo dedicado a la custodia del conocimiento que puede regular la investigación. Es en ese sentido que se establece el Concejo de Mayores del Centro Curatorial Tsebionán, para funcionar también como concejo de ética y regulación en la investigación que desarrollamos.

La inclusión de diferentes miembros del pueblo Kamëntšá,

aunque no libre de problemáticas, es esencial para solucionar las cuestiones de control y custodia del conocimiento. Como indica Battiste (2016: 122-123), en primer lugar, la inclusión requiere necesariamente que los pueblos Indígenas se informen y tomen conciencia de la investigación que se realiza sobre, entre o con ellos. Segundo, esta debe capacitar a la población en la comprensión holística de los problemas, las prácticas y los protocolos para realizar investigaciones. Asimismo, en este proceso también desarrollan la capacidad de realizar su propia investigación y, en consecuencia, utilizan la investigación para su propio uso y beneficio, fortaleciendo y revitalizándose personalmente y a sus comunidades y territorios, al mismo tiempo que evitan las amenazas a su cultura por parte de quienes buscan arrebatarles sus derechos y conocimientos. Por fin, deben decidir sobre los procesos que aseguren que los principios de protección y uso del conocimiento Indígena se desarrollen, difundan y utilicen como procedimientos normativos en su territorio. Es precisamente en estos principios que se basan la creación del Centro Curatorial Tsebionán y la inclusión y colaboración del Colectivo Ayentš en la investigación. De igual manera, estos mismos principios aplican para investigadores y estudiantes Indígenas vinculados a universidades haciendo investigación con sus propios pueblos.

Así, en una investigación centrada en una ética descolonial, el consentimiento previo, libre e informado, se vuelve más que una “consulta previa” a la investigación, ya que debe realizarse durante todas sus etapas, no simplemente antes de iniciarla. Este proceso se extiende así al trabajo colaborativo y empoderador de varias personas, y al respeto por todo el pueblo y sus derechos. De igual manera, tal protocolo ético tiene en cuenta todos los procesos relacionados con una investigación, como la publicación de los resultados. También a la hora de la publicación los investigadores deben consultar con las personas con la cuales colaboran si lo que escriben y dicen acerca del pueblo es correcto, culturalmente apropiado y tiene en cuenta los protocolos de custodia del conocimiento. En este sentido es fundamental entender y aceptar que hay cosas, memorias, conocimientos y rituales que no se pueden publicar ni hablar en público. Este proceso puede ser más fácil y es aún más empoderador cuando las personas Indígenas son coautoras de tales publicaciones.

Una investigación debe tener en cuenta y ser responsable sobre los conocimientos que genera, pues estos *autorizan* visiones y percepciones acerca de los pueblos Indígenas. Por ejemplo, si

publicamos que el pueblo Kamëntšá “tiene prácticas bárbaras como los sacrificios humanos”, estas palabras se tomarán como verdaderas y como una descripción de la realidad. Además, estos conocimientos también se vuelven punto de partida para otros investigadores que después replican nuestras palabras. Asimismo, normalmente el problema, tal como sucede con el pueblo Kamëntšá, es que la mayoría de las investigaciones accesibles a investigadores externos no son desarrolladas por personas Kamëntšá. Consecuentemente, se proliferan y perpetúan interpretaciones erróneas y de naturaleza racista (como analizaremos en los capítulos 2 y 3), y otras profundamente irresponsables y que tienen graves consecuencias para el pueblo Kamëntšá (como las que analizaremos en el capítulo 5). Estas interpretaciones y afirmaciones que los académicos generan podrían ser evitadas simplemente iniciando la investigación teniendo en cuenta y respetando la lengua, conocimientos e historia del pueblo Kamëntšá y eliminando los estereotipos y prejuicios coloniales. Estos ejemplos demuestran la necesidad de que las investigaciones expandan las fronteras de la producción del conocimiento y sus métodos de manera a parar con los abusos de derechos humanos fundamentales.

Una investigación tiene el poder de nombrar, describir, condenar y prescribir soluciones para los desafíos y problemas que los pueblos Indígenas han sufrido y siguen sufriendo. Las investigaciones se deben desarrollar de forma a que no perpetúen los paradigmas de investigación Occidental y sus formas de conocimiento como superiores. Esto solo se logrará con transformaciones radicales en los currículos universitarios y cambios profundos en las estructuras de poder político y académico. Como afirma Chilisa (2020: 5), los investigadores deben ser agitadores del cambio y de la transformación guiados por los principios anteriormente mencionados de responsabilidad, respeto, reciprocidad, y regulación, así como por sus roles y responsabilidades como investigadores articulados con lineamientos éticos y protocolos de los pueblos Indígenas. Es decir, la ética de investigación no puede depender únicamente de los protocolos establecidos por la universidad o una organización Occidental, sino que debe tener en cuenta las normas y principios éticos que regulan la vida de un pueblo Indígena, tal como el *Botaman Juábna* del pueblo Kamëntšá.

Si una investigación se hace desde una ética y una posición de poder académico, inherentemente colonial, entonces se seguirán descartando los sistemas de conocimiento Indígena, se seguirán

ignorando los demás seres humanos e incentivando la falta de empatía por las personas con las cuales se trabaja, colabora e investiga. A lo largo de nuestro proceso de investigación, nos ha perturbado la forma como académicos y el proceso académico en general, se desconecta de la vida, de la realidad, y de las múltiples relaciones que, como seres humanos, tenemos con las personas, comunidades y entornos que investigamos, así como con los seres vivos y no-vivos en general, y se encasillan en estrictas categorizaciones académicas y científicas que despersonalizan y deshumanizan a todo lo que es relevante en el mundo y en la vida. Resumidamente, para hacer una investigación ética y respetuosa, se requiere, sobre todo, de decencia humana básica y de humildad.

Idealmente, las múltiples conexiones que los investigadores tienen con los que están a su alrededor y con los vivos y no-vivos deberían formar parte de sus historias e informar las maneras de como estos ven el mundo y se relacionan con los demás. (Chilisa, 2020: 2-3) No es aceptable que un antropólogo catalogue conocimientos como “mitos”, que un arqueólogo denomine de “indios” a las personas con quien dice colaborar, o que un museo exhiba los restos humanos de personas Kamëntšá. En este sentido, como ya afirmamos, la descolonización de la ética de investigación no es una opción sino un imperativo.

Si las éticas y paradigmas de investigación Occidentales, tal como el colonialismo, generan desigualdad, exclusión e injusticia, entonces no deberían estar en una posición de “igualdad” con las éticas y paradigmas descoloniales. Si la perspectiva académica Occidental y colonial excluye, inferioriza y elimina cualquier posibilidad de descolonizar, no puede entonces haber campo para que sea una “opción” para trabajar con pueblos colonizados, ni con cualquier comunidad o persona que haya sufrido o siga sufriendo las consecuencias de la colonización.

Metodología

Las metodologías de investigación convencionales excluyen los sistemas de conocimiento, las diferentes formas de construirlo y validarlo desarrolladas y aplicadas por los pueblos Indígenas. En este sentido, nuestra metodología de trabajo ha tenido en cuenta la cosmovisión, el conocimiento, la ética y la lengua Kamëntšá de

manera de entender diferentes aspectos que son analizados por la arqueología, la museología y las artes que, basadas en prácticas académicas Occidentales y que, al no tener en cuenta estos aspectos, han excluido y generado desigualdad, injusticia social, inferiorizado y marginalizado las formas Kamëntšá de ser y estar en el mundo. Consecuentemente, una investigación sobre, con y para un pueblo Indígena debe basarse su lengua, su arte y su espiritualidad, así como la en la relacionalidad, en el dialogo intercultural, y en la continuidad cultural. Asimismo, son los conocimientos, las experiencias y las narrativas Indígenas que funcionan como fuente primaria de la investigación.

La lengua kamëntšá.

La lengua kamëntšá es una parte intrínseca de nuestro proceso de investigación, no solamente en la revitalización de la lengua como tal, o su de internacionalización como referimos anteriormente, sino como un elemento activo que está directamente relacionado con la cosmovisión, espiritualidad y conocimiento Kamëntšá. Como afirma Cajete (2000: 27) el lenguaje “coreografía” y facilita la orientación continua del pensamiento y la percepción Indígena hacia la participación activa, la imaginación activa y el compromiso activo con todo lo que constituye la realidad. Así, las experiencias, historias, conocimientos y espiritualidad del pueblo Kamëntšá están codificados en la lengua y se manifiestan en sus narrativas, canciones, danzas, rituales, ética y valores. (véase Chindoy, 2020) Es en estos elementos que el conocimiento está archivado y puede ser usado como referencia en la investigación y contrastada con otras referencias, en este caso de origen colonial y provenientes de la academia Occidental. Estos elementos también sirven como fuente de información que es triangulada con otros datos recogidos a través de otros métodos como entrevistas y conversatorios. (Chilisa, 2020: 188)

Uno de los elementos fundamentales de la lengua kamëntšá es la metáfora. Una lengua expresa patrones y estructuras culturales que influyen el pensamiento, las normas y los valores de un pueblo. Como resalta Chilisa (2020: 188) la cultura es vivida y la lengua, a través de todas sus manifestaciones, proyecta esa vida, dándole forma y textura. En la lengua kamëntšá, la metáfora sustenta y legitima los conocimientos, valores y ética del pueblo Kamëntšá pues las metáforas tienen una profunda influencia en la forma en se

conceptualiza y se actúa con respecto a cuestiones sociales importantes. Por lo tanto, es importante incorporar la lengua kamëntšá en el proceso de investigación, no de forma a hacer un análisis lingüístico desligado de la vida y de la realidad o como una disciplina más a unirse a lo “interdisciplinario”, sino como un elemento fundamental que hace parte del sistema de conocimiento y ética Kamëntšá.

Las metáforas son usadas para descubrir patrones de pensamiento y acción tanto objetivos como subjetivos y, en consecuencia, para determinar cómo piensan y actúan los individuos o una comunidad en general, y los principios ontológicos y epistemológicos en los cuales se centran sus vidas. (Chilisa 2020: 189-190) En caso del pueblo Kamëntšá, como profundizaremos a lo largo de esta tesis, las metáforas se encuentran en las narrativas, en los rituales, en la danza, en las máscaras y en los tejidos. Sus formas y funciones están reflejadas y clasificadas en la lengua kamëntšá, formando lo que Chindoy (2020) identifica como “símbolos constituidos y constitutivos”.

El entendimiento y uso de la lengua kamëntšá en la investigación también lleva a la deconstrucción y eliminación de terminologías coloniales y racistas, y de conceptos erróneos desarrollados bajo paradigmas Occidentales. Por ejemplo, en el capítulo 5 demostramos como un plato con restos humanos, elemento que una mente colonizada fácilmente podría asociar a supuestas prácticas caníbales, en realidad se relaciona con un ritual de invocación y protección del *jajañ* o del hogar. Por lo tanto, es fundamental entender la lengua kamëntšá pues esta incorpora las perspectivas y las experiencias que derivan de los conocimientos, espiritualidad e historia Kamëntšá.

Igualmente, se debe tener en cuenta la oralidad y las enseñanzas Kamëntšá como un valioso recurso de investigación. Consecuentemente, conocer la lengua Indígena debe ser un imperativo en una investigación sobre, con y para un pueblo Indígena. (Battiste, 2016: 123) Sin embargo, también se debe reconocer que esta siempre será una aproximación limitada ya que no es posible reconstruir y presentar toda una forma de conocimiento Kamëntšá en la lengua española y de forma escrita. Como indica González Romero (2021: 207) la traducción de conceptos desde otra lengua y cosmovisión puede ser problemática en la construcción de conocimiento. Así, para avanzar en el proceso de descolonización de la metodología de

investigación, es tanto necesario conocer directamente la lengua Indígena como las dificultades de traducción del pensamiento. No obstante, tal aproximación será siempre más enriquecedora y encontrará resultados más válidos y útiles que una investigación que no tenga en cuenta la lengua.

Además, la lengua kamëntšá se interrelaciona con los protocolos éticos y con las normas de comportamiento del pueblo Kamëntšá que son fundamentales respetar en un paradigma de investigación descolonial. Por ejemplo, al entablar un diálogo con una persona mayor, es la persona menor quien lo inicia, siguiendo códigos estipulados en la lengua kamëntšá. Como investigadores externos al pueblo Kamëntšá, si irrespetamos estos códigos, estamos no solamente reproduciendo formas de investigación colonial como también interrumpiendo el diálogo y la generación de conocimiento. La experiencia de Iglesias Alvis (2008), quien no logró entablar diálogos con el pueblo Kamëntšá durante un año pasado en Sibundoy, demuestra cómo es fundamental observar y respetar estos protocolos y normas. Aparte de eso, demuestra que este asumió que las personas iban a estar ahí disponibles para él con su conocimiento e historias como si se trataran de mercancías.

Otro aspecto fundamental en nuestra metodología de trabajo relacionada con la lengua kamëntšá son las narraciones, o el acto de contar historias. Las narraciones son fundamentales en las formas de vida en los pueblos Indígenas y se usan para recolectar, guardar, analizar y diseminar conocimiento, pero también como instrumento de socialización. Esta socialización es un aspecto importante del proceso de investigación porque pone en primer plano los aportes de los participantes, sus marcos de referencia y reflejan su valores y ética. (Chilisa, 2020: 193)

Sin embargo, debemos tener en cuenta que no todas las narrativas y narraciones tienen valor tanto a la hora de construir comunidad y de relacionarnos, como de entender el conocimiento Indígena. Por ejemplo, como analizamos en el capítulo 3, muchas narrativas que se consideran como “tradicionales” del pueblo Kamëntšá, son en realidad introducciones o transformaciones profundas impuestas por los misioneros que distorsionan el conocimiento, la historia y la ética Kamëntšá en pro de la colonización y de principios patriarcales, católicos y Occidentales. Asimismo, las narraciones proporcionadas por algunos hombres Kamëntšá reproducen esta misma dinámica y

mentalidad que impuso la colonización y, por lo tanto, no son válidas para desarrollar un entendimiento sensible del conocimiento, de la historia y la espiritualidad Kamëntšá, pues se basan en y mantienen las fundaciones coloniales que generan exclusión, opresión, explotación y silencian mujeres, jóvenes y mayores.

Una re-lectura de la narrativa Kamëntšá desde una perspectiva descolonial nos permite deconstruir las jerarquías y relaciones asimétricas entre hombres y mujeres que se imponen con el colonialismo. Por ejemplo, las narrativas nos muestran que la forma de gobierno Kamëntšá se centraba en un Consejo de Mayores con responsabilidades en pro del bienestar común y cuyas acciones estaban basadas en el cuidado por el pueblo, al contrario de lo que sucede hoy en día con el Cabildo, institución de origen colonial con una forma de gobierno monolítica y muchas veces autoritaria, cuyo rol es sobre todo de funcionar como interlocutor entre el Estado colonizador y el pueblo Kamëntšá. Además, las narrativas demuestran que hombres y mujeres Kamëntšá tenían funciones complementarias. Sin embargo, el rol de la mujer como cuidadora y custodia del conocimiento, se inferioriza y deteriora con el machismo y el sistema patriarcal que los misioneros Capuchinos establecieron en la forma de gobierno Kamëntšá. Aunque el rol de la mujer en la transmisión del conocimiento, de la historia y la espiritualidad Kamëntšá es fundamental, las mujeres tienen una presencia mínima en la forma de gobierno que se supone “tradicional” y en la toma de decisiones que conciernen al bienestar del pueblo. Aunque en los discursos de los gobernantes (hombres), la mujer se ha resaltado como “madre”, “cabeza de hogar” y “dadora de vida”, estas posiciones no se reflejan ni social ni políticamente.

Fuentes Primarias y Fuentes Secundarias.

En un paradigma de investigación descolonial, las fuentes primarias de conocimiento son los propios pueblos Indígenas, no solamente sus lenguas y narrativas, pero también sus cosmovisiones, experiencias, territorios y espiritualidad. Además, como afirma Chilisa (2020: 92), todos los miembros de una comunidad, es decir, mayores, mujeres, hombres, adolescentes, niños y niñas, poseen conocimiento. Nuestro proceso de investigación se ha centrado en los conocimientos de los mayores Kamëntšá, sobre todo en una serie de conocimientos, narrativas, rituales y artes que son desconocidos para la mayoría de los

jóvenes y que no les están siendo transmitidas debido a los estigmas, a la discriminación y a la inferiorización resultante de la colonización desarrollada por los misioneros Capuchinos, y de la mentalidad colonial que domina el pueblo y sus estructuras de poder y conocimiento desde entonces. Además, los mayores son los principales poseedores y guardianes del conocimiento y, al trabajar con un pueblo Indígena, estos deben ser siempre la fuente primaria de la investigación.

Asimismo, las mujeres y las jóvenes generaciones también han sido relegadas a un nivel inferior de conocimiento. Esto no deja de estar relacionado con las estructuras autoritarias y patriarcales en el pueblo Kamëntšá que son un legado del colonialismo. Tal ha llevado a que determinados hombres reclamen poseer el conocimiento y ser dueños absolutos de la verdad, lo que resulta en la inferiorización de las mujeres y jóvenes. Por ejemplo, estos últimos son frecuentemente catalogados como desinteresados y desconocedores, aunque muchos trabajan dedicadamente para recuperar la cultura y espiritualidad Kamëntšá y los conocimientos de sus mayores. Esto sucede también porque muchos jóvenes presentan un desafío a las intenciones de dominio autoritario de algunos gobernantes.

Así, al contrario de la mayoría de las investigaciones externas sobre el pueblo Kamëntšá, aquí encontramos la palabra de mujeres, jóvenes y mayores, los cuales han sido ignorados por investigadores por no hacer parte de las élites y círculos de poder que se establecieron con el colonialismo y la creación del Cabildo. Siempre que posible, limitamos tener como referencia los conocimientos de los denominados “taitas” y gobernadores, pues estos tienden a reproducir formas coloniales y Occidentales de conocimiento. Asimismo, los conocimientos de estos gobernantes son usados para ejemplificar como la mentalidad colonial permanece viva y enraizada en la sociedad Kamëntšá, como demostraremos en el capítulo 4.

Un paradigma de investigación descolonial debe tener como principal referencia a los investigadores y pensadores Indígenas, pues estos aportan una visión de sus culturas, cosmovisiones y espiritualidad centradas en sus propias formas de concebir la realidad, sus sistemas de conocimiento y éticas y valores, en detrimento de hacer interpretaciones basadas en teorías y paradigmas de investigación Occidentales. Caso contrario, como afirma el antropólogo Maya Genner Llanes-Ortiz (2020: 217), “*se continúa*

mistificando y distorsionando el conocimiento Indígena al representarlo como anónimo, homogéneo, y suspendido en el tiempo". Consecuentemente, los académicos, investigadores, artistas y activistas Kamëntšá son también fuentes primarias de nuestra investigación. (véase Chindoy, 2020, 2021; Grupo de Memoria Kamëntšá, 2022; Jamioy, 2010; Juagibioy & Jacanamijoy, 2020; Mavisoy, 2008, 2014, 2018) Sin embargo, en algunos casos, estos se vuelven fuentes secundarias debido a la reproducción de ideales y paradigmas coloniales. (véase Juajibioy Chindoy, 1962, 1965, 1989, 2008) Asimismo, priorizamos tener como referencia autores de otros pueblos Indígenas o autores que trabajan desde un paradigma descolonial.

Las grabaciones del antropólogo John H. McDowell obtenidas en los años 70 del siglo XX son también una fuente primaria en esta investigación. Estas son extremadamente importantes tanto para nuestra investigación como para las nuevas generaciones del pueblo Kamëntšá porque contienen muchas de las narrativas y conocimientos que hoy en día se desconocen pero que son las fundaciones de la cosmovisión, espiritualidad, normas y ética Kamëntšá. Estas grabaciones están guardadas en el *Archivo de los Idiomas Indígenas de Latinoamérica*, de la Universidad de Texas en Austin. (McDowell, PID ailla: 119513). En estas grabaciones escuchamos los conocimientos, experiencias y memorias de varias personas, muchas de los cuales y, sobre todo, sus padres y abuelos, en esa época no habían aún sido fuertemente colonizados por los misioneros Capuchinos. Por ende, son una fuente primordial de una investigación descolonial. Además, una gran parte de estas grabaciones están hechas en lengua kamëntšá y, por lo tanto, no influenciadas por traducciones que podrían distorsionar la visión y perspectiva Kamëntšá. De igual manera, hay varios términos coloniales en estas grabaciones. Consecuentemente, debemos ser cuidadosos con las traducciones e interpretaciones de determinados términos y conceptos, porque estos tanto pueden haber sido introducidos para colonizar y evangelizar el pueblo Kamëntšá, así como pueden ser traducciones literales que distorsionan e incluso eliminan los significados metafóricos en la lengua kamëntšá.

También el arte Kamëntšá y las fotografías tomadas por misioneros, viajeros y académicos son importantes fuentes de conocimiento primario. Entre estas fotografías se encuentran las del archivo de la Diócesis Mocoa-Sibundoy, del Instituto Smithsonian, del

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, así como fotografías tomadas por el botánico Richard E. Schultes y otras anónimas y pertenecientes a colecciones privadas de miembros del pueblo Kamëntšá.

Otra de las fuentes primarias de nuestra investigación es el *Diccionario Bilingüe Kamëntšá -Español* (Jacanamijoy Juajibioy, 2018), desarrollado primeramente por Juan Bautista Jacanamijoy Juajibioy y terminado por varios miembros de una organización no-gubernamental Kamëntšá. Este diccionario ha sido fundamental en nuestra investigación pues contiene múltiples términos y conceptos que son esenciales para entender la cosmovisión, conocimientos y espiritualidad Kamëntšá, muchos de los cuales son hoy en día completamente desconocidos. En uno de los casos mencionados en el capítulo 3, el diccionario fue la única fuente que pudo confirmar la existencia y aportar conocimiento acerca un elemento de la espiritualidad Kamëntšá encontrado en una fotografía tomada por los misioneros Capuchinos en los inicios del siglo XX.

Sin embargo, este diccionario debe ser analizado de forma crítica pues es una edición del Instituto Lingüístico de Verano. Este instituto, ahora conocido como *SIL International*, es una organización asociada a la Iglesia Cristiana Evangélica que no solo realiza investigaciones y trabaja en la conservación de las lenguas de los pueblos Indígenas, sino que tiene como objetivo principal traducir la Biblia a esas lenguas y realizar obras de evangelización en las cuales lingüistas y antropólogos son también misioneros. Además de ser descrito como una herramienta para hacer cumplir la evangelización de los pueblos Indígenas, el Instituto Lingüístico de Verano también ha sido asociado con la imposición del colonialismo interno, los intereses imperialistas de los Estados Unidos de América, a colaboraciones con empresas petroleras y con la expulsión de los pueblos Indígenas de sus territorios ancestrales. (Stoll, 1982; Colombes, 2019) Como afirmó un exdirector del Instituto Colombiano de Antropología (en Ortega, 1978: 230), el SIL no es instituto, no es lingüístico, ni es de verano porque es una agrupación de religiosos, su misión es de evangelizar a los pueblos Indígenas, y opera durante todo el año.

El diccionario refleja muchas veces una visión colonial y cristianizada de la lengua, conocimiento, espiritualidad e historia Kamëntšá (tal como denominar los saberes de “creencias”), y es demostrativo de los procesos de inculturación desarrollados por los

misioneros que resultan en la resignificación de importantes elementos culturales y espirituales y en la disrupción temporal que analizaremos en los siguientes capítulos. No resulta sorprendente que los Ancestros, uno de los elementos más importantes de la cultura Kamëntšá, sean olvidados en esta publicación, y la única entrada que hace referencia a este concepto es el termino *embá* o *yembá*, que es traducido como “infiel”, en el sentido de “no-cristiano”. En un reflejo particular de la religión cristiana protestante, tampoco hay referencias al Día de los Fieles Difuntos, día del calendario gregoriano en el cual fue incluida la celebración del Uakjnaité, como tampoco hay referencia a San Juan, figura de la historia bíblica a quien es atribuido - aunque erróneamente - el simbolismo de las máscaras y del ritual Kamëntšá de los *Sanjuanés*, pues tales celebraciones y elementos de la religión católica son rechazados por los cristianos protestantes.

Asimismo, la mayoría de los términos y conceptos son explicados bajo una noción colonial y lineal de la historia Kamëntšá. Por ejemplo, importantes aspectos de la cultura Kamëntšá son representados y ubicados en el pasado, como lo demuestra la entrada sobre el *shinyak*, el fogón Kamëntšá: “*en el pasado los papás contaban leyendas en las noches junto al fogón; mientras tanto se desgranaba frijol o maíz.*” (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 32) Aunque el uso del *shinyak* se ha deteriorado debido a nuevas tecnologías, este sigue siendo un elemento fundamental en la transmisión de conocimiento y de unión de las familias Kamëntšá. Además, este sigue presente en espacios comunitarios de reunión y de trabajo, y en espacios espirituales y de conocimiento.

La estructura y percepción de la historia implícita en el diccionario es el resultado del trabajo de los misioneros para crear una disrupción temporal en la cosmovisión, lengua y espiritualidad Kamëntšá, de manera a crear un “Otro” adentro del propio pueblo Kamëntšá y, así, endemonizar a los Ancestros. Por ejemplo, en las narrativas recolectadas por McDowell (1994), ya era visible una representación de los seres humanos como “Cristianos” en contraste con los “paganos” y “bestias”, los Ancestros. Este “Otro” (los Ancestros) se presenta como el primitivo, retrogrado, infiel y malo, mientras sus descendientes evangelizados se presentan como civilizados, educados, cristianos y buenos ciudadanos. Esta transformación y resignificación del tiempo-espacio y del conocimiento Kamëntšá demuestra entonces los objetivos de tales

instituciones en eliminar celebraciones y relaciones espirituales y afectivas con los Ancestros.

Por último, muchos conceptos importantes en este diccionario se explican desde un punto de vista religioso y Occidental. Por ejemplo, las entradas sobre elementos esenciales del conocimiento y espiritualidad Kamëntšá, tales como referencias a lugares o elementos artísticos, la importante acción de soñar, o la fertilidad de las tierras, se explican recurriendo a la historia Occidental y a pasajes de la Biblia. Estas explicaciones predisponen al lector a una interpretación de la cultura y la lengua Kamëntšá desde un punto de vista colonial y cristiano. Nos atrevemos a asumir que esto no es un simple reflejo de la religiosidad de los autores, sino el resultado de la participación, influencia y autoridad de la editora *SIL International*. Este diccionario debe entonces ser leído con mucha cautela y analizado de forma crítica. Asimismo, demuestra la necesidad de que el pueblo Kamëntšá sea empoderado y apoyado en la creación de buenas investigaciones, publicaciones independientes y materiales educativos sin la influencia de instituciones religiosas y del gobierno colombiano, entre otras.

En el caso de la investigación sobre la colonización y, sobretudo, acerca del proceso de inculturación, los misioneros Capuchinos son la fuente primaria. (Castellví, 1938, 1944; Carrasquilla, 1912; Gasparri, 1919; Igualada, 1963; Serra de Manresa, 2011, 2018; Vilanova, 1947) Aquí también se incluye una entrevista con fray Valentí Serra de Manresa, director del Museo Andino-Amazónico de los Misioneros Capuchinos de Sarriá, Barcelona. Es también en este lugar en donde se guarda gran parte de los objetos, investigaciones y manuscritos de los misioneros que en su momento estuvieron en el *Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana* (CILEAC), establecido en Sibundoy. Nos limitamos en el uso de las palabras de historiadores y antropólogos, algunos de los cuales estuvieron en Sibundoy durante la presencia Capuchina (véase Bonilla, 2019), pues creemos más importante en este caso usar las palabras de los propios colonizadores para demostrar bajo que principios estos actuaban y como desarrollaron su proceso de colonización. Son entonces sus palabras y publicaciones que confirman sus propias acciones.

Al contrario de lo que sucede con los paradigmas de investigación Occidental, las teorías y publicaciones de antropólogos, arqueólogos, lingüistas, entre otros que han investigado al pueblo

Kamëntšá y su territorio ancestral, son aquí una fuente de conocimiento secundario. Esto sucede porque estos, al no tener en cuenta la cosmovisión, el conocimiento, la historia, la lengua y la espiritualidad Kamëntšá, y haber partido de paradigmas de investigación Occidentales, han generado interpretaciones incompletas, incoherentes y, en la mayoría de los casos, inválidas. Además, muchas de estas investigaciones, como miraremos a lo largo de esta tesis, son conflictivas, problemáticas e incluso ofensivas.

Muchas de estas fuentes secundarias deben ser analizadas de forma crítica y re-investigadas. Es decir, deben ser deconstruidas sus interpretaciones, desmitificadas muchas de las suposiciones que levantan, y estas deben además ser reconstruidas desde una perspectiva descolonial. Por ende, aunque las publicaciones de McDowell (1989, 1994, 2009) son importantes porque, como mencionamos anteriormente, incluyen la voz de los mayores Kamëntšá que en esa época aportaron sus conocimientos, no están libres de crítica debido a muchas de las interpretaciones y suposiciones que el antropólogo hace o los términos que usa.

Arte es Conocimiento.

La dinámica de la creatividad y sus reflejos en el conocimiento Indígena está dada directamente por la participación activa de los pueblos Indígenas con la tierra. La participación proporciona la base para el camino del conocimiento Indígena en todos los niveles y en todas las expresiones. La dinámica de esta participación se fundamenta en las relaciones de los seres humanos con las plantas, los animales, las fuerzas de la tierra y del universo. (Cajete, 2000: 4-5) Estos procesos de participación ocurren de manera creativa e íntima, y contienen en sí diferentes capas de conciencia, entendimiento profundo y relación con la tierra que traspasan el acto de observarla.

En el pueblo Kamëntšá, esta participación sensorial y creativa se evidencia no solo desde expresiones individuales y sutiles, desde el respeto y cuidado incrustados en la misma lengua kamëntšá que guían valores y éticas (*Botaman Juábna*), como también en la acción, a través de expresiones y formas de arte colectivas, incrustadas en simbología, narrativa, oralidad y literatura. Este entendimiento nos imposibilita analizar e interpretar el arte del pueblo Kamëntšá bajo los paradigmas de investigación Occidentales, pues estos se centran en

filosofías, teorías y en los cánones del arte Occidental, que encasillan, clasifican, catalogan y reducen estas formas de participación creativas y sensoriales y de aplicación del conocimiento de los pueblos Indígenas a objetos o a conceptos que niegan todo el conocimiento que estas contienen.

De esta forma, una aproximación al conocimiento y creatividad del pueblo Kamëntšá se hace a través de sus narrativas, lengua y cosmovisión, así como de sus voces y desde sus experiencias propias. En la lengua kamëntšá no existe una palabra para “arte”. Sin embargo, la inexistencia de esta palabra no indica que el concepto no exista y que los procesos de creatividad no tengan un carácter importante y de eje central en la vida y conocimiento Kamëntšá. El término arte, desde un entendimiento Kamëntšá, no existe porque los procesos de creatividad Kamëntšá no son externos a los seres humanos y a la comunalidad, sino algo que resulta de la relacionalidad entre el pueblo y el entorno. Como explica Chindoy (2020: 58), el arte Kamëntšá *“resulta de los momentos intensificados de la experiencia de las personas a través de los cuales los eventos y las emociones se cristalizan simbólicamente y se llenan de significado. Esta experiencia Kamëntšá ha creado un significado estético a partir de sus propias experiencias históricas y culturales, de la interacción con el medio ambiente y la interacción con otros pueblos, y el arte es la forma refinada e intensificada de estas experiencias.”*

Consecuentemente, si analizamos objetos, símbolos, danzas o músicas Kamëntšá sin tener en cuenta ni entender los sistemas de conocimiento que los generan, los validan y los ponen en práctica, corremos el riesgo de caer en la reproducción de interpretaciones coloniales y Occidentales. En este sentido, nuestro proceso de investigación ha tenido en cuenta el arte como conocimiento pues la investigación artística, como indica Borgdorff (2010: 54), busca en y a través de la producción de arte contribuir no solo al universo artístico, sino a lo que “sabemos” y “entendemos”. El carácter epistémico del arte reside en su capacidad de ofrecer la reflexión misma sobre quiénes somos, sobre dónde estamos, que está oculta a la vista por los procedimientos discursivos y conceptuales de la racionalidad científica.

Continuidad Cultural.

En las investigaciones sobre culturas Indígenas que siguen siendo basadas en los paradigmas Occidentales y coloniales, los sitios y formas de arte son analizados como meros objetos desligados de las formas de entender el mundo, de conocer y de los valores y éticas que les dan origen. Uno de los principales problemas en las investigaciones sobre las culturas Indígenas es entonces la “negación de la coetaneidad”, en el pasado y en el presente, un término introducido primeramente por Fabian (2014).

Una de las consecuencias metodológicas de la negación de la coetaneidad es la fuerte distinción que se hace entre las culturas existentes a la llegada de los colonizadores y las culturas de sus descendientes. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 34) Esto se refleja en términos como “precolombinas” o “prehispánicas” para referirse a las primeras, pero también es evidente en las separaciones disciplinarias en las cuales los arqueólogos estudian los restos materiales de ese pasado “prehispánico” y rechazan profundamente los vínculos culturales de los pueblos Indígenas con esos restos materiales. A la vez, los antropólogos estudian las culturas de los pueblos Indígenas contemporáneos, pero no reconocen su historia como legítima ni la resiliencia detrás del mantenimiento de sus narrativas, rituales y formas de arte que tienen continuidad a pesar de la colonización.

Aunque la continuidad cultural entre las antiguas poblaciones y los pueblos Indígenas contemporáneos es evidente a través de sus lenguas, territorios, rituales y obras de arte, estos aspectos son ilógicamente negligenciados en las investigaciones. Esto resulta en la exclusión y alienación de los pueblos Indígenas que descienden de esas culturas. Como miraremos en el capítulo 5, los arqueólogos que han hecho investigaciones sobre el Valle de Sibundoy han ignorado totalmente la lengua, cultura, historia y el territorio Kamëntšá, aunque irónicamente se refieran a la presencia de este pueblo como milenaria. Asimismo, los antropólogos han interpretado la cultura Kamëntšá a partir de paradigmas Occidentales que no tienen en cuenta la continuidad cultural, lo que ha llevado a la tergiversación del conocimiento y reforzado los procesos colonizadores, pues no reconocen las narrativas, rituales o formas de arte Kamëntšá como parte de un proceso de resiliencia, sino formas pasivas, “sincréticas” y “transculturales”, que son resultado del “contacto” con los colonizadores o de la “absorción” de la cultura Occidental. Todo esto

resulta no solo en interpretaciones y representaciones erróneas e inválidas, como también ofensivas y problemáticas.

La discontinuidad cultural fue un objetivo colonial que buscaba desconectar los pueblos Indígenas de sus pasados, territorios, sitios, objetos y cosmovisiones de manera a imponer la colonización y la evangelización como la cota cero del inicio de sus historias. La disrupción de la relación espiritual y simbólica con los Ancestros, la eliminación de rituales funerarios, o la transformación de las narrativas y artes, son algunos ejemplos de cómo los misioneros y el Estado colonizador, hoy en día y en este caso Colombia, trataron de desconectar al pueblo Kamëntšá de su propio pasado y territorio. Una consecuencia de esta acción se visibiliza en los mecanismos y leyes de apropiación de objetos y lugares con los cuales el pueblo Kamëntšá tiene vínculos históricos y espirituales, pues estos se vuelven propiedad del Estado, es decir, “patrimonio de la nación”. Hay que denotar que quienes determinan y legitiman tal acción por parte del Estado son los arqueólogos y antropólogos.

Desde un paradigma descolonial, se enfatiza la importancia de la continuidad cultural a través del estudio y entendimiento de la lengua, espiritualidad, historia, territorio y conocimiento Kamëntšá, así como de la resiliencia del pueblo a través de “símbolos constituidos”. (Chindoy, 2020) Tal como en otros casos (véase Aguilar Sánchez, 2020; Jansen & Pérez Jiménez, 2017, 2022; Jiménez & Posselt, 2018; Osorio Sunnucks, 2015), hemos encontrado que las lenguas y las culturas vivas son una excelente fuente para interpretar las obras de arte, rituales funerarios y sitios espiritualmente relevantes del pueblo Kamëntšá. Así, como afirman Jansen y Pérez Jiménez (2017: 39), “*la continuidad cultural es una clave crucial para comprender el pasado (...) [y] el estudio del arte antiguo, la arqueología y la historia en relación con la herencia viva es importante para los pueblos Indígenas de hoy para validar posiciones sociales y fomentar identidades culturales.*” Consecuentemente, tener en cuenta la continuidad cultural nos permite revitalizar y legitimar el conocimiento y la historia Kamëntšá, y a la vez deconstruir interpretaciones erróneas y desligadas de su cosmovisión y espiritualidad.

Diálogo Intercultural.

Un enfoque intercultural en la investigación implica entender este proceso como un trabajo social continuo y reconocer las dimensiones sociales y culturales de las relaciones de los pueblos con sus lugares, objetos y territorios. Se trata de negociar los significados, aceptar y abrirse a nuevas posibilidades, creando empatía entre los diferentes grupos involucrados. (Raffa, 2015)

El dialogo intercultural está directamente relacionado con cosmovisiones, religiones, experiencias y memorias colectivas que deben ser respetadas. Se trata también de cultivar relaciones armoniosas dirigidas a reparar injusticias históricas. Unos de los aspectos importantes de nuestro trabajo ha sido acercarnos a diferentes públicos como se hizo, por ejemplo, en el Museo de Sibundoy (capítulo 7) de manera a crear respeto por la cultura Kamëntšá, deconstruyendo y desmitificando conceptos y terminologías coloniales y racistas que se han naturalizado y generalizado en la sociedad, tales como la idea de los “mitos”, del “salvajismo” y de la estaticidad cultural, que resultan de la negación de la coetaneidad. Uno de los aspectos que ponemos énfasis en este diálogo intercultural es explicar que las narrativas Indígenas no son “cuentos” ni “leyendas” sino conocimiento, historia y espiritualidad, de la misma manera que para personas católicas o protestantes, como ya afirmamos, la Biblia no contiene un conjunto de “fábulas” o “supersticiones” sino que es “escritura sagrada” o contiene la “palabra de Dios”. Para poder tender puentes en estas discrepancias, fuertemente influenciadas por la mentalidad colonial, es entonces importante buscar términos que sean respetuosos que dignifiquen y validen la cosmovisión del pueblo Kamëntšá y así crear relaciones armoniosas y reparar injusticias históricas y contemporáneas.

El problema de los estudios interculturales, como afirman Jansen y Pérez Jiménez (2017: 33), es que muchas veces estos no son interculturales sino simplemente parte de un discurso Occidental acerca de características y objetos culturales no-Occidentales, que establecen conversaciones unilaterales y perpetúan la idea de la cultura Occidental como superior, socavando así el verdadero diálogo. Podríamos más bien denominar tales estudios como “multiculturales”, pues en vez de establecer diálogos se limitan a reconocer la existencia de diferentes culturas, pero no reconocen la injusticia social ni la desigualdad subyacente, estableciendo así el paradigma Occidental

como la norma y las culturas de los pueblos Indígenas como mera curiosidad.

En el Valle de Sibundoy, el multiculturalismo se evidencia en las palabras y acciones de personas e instituciones que resaltan y capitalizan a través de la propagación de la idea de que esta región es la “capital cultural” del Departamento del Putumayo gracias a la presencia a los pueblos Indígenas que la habitan. Sin embargo, cuando hay problemas o inconvenientes tal se debe a “los indígenas” porque estos están “en contra del desarrollo” o tienen una “mentalidad retrograda”. Asimismo, el multiculturalismo se evidencia en las acciones de personas que se apropian de la simbología y formas de arte Kamëntšá bajo la idea de que “todos somos hermanos” para generar beneficios económicos personales, pero no reconocen la violencia detrás de estos actos de explotación, y son indiferentes a las historias y experiencias de las personas a las cuales extraen el conocimiento (véase capítulo 6).

Consecuentemente, para lograr y fortalecer un verdadero diálogo intercultural debemos no solo entender y respetar la cultura sino también ser sensibles a las experiencias del pueblo Kamëntšá y reconocer las desigualdades e injusticias sociales que son consecuencia del colonialismo.

Espiritualidad.

La investigación debe involucrar la espiritualidad, respetar las formas comunales de vida no-Occidentales, y crear espacios para indagaciones centrados en las realidades relacionales y formas de conocimiento que son predominantes en los pueblos Indígenas. (Chilisa, 2020: 2) La ciencia Indígena no se desarticula ni se desconecta de la espiritualidad pues considera que cada acto, elemento, planta, animal y proceso natural tiene un “espíritu en movimiento” con el que los humanos se comunican continuamente. (Cajete, 2000: 69) Por ende, los pueblos Indígenas reconocen la espiritualidad en la investigación y la valoran como una forma importante del conocimiento y de entender el mundo. Ignorar la espiritualidad puede, por lo tanto, causar tensiones entre investigadores y personas Indígenas. (Chilisa, 2020: 10)

Como profundizaremos en el capítulo 5, si un arqueólogo no tiene en cuenta la espiritualidad Kamëntšá y su relación con objetos y

con la tierra, puede muy bien reproducir interpretaciones erróneas y prácticas coloniales de custodia centradas en la idea del “patrimonio nacional”. Asimismo, si el Museo de Sibundoy (capítulo 7) no tiene en cuenta la relación espiritual y afectiva del pueblo Kamëntšá con sus Ancestros, el resultado es que este termine exhibiendo restos humanos sin considerar los impactos psicológicos que estos pueden tener en las personas.

La espiritualidad está presente en todos los aspectos del día a día Kamëntšá, en su relación con la tierra, en rituales, en los objetos y en su relación con los Ancestros, por lo que sería insensato interpretar cualquier aspecto de la cultura Kamëntšá sin tener en cuenta la espiritualidad. Por ejemplo, los Ancestros o los “guardianes” informan el día a día y la experiencia Kamëntšá a través de sueños, premoniciones o de ofrendas. Si una investigación no tiene en consideración estas prácticas espirituales, no solo las silenciará como llegará a conclusiones imprecisas, incompletas e inválidas. Como afirma Chilisa (2020: 201), es importante examinar el rol de la espiritualidad en las formas como un pueblo Indígena produce, guarda, analiza y disemina el conocimiento y, asimismo, es importante que los investigadores examinen sus propias perspectivas acerca de la espiritualidad, pues es posible que estas afecten la forma como se obtienen los datos de la investigación y como estos datos se analizan e interpretan. Tal como mencionamos anteriormente, si tratamos las narrativas como “mitos” y las formas de espiritualidad como “supersticiones”, estaríamos desligando los objetos, lugares y rituales de la cosmovisión y del conocimiento Kamëntšá.

Relacionalidad.

Desde una perspectiva descolonial, la relacionalidad es uno de los aspectos más significativos de una investigación. Investigar la colonización y descolonizar el conocimiento es un proceso sensible y delicado, y los investigadores deben ser prudentes al tratar temas dolorosos y traumáticos. Uno de los procesos problemáticos que hemos enfrentado ha sido el de abordar los elementos introducidos por misioneros en la narrativa, historia y espiritualidad Kamëntšá pues tal fácilmente puede llevar a que se asuma que el pueblo Kamëntšá no tiene pasado ni conocimiento. Esto sucedió, por ejemplo, en el análisis de un documental en donde se afirmaba que el pueblo Kamëntšá proviene de la Polinesia. Esto llevó a que los jóvenes presentes

cuestionaran si lo que sus mayores siempre les han contado acerca de los orígenes del pueblo Kamëntšá era una falsedad.

Los investigadores deben ser humildes y entender que muchos aspectos de una cultura Indígena son introducciones coloniales que buscaron resignificarla, transformarla y destruirla, pero también que existen procesos de resiliencia codificados en la espiritualidad, rituales y en las artes. Los investigadores tienen la obligación ética de deconstruir y desmitificar los primeros y de recuperar y enfatizar estos últimos. Consecuentemente, la relacionalidad no tiene únicamente que ver con la forma como el pueblo Kamëntšá percibe la realidad, con sus sistemas de conocimiento, valores y éticas, sino también con la construcción de relaciones desde el inicio y a lo largo del proceso de investigación. Un paradigma descolonial requiere entonces que se establezcan relaciones entre los investigadores y las personas Indígenas, y que estos últimos tomen un papel activo en el delineamiento de los temas, objetivos y beneficios de la investigación. Por ende, también implica romper con las jerarquías de poder y conocimiento de los paradigmas Occidentales de investigación.

En este sentido, los métodos de investigación Occidentales y coloniales, normalmente unilaterales, son remplazados por métodos que construyen relaciones y benefician a ambas partes. Asimismo, la investigación se hace de manera colaborativa y empoderadora con miembros del pueblo Kamëntšá.

Observación participativa:

En un paradigma descolonial, como investigadores tenemos un compromiso ético en el cual, al participar en rituales, en el día a día, o en visitar una familia Kamëntšá, establecemos relaciones y demostramos públicamente nuestro compromiso, honestidad y respeto. Por lo tanto, no nos posicionamos como observadores externos, distanciados y neutrales, tal como sucede con el método de observación participativa en un paradigma Occidental. Así, la observación participativa sólo puede significar estar y permanecer conectado con la comunidad en la que uno está participando, y ver, sentir y reportar el mundo y la vida desde esa posición. Esto no significa una actitud acrítica, por el contrario, la participación también incluye la expresión de opiniones propias y un enfoque dialógico. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 35)

Muchos investigadores Indígenas han criticado la forma como, por ejemplo, la antropología ha construido conocimiento y representaciones de los pueblos Indígenas a través de observaciones externas que después se convierten en las fundaciones teóricas que las siguientes generaciones de antropólogos usarán en sus propias observaciones externas. Tales consideraciones y reportes no son hechas por personas Indígenas, aunque estén basadas en entrevistas y observaciones de personas Indígenas y, además, son conceptualizadas, desarrolladas y publicadas bajo paradigmas de investigación Occidentales. (Chilisa, 2020: 12)

La comunicación, la interacción y el diálogo son componentes integrales e importantes de una aproximación centrada en la relacionalidad. Así, la observación participativa se centra en una forma involucrada, vivencial y comprometida de documentar, reflexionar y comentar, haciendo uso de todos los sentidos, en particular también de la introspección, la empatía y la intuición. Como afirman Jansen y Pérez Jiménez (2017: 37-38), es *“una característica ineludible de las ciencias humanas y sociales que explícita o implícitamente incluyen e involucran al sujeto humano. Por lo tanto, para ser científico, no servirá copiar los modos de laboratorio de las ciencias naturales, esforzándose por la observación objetiva, porque la situación de trabajo es esencialmente diferente: nosotros mismos estamos siempre incluidos, por lo tanto, la práctica exclusiva de la investigación externa debe ser abandonada.”*

Entrevistas:

Los métodos convencionales de entrevista se centran en suposiciones y teorías Occidentales que se inclinan hacia el individualismo e ignoran la realidad y los sistemas de conocimiento Indígena y los valores centrados en la comunalidad, reciprocidad y relacionalidad. Los paradigmas descoloniales ofrecen otros métodos de entrevista que privilegian formas de conocimiento relacional y que valoran el respeto por las relaciones que las personas tengan entre ellas y con el medio ambiente. (Chilisa, 2020: 251) En detrimento de entrevistas unilaterales, nuestro proceso de investigación establece diálogos en los cuales los entrevistados también nos hacen preguntas, nosotros nos damos a conocer y compartimos nuestros conocimientos, y se comunica de forma mutua e igualitaria.

Los métodos de entrevista convencionales requieren normalmente que los datos de los entrevistados sean tratados con confidencialidad. En nuestra aproximación, no solo tenemos en cuenta que las personas que entrevistamos pueden querer que sus opiniones se visibilicen, así como, para legitimar su conocimiento y experiencias como personas Kamëntšá, creemos que es fundamental que sean referenciados e incluso incluidos como coautores de nuestras publicaciones. Así, se fortalece y valora la construcción colectiva de conocimiento.

Es imperativo resaltar los conocimientos, experiencias y opiniones de diferentes personas Kamëntšá (mujeres, jóvenes, mayores), en detrimento de aquellos que son típicamente entrevistados debido a sus posiciones políticas, normalmente hombres, gobernantes o exgobernantes, y especialistas en medicina Indígena. Si tenemos en cuenta que el conocimiento Indígena se construye de forma comunitaria y relacional, es primordial dar visibilidad y de reconocer los productores y transmisores de todo el tipo de conocimiento. Asimismo, una aproximación relacional debe garantizar que los investigadores son responsables para con los participantes de las entrevistas, y que los participantes son responsables con su pueblo y con el conocimiento que aportan a los investigadores.

Conversatorios:

A lo largo de nuestro proceso de investigación se realizan conversatorios, donde participan múltiples personas en la producción del conocimiento y en los cuales los investigadores no tienen un rol dominante. En estos conversatorios nuestra posición como investigadores es de dar a conocer un tema de interés o problemática para el pueblo Kamëntšá. Sin embargo, actuamos más bien como facilitadores y orientadores de la discusión, pero quienes lideran el conversatorio son los mismos miembros del pueblo Kamëntšá. Los participantes son de diferentes generaciones y sexos, con diferentes experiencias, y la interacción entre estos permite tener percepciones más realistas de los problemas y convicciones del pueblo. Asimismo, estos conversatorios tienen una dinámica más familiar para las personas Kamëntšá que normalmente discuten temas importantes de esta forma y, además, esta práctica respeta las normas y procesos éticos relacionados con el conocimiento Kamëntšá. Esto permite que las personas se sientan más cómodas, eliminando las jerarquías de

poder y patriarcales que se impusieron con la colonización.

Así pues, buscamos que todos tengan la oportunidad de ser escuchados, y fomentamos el respeto por el conocimiento, por las experiencias y opiniones de cada uno. (Chillisa, 2020: 256) Normalmente, tanto los conversatorios como las entrevistas se realizan al rededor del *shinyak* contando historias, siguiendo la práctica Kamëntšá en la cual cada participante se posiciona como individuo, miembro de familia, miembro del pueblo Kamëntšá y enfatiza el rol de sus Ancestros. Hablar alrededor del *shinyak*, un espacio simbólico, motiva al compartir de ideas, el respeto, la empatía y la igualdad entre todos los participantes, y se comparte conocimiento y se analizan mutuamente las distintas problemáticas.

Debido a la pandemia del Covid-19, en los años 2020 y 2021, este proceso se desarrolló únicamente de manera virtual.

El Colectivo Ayentš:

La relacionalidad en la metodología de la investigación descolonial es crucial para la participación activa, igualitaria, informada y empoderada de personas Indígenas. Esto no es un incentivo a usar más “informantes” o “consultores” como sigue siendo común en las investigaciones en arqueología, museos, patrimonio y arte, sino parte de un esfuerzo para superar las suposiciones centradas en sujeto/objeto, o nosotros/ustedes, y remplazarlas por una cooperación guiada por un profundo interés común, consciencia social y respeto mutuo. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 38) Estos pasos, sin embargo, no son fáciles, debido a las estructuras jerárquicas de poder y pensamiento, y a los vocabularios y comportamientos de los académicos hacia los pueblos Indígenas.

En algunos casos, las personas dudaron de nuestro proceso de investigación o simplemente creyeron no tener el conocimiento necesario para participar en él. Esto es la consecuencia de las acciones de previas investigaciones sobre el pueblo Kamëntšá. Por lo tanto, se entiende la actitud de algunas personas hacia nosotros pues, sin conocernos y sin saber lo que hacemos y como lo hacemos, e incluso, sin saber nuestros nombres, asumían que nuestra investigación implicaría apropiación indebida, invasión territorial, saqueos y otros resultados de las investigaciones que se han hecho sobre el pueblo Kamëntšá o en el Valle de Sibundoy. Tristemente, son varios los casos

de investigadores que se acercaron y acercan al pueblo Kamëntšá para “colaboraciones” y otro tipo de trabajos, pero cuyos objetivos fueron y son el saqueo de conocimiento o, como en por lo menos un caso, hacer pruebas de suelos para una empresa minera.

Para sanar esta relación, un proceso de investigación debe centrarse en la creación de condiciones a través de las cuales los pueblos Indígenas son verdaderamente informados y conocedores, y tienen una voz decisiva en todos los aspectos que le conciernen. Esto implica procurar acceso, capacitación, becas y crear un foro para expertos que a su vez pertenezcan a pueblos Indígenas, así como promover su participación activa y dirección en procesos de investigación concretos. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 40) Si además tenemos en cuenta que el conocimiento Indígena es participativo, es entonces fundamental que el pueblo Kamëntšá sea parte intrínseca de esa construcción de conocimiento y a la vez pueda aplicarlo a sus vidas. Esto implicó desarrollar una aproximación que empoderara e incluyera la participación activa de personas Kamëntšá durante todo el proceso de investigación. Es a través de este humilde compromiso con el pueblo Kamëntšá que se establece el Colectivo Ayentš, un grupo de personas que se dedicó a la investigación colaborativa y a la revitalización de la cultura y espiritualidad Kamëntšá, centrada en los conocimientos, experiencias y valores de los mayores. El Colectivo se basa en la práctica Kamëntšá de *enabuatëmbayán*, un grupo que trabaja de forma recíproca y solidariapor el bienestar comunal. En este proceso con el Colectivo Ayentš se estableció una relación de responsabilidad, respeto y reciprocidad mutua y a la vez centrada en los derechos de los pueblos Indígenas.

El Colectivo Ayentš fue conformado por personas que desde el inicio apoyaron nuestra investigación y otras que se fueron uniendo por el interés en este proceso. Asimismo, en este trabajo colaborativo, se incluyen frecuentemente los familiares y amigos de los diferentes miembros del Colectivo. No es posible, obviamente, incluir a todo el pueblo en la investigación, pero tampoco queremos perpetuar uno de los problemas de las políticas culturales y de las investigaciones colaborativas de ámbito multicultural: el trabajo con “comunidades”. El trabajo con “comunidades”, por norma abstractas, es un producto del multiculturalismo que conlleva a la “participación sin participación”. (Gnecco & Ayala Rocabado, 2010: 24) Es decir, las personas con quienes se colabora no son identificadas, no tienen poder

de decisión, ni son empoderadas, sino que siguen funcionando simplemente como informantes, muchas veces como objetos que son utilizados para demostrar que hay “participación” y “consentimiento”. Aunque algunos miembros del Colectivo han dado por terminadas sus colaboraciones por diferentes razones, el grupo se ha mantenido cohesionado y comprometido a lo largo de los años, lo que ha permitido que la investigación tenga resultados positivos e impactantes en el pueblo.

Uno de los objetivos principales de nuestra investigación fue no únicamente de colaborar, una vez que eso puede simplemente reproducir las desigualdades coloniales, sino también de *empoderar* las nuevas generaciones en la recuperación y revitalización del conocimiento, de fortalecer su sentido de pertenencia, y de generar conciencia acerca de los procesos políticos, culturales y sociales que se llevan en el pueblo Kamëntšá y en el Valle de Sibundoy, muchos de ellos encabezados por, o relacionados con, disciplinas como la arqueología, instituciones como los museos, y políticas culturales relacionadas con el denominado “patrimonio cultural”. La colaboración con, y el empoderamiento del Colectivo Ayentš, se ha dado desde entonces en todos los ámbitos del proceso de investigación, desde la determinación de los temas de investigación, el desarrollo de entrevistas y conversatorios, escribir publicaciones o presentarlas en conferencias, hasta a la generación de propuestas artísticas y museológicas. Además, esta colaboración no tiene una fecha límite, no se determina por nuestra presencia física en el Valle de Sibundoy, ni está vinculada a la duración del denominado “trabajo de campo”, sino que es continua y multifacética, centrada en un compromiso y en una relación honesta y respetuosa.

La creación del Colectivo Ayentš se hace en septiembre de 2019 y, desde entonces, el proceso de investigación ha tenido tres etapas:

1. Museos y Patrimonio Cultural:

El proceso de investigación con el Colectivo Ayentš se empezó desarrollando en el Museo de Sibundoy, abordando temáticas relacionadas con el patrimonio cultural, arqueología y arte, y sus vínculos cercanos con el colonialismo. Asimismo, estas se conectaron con otras preocupaciones y problemas sociales, políticos, económicos y ambientales en el pueblo Kamëntšá, que de por sí se interrelacionan

con estas disciplinas y espacios.

Estos temas fueron abordados recurriendo a la colección del Museo de Sibundoy, pero también del Museo Nacional de Colombia, del Museo del Oro de Nariño y del Museo Rosero en la ciudad de Pasto, así como del Museo de las Culturas del Mundo de Gotemburgo, Suecia, y del Instituto Smithsonian, en los Estados Unidos de América. Asimismo, se usaron una serie de otras fuentes como publicaciones, fotografías y documentales relacionados con el pueblo Kamëntšá presentes en diferentes archivos y bibliotecas nacionales e internacionales.

El objetivo inicial fue de analizar como el pueblo Kamëntšá está representado por el museo y después transformar esa representación de manera a ser respetuosa y empoderadora, a deconstruir términos y conceptos coloniales y racistas presentes en el museo, y a incluir y legitimar la historia, lengua y espiritualidad Kamëntšá, tal como es vivida e entendida hoy en día, y como esta se conecta con los objetos del museo.

Además, es en el museo que se hacen los primeros conversatorios y entrevistas con mayores, académicos y líderes Kamëntšá, y que sirvieron tanto como la base para la transformación del museo como para el desarrollo del proceso y de la metodología de investigación colaborativa. Inicialmente, esta investigación se centró en, y ganó impulso, a través de los *25 Proyectos Indígenas* de Linda Tuhiwai Smith (2016: 191-217).

2. Investigación colaborativa y auto-investigación:

En esta etapa se definieron temas de interés común que se desarrollan a lo largo de esta tesis (el tiempo y los Ancestros; los sueños, los sentidos y su relación con el conocimiento; los sitios espiritualmente relevantes y su relación con las narrativas; el arte y la ritualidad y su relación con el conocimiento y el paisaje, entre otros). Este proceso de investigación colaborativo con el Colectivo Ayentš se centró en la lengua kamëntšá, específicamente en el análisis de términos y conceptos relacionados con la cosmovisión, conocimiento y espiritualidad. Muchos términos y conceptos ya no se conocen, o no son conocidos por las nuevas generaciones, pero están presentes en la memoria, ritualidad y cotidiano de los mayores, aunque no se han compartido en comunidad por varios motivos. Además, estos términos

y conceptos se encuentran en otras fuentes como las ya mencionadas grabaciones de John H. McDowell o el diccionario Kamëntšá. Estos temas fueron primero analizados y debatidos entre todos y, después de esto, fueron definidas las pautas y el proceso de investigación con los mayores.

“Auto-investigación” es un término usado por el Colectivo Ayentš para referirse a la investigación de la cultura Kamëntšá por los propios miembros del pueblo. Mavisoy (2014) se ha referido a este proceso como investigación “desde adentro”, y tiene el objetivo de entender, recuperar, legitimar y poner en práctica los conocimientos del pueblo Kamëntšá desde sus propios paradigmas, sistemas de construcción de conocimiento y metodologías. Estas incluyen el *jtsenojuabnayá* (reflexión), *jenekuantan* (dialogo intergeneracional) y *jabuachan* (visita a los mayores).

En una primera fase el Colectivo realizó entrevistas a los mayores para obtener conocimiento acerca de un determinado tema. Estas entrevistas tienen en cuenta los principios éticos y normas mencionados anteriormente, e incluyen el acto de “desgranar maíz” y contar historias alrededor del *shinyak* - espacio importante en la transmisión de conocimiento Kamëntšá - y el compartir del alimento, pues este acto es una obligación moral. Esta práctica se relaciona con el agradecimiento y reconocimiento a los presentes por sus conocimientos y experiencias, y de esta manera también se recuerdan las conexiones con los Ancestros. Como afirma Chilisa (2020: 195), tales prácticas legitiman los paradigmas de investigación descolonial con su énfasis en la responsabilidad relacional pues compartir comida, intercambiar bienes, y comunicar con los Ancestros es parte de las filosofías, pensamientos, conocimientos y cosmovisiones Indígenas, y tales prácticas deben aportar las fundaciones y los contextos en los cuales se hace investigación.

La segunda etapa consistió en reflexionar, interpretar y debatir los conocimientos adquiridos para así reconstruir y revitalizar la historia, los conocimientos y la espiritualidad Kamëntšá. En esta fase se hizo un intercambio de conocimientos y se estableció un diálogo entre nosotros y el Colectivo en donde aportamos nuestros conocimientos, relacionamos lo que el Colectivo aprende con casos, prácticas y experiencias semejantes en otros pueblos Indígenas y, en conjunto, deconstruimos los términos y conceptos de origen colonial que se van encontrando, teniendo siempre en cuenta la cosmovisión,

lengua y espiritualidad Kamëntšá. Un ejemplo de este proceso se refleja en la reinterpretación que hacemos del ritual de los denominados *Sanjuanes* (Capítulo 3) o de los rituales funerarios Kamëntšá (Capítulo 5).

De igual manera, cada tema de este proceso de auto-investigación produjo procesos creativos para condensar y transmitir el conocimiento que se adquirió y así devolverlo a su pueblo. Estos procesos creativos fueron generados a partir de la relación del Colectivo con diferentes temas, experiencias propias y el diálogo con mayores. Estos procesos no son condensados en un objeto final, sino que son creados y revisados múltiples veces con el fin de que los conocimientos puedan ser aplicados y transmitidos con códigos direccionados al mismo pueblo. Se evitó el uso de la palabra “arte”, pues este término se sentía muy ajeno y llevaba a jerarquizaciones del conocimiento, pues normalmente está asociado a las personas que estudiaron artes plásticas en la universidad.

Una tercera fase es la realización de conversatorios en los cuales el Colectivo expone lo que ha aprendido usando diferentes materiales audiovisuales y presentando los procesos creativos. Estos conversatorios cuentan con la presencia de los entrevistados y otros invitados, muchos de ellos jóvenes, para presentar las conclusiones acerca de los temas investigados, reconocer los aportes de los participantes y validar su conocimiento y experiencia, y compartir los conocimientos con los demás miembros del pueblo Kamëntšá, estableciéndose y fortaleciéndose así el dialogo intergeneracional. Asimismo, estos conversatorios sirven como retroalimentación y permiten seguir construyendo y revitalizando el conocimiento acerca de cada tema.

La mejor manera de demostrar la importancia de este proceso de investigación es a través de las palabras de los propios investigadores Kamëntšá, miembros del Colectivo Ayentš y de los mayores entrevistados:

“El proceso de auto-investigación me ha permitido descubrir esos saberes que fueron sembrados en mis mayores, y que solo son compartidos, cuando estamos preparados para escucharlos. Cuando hablamos con ellos es una conversación tan sentida, tan íntima, que nos comparten a través de sus historias sus saberes y su herencia. He aprendido que en que cada espacio de vida, se encuentran nuestros seres espirituales, aquellos protectores de nuestro caminar, y que

ellos se comunican a través del sonido del viento, de las plantas, de los animales, del río, de las montañas; que en estos espacios se encuentran los códigos que permiten que nuestro pueblo se mantenga vivo. Así como la piedra que fue tallada por nuestros ancestros para contarnos una historia, historia que hoy se sigue escribiendo en el tejido.

Siento que este proceso me ha fortalecido en mi caminar porque vengo de abuelos y abuelas tejedoras y sembradores, y mis raíces se fortalecen cuando estoy en estos espacios, descubriendo y entendiendo que el sentir es importante para guardar esos saberes. Es así como sigo sembrando y tejiendo mis saberes para poder compartir a mis nuevas generaciones. Y compartir a las nuevas generaciones es un caminar más, porque es necesario prepararlas, así como el rastrojo, que creo que son los jóvenes también.”

Sandra Mutumbajoy (comentario personal, 20 de junio, 2022)

“Este proceso nos ha ayudado mucho a la hora de entender las entrevistas. Hemos logrado entender la metáfora de las palabras que usan nuestros mayores y hemos podido llegar al sentido de la palabra.

Para lograr las entrevistas hemos llegado de visita dónde las mamitas y abuelos de una forma natural ya que habíamos notado que las cámaras les limita a la hora de compartir la palabra. Con el método de llegar de una forma natural a visitar se ha logrado entablar un diálogo fluido acompañado de risas y consejos este nos ha sido mucho más favorable.

Hemos activado nuestros sentidos, afinamos el oído para escuchar bien lo que nos dicen, y lo que no entendemos poderlo preguntar. Ha sido un proceso donde vamos aprendiendo todos incluyendo a nuestras familias y amigos, y hemos ido poco a poco entendiendo y aprendiendo nuestra lengua materna ya que en su mayor parte las entrevistas son en kamëntšá.

Con este caminar no terminamos de sorprendernos cuanta historia guarda una palabra y como se va perdiendo una parte de esta porque no se pregunta. Personalmente logré conocer que mi apellido anteriormente era Jutsbioy y por el proceso de traducción colonial ahora soy Juagibioy.

Todas estas historias y saberes que hoy en día tenemos cada miembro del Colectivo lo compartimos a los demás por medio de los productos que elaboramos ya sean audios, videos, fotografías, cuentos, medios radiales, y hasta por medio de comic. Estos productos han sido compartidos en instituciones educativas, espacios de armonización dónde se comparte la palabra y lo aprendido. Las caminatas también han sido una terapia y una oportunidad de compartir lo que hacemos, aprendiendo y retroalimentando con lo que los demás conocen. El jajañ también es un espacio que nos ha servido para aprender sobre el sembrado y cuidado de las plantas y la tierra, lugar que también nos ha permitido compartir consejos, risas, historias, experiencias y aprender a sentir nuestra lengua materna.”

Sindy Ortega Juajibioy (comentario personal, 14 de julio, 2022)

“Saludos y felicitaciones por el proceso de investigación. Es muy importante que indagemos y revivamos aquellas historias y saberes que están en nuestros mayores. Entender y vivir la lengua es una forma de mantener la historia y viva la esencia del ser Kamëntšá. Que se comparta con las nuevas generaciones porque ustedes [los jóvenes] son los futuros sabedores del pueblo y tienen el deber de mantener la memoria viva para las presentes y futuras generaciones.”

Andrés Juagibioy Chindoy y Luis Jamioy (28 de noviembre, 2021)⁸

“Es bueno conversar pues ahora aprendemos solo lo de los colonos. Lo nuestro ya nos estamos olvidando y nos falta sentarnos para hablar.”

María Miticanoy (diciembre, 2019⁹)

3. Creación del Centro Curatorial Tsebionán:

La tercera etapa de nuestro proceso de investigación en colaboración con el Colectivo Ayentš ha sido la creación y el

⁸ Comentarios compartidos por Sandra Mutumbajoy, de acuerdo a los mayores entrevistados en los días 06 de septiembre y 23 de noviembre, 2021, respectivamente.

⁹ Entrevista realizada en lengua kamëntšá por el Colectivo Ayentš. Traducida por Andrés Juajibioy.

desarrollo de un espacio independiente y abierto a todo el pueblo Kamëntšá, en donde se ponen en práctica todos los conocimientos que se adquirieron en la investigación y se da continuidad a los procesos creativos y artísticos. Como se profundiza en el capítulo 7, se denomina *curatorial* (del latín *curare* = cuidar) debido a la importancia que tienen el cuidado y el bienestar personal, comunitario y del entorno en la cosmovisión, conocimiento y espiritualidad Kamëntšá. Asimismo, el cuidado se relaciona con el fortalecimiento de las normas sociales y ética Kamëntšá y su énfasis en la relacionalidad, reciprocidad, comunalidad y colectividad, y se busca dejar de parte el individualismo que se impuso con la colonización y se perpetua con la mentalidad colonial. En la lengua kamëntšá el término “curatorial” se podría entender como *tsanÿenam*, el acto de cuidar. *Tsebionán* se relaciona con “*el sentir, el cuidar y el valorar el conocimiento, historia y pensamiento Kamëntšá, de manera colectiva, solidaria, humilde, y de respeto por los mayores. Es un sentir para actuar y tener sentido de pertenencia.*” (Colectivo Ayentš, 28 de junio, 2022)

La estructura, las tareas y los temas que se abordan en el Centro fueron establecidos por el Colectivo Ayentš de acuerdo con las necesidades y problemas que más afectan al pueblo Kamëntšá y con las fortalezas de cada uno de los miembros. En este sentido el cuidado está actualmente enfocado en 6 áreas que se interconectan: la lengua kamëntšá, el medio ambiente, la siembra y alimentación, la comunicación y diálogo intercultural, las prácticas creativas, y el cuidado por los mayores, niños, niñas y adolescentes. En este último se busca proporcionar y mejorar el bienestar psicológico, espiritual y físico de manera holística. El Centro está enteramente manejado por el Colectivo Ayentš y acompañado por un Concejo de Mayores que se rotan de manera regular, siguiendo las normas Kamëntšá.

Asimismo, el Centro Curatorial Tsebionán tiene como objetivo establecerse como un espacio de educación descolonial para dar continuidad a los procesos de investigación y de transmisión de conocimiento a las jóvenes generaciones, posicionándose como una alternativa a las débiles e incipientes instituciones de educación locales y proporcionando otra forma de ver el mundo y de estar en la vida centrada en el conocimiento, historia, espiritualidad y ética Kamëntšá. Sin embargo, se busca también que, en el futuro, el currículo descolonial que se implementará en el Centro Curatorial Tsebionán sea utilizado en las escuelas del Valle de Sibundoy,

particularmente en las áreas de ciencias sociales, y que en estas escuelas se permita la enseñanza de la lengua kamëntšá.

Nuestro rol como investigadores continua en este proceso a través de la retroalimentación, y guiando y aconsejando al Colectivo Ayentš y demás personas que se involucren con el Centro Curatorial y en la autoinvestigación. El hecho de que no podamos estar constantemente presentes en el Valle de Sibundoy no tiene por qué deslegitimar ni desvalorar este proceso. Como sucede con cualquier otra relación que se establece, no es necesario estar constantemente con las personas ni en los lugares que estas habitan para mantener las relaciones vivas, caso contrario que sería de nosotros viviendo más de 10 años lejos de nuestras familias. Tal como sucede entre Linda Tuhiwai Smith (Ngāti Awa y Ngāti Porou) y Eve Tuck (Unangax̄) (véase Smith, Tuck & Yang, 2019: 5), a pesar de estar divididos por grandes distancias y tener nuestro tiempo agobiado por las exigencias laborales, escribir es nuestra forma de decir “todavía estamos pensando en ustedes” y, además, todos hacemos el esfuerzo de encontrarnos (virtualmente) a cada semana. En último caso, la distancia y la consecuente necesidad de estar mutuamente pendientes de lo que está pasando, de cómo estamos, y cuáles son las expectativas y las perspectivas colectivas, nos ha ayudado a fortalecer nuestra relación. Asimismo, nosotros también desarrollamos un proceso de descolonización en los lugares en donde vivimos y trabajamos, porque este es igualmente importante de hacerse en Europa y con personas europeas. La descolonización se debe desarrollar en todas partes del mundo.

Evaluación

Por último, un aspecto que creemos fundamental en nuestra metodología es la evaluación de nuestro trabajo por parte del mismo pueblo Kamëntšá. Un paradigma de investigación descolonial requiere un proceso de evaluación informado en las cosmovisiones, experiencias, conocimientos, espiritualidad y lenguas de los pueblos Indígenas. Este proceso está directamente relacionado con toda la investigación y la responsabilidad relacional de los investigadores. Por ende, no podemos dar por terminada la investigación y publicarla sin ser evaluados por miembros del pueblo Kamëntšá, pues como ya afirmamos, nuestra aproximación ética no se limita a la consulta

previa.

Un proceso de evaluación resulta de la necesidad de los investigadores ser responsables por lo que escriben, por la forma como adquieren conocimiento, como la publican y como representan a los pueblos Indígenas. En este sentido, el proceso de evaluación, que incluye también la autoevaluación, debe tener en cuenta 1) si la investigación tiene resonancia en la comunidad; 2) las personas de quienes se adquiere conocimiento son dignamente representadas y sus opiniones realmente tenidas en cuenta en la formación de teorías; 3) lo que se escribe y se dice es culturalmente y éticamente apropiado; 4) los métodos de transmisión y comunicación de la investigación son eficaces y el lenguaje accesible y claro; 5) las personas Kamëntšá tienen la oportunidad de confirmar y determinar si es correcto y verdadero lo que afirman los investigadores; 6) la investigación da credibilidad, validez y legitimidad al conocimiento, experiencias, espiritualidad e historia Kamëntšá.

Nuestro objetivo con la evaluación ha sido entonces de entender si los conocimientos producidos son relevantes para el pueblo Kamëntšá, contribuyen para el desarrollo de soluciones a problemas y desafíos comunitarios, y corresponden con las expectativas de los involucrados en la investigación. Por ejemplo, uno de los procesos que hemos desarrollado en colaboración con el Colectivo Ayentš, es la desmitificación y deconstrucción de la ya mencionada idea de que el pueblo Kamëntšá es originario de la Polinesia, idea que tiene raíz en procesos de investigación centrados en paradigmas coloniales, y que ha generado impactos psicológicos negativos y debilitación de la identidad y sentido de pertenencia de los jóvenes Kamëntšá.

Se ha desarrollado entonces un proceso de evaluación constante, centrado en los mayores, y relacionado con el trabajo colaborativo con el Colectivo Ayentš, en el cual diferentes personas evalúan lo que hemos escrito y validan, o no, nuestras interpretaciones. Las palabras de uno de nuestros evaluadores, Marceliano Jamiyoy, se encuentran también a lo largo de esta tesis, pues sus consejos, experiencias y conocimientos han sido fundamentales para nuestra investigación, y este siempre se ha mostrado disponible para dialogar con nosotros, incluso durante los muchos meses en que no fue posible estar en el Valle de Sibundoy debido a la pandemia del Covid-19.

La evaluación de esta investigación tampoco termina con la publicación de esta tesis. Es un proceso continuo que se seguirá

desarrollando en colaboración con el Centro Curatorial Tsebionán, en el cual se repensarán y reformularán algunas de las suposiciones que aquí lanzamos y se buscará generar más participación y reflexión comunitaria. Asimismo, esperamos que esta investigación sea apropiada por las jóvenes generaciones y contribuya a informar decisiones acerca de políticas culturales, sociales y ambientales, particularmente las que conciernen al pueblo Kamëntšá a través de sus órganos de gobierno. Uno de los problemas que exponemos es la inclusión del Bëtsknaté en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia (capítulo 4), aspecto que requiere mucha reflexión por parte del pueblo Kamëntšá y sus gobernantes debido a los negativos impactos políticos, culturales, sociales, económicos e incluso ambientales que está generando, y que se incrementarán en el futuro.

Conclusión

Hay un número creciente de académicos y estudiantes que afirman estar realizando una investigación “descolonial”. Pero, ¿qué es una investigación descolonial y qué tan efectiva es para descolonizar? Aunque la investigación descolonial es un paso en la dirección correcta, con demasiada frecuencia se presenta como una solución al problema del colonialismo a pesar de que está plagada de sus propias limitaciones y complicaciones, en varios casos de base colonial. Así, mucho de lo que hemos visto sobre “descolonización” son apenas limitados procesos de participación e inclusión de personas Indígenas y afrodescendientes en espacios y procesos de producción de conocimiento altamente coloniales. Como miraremos, incluso académicos que hablan de descolonización reproducen y refuerzan estructuras de poder y de producción de conocimiento coloniales e, incluso en algunos casos, mantienen actitudes profundamente racistas, refiriéndose a los pueblos Indígenas como “indios” y perpetuando perspectivas sobre las personas Indígenas que parecen reproducciones de los escritos de los primeros colonizadores y de misioneros, más que de personas eruditas y con un verdadero sentido de humanidad que las ciencias sociales y humanas demandarían. La arrogancia de muchos académicos es tan grande que sus posiciones de poder son vistas como naturales, sus pretensiones como universales y neutrales, y su dominio del saber y uso y explotación de personas Indígenas como una consecuencia de esa posición que ocupan, no como una herencia colonial. Consecuentemente, estos están interesados en nuevas teorías

pero no en verdaderos cambios.

Aunque las formas más atroces de racismo son ilegales, el racismo persiste en la ciencia y en la academia, y afecta a diversas personas, pueblos y comunidades en todo el mundo. Los impactos de esas creencias racistas coloniales continúan reverberando y han sido cosificados en las políticas y actitudes institucionales que gobiernan el “quién” y el “cómo” de la participación de los individuos en el mundo moderno y global. En nuestra opinión, las creencias racistas han contribuido a la falta de diversidad, equidad e inclusión, y a la marginación de pueblos y comunidades colonizados en la ciencia, investigación, en las artes y en la educación. Incluso hoy en día, la colonización a veces se defiende sobre la base de que llevó a los países que alguna vez fueron colonizados la ciencia, la tecnología, los derechos e, incluso, como afirmó un arqueólogo, las nociones de patrimonio cultural y de cómo este debe ser protegido y conservado. Tales argumentos tienen dos fundamentos muy problemáticos: que el conocimiento Occidental es superior al de todos los demás, y que las culturas Indígenas contribuyeron poco o nada al registro científico y académico, a las artes y a la cultura. La eliminación de la erudición Indígena, de esta manera, ha tenido efectos incalculablemente dañinos pues ha significado que las generaciones futuras no estén familiarizadas con una historia ininterrumpida de las contribuciones de sus pueblos al conocimiento, y ha también fragmentado la memoria de los pueblos y llevado al robo, tanto simbólico como literal, de sus pasados y culturas. Las consecuencias sociales del colonialismo son latentes: racismo, enajenación, marginación, violencia, expropiación.

En la actualidad, gran parte del trabajo para descubrir la erudición Indígena se lleva a cabo en las universidades y centros de investigación Occidentales y, más problemáticamente, bajo paradigmas de investigación coloniales. Esto está lejos de ser satisfactorio porque exacerba el desequilibrio de poder en la investigación, particularmente en proyectos de investigación colaborativos. Aun cuando se habla de “descolonización”, la realidad es que los investigadores Occidentales tienen mucha más influencia en el establecimiento e implementación de las agendas de investigación, lo que lleva a casos documentados de abusos de poder.

Consecuentemente, descolonizar no puede ser una palabra de moda que enmascara y limita las verdaderas relaciones que son necesarias para crear y nutrir una investigación de manera a eliminar

las barreras, las desigualdades y las posiciones de poder en la producción del conocimiento. Descolonizar implica entonces entender como la investigación, la academia y las instituciones culturales como los museos están plagadas de procedimientos, términos, estructuras y perspectivas coloniales. No se trata simplemente y únicamente de reconocer sus orígenes coloniales, sino de reconocer, aceptar y transformar el hecho de que el colonialismo pervive en las formas como se hace investigación, quien detiene el conocimiento, y a quien esta beneficia. El paradigma descolonial es también el antídoto contra el excepcionalismo, la idea de que una sola cultura o civilización posee habilidades especiales para hacer avanzar la ciencia.

Como hemos indicado, una investigación descolonial debe partir de un paradigma que esté sentado en las ontologías, epistemologías y axiologías de los pueblos Indígenas y debe traerles beneficios, empoderarlos, validar y legitimar sus conocimientos, historias y cosmovisiones. Asimismo, tal investigación debe centrarse en la ética Indígena y tener como fundamento los principios de responsabilidad, reciprocidad, respeto y regulación. Además, una investigación descolonial está abierta a reconocer sus limitaciones y sus errores, se abre a la sociedad y está dispuesta a transformar, a reflexionar y a reformular sus teorías y resultados con base en la retroalimentación que recibe de las personas con quien se investiga y colabora. Esto implica entonces algo que carecen muchos trabajos académicos: humildad y decencia humana básica.

A nivel metodológico, una aproximación descolonial se visibiliza en la necesidad de identificar, interrumpir y desentrañar patrones, conceptos y disposiciones coloniales, particularmente a través del reconocimiento y validación de las lenguas, espiritualidades y cosmovisiones de los pueblos Indígenas, del uso y legitimación de métodos de recolección y transmisión de conocimiento éticamente apropiados, y de una verdadera colaboración y empoderamiento de investigadores Indígenas que, además, lleve al dismantelar del colonialismo y al solucionar de problemas que afectan a los pueblos Indígenas y a la humanidad en general. Así pues, descolonizar implica desarrollar un proceso de naturalización de los sistemas de conocimiento Indígenas y hacerlos evidentes para transformar espacios, lugares y personas, de lo contrario podemos caer en la trampa de hacer falsas promesas sobre el potencial de la investigación descolonial.