



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 2:

COLONIZACIÓN Y COLONIALISMO

El proceso colonial se centró en la idea de que los europeos eran genéticamente, intelectualmente, religiosamente y tecnológicamente superiores. (Blaut, 1993) Como demostramos en la introducción de esta tesis, esta idea permanece hasta los días de hoy. El propósito de este capítulo no es de contar la historia de la colonización del Valle de Sibundoy y del pueblo Kamëntšá a nivel político y administrativo, como varios ya han hecho (Gómez López, 2005; Bonilla, 2019), sino de detallar como funcionó la colonización, sobre todo, a nivel cultural y del conocimiento, demostrando como las injusticias sociales que son consecuencia del colonialismo permanecen en la sociedad actualmente.

Sin embargo, debido a la relación espiritual de los pueblos Indígenas con la tierra, es necesario abordar algunos aspectos de la colonización territorial que se interconectan directamente con el conocimiento y cultura Kamëntšá. Nos centramos aquí en aspectos negligenciados por la mayoría de investigadores, tales como la resignificación de la cultura Kamëntšá y la inculturación desarrollada por los misioneros Capuchinos, en el rol de las disciplinas académicas en la colonización, y en como la mentalidad colonial se perpetua en Colombia, específicamente en la región de Uaman Tabanok y en el pueblo Kamëntšá y su forma de gobierno, pero también en la academia, sistema educativo, políticas culturales, e instituciones relacionadas con el denominado patrimonio cultural.

La Colonización de Uaman Tabanok y del Pueblo Kamëntšá

Cuando los misioneros Capuchinos de Cataluña llegaron a la región del Valle de Sibundoy y establecieron una prefectura apostólica a finales del siglo XIX, su misión fue evangelizar y “civilizar” los pueblos Kamëntšá e Inga a través de la destrucción, transformación y homogenización de sus culturas, imponiendo también un nuevo estilo de vida y sistema económico basado en la agricultura, ganadería y trabajo asalariado – en realidad esclavizado, como confirma Uribe (2019: 86).

Fidel de Montclar, prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo, afirmaba que *“una raza salvaje no se civiliza en algunos años; deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza*

dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados.” (citado por Bonilla, 2019: 17) Estas palabras demuestran claramente cuál era el trabajo y los objetivos de los misioneros Capuchinos, y los diferentes aspectos en que este trabajo se centraba. Este proceso fue desarrollado recurriendo a la violencia física, psicológica, ontológica y epistemológica, resultando en la apropiación de tierras, represión, discriminación y explotación de personas Indígenas. Como afirma Víctor Daniel Bonilla en su famoso libro *Siervos de Dios y Amos de Indios* (2019: 18):

“El poder y la opresión ejercidos por la misión mediante dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación alcanzaron a afectar, deliberadamente, las más íntimas y entrañables creencias y costumbres familiares y colectivas, lo mismo que vínculos fundamentales y, por supuesto, patrones económicos y culturales esenciales, no sin la manifiesta resistencia indígena tipificada, en gran medida, en la tenaz oposición de los ancianos y ‘mayorales’, como los mismos misioneros, reiteradamente, expresaron con preocupación.”

Así, aunque la colonización de Uaman Tabanok empezó en 1535 con la llegada de los primeros conquistadores españoles, fue solamente en el siglo XX que el proceso de colonización se desarrolló de manera más efectiva con el trabajo de los misioneros Capuchinos, quienes impusieron las medidas más violentas y despojaron al pueblo Kamëntšá de su territorio y sentido de humanidad. Los misioneros Capuchinos fortalecieron el proceso de genocidio cultural adelantado siglos antes por misioneros franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas, a través de la gradual transformación y resignificación de la lengua, narrativa, espiritualidad, historia y conocimiento Kamëntšá, un proceso que denominaron de “inculturación”. Por lo tanto, como afirma Chindoy (2020: 16), el siglo XX está marcado por la forma más crítica de colonización bajo la cual el pueblo Kamëntšá vivió.

Podemos entonces dividir el proceso de colonización de Uaman Tabanok en dos aspectos generales pero conectados: 1) la transformación del paisaje y noción de territorio Kamëntšá como consecuencia de la explotación de “recursos naturales” y de su inserción en un sistema de mercado capitalista; 2) la transformación

de la cultura Kamëntšá para integrar al pueblo en la religión católica y en la cosmovisión Occidental, a través de la resignificación y eliminación de su lengua, conocimientos, espiritualidad y calendario ancestral.

De Madre Tierra a recurso económico

La transformación de Uaman Tabanok fue facilitada por acuerdos realizados entre el Estado colombiano y los misioneros Capuchinos que se basaron en el concepto colonial de *Terra Nullius*, es decir, tierra de nadie o territorios “baldíos”, porque no eran cultivados ni explotados, o eran “selva”. Este proceso resultó en la apropiación de territorios y en la represión y explotación de los pueblos Indígenas para integrarlos a la “civilización” y a la Nación Colombiana. Por ejemplo, en 1821, los primeros actos de gobierno emitidos por Simón Bolívar ordenaron la distribución de resguardos y la consideración de las personas Indígenas como “ciudadanas”. Estas provisiones fueron complementadas por otras leyes que permitieron la alienación de los territorios Indígenas y la disolución de los resguardos. Esta tradición legal se reflejó en leyes como la Ley 55 de 1905, la cual estableció que las tierras demarcadas como Resguardos Indígenas tenían que ser disponibilizadas para explotación. Específicamente en el Valle de Sibundoy, esta visión colonial de la tierra se refleja en la Ley 51 de 1911 que dictó que se fundara la población de Sucre (hoy en día Colón) para facilitar la colonización. En esta se promulgó que un abogado gubernamental iría al Valle para defender los derechos que los pueblos Indígenas *podrían tener* sobre sus territorios y, cuando el juicio correspondiente terminara, la parte del Valle que resultara como baldía, sería distribuida por la Iglesia, misioneros y colonos.

Las provisiones impuestas por los Capuchinos constituyeron una dictadura teocrática basada en un violento régimen de control y dominio, en la implementación de un sistema educativo católico, en un sistema burocrático centrado en conceptos de propiedad Occidental que beneficiaba los intereses de los misioneros y colonos, y en la imposición de la lengua española en todos estos ámbitos. El objetivo fundamental era la implementación de, e integración del pueblo Kamëntšá a, un nuevo sentido de tiempo, espacio y conocimiento.

Para lograr este objetivo, los misioneros Capuchinos emprendieron diversas obras como la apertura de caminos, creación de

colonias y fundación de poblados. Como los propios misioneros afirmaron, “*para abrir caminos tuvimos que hacernos ingenieros y dirigir personalmente centenares de trabajadores; y para establecer colonias nos vimos en la necesidad de hacer largas excursiones por los centros civilizados de la República para conseguir individuos que se estableciesen en estas selvas y con su ejemplo y costumbres cristianas enseñasen a los indios prácticamente la religión y la vida social.*” (Fidel de Montclar, 1916, citado por Serra de Manresa, 2011: 547) La colonización territorial desarrollada por los misioneros Capuchinos consistió, principalmente, en fomentar la agricultura y ganadería, ocupando extensos territorios que, contrariamente a los que estos afirman hasta hoy en día (véase Serra de Manresa, 2011: 561), no “fueron cedidos” por los pueblos Indígenas a los misioneros, sino que fueron arrebatados. Muchos mayores Kamëntšá recuerdan como fueron engañados por los misioneros pues estos los convencían de que la mejor manera de cuidar de sus tierras era de tener una escritura que después los misioneros guardaban en su archivo. Como las escrituras se hicieron en lo que en esa época eran aún una lengua y conceptos ajenos, la propiedad de las tierras fue gradualmente quedando a la merced de los misioneros. En otros casos, el desconocimiento de estos procesos burocráticos, como los publicados en Diario Oficial y los términos de vencimiento para petitionar derechos sobre la tierra, llevaba también al despojo pues, para los colonizadores, “*la escritura se presume conocida, y nada excusa su ignorancia.*” (Colombes, 2019: 71) Por lo tanto, tampoco es por casualidad que los títulos de propiedad de las tierras se denominen de “escrituras”.

Muchas veces los misioneros recurrieron a conceptos religiosos para conseguir y legitimar la tenencia de las tierras, como demuestran las palabras de Narcisa Chindoy: “*Toda esta tierra fue arrebatada por la misión por la devoción a la Virgen. Y eso estaba bien porque nos dijeron que las tierras eran vírgenes y entendimos que eran de la Virgen.*”¹⁰ Esta práctica fue común durante la colonización. Por ejemplo, en Suaita, Departamento de Santander, Colombia, las tierras continúan escrituradas a nombre de la Virgen¹¹.

Una de las medidas más chocantes desarrollada por los misioneros fue el drenaje de la laguna y humedales del Valle de

¹⁰ Entrevista realizada en lengua kamëntšá por el Colectivo Ayentš, diciembre, 2019. Traducida por Andrés Juajibioy.

¹¹ Véase: www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/suaita-el-pueblo-con-mas-falsa-tradicion-de-titulos-prediales-de-colombia-196892.

Sibundoy para extender la frontera agrícola. Ignorando deliberadamente la importancia ambiental, alimentaria y espiritual que estos elementos tenían para el pueblo Kamëntšá, los misioneros los fueron drenando a través de la apertura de zanjas y plantación eucaliptos. Este proceso fue después continuado en 1962 por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), institución que también cambió el curso del río Putumayo, causando y contribuyendo así con más irreparables daños culturales, económicos y ambientales, como la desaparición de fauna autóctona como la danta. (Mavisoy, 2008: 224) Hoy en día, una de las principales consecuencias de estos trabajos, son las comunes e impredecibles inundaciones que generan más muerte y daños materiales a cada año¹².

El pueblo Kamëntšá conocía los diferentes ciclos de los ríos y sus épocas de inundación. Mavisoy (2008: 224) afirma estos procesos eran incluso benéficos porque creaban una camada de limo que contribuía a la fertilización de los suelos. Estos conocimientos y conexión que el pueblo Kamëntšá tenía con la laguna, humedales y ríos, fueron ignorados por los misioneros y por el Estado en su incesante búsqueda por el “desarrollo” y beneficios económicos a través de la agricultura y ganadería y, así, se impuso un nuevo significado en el paisaje con el objetivo de transformar el sistema económico local.

Actualmente, los humedales están gradualmente desapareciendo, gracias al incremento de la agricultura de monocultivo, sobre todo de frijol, desarrollada por personas recientemente llegadas a la región, impulsadas por las grandes empresas de alimentación y supermercados de Colombia. Este proceso toma provecho de la desigualdad económica pues promueve que los pueblos Kamëntšá e Inga arrienden sus tierras para usufructo de terceros. El resultado es la contaminación de los suelos y a la imposibilidad de mantener prácticas sostenibles y orgánicas pues las plantas endógenas no resisten a los químicos y fertilizantes. Según el Instituto Geográfico Agustín Codazzi la ganadería introducida por los colonos desde la década de los 50 ha erradicado prácticamente todas las áreas de conservación y protección ambiental debido al desconocimiento de la vocación, el uso y la capacidad de los suelos y tierras, algo que las

¹² Véase:

www.humanitarianresponse.info/es/operations/colombia/assessment/informe-final-mira-inundaciones-en-valle-de-sibundoy-municipios-de.

personas Inga y Kamëntšá sí respetan. Asimismo, el Instituto afirma que al desecar los terrenos de humedal para introducir la ganadería, tanto se ha puesto en riesgo la calidad de los suelos como se ha robado terreno a la ronda del río Putumayo, una de las razones por las cuales el Valle presenta constantes inundaciones y desbordamientos por parte del río¹³.

La laguna sobrevive en la memoria y narrativas del pueblo Kamëntšá, en las publicaciones de investigadores y artistas como Willian Mavisoy Muchavisoy, Hugo Jamioy Juagibioy y Eliana Muchachasoy, y en los topónimos como la vereda Las Cochás (“Los Lagos”, en quichua). La existencia de esta laguna también es confirmada por geólogos. (Duque-Trujillo, Hermelin & Toro, 2016)

Como consecuencia de la colonización desarrollada por los misioneros, a mediados del siglo XX la mayoría de las familias Kamëntšá había ya sido desplazada del poblado de Sibundoy hacia las partes bajas del valle propensas a inundaciones. (Mavisoy, 2008: 222) Este empuje hacia la periferia también fue observado por varios investigadores extranjeros en los años 60 de ese siglo (Chindoy, 2020: 14). De acuerdo con los mayores, esto fue logrado recurriendo a la violencia, como prendiendo fuego a las casas de las familias Kamëntšá o apropiándose indebidamente de sus tierras.

Otra de las medidas implementadas por los misioneros fue la construcción de carreteras hacia las ciudades de Pasto y Mocoa, usando no solo el trabajo esclavo, pero también causando una disrupción en los ecosistemas locales, especialmente los páramos, y consecuentemente abrieron el paso para la explotación de minerales, particularmente el oro, y para la deforestación de la región. La búsqueda del oro, particularmente de *El Dorado*, fue desde el inicio un objetivo primordial de la colonización. De hecho, los primeros españoles que llegan a Sibundoy fueron Pedro de Añasco y Juan de Ampudia, precisamente en búsqueda de este elemento mítico. Esta práctica se mantiene hasta hoy y se refleja en el imaginario común de muchos individuos que buscan de manera activa enriquecerse a través del saqueo de monumentos y tumbas pertenecientes a los pueblos Indígenas. Incluso uno de los grandes saqueadores de Uaman Tabanok, el señor Luciano Rosero, mencionó a un periódico local como su práctica se relacionaba con la búsqueda del Dorado. También el

¹³ Véase: <https://igac.gov.co/es/noticias/la-ganaderia-se-ha-devorado-gran-parte-de-los-tesoros-ambientales-del-valle-del-sibundoy>.

ingeniero y arqueólogo Miguel Triana (1907: 123), mencionó que la explotación del oro debería ser usada para incentivar una industria patriótica y que esto permitiría a la “raza civilizada y superior” de alcanzar las tierras bajas y salvajes.

El oro siempre fue, obviamente, usado por el pueblo Kamëntšá y tuvo un valor espiritual, como demuestran las narrativas relacionadas con este elemento. (véase McDowell, 1994) Sin embargo, la imposición de una visión puramente económica y capitalista sobre el oro fue tan violenta que opacó la percepción Kamëntšá acerca de este metal llevando a su resignificación y renombramiento. Consecuentemente, uno de los términos usados por el pueblo Kamëntšá para este mineral es *castellán* (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 346), en un claro reflejo de la importancia que este tiene para los colonizadores.

El nuevo sistema económico basado en el trabajo asalariado e ideas Occidentales de progreso y desarrollo debilitaron las formas Kamëntšá de trabajo comunal y de reciprocidad, como el *enabuatëmbán*. También es importante señalar que algunas organizaciones no-gubernamentales, como *Save the Children* o la *Fundación Interamericana*, muchas apoyadas por organizaciones religiosas o al servicio de los intereses capitalistas e imperialistas de los Estados Unidos de América, desarrollaron muchos de los denominados proyectos de “desarrollo” en el Valle de Sibundoy. Estas organizaciones contribuyeron entonces a la colonización a través de la oferta de trabajo asalariado que estableció jerarquías de poder y la consecuente debilitación de las formas de organización social del pueblo Kamëntšá. Específicamente, estos trabajos asalariados eran exclusivamente atribuidos a los hombres, reforzando así las diferencias de género en el pueblo, debilitando el rol de las mujeres, su posición de cuidadoras y conocedoras de los procesos de siembra, y de transmisión de estos conocimientos a nivel comunitario. Por supuesto, este tipo de proyectos agrícolas no tuvieron en cuenta la relación espiritual del pueblo Kamëntšá con la tierra, por lo que ignoraron y debilitaron rituales familiares y celebraciones comunitarias relacionadas con la siembra y el calendario ancestral. Asimismo, estos proyectos de desarrollo impulsaron el sistema educativo colonial y prácticas agrícolas insostenibles.

De la Montaña al Poblado

El pueblo Kamëntšá vivía asentado en las montañas de Uaman Tabanok que circundan la antigua laguna. Esto es confirmado por la memoria de los mayores, por las narrativas (McDowell, 1994), y también por los vestigios arqueológicos (Hidalgo Dávila, 1994; Patiño, 1995). Además, cada familia era nombrada de acuerdo con el lugar en donde vivía, lo que se puede verificar con el sufijo locativo 'oy' en los apellidos Kamëntšá (Mavisoy, 2008; Chindoy, 2020), y lo registros históricos de misioneros y académicos que refieren a principios del siglo XX que la mayoría de los Kamëntšá vivían “adentro de la montaña” y apenas algunas familias vivían en el poblado de Sibundoy (Hardenburg, 1912: 61; Bonilla, 2019: 105). Consecuentemente, uno de los primeros pasos de los misioneros para colonizar y evangelizar al pueblo Kamëntšá fue el de reunir la población en un caserío, desplazándolo de su forma de vida en las montañas. Este proceso no fue fácil ni enteramente armonioso sino forzosamente, en el cual los misioneros tuvieron que “*arrancar de los bosques y reunir en pueblos a muchos de esos salvajes, imbuyéndoles con los rudimentos de nuestra religión, hábitos de trabajo y sociabilidad.*” (Carrasquilla, 1912: 116) Como indicó F. Plácido de Calella en 1925 (citado por Serra de Manresa, 2011: 544) “*para catequizar a los indígenas, fue su primer empeño reunir a los dispersos indios en lugares determinados formando con ellos pueblos y caseríos para facilitar la labor apostólica. Conviene recordar que a los indios de las selvas les repugna ordinariamente vivir en pueblos, acostumbrados como están a la absoluta independencia de los bosques*”. De acuerdo con los misioneros Capuchinos (véase Vilanova, 1947: 47), el pueblo Kamëntšá necesitaba entonces vivir en contacto cercano con los colonos para aprender a ser “civilizado” y, así, dejar sus “costumbres repugnantes”, y esta es una de las razones para la fundación de varios poblados en el Valle de Sibundoy, tales como Colón y San Francisco.

Sin embargo, muchas familias Kamëntšá intentaron escaparse de los misioneros Capuchinos. Tal no se debía, como afirma Serra de Manresa (2011: 542), a que la vida era excesivamente organizada y ritmada en los poblados o reducciones, sino que las personas Indígenas veían a los misioneros como peligrosos para el mantenimiento de su cultura, lengua y bienestar. De hecho, Carrasquilla (1912: 116) afirma que en el Valle de Sibundoy “*se hallan miles de indígenas que hace cuatro siglos resisten los esfuerzos que la Iglesia y la patria han hecho para introducir la civilización en*

sus selvas vírgenes.” Esto contradice también el mito colonial de que el pueblo Kamëntšá no resistió a la colonización y comprueba que a inicios del siglo XX este no había sido aun efectivamente y ampliamente colonizado. Hoy en día es común escuchar en Sibundoy, incluso por parte de personas Kamëntšá, que estos eran “muy tranquilos y pacíficos” y, por eso, no se opusieron a lo que hicieron los misioneros. Tal revela un desconocimiento profundo sobre los procesos de colonización y relaciones de poder resultantes. De hecho, los propios misioneros mencionaron actos de resistencia violentos. (Bonilla, 2019: 107¹⁴) Otra de las estrategias usadas fue adentrarse aún más en las montañas y alejarse de los misioneros. De hecho, cuando Triana visita Sibundoy a principios del siglo XX, menciona que este poblado de alrededor de cuarenta casas estaba vacío (1907: 327). Los Capuchinos, quienes consideraban vivir en la montaña o selva una manifestación de incivilidad, forzaron repetidamente a los Kamëntšá a vivir en el “pueblo rectilíneo” – una referencia al trazado urbano típico de los poblados y ciudades coloniales – de manera a abandonar sus normas, rituales y espiritualidad (Bonilla, 2019: 106). Este objetivo también fue gradualmente logrado atrayendo a las familias Kamëntšá con regalos, alimentos, dinero y promesas de una vida mejor.

Los cambios que se dieron en el asentamiento del pueblo Kamëntšá fueron entonces el resultado de la estrategia de los misioneros para reunir al pueblo en torno de la iglesia - tanto física como institucionalmente - y de reducirlo a su control y dominio. Esta estrategia estuvo dividida en dos objetivos complementarios: 1) la resignificación de la espiritualidad Kamëntšá a través de la construcción de un templo precisamente encima de aquel que sería el lugar comunal espiritualmente más significativo para el pueblo Kamëntšá; 2) la resignificación de la montaña (o selva) como un lugar peligroso a través de la transformación de la narrativa y conocimientos Kamëntšá y de la introducción de cuentos, fábulas o leyendas europeas, en los cuales abundan criaturas malignas como el duende, la bruja y las bestias. Esto facilitaría la estrategia de generar el miedo de habitar lugares apartados y aislados, forzando a la comunidad a replantear su forma de vivir y acomodarse a una nueva realidad en la cual los religiosos y la Biblia eran la respuesta para arrebatar al pueblo

¹⁴ Bonilla los denomina de “terrorismo”. Esto nos hace cuestionar si los violentos actos de arrancar los niños de sus casas para llevarlos a la escuela, o los intentos de transformar profundamente los conocimientos y espiritualidad Kamëntšá, ¿no deberían ser también descritos como actos terroristas?

Kamëntšá de ese estado de salvajismo en el cual supuestamente vivía.

Recordemos que el rechazo a la vida en la selva o los bosques es paradigma del mundo y cosmovisión Occidental, en la cual existe una separación clara entre “cultura” y “naturaleza”. (Ingold, 2002: 63) Por ende, los colonizadores denominaron de “salvajes” a los pueblos Indígenas, pues consideraron sus formas de vida en y con la “naturaleza” cómo inferiores y primitivas. Esta idea fue trasplantada para las denominadas Américas durante la colonización, región identificada como prístina pues se creía inhabitada. Esto era, por supuesto, una noción errónea pues no solo la región estaba habitada por numerosos pueblos, sino que estos estaban también íntimamente involucrados en dar forma y moldear el paisaje. No obstante, los europeos no consideraron estas personas como humanas pues solo denominándolas como subhumanas y, por lo tanto, incapaces de cambiar la “naturaleza” de la misma manera que el “hombre civilizado”, los colonizadores pudieron mantener la idea de que la región era salvaje o “natural” y, por ende, disponible para ser explotada. Consecuentemente, la naturaleza, en la concepción Occidental, puede, desafortunadamente, ser fundamentalmente racista. (Fletcher, 2009: 175) Uno de los problemas resultante de esta concepción colonial de “naturaleza” es la homogeneización biocultural, un proceso que conlleva a pérdidas de la diversidad biológica y cultural endógena a escalas local, regional y global, pues los pueblos Indígenas han sido durante mucho tiempo custodios de la tierra y sus conocimientos también promueven y protegen su propia autonomía, culturas y sus hogares, por lo que el bienestar de los Pueblos Indígenas está relacionado con el bienestar de un mundo no-humano biológicamente diverso. (Gallegos, 2015: 39)

Este proceso de imposición de una nueva relación con la tierra y nuevo sentido de espacio se fortaleció con el mapeo y el nombramiento de las regiones, los lugares y los elementos explorados y conquistados por los europeos. Los mapas fueron una herramienta colonial para imponer un nuevo sentido de tiempo-espacio. Los colonizadores asumieron que los pueblos Indígenas no mapeaban sus territorios y, por ende, la introducción de una nueva dimensión sobre territorialidad y tiempo generó transformaciones epistemológicas y ontológicas, e impuso nuevas relaciones de poder. Sin embargo, los pueblos Indígenas siempre mapearon sus territorios usando métodos distintos a la cartografía, como los códices y lienzos mixtecos (véase Aguilar Sánchez, 2020). Estos mapeos podrían además ser mentales y

transmitidos a través de narrativas y cantos. (Cajete, 2000)

El acto de bautizar los lugares fue parte esencial del proceso colonial y usado como un dispositivo de adquisición, imposición y control de tierras, estropeando de todos los sentidos la relación entre pueblos Indígenas y el entorno. Al nombrar al mundo los colonizadores nombraron su realidad. Consecuentemente, los topónimos Kamëntšá fueron gradualmente borrados. Los nombres de áreas específicas de Uaman Tabanok, sitios espiritualmente relevantes, montañas y ríos, fueron remplazados no solamente por nombres en español, sino también con nombres que resaltaron la nueva realidad, un nuevo sentido de tiempo y de pertenencia, y una nueva manera de ver el mundo. Con una rápida mirada a un mapa actual se denota la relevancia que tienen los nombres de personajes de la historia bíblica, los nombres de colonizadores y la trasplatación de topónimos europeos hacia las colonias, muchas veces antecedidas con el adjetivo “nuevo”. Así, Uaman Tabanok fue y está sujeto a la violencia colonial y neocolonial, y las cicatrices se reflejan en el lenguaje de la territorialización y la imposición de límites y fronteras. (Mavisoy, 2018: 242) Desde la segmentación de este en diferentes departamentos, municipios y corregimientos, hasta el mapeo de yacimientos de petróleo, áreas “protegidas” y nuevas vías, todo esto bajo el manejo de diferentes intereses, Uaman Tabanok es entonces estropeado por conceptos ajenos que afectan la cultura y derechos del pueblo Kamëntšá, marginalizan su relación espiritual con la tierra, y llevan a la destrucción del medio ambiente.

Consecuencias más contemporáneas de la colonización incluyen la minería, la deforestación y la explotación de petróleo. Conectado con estos, existen otros proyectos con impactos profundos en el paisaje, como la construcción de la nueva vía del Valle de Sibundoy a la ciudad de Mocoa. Este controversial proyecto, disfrazado como “desarrollo”, intenta facilitar la explotación y transportación de “recursos naturales” – y otros productos ilegales – desde el corazón de la Amazonía hacia la ciudad de Pasto y puertos cercanos. El trazado de esta vía coincide en parte con el camino utilizado por el pueblo Kamëntšá como medio de comunicación e intercambio de conocimientos y bienes con otros pueblos Indígenas de la Amazonía, y atraviesa áreas de alta biodiversidad, algunas de ellas catalogadas como áreas protegidas por el mismo gobierno de Colombia. Consecuentemente, lugares, conocimientos y prácticas asociadas con estos espacios son también afectados.

Tal como en el pasado, cuando aquellos que se oponían a los ideales de la Iglesia eran violentamente reprimidos, la violencia sigue siendo un arma usada contra los derechos, cosmovisiones, territorios y vidas de los pueblos Indígenas. Aquellos que se oponen al “desarrollo” y “modernización” son frecuentemente marginalizados y silenciados. Así, el miedo se entreteje en la sociedad e impide el bienestar. Los pueblos Indígenas, así como campesinos y afrodescendientes, líderes sociales, activistas, periodistas e investigadores, son vistos como obstáculos para este tipo de proyectos destructivos. En una demostración de como la mentalidad colonial permanece enraizada y entretejada en las estructuras de poder en Colombia, cuando los pueblos Indígenas realizaron una “minga” el día 12 de octubre de 2020 durante las manifestaciones en contra de la invasión territorial de empresas extractivistas y por sus derechos, fueron violentados por la policía y estigmatizados por el expresidente colombiano Álvaro Uribe quienes los acusó de intentar la “toma socialista del Estado”.

El Verde es el Nuevo Negro¹⁵

Uno de los exponentes máximos del neocolonialismo en Uaman Tabanok es el reciente intento de introducción de un programa REDD+ que tuvimos la posibilidad de experimentar de manera indirecta. Con “neocolonialismo” nos referimos al modelo de explotación y explotación económica y extractivista operado por las corporaciones multinacionales y los Estados sin requerir de la colonización territorial.

En los principios de marzo de 2020, circulaba la palabra que unos “gringos” habían andado por las montañas del Valle de Sibundoy, específicamente en los resguardos de los pueblos Kamëntšá e Inga, haciendo mediciones para un nuevo proyecto. Normalmente, este tipo de eventos generan preocupación en los pueblos Indígenas pues se asume que están relacionados con prospecciones de empresas mineras o petroleras. Sin embargo, este no era el caso, sino algo que en un

15 Este título es una resignificación de un artículo de Allcot que critica la práctica de “greenwashing” en la industria textil como una forma de limpiar su imagen destructiva (véase: www.allcot.com/es/el-verde-es-el-nuevo-negro/). Naturalmente, queremos dar a entender que, de igual manera, Allcot usa procesos neocoloniales para generar capital a costa de los territorios de los pueblos Indígenas pero a través de la conservación del medio ambiente en vez de la explotación de petróleo.

principio fue aún más surreal: la compra de oxígeno.

Recibimos esta noticia con mucha inquietud y desconfianza pues parecía más bien algo salido de un manual “macondiano” de estafas. Vendríamos a saber poco después que se trataban de estudios para un proyecto REDD+, adelantado por la empresa ALLCOT en colaboración con políticos colombianos, con miembros de los pueblos Kamëntšá e Inga, y una serie obscura de organizaciones no-gubernamentales y de supuestos defensores de los derechos de los Pueblos Indígenas. REDD es la abreviatura de *Reducción de Emisiones derivadas de la Deforestación y Degradación de los Bosques*. El ‘+’ (plus) se refiere al ‘incremento de las reservas de carbono’ (plantaciones), el ‘manejo forestal sostenible’ (tala industrial) y la conservación (áreas protegidas) como actividades por las cuales se pueden solicitar pagos REDD.

Como explican Cabello y Kill (2022), el programa REDD partió del supuesto de que el ofrecer una recompensa financiera (bonos de carbono) a los responsables de la destrucción de los bosques, les convencería de abandonar sus planes y que, a cambio del pago de REDD, estos protegerían los bosques. Además, REDD haría que los árboles valieran más en pie que cortados y, con ello, proporcionaría una forma rápida y económica de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. Sin embargo, REDD ha resultado muy controversial por la amenaza potencial que representa para los derechos y territorios de los Pueblos Indígenas y la falta de salvaguardas para proteger sus intereses. Los Pueblos Indígenas están siendo objeto de participación en proyectos REDD, a menudo sin su consentimiento, y se les obliga a ceder sus derechos a la tierra y de carbono en términos que son muy favorables para los intereses comerciales. (Colletta, 2016: 10) Por lo tanto, el programa REDD es parte de un *“régimen ambiental que agrega presión sobre los modos de vida de los Pueblos Indígenas y a menudo resulta en el desalojo de sus tierras, al tratar a los bosques como recipientes de carbono, reduciendo la rica complejidad de las interacciones entre humanos y naturaleza a los intercambios de mercado.”* (Wilhite & Salinas, 2019: 151)

Los involucrados en la ejecución de este programa, como ALLCOT, hacen uso de un lenguaje atractivo para los pueblos Indígenas y otros pueblos o comunidades que habitan en los bosques, centrado en frases de cajón y palabras de moda como “desarrollo

sostenible”, “combatir la crisis climática”, o “soluciones basadas en la naturaleza”, para promover e implementar la idea de que un sistema de conservación del medio ambiente bajo nociones capitalistas y Occidentales de naturaleza, es la mejor solución. Los millones de dólares que se pagan por los bonos de carbono también son un atractivo para la implementación de este programa.

Aprovechando las medidas de cuarentena del Covid-19, que imposibilitaban la reunión, el acceso a la información y, definitivamente, la protesta, ALLCOT empezó a adelantar negociaciones con los gobiernos Indígenas del Valle de Sibundoy. Al mismo tiempo, empezó a ofrecer tapabocas, desinfectantes y canastos con alimentos básicos a familias cercanas a los gobernadores de turno, como parte de su supuesta estrategia de “responsabilidad social”¹⁶, en un intento de crear una buena imagen y quedar bien con los gobernantes y la comunidad en general.

Sin embargo, ALLCOT es una empresa dedicada el denominado “capitalismo verde”. Sus proyectos en Colombia, aparte del programa REDD, incluyen varias represas hidroeléctricas. Esto nos generó aún más inquietud sabiendo que los pueblos Indígenas del Valle de Sibundoy estaban luchando contra la construcción de una represa hidroeléctrica planificada sin consulta previa y sin reconocer la presencia de estos en el territorio¹⁷. Paradójicamente, algunos de los líderes Indígenas que se opusieron a la construcción de la represa estaban apoyando la implementación de este proyecto REDD+ sin tener en cuenta las consecuencias que, mirando la historia de este programa en América Latina, podrían tener efectos devastadores en la comunidad. (Kill, 2015; Cabello & Kill, 2022)

En el día 4 de Julio del 2020 se realizó una sesión de aclaraciones en el Cabildo Kamëntšá de Sibundoy. En la reunión, varias activistas que ya se habían informado acerca del programa REDD+ y estaban dando a conocer esta problemática a la comunidad, cuestionaron el gobierno por la falta de transparencia e información. Sin sorpresa, las activistas que se opusieron al proyecto fueron silenciadas e inferiorizadas, una práctica común de los líderes autoritarios del pueblo Kamëntšá. De la reunión poco o nada de positivo se generó

16 Véase: www.allcot.com/es/allcot-apoya-a-comunidades-colombianas-en-la-lucha-contra-el-covid-19/

17 Véase: www.elespectador.com/ambiente/la-pequena-hidroelectrica-que-alerta-a-indigenas-de-putumayo-article-895324/

una vez que la población no entendió los términos técnicos utilizados y porque los involucrados solo hablaron de los “beneficios” para los Pueblos Indígenas y enfatizaron su intención de seguir adelante con el proyecto.

El proceso de consentimiento libre, previo e informado en la implementación de estos programas puede ser muy turbio ya que la asistencia de una pequeña parte de la comunidad y la participación de “representantes” Indígenas que a menudo actúan en nombre de las instituciones del Estado y las corporaciones transnacionales en vez de su propio pueblo, se confunde con una participación real y proceso transparente de consentimiento, que con frecuencia es incompleto, poco claro y confuso. (Wilhite & Salinas, 2019: 162-163) En este contexto, se promueve un concepto capitalista de “desarrollo” que no toma en cuenta la dimensión cultural ni ofrece una participación real de los pueblos indígenas para diseñar y dirigir este proceso; muchas veces, incluso sin pedir su consentimiento. (Pérez Jiménez, 2015: 271)

Los desentendimientos y consecuencias de este tipo de “consulta previa” y transparencia engañosa se reflejaron en la forma como algunos miembros de la comunidad reaccionaron. Desinformados y emocionados por la promesa de fáciles ganancias a través de la “venta de oxígeno”, empezaron una especie de usurpación de sus propias tierras – las del resguardo Indígena – demarcándolas para así reclamar una compensación monetaria por sus “propiedades”. Este proceso involucró ignorar tanto su propia historia como personas Indígenas y las luchas territoriales, tanto de sus antepasados y de sus líderes contemporáneos, tal como sus derechos como Pueblos Indígenas, pues los resguardos son propiedades comunales.

Podemos entonces ver que algunas de las consecuencias de este proyecto fueron la disrupción de la cosmovisión de los pueblos Indígenas del Valle de Sibundoy, el debilitamiento del tejido social debido a los divisionismos, amenazas y violencia que se generaron en la comunidad, el incremento del autoritarismo, misoginia y corrupción, aparte de posibles efectos ambientales que no han sido averiguados.

Este proceso dejó un claro reflejo de que este tipo de proyectos busca capitalizar a través de la condición socioeconómica de los Pueblos Indígenas y de sus formas de vivir en reciprocidad con el entorno. REDD+ y sus intervinientes, en realidad no están tan preocupados con la conservación del medio ambiente y el bienestar de las comunidades, sino con la factibilidad y efectividad de los

proyectos de venta de bonos de carbono y de los beneficios económicos para los gobiernos y empresas multinacionales involucradas. Es decir, la misión no es tanto de reforestar y promover la conservación de los bosques, sino de usar una “infraestructura” ya existente – el resguardo y el conocimiento Indígena que son resultado de la relacionalidad con el medio ambiente durante milenios y de su resistencia al colonialismo – para que más fácilmente las grandes empresas y países contaminantes puedan recibir los bonos de carbono y, así, seguir destruyendo el medio ambiente. Esto se vuelve más claro si tenemos en cuenta que no se trató de implementar el proyecto en zonas con alto índice de deforestación en la región de Putumayo, sino en una zona ya cuidada por los pueblos Kamëntšá e Inga.

Y qué mejor contexto para que la gente finalmente ceda porque no hay mejores salidas a corto plazo, ¿que una pandemia, dificultades económicas, violencia y represión estatal?

La arrogancia y oportunismo de ALLCOT y sus “soluciones basadas en la naturaleza”, vendría a ser revelada en una carta, filtrada por un anónimo, que había sido enviada a los gobernantes Kamëntšá e Inga el día 5 de mayo de 2021, precisamente en medio del paro nacional en Colombia, de las protestas y de la violencia perpetrada por el Estado. En la carta, Alexis Leroy, director ejecutivo de ALLCOT, manifiesta que las negociaciones ya se adelantaban desde el año 2019 e invita a los gobernantes a firmar el acuerdo en Bogotá. Su actitud colonialista hacia los pueblos Indígenas queda evidente en la afirmación de que *“esta es la posibilidad más seria para los Pueblos Indígenas de conservar la naturaleza, conforme su cultura, y paralelamente generar recursos para las necesidades que el mundo moderno y la sociedad mayoritaria, les han y están generando.”*

Debido a los problemas que este proceso estaba creando en la comunidad, el gobernador del año 2020 no adelantó negociaciones. En el día 12 de mayo de 2021, el gobernador Kamëntšá para ese año, debido a las preocupaciones del pueblo, manifestó públicamente que no había ningún acuerdo, refiriéndose a las malas experiencias que se han tenido en Colombia y en América Latina en general, y a las dificultades y procesos lesivos que se podrían generar en la población, incluyendo la desterritorialización. A pesar de esto, el futuro es incierto pues tal no quiere decir que ALLCOT no llegue a acuerdo con otros gobernadores pues estos cambian a cada año.

Meses después, el discurso de la “venta de oxígeno” se cambió

por una especie de programa de “guarda bosques”, en el cual que cada familia recibe dinero por conservar los bosques. Sin embargo, los cupos son limitados, lo que da a entender que los recursos económicos no llegarán a toda la comunidad y que, primeramente, saldrán beneficiadas las familias cercanas a los gobernantes de turno y políticos locales.

Como queda claro en el caso del Valle de Sibundoy, REDD+ perturba las vidas de los pueblos Indígenas en detrimento de traerles beneficios, ignora las relaciones e interacciones de las personas con sus bosques y territorios para introducir sistemas Occidentales de conservación ambiental basados en el capitalismo; no lidia con las principales fuentes de la deforestación e incluso las incrementa, como las prácticas de las industrias extractivas, la agropecuaria y monocultivo, y la ilegalidad y criminalidad; aparte de que puede servir como fachada para la introducción de formas militarizadas de gobernanza y dominio en los territorios de los pueblos Indígenas (Kill, 2015; Buxton & Hayes, 2016; Wilhite & Salinas, 2019; Cabello & Kill, 2022). Este último caso vendría poco después a tomar forma en el Valle de Sibundoy con la construcción de una base militar.

Se podría entonces decir que REDD+ es un proyecto neocolonial y eco-capitalista, y no un programa útil y verdadero para la conservación ambiental, pues la brecha entre las ideas Occidentales sobre la conservación de los bosques y el conocimiento Indígena sigue sin resolverse y el discurso hegemónico de la conservación imperturbable. (Wilhite & Salinas, 2019: 164) De hecho, cada vez más estudios comprueban que estos programas de créditos de carbono son ineficaces¹⁸. Sin embargo, REDD+ no ha fracasado para quienes lo utilizan como herramienta para aumentar el control sobre las tierras de comunidades que dependen de los bosques, promoviéndose así el denominado racismo ambiental. (Cabello & Kill, 2022)

Inculturación: del paganismo y salvajismo al catolicismo y civilización

Aunque los aspectos de la colonización territorial mencionados anteriormente son, de una manera general, conocidos, lo que desarrollamos en esta sección ha sido ampliamente ignorado o mal

¹⁸ Véase: www.popsoci.com/technology/carbon-offset-study-verra/.

entendido en las investigaciones porque estas no han tenido en cuenta la resiliencia de los pueblos Indígenas ni los procesos de transformación y resignificación de las culturas desarrollados por los misioneros. Además, esto forma parte de un proceso que consideramos tan o más violento que la propia colonización “física” de Uaman Tabanok. Nos referimos a la colonización del conocimiento y a la violencia epistémica, ontológica y axiológica, lo que resulta en genocidio cultural.

Los misioneros Capuchinos entendieron que la evangelización y colonización del pueblo Kamëntšá y de Uaman Tabanok serían más eficientes a través de la transformación de la cultura Kamëntšá desde sus raíces, un proceso que denominaron “inculturación”. Este trabajo se intensificó con la llegada de fray Marcelino de Castellví y la creación del *Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana* (CILEAC) en Sibundoy, en 1933. Ese centro, que contaba con un museo, archivo y biblioteca, fue descrito por su fundador como un lugar para educar religiosa, moral, física e intelectualmente a las “razas indígenas” a través de métodos modernos y científicos que facilitarían su colonización e integración en la cultura Occidental. (Castellví, 1938) A través de sus investigaciones y experiencias, los misioneros Capuchinos desarrollaron métodos de colonización más eficaces pues tuvieron en cuenta que las excursiones apostólicas previamente realizadas en Sibundoy por los misioneros franciscanos, dominicos y jesuitas, no habían tenido los resultados esperados. Como señaló fray Fidel de Montclar (1916, citado por Serra de Manresa, 2011: 547), “*el indio es sumamente voluble e inconstante, y si el Misionero tenía que ausentarse por algún tiempo volverían a su salvajismo. Se necesitaba, pues, dar estabilidad a la obra de la Misión.*” El historiador Lucena Salmoral resaltó (1962: 368), glorificando el trabajo de Castellví, que los misioneros necesitaban ser un poco antropólogos porque era necesario tener un conocimiento “hondo” de las culturas de los pueblos Indígenas para poder evangelizarlos. El CILEAC fue creado precisamente con el propósito de obtener este “conocimiento hondo” y, así, lograr un trabajo misional más rápido y efectivo. Este trabajo era nada más que, como afirmó Lucena Salmoral (1962), modificar las culturas de los pueblos Indígenas y “rescatarlos para la civilización”.

Gregorio Hernández de Alba, conocido como uno de los predecesores de la antropología y arqueología en Colombia, dijo lo siguiente acerca del CILEAC: “*Con sus nacientes biblioteca y museo*

(...) debe esperar bastante la etnografía; bastante los nativos y más Colombia, si esas disciplinas y estudios se encauzan hacia la formación de sistemas fáciles para el misionero y amables para el indio, que lo traigan pero firmemente a una completa colombianización.” (Hernández de Alba, S/F) Esta afirmación demuestra claramente que este tipo de instituciones e investigaciones estaban directamente relacionadas con el proceso de colonización. Asimismo, es importante resaltar que Sibundoy y el pueblo Kamëntšá estuvieron en el epicentro de la colonización de la Amazonía colombiana, y este aspecto afectó profundamente su cosmovisión, historia, lengua, conocimientos, y la sociedad en general, razón por la cual la mentalidad colonial se perpetua fuertemente hasta los días de hoy.

Fue entonces gracias al CILEAC y sus investigaciones que los misioneros Capuchinos desarrollaron y aplicaron su concepto de “inculturación”. La inculturación es la introducción de la historia bíblica a través de elementos de las culturas Indígenas que son armonizables con el cristianismo, y la transformación de aquellos elementos que permitirían cambiar sus formas de vida de acuerdo a la cosmovisión Occidental. (Serra de Manresa, 2011; 2018) Específicamente, como explica fray Valentí Serra de Manresa (2011: 558; 2018: 121), los misioneros ensayaron la adaptación del contenido de narrativas Indígenas que fueran útiles a la explicación de la historia de la Salvación y, al mismo tiempo, se esforzaron por conservar y *perfeccionar* las “cosas buenas” de las culturas Indígenas. Asimismo, introdujeron algunas costumbres europeas¹⁹ e incluso adaptaron cantos catalanes que eran totalmente ajenos a las culturas Indígenas. Aparte de eso, se los integró a la civilización colombiana a través de las vías de comunicación y de su inclusión a “poblaciones estables”. Podemos entonces usar estas afirmaciones de un misionero contemporáneo para explicar en más detalle la colonización cultural desarrollada por los misioneros Capuchinos y su método de inculturación en dos aspectos interconectados.

El primer aspecto se refiere a la forma como los misioneros transformaron las narrativas, rituales y artes del pueblo Kamëntšá para

¹⁹ Un ritual introducido por los misioneros en la cultura Kamëntšá es el denominado “corte de pelo” de los niños. No es que cortar el pelo sea algo únicamente europeo sino que los típicos cabellos largos de los hombres Kamëntšá, que vemos en dibujos del siglo XIX antes de la colonización de los Capuchinos, eran considerados una señal de “salvajismo”.

darles un sentido cristiano. Como nos explicó fray Serra de Manresa (comentario personal, 17 de setiembre, 2021), los misioneros tenían que “*escudriñar a fondo las culturas para hallar las ‘semillas de la palabra’, rastros para poder esculcar y dar uso y ‘sentido pleno’.*” Con respecto a esto “*transcribieron melodías, historias y preparaban pequeños vocabularios (...) con la idea de buscar brechas para evangelizar.*” Específicamente, las narrativas del pueblo Kamëntšá y su cultura fueron estudiadas en detalle y después transformadas y materializadas en elementos bíblicos. Este método fue perfeccionado por misioneros como fray Antoni Jover quien resaltó como para evangelizar había que “*tener en cuenta las semillas del Verbo como punto de partida*”, pues solo así “*el mundo indígena dejaría de ver al cristianismo como una religión extranjera, ajena a su pensamiento y mundo.*” (1998, citado por Serra de Manresa, 2011: 557) Así, este método, que consideraron más seguro y fructuoso, y que ya había sido empleado por misioneros más veteranos, como Plácido de Calella, se centró entonces en uno de los aspectos fundamentales de las culturas Indígenas, la oralidad y la narrativa, para acomodar y explicar la progresiva historia bíblica. (Serra de Manresa, 2011: 557-558) Por ejemplo, según la narrativa simbólica Kamëntšá, los orígenes de la humanidad remontan a una época de oscuridad debido a la inexistencia del fuego, conocida como “tiempo crudo”, y se relacionan con un héroe cultural denominado Uangetsmën, quien transmite los conocimientos, la ética, los valores y la lengua a los primeros Ancestros. (McDowel, 1994) Estos aspectos, claramente armonizables con la historia bíblica de la Creación y con las enseñanzas de Jesucristo, fueron entonces usados para resignificar la historia del pueblo Kamëntšá a través de sus propias narrativas, pero reformuladas con un sentido cristiano, como la paradigmática leyenda del “Señor de Sibundoy”. Así, los misioneros legitimaron la idea de que los pueblos Indígenas ya tenían la “verdadera fe” en sus propias cosmovisiones y espiritualidades, y que su misión era simplemente hacer que los pueblos Indígenas pudieran verla y entenderla.

Esta metodología es el resultado del repensar de algunas ideas coloniales iniciales en las cuales los pueblos Indígenas eran estigmatizados como “adoradores del demonio” y, por ende, los métodos misionales estaban excesivamente centrados en la abolición de los “cultos y costumbres paganas”. (Serra de Manresa, 2011: 559-560) Por el contrario, el proceso de inculturación permitió ver “cosas buenas” en los pueblos Indígenas o, como nos contó fray Serra de

Manresa, permitió a los misioneros entender que “*la propia naturaleza ya estaba como llamando [a los pueblos Indígenas] de buscar el ‘sentido pleno’.*” (comentario personal, 17 de setiembre, 2021). Consecuentemente, la colonización ya no se centró en la eliminación de las culturas Indígenas, sino en su transformación, aprovechando todas las “*verdaderas ideas y prácticas dándole el sentido cristiano que deben tener*”, como enfatizó fray Plácido de Calella en su ensayo sobre *Catequización de Infieles*, escrito en Sibundoy en 1936. (citado por Serra de Manresa, 2011: 557) Así, los misioneros permitieron que los cantos y bailes de los pueblos Indígenas se siguieran realizando, pero los estudiaron y los incorporaron a las festividades cristianas y al calendario litúrgico. (Serra de Manresa, 2011: 559) Por ejemplo, el hoy en día conocido por el pueblo Kamëntšá como baile de los *Sanjuanes*, era parte de un ritual relacionado con la siembra y una época específica del calendario ancestral, que coincidía de manera general con las celebraciones de San Juan en el calendario gregoriano. Por ende, este ritual más fácilmente se resignificó e incorporó a una ritualidad y temporalidad católica pues era armonizable con el cristianismo. Asimismo, los misioneros trataron de transformar y cristianizar el culto Kamëntšá a los Ancestros, conocido hoy en día como Uakjnaité, reduciendo, unificando y ubicando tales celebraciones en el Día de los Fieles Difuntos, el día 2 de noviembre.

Por lo tanto, los misioneros no trataron de borrar todas las ideas y prácticas del pueblo Kamëntšá, sino que conservaron las que pudieron resignificar y atribuir un sentido cristiano, un proceso que también, como ya afirmado, consideraron como “perfeccionamiento” de las culturas Indígenas. Para esto, los misioneros se permitieron acomodarse a determinadas prácticas de los pueblos Indígenas, como tomar chicha en las celebraciones o mambear coca durante trabajos pesados, para establecer buenas relaciones y demostrar estimación frente a los pueblos Indígenas. (Serra de Manresa, 2011: 559) Esto permitió a los misioneros ganar su confianza y así ir gradualmente transformando sus culturas “desde adentro”, lo que Colombres (2019) denomina de “contrabando cultural”. Estos procesos se mantienen y desarrollan hasta hoy en día en el Valle de Sibundoy por algunos sacerdotes que son conocidos por el pueblo Kamëntšá por su amabilidad y respeto por prácticas como la medicina Indígena e, incluso, ofrecen misas en espacios ceremoniales destinados a estas prácticas.

Segundo, los misioneros también introdujeron la cosmovisión y

prácticas europeas a través de la transformación aún más profunda de narrativas y rituales de los pueblos Indígenas, e incluso trataron de borrar algunos aspectos como la medicina o relaciones espirituales con el tiempo-espacio que no eran armonizables con el cristianismo. Como explicado anteriormente, una de las tareas de los misioneros fue de atraer el pueblo Kamëntšá de la montaña a los poblados del Valle, a la órbita de la Iglesia, y a su dominio y control. Esto también se desarrolló usando elementos de la narrativa, espiritualidad y conocimiento Kamëntšá que fueron transformados, resignificados y renombrados al punto de hacer un corte completo de relaciones íntimas y cadenas de sentido entre el pueblo Kamëntšá y su territorio ancestral, su historia y su calendario. Por ejemplo, los misioneros hicieron uso de elementos de la espiritualidad Kamëntšá como los *uatjábuanjá* (“guardianes de la montaña”), para introducir la figura europea de los “duendes”. Los “guardianes” son elementos importantes en la cosmovisión Kamëntšá que se relacionan con conocimientos y cuidados en lugares específicos de Uaman Tabanok. Sin embargo, los duendes no revelan aquí nociones de cuidado y conocimiento, sino que son adjudicados al “Mal” y son referidos hoy en día por el pueblo Kamëntšá como seres que raptan y matan a los niños y niñas en las montañas. Por ende, este elemento sirvió para resignificar la selva como un lugar peligroso y así crear el miedo en el pueblo Kamëntšá de vivir en las montañas de Uaman Tabanok alejado del control y “protección” de la Iglesia. Esto forzó una transformación de su forma de vida para acomodarla a una nueva realidad en la cual la Biblia se impone como la acertada forma de ver el mundo. Asimismo, esta nueva forma de vida requería el bautismo y aceptar a Jesucristo como “salvador” y “protector”, lo que permitiría arrebatar al pueblo Kamëntšá de sus creencias “paganas”. Otros elementos usados por los misioneros, como profundizaremos en los capítulos 3 y 5, fueron la figura de la bruja para imponer el patriarcado y marginalizar el rol de la mujer, o la figura del “ahorcado” para romper con las prácticas funerarias y relación afectiva y espiritual con los Ancestros.

Los misioneros hicieron especial énfasis en los estudios acerca de la medicina Indígena y adelantaron esfuerzos para resignificar sus sentidos y los conocimientos asociados a esta. Los misioneros creyeron que la medicina Indígena incluía “*un pacto diabólico e influencias directas de los malos espíritus*”, y consideraron que “*su magia, maleficios y supersticiones*”, eran el “*muro principal de resistencia contra la acción del misionero*”, como afirmó Plácido de

Calella (1936, citado por Serra de Manresa, 2011: 559). La práctica de la medicina como un aspecto fundamental y cotidiano hizo que los misioneros la entendieran como “*un rechazo a cosechar los misterios de la fe cristiana*” y que “*esta fe sólo aparentemente era aceptada por temor a posibles represalias, pues mantenían sus ‘supersticiones’.*” (Serra de Manresa, 2011: 563-564) Esta relación que los misioneros Capuchinos establecieron entre la selva y la medicina Indígena como espacio en donde reside el Mal, queda clara en las acciones de fray Gaspar de Pinell, quien durante las excursiones apostólicas que realizó por las selvas amazónicas, recitaba los exorcismos de León XIII a fin de “*ahuyentar de aquellas selvas las influencias del demonio, en donde por tantos años habrá campado a sus anchas por falta de ministros de Dios que le disputaran su reinado.*” (1928, citado por Serra de Manresa, 2011: 564) Esta visión nos ayuda a entender que la razón que motivó a los misioneros Capuchinos introducir en la narrativa Kamëntšá elementos demoníacos y relacionados con maleficios, como los ahorcamientos, fue la de legitimar la colonización. Es decir, la noción del Mal, desde una perspectiva cristiana, que según estos estaba presente en los pueblos Indígenas, les sirvió como argumento para consolidar su posición de poder y como propietarios de sus tierras. No es entonces una casualidad que los lugares de Uaman Tabanok en donde, de acuerdo con estos, se practicaban maleficios, se volvieron propiedad de las misiones.

No obstante, el proceso de inculturación no ha sido entendido por los investigadores que han abordado la cultura Kamëntšá, lo que ha llevado a interpretaciones erróneas e inválidas, como profundizaremos en el capítulo siguiente. Generalmente, aunque mencionen el proceso de colonización de los misioneros Capuchinos, estos han hecho sus aproximaciones a la cultura Kamëntšá bajo conceptos de sincretismo o transculturación, como si el pueblo Kamëntšá se hubiese limitado a “acoger”, a “absorber” o a “integrar” pasivamente los aspectos de una cultura que se le fue violentamente impuesta; como si la colonización se tratara apenas de un “contacto” entre dos formas distintas de ver el mundo. Estas interpretaciones obvian e ignoran los procesos de resiliencia del pueblo Kamëntšá, el dinamismo cultural, y cómo el conocimiento se codifica metafóricamente e intencionalmente en símbolos, artes, rituales y en el lenguaje.

Educación y Colonización

Este proceso de inculturación fue aplicado y perpetuado a través del sistema educativo. La educación fue tanto un objetivo como una herramienta del colonialismo que disminuyó y destruyó la validez y legitimidad del conocimiento y de la educación Indígena, mientras que al mismo tiempo la reemplazó y reformuló con una educación cómplice del esfuerzo colonial y de la cultura Occidental. La escolarización como estructura colonial formalizada sirvió como vehículo para objetivos ideológicos más amplios por lo que hay profundas conexiones entre la colonización, la educación y la condición socioeconómica de los pueblos Indígenas. (Rodríguez, 2018; Smith, Tuck & Yang, 2019; Sriprakash, Rudolph & Gerrard, 2022; Tomlins-Jahnke *et al.*, 2019)

La educación siempre ha sido entonces un gran aliado de la colonización ya que es en las escuelas que se enseña e impone la cosmovisión y conocimiento Occidental, la religión católica y la historia bíblica, y se empieza a encasillar el mundo desde diferentes disciplinas, donde desde temprana edad, los niños y niñas son sustraídos de su entorno para ser enseñados a verlo en cajas, a separar la “cultura” de la “naturaleza”, a jerarquizar la humanidad y el conocimiento, y en donde la escritura se impone como la marca de una civilización superior. Es a través de la escritura y el alfabetismo que se determina la ruptura entre el pasado y el presente, el comienzo de la historia y el desarrollo de la teoría (ambas en términos Occidentales), y como se juzga a los pueblos Indígenas como incapaces de pensar crítica y objetivamente. (Tuhiwai Smith, 2016: 55) Como también afirma Colombres (2019: 71), *“es común la suposición de que alfabetizar a un pueblo Indígena es hacerle un bien inapreciable que invalida toda crítica, creencia que se funda en el desprecio por las culturas ágrafas, sustentadas en la tradición oral.”* También en el caso de las matemáticas, Triana (1907: 328) afirma que en el pueblo Kamëntšá *“únicamente parecía contar hasta 5”*, aprendiendo después de los Inga la *“elementalísima noción de contada hasta el 10.”* Esto es evidentemente una suposición racista que trata de superiorizar los sistemas de conocimiento Occidentales y de invisibilizar el sistema Kamëntšá. A título de curiosidad, en lengua kamëntšá, el número 6 se dice *chnënguan*, lo que también indica el cambio de mano para seguir contando. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 78) Asimismo, como el número 10 es *bnëtsan*, el número 20 es *uta*

bnëtsan, es decir, 2 veces el 10, o dos veces los dedos de las manos. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 52) La presencia de los números en lengua quechua que Triana encontró puede simplemente ser el resultado de la educación colonial. Claramente, los misioneros no aprendieron ni enseñaron el sistema matemático Kamëntšá. Además, el uso de los dedos para contar no indica ningún tipo de inferioridad cognitiva. Recordemos que el pueblo Romano, del cual las culturas Occidentales heredan las artes, las tecnologías, el derecho, y en algunos casos la lengua, también hacía sus precisas mediciones usando las partes del cuerpo (pulgadas, brazadas, pies, etc.).

Serra de Manresa indica (2011: 550), en relación al trabajo de los misioneros Capuchinos, que *“estos nuevos métodos consistían en articular la evangelización, la colonización de los territorios y la educación de los indígenas a través de las escuelas públicas y de los internados indígenas; de esta manera se preveía que se podrían incorporar los indios, de una manera progresiva, a la civilización común de Colombia sin modificar excesivamente su estructura indígena propia.”* Por lo tanto, las escuelas redefinieron el mundo y la posición de los pueblos Indígenas en él a través del currículo y su subyacente teoría del conocimiento. (Tuhiwai Smith, 2016: 61) Ejemplos de esto son el uso de los mapamundis que refuerzan sus territorios ancestrales en la periferia e imponen nuevos nombres a las propias tierras y lugares de los pueblos Indígenas, como también el saludo a la bandera y el cantar del himno nacional como forma de mostrar lealtad a la patria colonizadora.

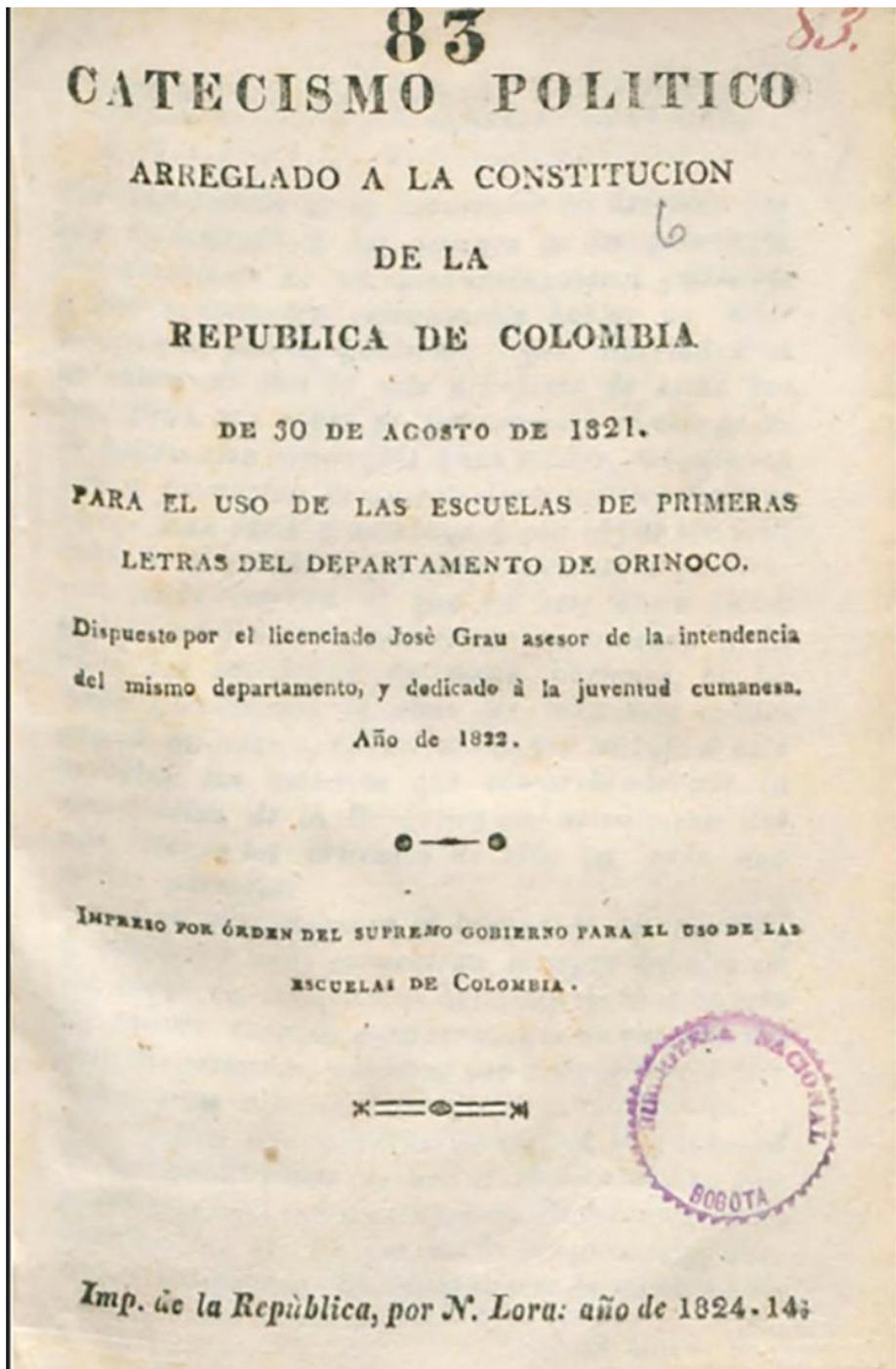


Fig. 2 - Catecismo político arreglado a la constitución de la República de Colombia, 1822.

Las palabras de los misioneros son aquí particularmente demostrativas tanto de su visión frente a los pueblos Indígenas como del rol de las escuelas en su misión, afirmando que *“la instrucción es un auxiliar de primer orden para transformar radicalmente esta raza.”* (Gasparri, 1919: 79) Por ende, la educación tenía para los misioneros el objetivo de levantar a los “infelices” pueblos Indígenas de *“su estado primitivo y salvaje, en el que viven muy a su gusto, puesto que en aquellas inteligencias no hay ninguna idea que los impulse a recorrer otra vía que la que sus antepasados les han señalado.”* Este último aspecto, de romper la relación con los antepasados y con su herencia cultural, fue bastante enfatizado por los misioneros, pues para alcanzar la “regeneración” que buscaban, había que *“comenzar formando a la niñez”* pues *“los mayores y ancianos se encuentran como atados de pies y manos por los hábitos contraídos, por la terrible y desesperante costumbre [y] por el peso de la herencia”*. Así, con la educación de los niños y niñas, los misioneros esperaban *“suavizar un poco las asperezas de sus selváticas costumbres”* y que estos abrazaran la práctica de la religión cristiana. Los misioneros tenían claramente presente las dificultades que tal trabajo conllevaría y que esta “metamorfosis” a través de las escuelas sería un trabajo de generaciones:

“En estas se tienen reunidos a los niños desde su más tierna edad hasta que ya son jóvenes formados; así que, estando sometidos constantemente al influjo bienhechor de la disciplina escolar, insensiblemente, pero de un modo eficaz van modelándose esas generaciones, que otro día han de imponerse y dominar: al salir de la escuela se encuentran extraños en el ambiente en que viven los mayores.” (Gasparri, 1919: 79)

Consecuentemente, a través de las escuelas, los misioneros impusieron su versión de la historia, de conocimiento, de humanidad y del mundo, y fueron gradualmente borrando la historia, los conocimientos, la espiritualidad y la lengua del pueblo Kamëntšá. Del mismo modo, impusieron la lengua española en detrimento de la kamëntšá, la escritura como manifestación superior del conocimiento en detrimento de la oralidad, las artes fueron reducidas a oficios y técnicas en detrimento de conocimiento, y la escuela y los profesores se vuelven detentores del conocimiento en detrimento del *jajañ* y de los mayores, produciendo así un corte generacional que se evidencia

hasta hoy en día.

Así, en el Valle de Sibundoy, los hermanos Maristas y las madres Franciscanas fueron “*un auxiliar poderosísimo para conseguir nuestro objetivo [de los misioneros Capuchinos], que es la civilización y formación cristiana de los pueblos salvajes de Sibundoy.*” (Carrasquilla, 1912: 125) Específicamente en relación a las niñas, las madres franciscanas se esforzaron por “*sacarlas de sus chozas y llevarlas a la escuela*” con el objetivo de arrancar “*de los tiernos corazones de las niñas, los gérmenes de salvajismo y degradación que reciben con la sangre y el ejemplo de sus padres.*” (Carrasquilla, 1912: 125) Además, estas cautivaban con regalos la voluntad de las niñas Indígenas y así las atraían a la escuela. Las madres franciscanas enseñaban la lengua castellana, a leer, a escribir y a contar, y también “*a coser, lavar y el cuidado de sus personas y todo cuanto puede contribuir a formar excelentes madres de familia y calurosas esposas.*” (Carrasquilla, 1912: 126) Con estas palabras queda también demostrado la naturaleza patriarcal de la educación, a través de la cual se espera que las mujeres sean sumisas y domésticas, en detrimento de libres y empoderadas.

En el caso de los niños, eran los hermanos maristas quienes se dedicaban a la educación y quienes “*trepando por los riscos y abriéndose paso por las selvas en busca de indiecitos para llevarlos a su escuela y formar poco a poco su tierno corazón e imbuirle sentimientos cristianos,*” en lo que Carrasquilla (1912: 126) denominó de “*edificante y conmovedor espectáculo.*” Es con estas “*continuas visitas a las chozas*” que logran reunir a ciento cuarenta niños Kamëntšá en Sibundoy. Al contrario de lo que sucedía con las niñas, a quienes se enseñaba a ser “*buenas esposas*”, en la educación de los niños “*se dio extraordinaria importancia a la agricultura*”, a la cual Carrasquilla afirma haber “*destinado en cada pueblo un número regular de hectáreas de terreno, donde los niños, tres veces por semana, aprenden prácticamente el cultivo de la tierra y el modo de sembrar y beneficiar las plantas propias del lugar.*” Además, se introdujeron nuevas especies de plantas como el trigo, la cebada y la papa, ya que para los misioneros era señal de inferioridad que no se conociera en el “*hermoso valle otro cultivo que el del maíz.*” (Carrasquilla, 1912: 128-129) Con esto no queremos insinuar que la diversidad alimentaria sea un aspecto negativo. Por el contrario, el *jajañ* siempre ha sido conocido como un lugar de alta biodiversidad. El problema es que se trató de eliminar el cultivo del maíz por la

relación espiritual que el pueblo Kamëntšá tiene con la planta, aparte de ignorarse las prácticas de cultivo centradas en conocimientos desarrollados durante milenios. Además, como profundizamos en el capítulo siguiente, se transformaron o borraron las épocas de cultivo y las celebraciones comunales asociadas a estas prácticas espirituales, y la relación entre la historia (narrativa simbólica) Kamëntšá y el maíz.

Consecuentemente, los cultivos desarrollados y enseñados por los misioneros tuvieron el objetivo único de satisfacer necesidades alimentarias, pero no las espirituales, pues estas eran consideradas supersticiones e idolatrías. Sin embargo, si tenemos en cuenta las 7 variedades de maíz endógenas del Valle de Sibundoy y la cantidad de recetas que se generan a partir de esta planta, es evidente que el nivel nutritivo de estos alimentos y productos eran suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias de las familias Kamëntšá. No es una casualidad que uno de los términos para maíz en lengua kamëntšá sea *šbuachán*, lo que metafóricamente significa “lo que da fortaleza”. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 249) Como nos cuenta Maria Luisa Jansasoy, “*en el tiempo de mis mayores, yo siempre los había escuchado decir que el maíz para ellos era muy sagrado. Por ejemplo, mi abuelita no le gustaba ver un grano de maíz que esté botado en el suelo, y mucho menos pisarlo. Ella decía que el maíz era de mucho respeto porque de él nos manteníamos. Era el alimento para todo, para el desayuno, el almuerzo y la comida, porque del maíz se hacía la chicha, la mazamorra, la sopa de coles, del maíz se hacían los envueltos, el mote, etc.*” (comentario personal, 17 de septiembre, 2019) Si aparte de esto, tenemos en cuenta que de las 7 variedades ya solo existen 4, queda claro que la intención de los misioneros no era la de fortalecer la relación entre el pueblo Kamëntšá y el maíz. Esto tal vez explique también por qué razón algunas personas asumen que el maíz no es una planta endógena del Valle de Sibundoy. (véase Grupo de Memoria Kamëntšá, 2022: 117)

Al enseñarse apenas a los niños a cultivar alimentos, también se rompe la relación espiritual de la mujer con la tierra. Tal vez fuera esa la intención de los misioneros al enseñar las niñas a ser domésticas y en aislarlas de sus familias. Pero tal solo funcionó en teoría porque, en gran medida, son hoy en día las mujeres quienes conservan tales conocimientos, posiblemente porque no tuvieron una educación colonial en relación a los cultivos. Asimismo, con la introducción de conocimientos coloniales y de la religión católica se quebrantaron los conocimientos Indígenas en relación a los cultivos. Por ejemplo, las

prácticas de curar ciertos tipos de árboles, que les permite desarrollar mejor su metabolismo y, así, dar más y mejores frutos, fueron remplazadas por prácticas teóricamente religiosas. En concreto, al árbol de aguacate se le insertan clavos en la corteza durante la denominada Semana Santa (en realidad lo importante es la fase lunar) para mejorar su productividad. Como los clavos son insertados haciendo la forma de una cruz, ese simbolismo es más fácilmente captado por las jóvenes generaciones que rápido descartan tales prácticas por asociarlas a la religión católica. Sin embargo, el símbolo de la cruz es completamente irrelevante y lo que importa con esta práctica son los conocimientos que se mantuvieron a pesar de la imposición de nuevos símbolos. El problema en este caso es que las jóvenes generaciones no están conectadas con estas formas de conocimiento práctico ni con los lenguajes metafóricos de la resiliencia. Consecuentemente, pueden asumir que tales prácticas son manifestaciones de la religiosidad católica de sus mayores y no como formas legítimas de conocimiento desarrolladas durante milenios y transmitidas en el *jajañ*. En este sentido, el Colectivo Ayentš viene haciendo experimentos en el Centro Curatorial Tsebionán para determinar si las muchas prácticas agrícolas basadas en el conocimiento Occidental e introducidas por los misioneros, o el Almanaque de Bristol, tienen relevancia y son más eficaces en el Valle de Sibundoy que el conocimiento de sus antepasados y, además, viene recuperando los conocimientos y prácticas espirituales asociadas a las siembras y al cuidado de la tierra.

Resumidamente, la educación de niñas y niños en Valle de Sibundoy se centró en “*ensayar los métodos modernos más acreditados*” con el fin de “*sembrar en aquellos áridos corazones y dormidas inteligencias las semillas que están ya dando frutos admirables. Religión, canto, lectura, escritura, aritmética, algo de historia patria y urbanidad y algunos conocimientos propios de su sexo.*” (Carrasquilla, 1912: 129) En otras palabras, la educación colonial buscó la transformación completa de la cultura Kamëntšá, la eliminación de sus conocimientos, espiritualidad y nociones de tiempo y espacio, e implementó un sistema patriarcal y machista, la industria agrícola y la ganadería, y el extractivismo, aspectos que van de la mano con ideales de patriotismo y nacionalismo.



Fig. 3 - Material didáctico usado en el segundo grado de las escuelas colombianas en 1948. La denominada "Cartilla Charry" demuestra claramente el rol de la educación en la promoción de la relación entre el patriotismo, la industria y el extractivismo.

Las escuelas también eran (y son) lugares de violencia de todos tipos. Las niñas y los niños Kamëntšá eran maltratados y reprimidos por hablar la lengua kamëntšá, por usar atuendos y accesorios distintos, o simplemente por el color de su piel. Las escuelas eran vistas como el espacio civilizatorio por excelencia, en donde las niñas y niños Kamëntšá aprenderían a ser “civilizados” y dejarían atrás sus supuestas “malas costumbres” y conocimientos inferiores. El autoritarismo, la obediencia y la disciplina bajo los cánones católicos y patriarcales son también aspectos fundamentales de la escuela colonial. Son muchos los relatos de mayores Kamëntšá quienes recuerdan ser buscados en sus casas por los misioneros para ser obligados a ir a la escuela, pero también de la violencia a que se sujetaban en estos lugares. Además, estas escuelas eran internados en donde las niñas y niños permanecían toda la semana y, consecuentemente, cuando volvían a sus casas, como explica Mavisoy (2008: 222), se les hacía complejo hablar su lengua materna, respetar a sus mayores y aceptar su cosmovisión, tal como era intención de los misioneros. El mundo que conocían, asociado a su lengua, familia y espacios, se iba entonces gradualmente reduciendo y siendo extirpado por una doctrina y estilo de vida completamente distintos y que, además, imposibilitaban la convivencia con el mundo en el cual crecieron. Marceliano Jamioy recuerda como lloraba porque todo era diferente y era obligado a hacer señas con las cuales no se identificaba: *“Ir a la escuela y a lo desconocido fue un sacrificio y un sufrimiento. (...) Lo primero que aprendí fue a persignarme, el ‘padre nuestro’ y a leer esos signos tan desconocidos. (...) Hacer la señal de la cruz era tenaz. ¿Para qué es esto? Pensaba, y me reía.”* (comentario personal, 14 de mayo de 2021) La educación Kamëntšá se hace en familia, particularmente en el *jajañ* y alrededor del *shinyak*, y es transmitida sobre todo por los mayores. La educación colonial arranca a los niños de la casa y del *jajañ*, y corta con los principios básicos del conocimiento y de la relacionalidad Kamëntšá, y con el *Botaman Juábna*, la ética y valores que regulan la vida: *“el jajañ era el manto que me cubría y me enseñaba [pero] en la escuela me sentía lejos y desvinculado del jajañ. Eso sí era una cuestión divina.”* (Marceliano Jamioy, comentario personal, 14 de mayo de 2021)

Sin embargo, son muchas también las memorias de resistencia. Esto es confirmado por los propios misioneros (véase Carrasquilla, 1912: 20), quienes escribieron que *“los padres se oponen tenazmente a que sus hijos concurran a las escuelas, entre otras preocupaciones,*

porque temen que pierdan sus costumbres.” Por esta razón, los misioneros tenían que buscar a los niños y niñas “*en sus escondites, acariciarlos, regalarlos, y muchas veces llevarlos en brazos, dándoles sal y dulces de que gustan mucho y son uno de sus mejores atractivos.*” No obstante, los niños resistían también a estos procesos de violencia, pero no porque estaban “*habituados en esa edad al ocio y la vagancia*” pues desde temprana edad aprendían en el *jajañ* sobre el cuidado de la tierra y sobre medicina, sobre filosofía y ética, y estaban encargados de, como cuentan muchos mayores, recoger leña en las montañas o agua en los ríos, de cuidar la casa y a sus hermanos y hermanas menores. Estos aspectos también son confirmados por las narrativas.

El racismo era un elemento intrínseco de la educación pues personas Kamëntšá y colonos eran separados y tratados de manera distinta. Como afirma Chindoy (2020: 15) a través de la experiencia de su padre, bajo el liderazgo de los misioneros, los niños y niñas Indígenas soportaron más castigos que los no-Indígenas, y la prohibición del sistema escolar de hablar la lengua kamëntšá contribuyó a equiparar la cultura nativa con la estupidez y la falta de refinamiento. Esta discriminación sigue hasta los días de hoy, no física ni oficialmente, pero cultural y mentalmente, ya que la mayoría de los colombianos del Valle de Sibundoy con quienes hablamos siguen viendo a los Kamëntšá como “indios”, inferiores, practicantes de la brujería, entre otros términos y conceptos peyorativos.

Fue en las escuelas que los misioneros Capuchinos pusieron en práctica sus investigaciones y su método de inculturación. Estos habían entendido que, a pesar de los bautismos, las niñas y los niños no tenían un sentido de Iglesia y no se identificaban con la religión, rituales y valores cristianos que se les estaba impartiendo. Por ende, fray Romuald de Palma desarrolló una versión “tropicalizada” del Evangelio para ayudar a una mejor comprensión de la Biblia. (Serra de Manresa, 2018: 122-123) Esta versión del Evangelio contiene una forma de castellano que era más fácilmente entendible por los pueblos Indígenas y usa imágenes y símbolos que ya existían en sus formas de arte visual. Como explica el autor, “*hay que traducir las comparaciones, las cosas a las que se da importancia en una parte y en la otra, lo que allá existe y acá no, tiene equivalencia. Esto último hay que aclararlo con algo que se le parezca. (...) Dos son pues las posibles traducciones del Evangelio: la idiomática y la cultural. La cuestión es mantener la autenticidad del mensaje.*” (Palma, 1975: 3)

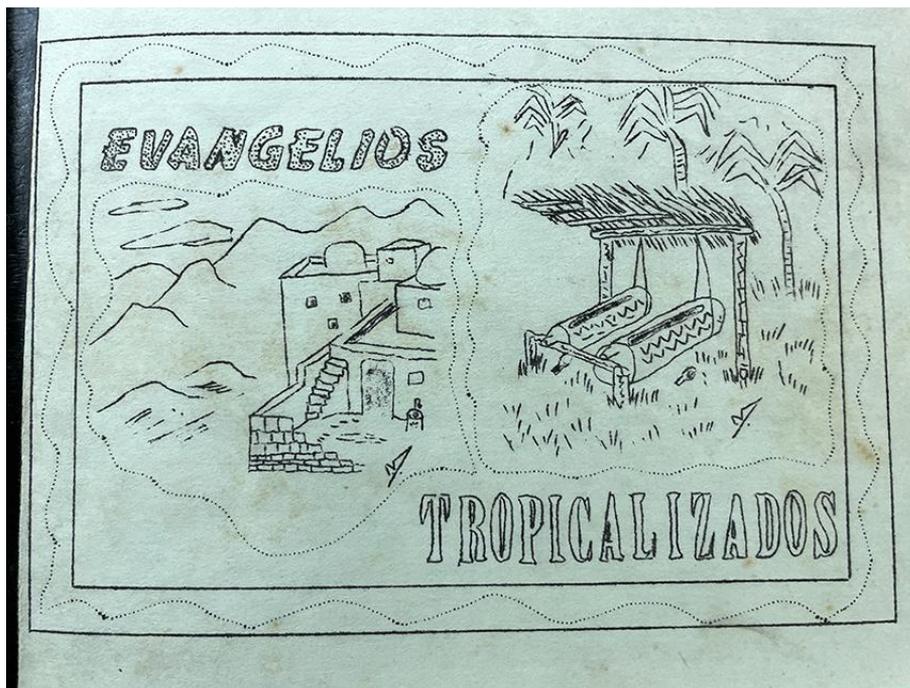


Fig. 4 - Evangelio Tropicalizado. © Biblioteca Hispano-Caputxina, Barcelona.

La Biblia habla de lugares que eran difíciles de entender para los pueblos Indígenas de la Amazonía, como Palestina, en donde “no hay agua, [y] aquí sobra el agua, ya que llueve casi cada día y nos acosan los mayores ríos de la tierra. Allá no se ve apenas un árbol, aquí nos oprime la selva.” (Palma, 1975: 2) Por ende, este tipo de estudios y publicaciones ayudaron inmensamente a los misioneros en sus labores educativas y evangelizadoras.

La efectividad de estos métodos se evidencia en la forma como los Kamëntšá fueron siendo adoctrinados y dejando atrás sus conocimientos, cosmovisión, historia y espiritualidad. Por ejemplo, uno de los entrevistados por McDowell en los años 70 del siglo XX, se refiere a sus mayores como ignorantes e idolatras debido a sus prácticas espirituales, afirmando que después con la religión y educación estas se fueron olvidando. (Chicunque & McDowell, 1978) Además, McDowell refiere como, al volver a Sibundoy en 1978, después de una primera visita en 1974, encuentra ya a uno de sus entrevistados y grandes conocedores de las narrativas Kamëntšá con la Biblia en la mano y considerando las enseñanzas de sus antepasados como “cuentos pajosos”. (1994: 12) Incluso hoy en día, el acto de narrar, *juayatsenán*, se encuentra resignificado en el diccionario como

“decir falsedades” o “chismear”. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 201) Esto confirma, tal como los misioneros predecían (véase Gasparri, 1919: 79-80), que tales objetivos demorarían varias generaciones en ser alcanzados de un “modo perfecto” porque era necesario *“considerar que del salvajismo más lastimoso a la civilización no se pasa de un salto: se va gradualmente y por pasos contados”*, y que la escuela era el lugar por excelencia para lograr esa “gradación” pues *“los que primero pasaron por la escuela se diferencian de un modo muy notable de los que no recibieron la influencia de la instrucción, así por sus modales, como de la forma de raciocinar y expresarse.”*

Asimismo, la educación y las escuelas permitieron con más facilidad desarrollar otro de los objetivos de los misioneros: formar personas Indígenas como “auxiliares catequistas” para evangelizar a sus propios pueblos. Este proceso ya había propuesto por fray Marcelino de Castellví, quien había dejado claro que *“el mejor evangelizador del indio es el mismo indio”* (Serra de Manresa, 2011: 566; 2018: 123) Esto fue también el resultado de un replanteamiento de su metodología misional, centrada en los decretos del Concilio Vaticano II, en el cual *“optaron por preparar nuevos agentes de evangelización que fueran nativos, y que estos se hicieran cargo de todo el proceso de inculturación y maduración de la fe cristiana en las respectivas comunidades.”* (Serra de Manresa, 2011: 565)

Marceliano Jamioy nos cuenta como, por hablar el kamëntšá y el castellano, fue visto por los misioneros como una persona ideal para ser profesor:

“yo fui profesor, pero del grado de mis hermanos indígenas que no sabían leer. (...) Les interesó que yo me quedara era enseñando a leer a mis hermanos indígenas, porque yo les había comentado que me dieron una beca para ir a la ciudad para estudiar, entonces el obispo dijo: No le conviene, porque en las ciudades se dañan, mejor le voy a dar la oportunidad de quedarse con sus indiecitos, tratarlos bien y enseñarlos a leer.” (comentario personal, 8 de octubre, 2021) Pero, por supuesto, no enseñaba la cultura ni los saberes Kamëntšá, sino que impartía una educación colonial en la cual *“tenía que enseñar reglas sociales de los blancos.”* (comentario personal, 14 de mayo, 2021)

Gobierno y Manipulación

Los misioneros también promovieron la adopción de niñas y niños Kamëntšá por parte de familias de la élite colombiana y de colonos del Valle de Sibundoy. En el caso de las niñas, estas eran normalmente adoptadas para servir las familias como empleadas domésticas, dando seguimiento a lo que aprendían en las escuelas. En el caso de los niños, tenemos conocimiento que por lo menos uno de estos regresó al Valle de Sibundoy ya adulto para desarrollar una forma de gobierno conservadora y católica adentro del cabildo Kamëntšá, consolidando así la visión política que los misioneros querían imponer en el Valle. Esta persona reforzó así una forma de gobierno colonial, patriarcal, elitista y violenta, y a su vez desde adentro de aquella que se suponía ser una forma de gobierno “tradicional”. Por ende, la adopción de niños Indígenas tuvo objetivos coloniales pues estos eran criados y educados no solo de manera Occidental sino también para ser líderes políticos manipulados, pues mantenían los intereses de los misioneros, de las élites y del Estado colonizador. Esto no sorprende si tenemos en cuenta que eran los misioneros quienes determinaban los gobernadores Kamëntšá y que estos servían de interlocutores con el Estado. Por ejemplo, Triana (1907: 329) indica que es con el gobernador de turno “*con quien se entienden las autoridades blancas para cumplir sus mandatos*” y “*los misioneros para dirigir su rebaño*”, y también es él quien “*transmite al pueblo en su idioma el sermón del cura*”.

Los misioneros también usaron las fricciones entre personas Indígenas y colonos para dominar y controlar a la población bajo la idea de que la estaban protegiendo. Es en ese sentido que Fidel de Montclar redacta un Reglamento, aprobado por el gobernador de Nariño el 25 de agosto de 1908, en el cual se determina que el prefecto apostólico controlaba el funcionamiento del cabildo. (Serra de Manresa, 2011: 561-562) Bonilla (2019: 109-110) y Uribe (2019: 86) confirman que el reglamento del cabildo fue elaborado por los misioneros en los inicios del siglo XX y que en este se contemplaba como “crímenes” sujetos a trabajo forzoso - en realidad considerados como “castigos” - prácticas como el consumo de alcohol y las reuniones o fiestas comunitarias. La criminalización de aspectos sociales fundamentales para un pueblo, como las celebraciones, además relacionadas con el calendario ancestral y la espiritualidad Indígena, demuestran claramente que los objetivos de los misioneros no eran únicamente el control social sino también la destrucción,

transformación y resignificación cultural. El rol del Cabildo Kamëntšá en hacer cumplir este proceso es un reflejo más de que el gobernante de turno funcionaba como un títere de los misioneros y de la sumisión completa de esta institución a los intereses de los colonizadores. Por cierto, el gobernante era escogido entre dos candidatos seleccionados por el prefecto apostólico con quien se reunían una vez al día para “*tomar las medidas convenientes para la moralidad del pueblo*”. (Fidel de Montclar, 1908, citado por Bonilla, 2019: 110) De esta forma, como afirma Bonilla (2019: 20) los cabildos Indígenas “*actuaron bajo órdenes expresas de los capuchinos, al servicio de los propósitos terrenales y premeditados de la misión; muchos de sus miembros (...) y de las autoridades indígenas terminaron ejerciendo el papel de verdugos de sus propios paisanos, cumpliendo las órdenes y las instrucciones de los curas.*”

Es así, bajo ideas proteccionistas y paternalistas, que los misioneros logran el control del pueblo Kamëntšá, imponiendo una estructura jerarquizada, patriarcal y autoritaria, ahora desde la propia forma de gobierno Kamëntšá, supuestamente centrada en sus normas, valores y espiritualidad. Este proceso fortaleció una forma de colonialismo internalizado, es decir, un colonialismo disfrazado pero vigente, en el cual los dominados son adoctrinados y reproducen ideas coloniales. (Pérez Jiménez, 2015) Como afirma Colombres (2019: 164), son los gobernantes Indígenas adoctrinados “*quienes funcionan como principales instrumentos del plan aculturativo, pues evangelizados, reprimidos y moralistas, pasan a jugar el papel de represores, de agentes de descomposición del universo Indígena, difíciles de combatir por pertenecer al mismo grupo*”. Esta estructura de poder perdura hasta hoy en día y es comúnmente combinada con los intereses de diferentes partidos políticos a nivel local y nacional²⁰, en la cual los gobernantes sirven de interlocutores con el Estado colonizador y empresas multinacionales. Por lo tanto, la supuesta “autonomía” de esta institución mantiene la desigualdad que se estableció con el colonialismo. Consecuentemente, es fundamental empezar un proceso de descolonización de esta institución, repensando su forma de gobierno desde la filosofía, ética y normas Kamëntšá, verdaderamente democrática, y que a la vez luche por los derechos e intereses del pueblo, sobre todo al nivel de la autodeterminación, en detrimento de seguir dependiendo de las

²⁰ Tal vez no sea una casualidad que los sayos “tradicionales” del pueblo Kamëntšá tengan los colores del Partido Conservador (Azul) y del Partido Liberal (Rojo)

limosnas del Estado colonizador. Como nos cuenta Andrés Agreda: *“antiguamente nosotros no teníamos este sistema, este sistema lo trajo la colonización (...), mediante la evangelización nos trajo el sistema de gabinete de cabildo que tenemos actualmente. Su creación no parte de las necesidades que tiene un pueblo. Debería empezarse a (...) fortalecer ejes de gran necesidad sin perder la esencia, desde lo nuestro. [Por ejemplo] en el cabildo debería haber dos médicos tradicionales que estén atendiendo a la comunidad, desde lo propio, desde nuestro conocimiento.”* (comentario personal, 12 de octubre, 2021²¹) Sin embargo, para esto es primero necesario iniciar procesos de descolonización personales y comunitarios en todos los ámbitos, caso contrario se seguirá perpetuando el sistema colonial y alimentando el individualismo. Como afirma el investigador del pueblo Potawatomi, Kyle Whyte (2018: 141), adentro de los pueblos Indígenas *“muchos han experimentado formas opresivas de autodeterminación y revitalización, donde nuestra propia gente busca recuperar tipos de relaciones sin prestar atención a las cualidades de las relaciones. Los ejemplos incluyen aspiraciones a la soberanía Indígena que no intentan restaurar un consentimiento o confianza genuinos y prácticas de revitalización cultural que están dominadas por el patriarcado.”* Consecuentemente, entre muchos otros, un paso importante es eliminar el sistema patriarcal que domina el cabildo Kamëntšá, que es una herencia del colonialismo y del sistema de “usos y costumbres”, y que hace que las mujeres no tengan acceso a la participación política. (Pérez Jiménez, 2015: 272)

Academia y Colonialismo

A nivel de la academia, como demostramos en la introducción de esta tesis, la mentalidad colonial y el racismo permanecen en la base de las teorías y métodos de producción de conocimiento, y en la forma como los académicos se posicionan y abordan a los pueblos Indígenas en sus investigaciones. Tales prácticas aparecen en Uaman Tabanok con la llegada de académicos y científicos, tales como Miguel Triana, Richard Evans Schultes y Marcelino de Castellví. Por ejemplo, Miguel Triana, quien fue ingeniero y arqueólogo, retrató el Valle de Sibundoy y el pueblo Kamëntšá con las siguientes palabras:

“Al salir de los desmontes, se ofrece a la vista del viajero un

²¹ Conversatorio organizado por el Colectivo Ayentš.

extenso y hermoso valle, tan plano y festivo como la sabana de Bogotá: es el valle de Sibundoy. Aunque habíamos hablar de él, no teníamos cabal idea ni de su formación, ni de su amplitud, ni de su importancia, ni de su riqueza: se goza de una sorpresa gratisima al contemplarlo y se maravilla el hombre de algún criterio económico al considerar inmediatamente, cómo ha podido conservarse esta riqueza ignorada y como desdeñada por la industria.” (Triana, 1907: 320-321)

“Á la vista del precioso valle, en el cual están atravesados los sibundoyes como un obstáculo insuperable á la civilización y cultivo, y en consideración á estas aterradoras energías de los bárbaros, ocurre preguntar hasta qué punto el testamento de don Carlos Tamabioy puede valer, ante los intereses de la utilidad pública allende la cordillera.” (Triana, 1907: 322)

“Al llegar al valle percursor de Pasto y pasar por entre la colonia blanca de San Francisco, vestidos hombres y mujeres de colorines á la europea, cuando ya se espera pisar tierra de cristianos, choca al viajero tropezar otra vez con indios casi desnudos y sufre su pudor, porque piensan que estos vecinos de la civilización se presentan así por indecentes y no por causa de su salvaje sencillez y naturalidad. Esta esquivez á por imitar los trajes de los civilizados, será suficiente indicativo de la paralización mental de estos indios y de su estado estacionario.” (Triana, 1907: 325)

“Modificar en lo mínimo las costumbres de los sibundoyes en sus hábitos domésticos, en sus reglamentos sociales consuetudinarios, en sus prácticas paganas y en sus vicios, es casi imposible. - No pierdan ustedes su tiempo aquí, les decíamos a los señores misioneros, utilicen esos esfuerzos allá abajo, donde la civilización cristiana está, puede decirse, latente, por la docilidad, inteligencia y cultura natural de la raza. (...) Por esta razón, por la falta de higiene, por la supervivencia de hechiceros, médicos, brujos, envenenadores ó como quiera llamárseles y por otros vicios, que nos conviene no hacer notorios para no pasar como faltos de benevolencia, esta parcialidad está próxima á desaparecer.” (Triana, 1907: 326)

“De todo lo anterior se deduce que los sibundoyes constituyen una tribu de bárbaros completamente distinta de las que la rodean, rebelde á la civilización que la influencia de Pasto ha podido infundirle durante cuatro centurias de tráfico constante y por múltiples medios, y que seguramente se extinguirá antes de que la luz de una nueva idea la ilumine.” (Triana, 1907: 329)

Asimismo, Hardenburg (1912) quien visitó el Valle de Sibundoy a camino de un proyecto extractivista en Brasil, retrató así al pueblo Kamëntšá y a la región:

“El valle de Sibundoy, que alguna vez fue el lecho de un antiguo lago, está situado en la Cordillera Oriental a una altura de unos 2.300 metros sobre el nivel del mar, y tiene unos 25 kilómetros de largo por 10 metros de ancho. El [río] Putumayo, aquí sólo un pequeño arroyo de montaña cristalino, lo atraviesa, elevándose en uno de los numerosos picos que rodean el valle por todos lados. Una parte del valle es baja y pantanosa, pero el resto es tierra buena y rica, muy adecuada para fines agrícolas, y cubierta de una hierba corta y espesa. Aunque todas las montañas circundantes están cubiertas de bosques, el valle está, en la actualidad, despejado y listo para el cultivo.” (1912: 55)

[Los Kamëntšá eran] *“más holgazanes, más deshonestos y de más hosca disposición que los incas, aunque se les parecían mucho en apariencia, costumbres, vestido y modo de vivir”*. (1912: 61)

“El paisaje es magnífico, de un esplendor salvaje, bravío, raramente visto en otro lugar que en los Andes. Las altas montañas, densamente arboladas, que se elevan casi perpendicularmente a las nubes, están separadas unas de otras por espumosas y hundidas quebradas, que, estrellándose contra los inmensos peñascos que forman sus lechos, saltan sobre los numerosos precipicios en sus cursos con un rugido profundo y resonante como un trueno distante.” (1912: 64)

También Rafael María Carrasquilla, educador y rector de la Universidad del Rosario, glorificó el trabajo de los misioneros Capuchinos y menospreció al pueblo Kamëntšá con afirmaciones como:

“A media distancia, entra el viajero al vallecito de Sibundoy, fértil y risueño como una añoranza del paraíso terrenal. Cinco años hace era región de salvajes y de fieras; álzanse hoy cinco risueños pueblecillos con su iglesia, y funcionan varias escuelas dirigidas por maestras alemanas, y que han presentado certámenes de gramática y aritmética, geografía e historia patrias, dignos de cualquier ciudad del interior.” (Carrasquilla, 1912: 24)

“...Sus heroicos sacrificios en la educación de aquellos niños que serán la base de una generación civilizada en un valle hasta ahora tan salvaje.” (1912: 125)

Estos textos evidencian el uso de conceptos de naturaleza, raza, educación y cultura para establecer relaciones de poder y legitimar la colonización. Específicamente Triana, a quien damos énfasis por ser también arqueólogo, se refiere a una idea de “naturaleza” relacionada con el dominio y extracción en la cual los pueblos Indígenas son un obstáculo: *“indudablemente, sacamos la conclusión, que no puede comenzar el curso de la civilización sino por la agricultura; las industrias anteriores á ésta, son sus precursoras bárbaras.”* (1907: 230) En este sentido, como los pueblos Indígenas no eran extractivistas ni explotaban la tierra, por lo menos en un entendimiento colonial, estaban *“fuera de todo conocimiento y de toda noción, (...) por debajo del nivel del suelo social.”* (1907: 231) Asimismo, esta idea de naturaleza fue directamente asociada con la riqueza económica, la cual llevaría a las personas a ser civilizadas, cultas y patrióticas: *“ser rico es haber dado un paso hacia la cultura”* (1907: 224); *“Después de satisfechas las necesidades económicas, se presentan apremiosos los anhelos de la civilización.”* (1907: 225); *“Cualquier hombre enriquecido (...) se inclina por si (...) al cultivo de la ciencia y del arte (...) mediante la aplicación de sus riquezas á industrias patrióticas de largo aliento.”* (1907: 225)

Desde su perspectiva “ilustrada”, positivista y evolucionista, Triana creía que los humanos deberían pasar por diferentes etapas de desarrollo social de manera a ser civilizados: *“primero, comer; segundo, trabajar; tercero, enriquecerse; cuarto, aprovechar la riqueza en cultivar necesidades superiores: ese es el proceso sociológico. Este proceso se detiene ó se perturba (...) si no marcha por los trámites sucesivos de la vigorización, aplicación de las energías al trabajo y aplicación de la acumulación del trabajo al fomento, procesal también de la vida superior, que es la civilización misma.”* (1907: 225).

Este tipo de discursos basados en el “orden natural” y, muchas veces, en la “voluntad de Dios”, fueron usados para legitimar el poder y justificar la colonización y la destrucción y apropiación de territorios y culturas Indígenas. Como resaltan Jansen y Pérez Jiménez (2017: 28), *“los colonizadores típicamente se ven como protagonistas*

legítimos del presente, mientras que los pueblos conquistados y colonizados son condenados a jugar un rol pasivo: atascados como están en el pasado, en sus tradiciones, en la premodernidad, no tienen otro futuro que no sea adaptarse a las reglas de sus maestros naturales.”

De hecho, Triana hace uso de las vías de comunicación desarrolladas por los pueblos Indígenas para proponer la construcción de caminos, vistos como infraestructuras vitales para “civilizar” el territorio, aunque, sin sorpresa, invisibiliza la existencia previa de estas vías. Este proceso constituye un elemento crucial dentro de las prácticas de dominación y apropiación socio-espacial. (Uribe, 2019: 72) Por fin, Triana deseaba que su libro pudiera establecer en Colombia “*un sistema racional y eficaz de civilización y nacionalización de sus indios.*” (1907: 227), una suposición común entre los académicos de la época. Estas palabras evidencian que la generación de conocimiento científico debería servir el poder colonial, facilitar mecanismos de despojo y erradicación de los territorios y culturas de los pueblos Indígenas, y poner la sociedad Occidental y sus intereses en primer plano.

Investigación, Colonialismo y Racismo

En épocas posteriores, esta visión racista se diluiría, pero las bases de la desigualdad e injusticia social en las investigaciones académicas permanecerían. Los pueblos Indígenas seguirían siendo curiosidades científicas y sus conocimientos se sujetarían a la apropiación por parte de investigadores extranjeros. En el caso del pueblo Kamëntšá, no habrá mejor ejemplo que el trabajo de Richard Evan Schultes. Este académico, conocido como “etnobotánico”, no dudó en apropiarse del conocimiento de sociedades que consideró “primitivas” y de usar los “brujos” Kamëntšá como “informantes” para el beneficio de la “sofisticada sociedad Occidental”, como afirmó. (Schultes, 1976: 148) Sus estudios y publicaciones son un ejemplo de lo que Geniusz denomina de “textos colonizados” (Geniusz, 2009: 4), es decir, son publicaciones que sirven los intereses de los colonizadores y favorecen los procesos de racismo y opresión sistémica, y/o presentan información de acuerdo con las filosofías, cosmologías y epistemologías de los colonizadores, las cuales son ajenas a los pueblos Indígenas.

Schultes documentó grandes cantidades de conocimiento sobre las formas como los pueblos Indígenas, particularmente los Kamëntšá, trabajan con y usan las plantas y sus propiedades medicinales. Sin embargo, esta información sirvió apenas propósitos coloniales. Es decir, las investigaciones no fueron desarrolladas para empoderar a los pueblos Indígenas ni para legitimar sus conocimientos, sino para dar origen, por ejemplo, a medicamentos que hoy en día generan millones de dólares de lucro a las empresas farmacéuticas. No podemos ignorar que *“la búsqueda del conocimiento botánico ayudó a impulsar la fuerza de la colonización europea en las Américas y en todo el mundo. Muchos ‘exploradores’ y sus patrocinadores buscaron las oportunidades económicas que brinda el ‘descubrimiento’ de plantas y conocimientos botánicos previamente desconocidos.”* (Geniusz, 2009: 16)

Estas publicaciones o “textos colonizados” son también insultantes porque hacen afirmaciones degradantes acerca de los pueblos Indígenas y sus conocimientos, como las anteriormente mencionadas. El irrespeto por la medicina Indígena y la falta de reconocimiento de tales saberes y de sus portadores, tiene repercusiones hasta los días de hoy debido a su comercialización y a la industria del turismo generada en torno a esta - sobre la cual los médicos Indígenas también tienen responsabilidad - y a la prevalente mentalidad colonial que lleva a ataques horripilantes no muy distintos de aquellos aplicados durante la Inquisición en Europa²².

Tales percepciones acerca de la medicina Indígena permanecen en la sociedad en general, reflejada sobre todo en la actitud de turistas europeos que encontramos en el Valle de Sibundoy, quienes llegan en búsqueda de experiencias psicodélicas y “cambiadoras de vida”, ignorando los aspectos espirituales de la medicina y las normas Kamëntšá, o en la percepción de los habitantes del Valle quienes siempre nos advertían acerca de los peligros de tomar yagé y de la “brujería”.

Uno de los discípulos de Richard E. Schultes es el antropólogo Wade Davis, también autodenominado “explorador”, quien incansablemente mantiene una visión romántica y nostálgica de la región amazónica y de los trabajos de Schultes, y una actitud paternalista hacia los pueblos Indígenas. Los títulos de sus

²² Véase el caso del sanador Maya Domingo Choc: www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52988801

publicaciones (2014; 2016), refiriéndose a “exploraciones” o a una Amazonía “perdida”, son bastante esclarecedores sobre cómo los antropólogos y otros investigadores todavía ven la Amazonía como una región “prístina”, “salvaje” y en su estado “natural”, en donde los pueblos Indígenas son meros objetos exóticos de estudio y al servicio de los académicos, quienes usan como “informantes” y extraen conocimientos que después publican, patentan y venden como sus propias “descubiertas”. Sin embargo, de nuestra parte, con más de 12 meses viviendo e investigando en el Valle de Sibundoy a lo largo de 7 años, y teniendo muchos amigos y amigas con quienes dialogamos y compartimos de manera constante, podemos afirmar con la seguridad absoluta que la Amazonía no está perdida y que no hemos hecho ningún descubrimiento.

Las afirmaciones de Davis son el resultado de un problema estructural y epistemológico que permanece hasta hoy en la academia. Tales suposiciones y prácticas son representativas de los desbalances de poder establecidos con el colonialismo y que perpetúan injusticias históricas a través del posicionamiento de los investigadores como superiores y como dueños del conocimiento. Es este posicionamiento que permite al antropólogo afirmar que Schultes “descubrió” las propiedades medicinales de una planta a pesar de que estas propiedades eran conocidas por el pueblo Cubeo de quien extrajo el conocimiento. (véase Davis, 2014: 471) El punto aquí es que no ser conocidas por la ciencia Occidental, no significa que sean desconocidas por la ciencia Indígena. Este posicionamiento es también producto de una percepción colonial de los seres humanos como externos a la naturaleza y de que esta puede ser dominada. Esto se refleja en el epíteto de “Padre de la Amazonía” atribuido por Davis a Schultes. ¿Qué tan etnocéntrico y prepotente tiene que ser uno para denominar a un hombre estadounidense como Padre de la Amazonia? ¿Acaso fue este quien la creó? ¿Es Schultes el dueño de esta región?

Si bien es frecuente escuchar la excusa de que tales afirmaciones son el “producto de su tiempo”, se debe entender que estas apoyan algo mucho más amplio y poderoso de los que escriben y publican tales cosas. Insultar y inferiorizar los conocimientos de los pueblos Indígenas y resaltar la grandeza y las “descubiertas” de académicos Occidentales contribuye, como resalta Geniusz (2009: 5), a perpetuar los mecanismos de colonización que establecieron a los pueblos Indígenas como inferiores y los académicos como superiores. Tal vez sea para muchos inapropiado culpar a estos investigadores bajo la

excusa de que solo están siguiendo las tradiciones de sus disciplinas al escribir tales cosas. Sin embargo, si tenemos en cuenta que esas tradiciones provienen de los colonizadores y de la colonización, y son presentadas de acuerdo con tales teorías y prácticas, sería apenas sensato cuestionar si, en nuestros días, aún hay lugar para ellas. Además, el problema no es tanto que Triana o Schultes hayan publicado tales afirmaciones a inicios y mediados del siglo XX, sino que Davis y otros mencionados adelante, sigan perpetuando de forma acrítica tales visiones en el siglo XXI. Como afirma la activista e investigadora Ñuu Dzauui, Aurora Pérez Jiménez (2015: 278), *“no es correcto que un antropólogo acepte, siga o justifique tales patrones de pensamiento y use una jerga antropológica sobre nosotros degradándonos (...), dan la impresión de que a sus autores antropólogos en realidad no les importamos.”*

Asimismo, los misioneros, y sobre todo Castellví, no solamente desarrollaron su proceso de inculturación en términos de educación “espiritual”, sino también en la colonización del conocimiento, es decir, utilizaron a personas Kamëntšá para legitimar la nueva versión de la historia y del mundo que trataban de imponer. Específicamente, Castellví hizo uso de procesos académicos y apoyó la publicación de artículos y libros por parte del investigador Kamëntšá Alberto Juajibioy Chindoy, para legitimar el proceso de inculturación y el proceso de colonización “desde adentro”, pues en esas publicaciones el mismo investigador Kamëntšá deniega, ignora y deslegitima la historia, los conocimientos y la espiritualidad de sus antepasados. Por ejemplo, hay evidencias de la introducción, en una narrativa Kamëntšá acerca de la evolución de las tecnologías de transporte del agua, de la idea de que estos son los responsables por el drenaje de la laguna y deforestación de la región. (véase Juajibioy, 1989: 71) También una de las narrativas más conocidas, “El Señor de Sibundoy” (Friede 1945; Juajibioy, 1989), demuestra el intento de naturalizar la violencia y el trabajo forzado del pueblo Kamëntšá tanto en la construcción de las carreteras como en el levantamiento de la iglesia de Sibundoy en un “lugar selvático” (Juajibioy, 1989: 70) como resultado de la “voluntad divina” y no como una imposición colonial. Una versión recopilada por Friede (1945), curiosamente publicada por un misionero Capuchino, pone las acciones y decisiones de estos procesos coloniales en las manos del pueblo Kamëntšá: es un hombre Kamëntšá que ve a Jesús, es el pueblo Kamëntšá que construye la iglesia, es el gobernador Kamëntšá quien castiga a Jesús y, por ende, no hubo

violencia ni imposición por parte de los misioneros. Por supuesto, esto contradice las historias de los mayores Kamëntšá quienes fueron maltratados y forzados a hacer estos trabajos. Como mencionado anteriormente, estos castigos fueron una forma de justicia implementada por los misioneros Capuchinos en el cabildo. Con esto los misioneros buscaban hacer una disrupción en la historia, conocimiento y espiritualidad Kamëntšá, y naturalizar la historia bíblica y el proceso civilizatorio que desarrollaban como parte intrínseca de la narrativa Kamëntšá. Como profundizaremos adelante, esta narrativa es una versión transformada, a través de la inculturación, de la narrativa sobre los orígenes de la lengua y cultura Kamëntšá. Quien mejor, entonces, que un mismo Kamëntšá para negar el pasado y sentido de pertenencia de su pueblo y así legitimar las afirmaciones y acciones de los misioneros?

Las transformaciones y resignificaciones de la historia y espiritualidad Kamëntšá con elementos católicos y Occidentales, y su legitimación como elementos *de facto* de la cultura Kamëntšá por un investigador y autoridad en el pueblo, sirvieron entonces los intereses de los misioneros y abrieron el camino a una colonización más efectiva de Uaman Tabanok y de la mentalidad del pueblo Kamëntšá.

Investigación, Amnesia y Colonialismo

En relación a las investigaciones de los misioneros Capuchinos es común la percepción de que estos son la razón por la cual las culturas de los pueblos Indígenas sobreviven hasta hoy. Por ejemplo, en una entrevista acerca de una exposición sobre el trabajo de los misioneros Capuchinos en el Museo de la Culturas del Mundo de Barcelona, el director de esta institución, Josep Fornés, refirió que “*los misioneros catalanes salvaron las culturas de aquellos pueblos*” y “*fueron muy sensibles con su realidad cultural*”, destacando que sin los diccionarios y libros que escribieron los misioneros “*quizás no habría rastro de esas culturas*” (Pérez, 2018)

También en Colombia, Castellví y el CILEAC han sido erróneamente mencionados como la razón para la preservación de la lengua kamëntšá. (véase Bolaños Martínez, 2017) Estas afirmaciones no podrían estar más lejos de la realidad, como hemos expuesto anteriormente. Si tal fuera cierto, la lengua kamëntšá sería hoy en día ampliamente hablada y no estaría en peligro de extinción. Tales

afirmaciones se deben a un desentendimiento del proceso colonial, a ingenuidad académica o amnesia colonial, pero también se deben a la fabricación o entorpecimiento de la historia para una vez más legitimar la colonización. Tengamos en cuenta que Bolaños Martínez es investigador del CESMAG, una universidad Franciscana-Capuchina, por lo que afirmar que *“el deseo [de los misioneros] de compartir la cultura del nativo americano se tradujo en la necesidad de hablar su lengua nativa y no imponer la europea”* y que, aunque *“no haya existido (...) la intención consciente de salvaguardar para la posteridad las lenguas [Indígenas], lo cierto es que ocurrió y eso al día de hoy es una realidad incontrovertible”* (2017 : 67), tiene apenas el objetivo de glorificar el trabajo de los misioneros y de legitimar las instituciones y conocimientos asociados a estos, ofuscando la historia, la memoria y las experiencias de los pueblos colonizados. Sin embargo, jamás los misioneros enseñaron la lengua kamëntšá a la población. Los estudios que hicieron tuvieron el único propósito de ser usados por los propios misioneros en su proceso de evangelización y consecuente genocidio cultural.

Lamentamos, en los días de hoy, tener que enfatizar que nada de lo que publica un académico, sobre todo, uno que idealiza acríticamente el trabajo de misioneros, es en algún momento *“incontrovertible”*. Los misioneros Capuchinos no salvaron las culturas de los pueblos Indígenas, por el contrario, el estudio de sus lenguas fue desarrollado de forma a mejor entender sus cosmovisiones para colonizarlas y para introducir la historia bíblica a través de sus narrativas. Sobrepasan las razones por las que Bolaños Martínez no tiene la decencia de admitir que la destrucción deliberada de una cultura, historia y espiritualidad de un pueblo no conduce al desuso y posible extinción de su lengua, sin perjuicio de que en ese momento y hasta los días de hoy, los misioneros quieran creer que lo que hacen es correcto.

Como ya mencionamos, este tipo de trabajos se sigue desarrollando hoy en día por el denominado Instituto Lingüístico de Verano, que disfraza su trabajo evangelizador con la *“conservación”* de las lenguas Indígenas. Por ende, la escritura de las lenguas tuvo meramente objetivos coloniales. Esto se evidencia en el hecho de que los textos que fueron traducidos y publicados son la Biblia y los catecismos, y no las narrativas y conocimientos de los pueblos Indígenas. Como confirma Serra de Manresa (2011: 562) *“a los cristianos adultos de estas parroquias se les impartía una catequesis*

de nivel muy sencillo, oracional, conocida con el nombre de Catecismo de los Taitas. Para rehabilitar fructuosamente en la catequesis, el P. Andreu de Cardona, siguiendo las disposiciones del Primer Concilio Plenario Latinoamericano tradujo, mientras estancia en Sibundoy, el famoso catecismo del P. Astete a la lengua Kamëntšá.”

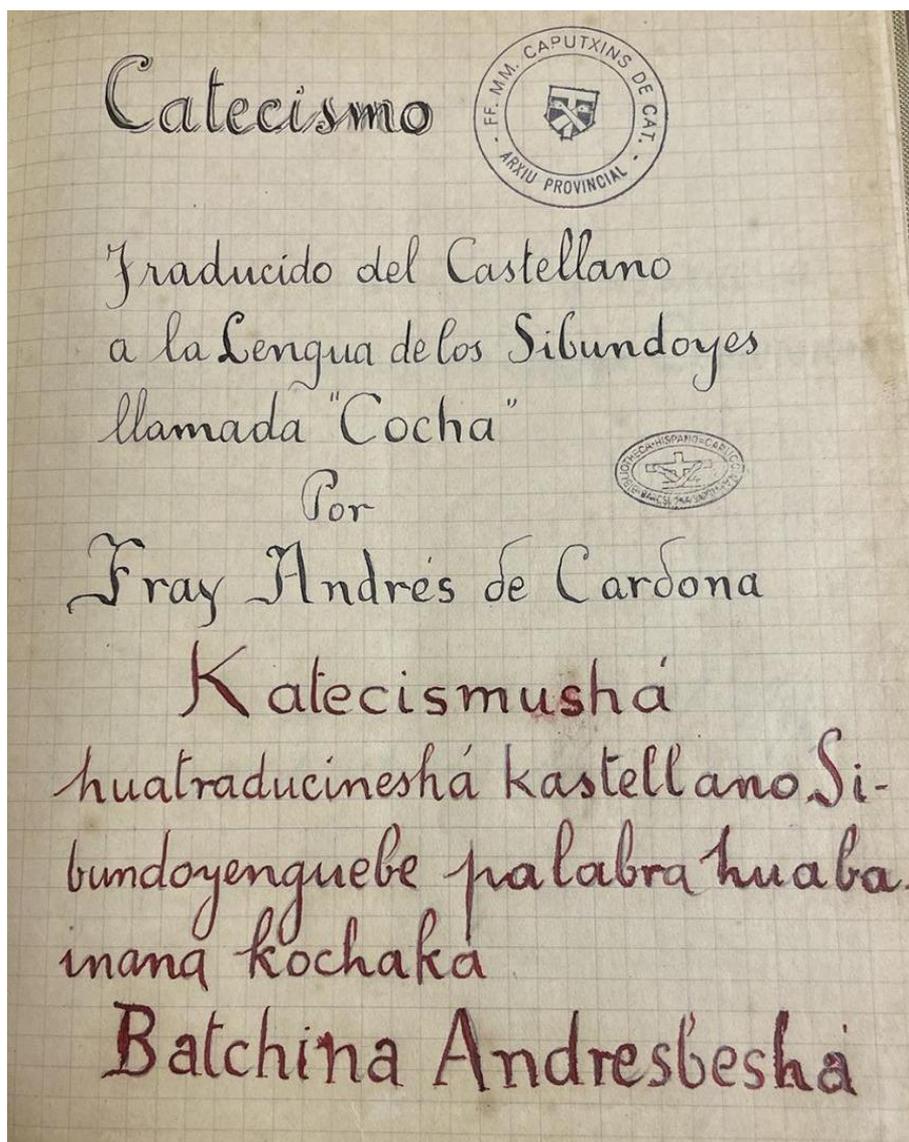


Fig. 5 - Catecismo traducido al kamëntšá. © Biblioteca Hispano-Caputxina, Barcelona.

Inicialmente, la catequesis se efectuaba en la lengua nativa, de ahí la necesidad de los misioneros de aprenderla. Posteriormente, *“cuando el grado de asimilación lo permitía, los frailes Capuchinos iban introduciendo los Indígenas a la praxis sacramental, pues esta era la principal preocupación de la pastoral misionera. Los primeros catecismos eran de imágenes y, poco a poco, se fueron escribiendo catecismos de texto en las principales lenguas Indígenas.”* (Serra de Manresa, 2011: 563) También Triana mencionó la utilidad de conocer las lenguas de los pueblos Indígenas con el fin de colonizarlos y evangelizarlos, afirmando que para *“averiguarles qué piensan de Dios y cómo entienden nuestra sagrada religión”* se necesitaría *“conocer su lengua como un académico de la selva ó que ellos conocieron la nuestra.”* (1907: 229) Como confirman los propios misioneros, existía *“la obligación de aprender las lenguas indígenas, no para ser buenos gramáticos, sino para ser buenos misioneros; es decir, para poder instruir debidamente a los aborígenes y administrarles los sacramentos.”* (Venezuela Misionera, 1945, citado por Serra de Manresa, 2011: 562) También el prefecto apostólico de Leticia, Marceliano Canyes, reconociendo que la labor de los misioneros no fue tan eficaz como deseada, menciona ya en 1983 que *“los grupos Indígenas necesitaban ser estudiados más a fondo.”* (citado por Serra de Manresa, 2018: 121)

Como ya mencionado, las escuelas del Valle de Sibundoy fueron creadas por los misioneros como parte del proceso civilizatorio. Las lenguas de los pueblos Indígenas eran prohibidas de hablarse y jamás fueron enseñadas a los estudiantes pues eran consideradas una manifestación de inferioridad y de salvajismo. Específicamente, los mayores Kamëntšá refieren que las escuelas eran uno de los lugares más opresivos, en donde no se permitía hablar la lengua kamëntšá y en donde estaban sujetos a todo tipo de discriminación e insultos racistas: *“yo notaba que a los Indígenas nos subestimaban, nos creían inferiores, creían que éramos los más cochinos en los colegios y a mí me enfadaba eso.”* (Marceliano Jamioy, comentario personal, 8 de octubre, 2021) Ciertamente esta no sería una estrategia eficaz para preservar la lengua kamëntšá si hubiera sido esa la intención. Esta opresión continúa existiendo en numerosas escuelas del Valle de Sibundoy. Como recuenta Juan Alejandro Chindoy (2020: VIII), él sabía que su lengua materna no debería ser usada en la escuela. Asimismo, más recientemente, una joven estudiante confirma que *“nos han hecho bullying porque, como cuentan los abuelos, antes se*

nos llamaba de puercos por el hablado, y eso ha influido mucho en los jóvenes, y ha hecho que la hayamos dejado de lado y que no nos esmeremos para aprender.” (Carolina Chicunque, 12 de octubre, 2021²³)

También el denominado “lenguaje ceremonial” del pueblo Kamëntšá está plagado de términos religiosos y profundamente asociado a rituales católicos y procedimientos institucionales en el cabildo. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta el vínculo intrínseco entre la Iglesia y el cabildo desde la creación de este, y como los misioneros usaron esta institución para colonizar el pueblo Kamëntšá. Además, los colonizadores también hicieron uso de este lenguaje ceremonial para introducir la doctrina cristiana. Por ejemplo, los monjes dominicos que colonizaron el territorio Ñuu Dzauí en el siglo XVI, en la misma época que otros monjes dominicos colonizaban Uaman Tabanok, emplearon este lenguaje ceremonial en sus predicaciones para impresionar más a su audiencia. (Jansen & Pérez Jiménez, 2009: 8) Consecuentemente, el lenguaje ceremonial del pueblo Kamëntšá fue tan transformado y resignificado que los jóvenes que hoy en día trabajan en la revitalización de su lengua materna tienen dificultades en entenderlo y en relacionarse con su significado. Este lenguaje ceremonial era parte de, como el nombre indica, ceremonias, es decir, eventos públicos de importancia para el pueblo y de carácter ritual, y son hasta hoy en día un aspecto importante de la vida Kamëntšá, particularmente en procedimientos públicos formales, y una norma cuando se trata de dirigirse a los demás en una reunión comunitaria o a una audiencia general como, por ejemplo, en una conferencia académica. Garzón Chiriví (2021: 16) indica erróneamente que el lenguaje ceremonial está también relacionado con las normas de cortesía con los mayores o cuando se visita a un hogar. Sin embargo, como mencionamos en el capítulo anterior, esto es una cuestión de ética y de respeto, y de las normas propias de relacionalidad y regulación en el pueblo Kamëntšá. Esto son actos cotidianos y privados, no ceremoniales ni rituales. Por lo tanto, no existe en ellos un lenguaje ceremonial.

Además, el estudio y categorización de las lenguas, al igual que la botánica y la antropología, sirvió apenas a procesos académicos e intereses de los colonizadores. Como señaló Lucena Salmoral (1962: 369), Castellví tenía en la selva y en los “desconocidos indios” todo lo

²³ Conversatorio organizado por el Colectivo Ayentš.

que necesitaba para doctorarse. No obstante, tales investigaciones nunca tuvieron el propósito de contribuir a la protección y mantenimiento de las culturas y lenguas de los pueblos Indígenas. Por el contrario, los antropólogos siempre asumieron que las culturas y lenguas de los pueblos Indígenas eventualmente desaparecerían por el “contacto” con la cultura Occidental, aunque en realidad estaban siendo activamente transformadas y eliminadas. Tales ideas fueron compartidas por el ya mencionado Alberto Juajibioy Chindoy, quien trabajó codo con codo con Castellví, y usó paradigmas de investigación Occidentales para hacer afirmaciones coloniales y reforzar suposiciones racistas acerca de su propio pueblo. Por ejemplo, Juajibioy mencionó que los elementos culturales y el conocimiento del pueblo Kamëntšá, que cataloga como “supersticiones” y “mitos”, entre otros, estaban en camino de la extinción por el progreso de la civilización (1962: 4) y que la incorporación a la cultura Occidental fue gradualmente aceptada mientras los Kamëntšá “*fuera comprendiendo las ventajas del nuevo modo de vida que se les ofrecía*” (1962: 7-8). Si los predecesores de la antropología y de la arqueología en Colombia, como Hernández de Alba y Triana, profesaron tales ideas acerca de los pueblos Indígenas, Alberto Juajibioy, aunque era Kamëntšá, simplemente les dio continuidad. Sin embargo, como hemos mencionado, el proceso civilizatorio y de inculturación no se dio debido al “contacto” ni “fue ofrecido”, sino que es el resultado de procesos de violencia física, psicológica, epistémica y ontológica, cuidadosamente pensados y desarrollados bajo una estrategia clara por los misioneros Capuchinos y el Estado colombiano.

También Schultes mencionó que el desafío de sus investigaciones era salvar parte de la tradición médico-botánica Indígena antes de que quede sepultada para siempre juntamente con los pueblos que generaron esos conocimientos. (Schultes, 1988: 2) Es ciertamente una suposición arrogante pensar que aplicar procedimientos científicos Occidentales, tales como categorizar, documentar y clasificar lenguas o conocimientos, contribuirá a su preservación, mientras las personas que las han hablado y desarrollado por milenios son oprimidas, marginadas, inferiorizadas, y excluidas de esas investigaciones que, por cierto, son publicadas en lenguas y en lugares ajenos, y nunca regresan a sus comunidades originarias. Sabemos que Schultes buscaba salvar esos conocimientos para beneficio del mundo Occidental, no para empoderar a los pueblos Indígenas, pero ¿no

estarán los investigadores de hoy en día perpetuando esta aproximación?

Como mencionamos en el capítulo anterior, los paradigmas de investigación Occidentales siguen dominando las formas como se hace investigación sobre los pueblos Indígenas. Particularmente, con el pueblo Kamëntšá, esta sigue siendo la norma, como demuestra el trabajo de la lingüista estadounidense Colleen O'Brien (2018). A pesar de su importante trabajo, O'Brien (2018) queda corta en explicar porque la lengua kamëntšá está en peligro de extinción y en conectar esta problemática con el contexto cultural, político, ambiental y económico más amplio que es resultado del colonialismo. Por ejemplo, O'Brien indica que las amenazas a la lengua kamëntšá provienen simplemente del desplazamiento de la población (sin mencionar que este desplazamiento es *forzado* debido al conflicto armado en Colombia). Sin embargo, el principal problema con la tesis de O'Brien es que está dirigida a lingüistas. Aunque refiere que su trabajo podría ser usado en la creación de materiales pedagógicos (2018: 1) y que la lengua kamëntšá desaparecerá en 20 o 30 años si no hay acciones concretas para preservarla (O'Brien, 2018: 23), su contribución es mínima ya que una publicación en inglés y no distribuida por la población tendrá poco o ningún efecto y utilidad. Además, O'Brien propone que la lengua kamëntšá sea enseñada a las niñas y niños *ahora* (O'Brien, 2018: 23) pero ignora su posición de poder como académica estadounidense para apoyar tal proceso, e indirectamente rechaza buscar e implementar oportunidades para que las niñas, niños y adolescentes Kamëntšá puedan aprender su lengua nativa y tengan las condiciones mínimas necesarias para tal.

También McDowell (1994) hace afirmaciones similares, indicando que aseguró un recurso para futuras generaciones de personas Kamëntšá que deseen consultar las fuentes de su investigación; y que aunque las condiciones sociopolíticas prevalecientes no son auspiciosas para la continuación de la forma de vida, de la narrativa simbólica y de la herencia cultural Kamëntšá (1994: 18), todo el corpus de la narrativa, con su trazado de valores Indígenas, debe jugar un papel clave para que su proyecto de supervivencia cultural tenga alguna posibilidad de éxito. (1994: 272) No ignorando la importancia de su trabajo, ¿qué hace McDowell para apoyar y empoderar al pueblo Kamëntšá en ese proceso? ¿Aseguró que sus grabaciones y libro fueran accesibles al pueblo Kamëntšá? ¿Es su rol como antropólogo estudiar la narrativa pero ignorar la vida de

las personas? La respuesta a estas preguntas estará posiblemente en una arrogante afirmación acerca de la narrativa Kamëntšá: *“puede ser, irónicamente, que obtenga su inmortalidad a través de las páginas de este libro.”* (McDowell, 1994: 47)

Este posicionamiento de los investigadores, que esencialmente usan a los pueblos Indígenas como objetos de curiosidad científica, pero ignoran su humanidad es, por cierto, estándar en el mundo académico y demostrativo de los muchos problemas con los paradigmas de investigación Occidentales, en los cuales impera la falta de humildad y empatía con las personas que sirven como “informantes”. Los lingüistas y antropólogos deberían, más que estar interesados en documentar “fenómenos fonéticos y sintácticos”, en registrar textos significativos y de contenido profundo en la propia lengua del pueblo en cuestión y/o en promover proyectos de conservación o revitalización de las lenguas. Además, como afirma Pérez Jiménez (2015: 280), deben hacer su máximo esfuerzo para contribuir con investigaciones sólidas y solidarias en la documentación, la preservación y el desarrollo de la herencia lingüística y literaria de los pueblos Indígenas y sobre todo deberían, con un compromiso personal y con medidas concretas promover becas para que la población Indígena tenga acceso a una buena educación (verdaderamente bilingüe y emancipadora), a estudios superiores, a una participación real en las investigaciones y a posiciones directivas en el mundo académico y educativo, en detrimento de ver a los pueblos Indígenas como “objetos de estudio”.

Mejorar el acceso a la educación e igualdad de oportunidades son acciones simples que pueden empezar con el compartir de la investigación con la comunidad de manera efectiva. ¿Que sería si un oncólogo diagnosticara cánceres, pero no informara a las personas de manera a tratar de mejorar sus vidas y promover su bienestar? Sin embargo, en las denominadas ciencias sociales y humanas, esta sigue siendo la norma. Los problemas que los académicos encuentran en los pueblos Indígenas no son compartidos con estos para llevar al desarrollo de soluciones. Es más, muchas veces sus prácticas son parte del problema y llevan a la propagación de los variados tipos de “cáncer” que hay en las comunidades como el individualismo, la envidia, y la desigualdad social.

Como profundizaremos en los capítulos siguientes, los académicos e instituciones culturales siguen reforzando este tipo de

aproximaciones. Esto lleva a cuestionamientos sobre cual la utilidad de tales investigaciones. Estas no parecen añadir nada que la misma comunidad ya conoce, entonces ¿qué hacer cuando usan teorías y términos denigrantes o interpretaciones incorrectas? ¿Qué quiere lograr un arqueólogo cuando trata a personas Kamëntšá como “indios”, o un antropólogo que cataloga a los conocimientos como “mitos”? Como cuestiona Pérez Jiménez (2015: 278) *“¿están de veras interesados en la gente que describen, que está sufriendo permanentemente la explotación y la discriminación? ¿o sólo están interesados en la construcción de una buena carrera para sí mismos? En su trabajo ¿hay una comunicación intercultural y la búsqueda de valores, o más bien exotismo y fascinación con costumbres diferentes, consideradas como bárbaras?”*

Las disciplinas académicas como la antropología, la arqueología y la museología, nacen del colonialismo, para servir al gobierno colonial en la administración y el control de los pueblos colonizados y, posteriormente, sirven a los gobiernos nacionales para administrar y controlar a los pueblos Indígenas y para imponer el desarrollo que el Estado-Nación desea de acuerdo con los intereses económicos de las élites y las empresas transnacionales. Consecuentemente, estas disciplinas todavía cargan una mentalidad y prácticas coloniales: *“desde una posición privilegiada, conectada con el poder, estudia a los “otros”, los pueblos marginados y oprimidos. No hay una antropología de los sectores dominantes.”* (Pérez Jiménez, 2015: 279) A pesar de que tales investigaciones y publicaciones son poco útiles para la sociedad y, sobretodo, para los pueblos Indígenas que son el objeto de estudio, estasse siguen propagando. Tales académicos tienen importantes cargos, becas para proyectos de investigación y, en el aula, son muchos los estudiantes que toman sus aproximaciones como ejemplo a seguir: hacer carrera a partir del dolor de otros al consumir el conocimiento obtenido en comunidades marginadas. (Rodríguez, 2018) Infelizmente, estos procesos naturalizados en la academia crean un efecto bola de nieve que perpetúa el uso de pueblos Indígenas como curiosidades a ser estudiadas mientras se ignoran sus vidas. El hecho de que las universidades sean el punto de partida para esto demuestra su relación directa con la mentalidad colonial y con la producción de textos colonizados. Esta desigualdad de origen colonial sigue presente en el vocabulario y la conceptualización de los que ejercen tales profesiones, muchas veces sin que ellos mismos se den cabalmente cuenta: *“Todavía tienden a exhibirnos y explotarnos.*

Somos solamente objetos. Juegan con nosotros y nos humillan. Es tiempo que ese tipo de estudios desaparezca definitivamente.” (Pérez Jiménez, 2015: 279)

Estas percepciones que los colonizadores e investigadores desarrollaron son hoy en día transmitidas a través de la educación y propagadas por los medios de comunicación y entretenimiento, de manera que se mantienen en el imaginario común de la sociedad, entrecruzadas con el racismo, el colonialismo interno y el desconocimiento sobre los pueblos Indígenas y las injusticias perdurables que los afectan. Algunos ejemplos que hemos experimentado y escuchado de varias personas en el Valle de Sibundoy, incluyen las personas que afirman que los pueblos Indígenas deberían estar agradecidos con el trabajo de los misioneros y que no han sabido aprovechar los beneficios que estos les han dado; el sacerdote que cuestionó si una joven Kamëntšá de verdad era Indígena porque es “muy bonita y blanquita”; la turista bogotana que preguntó que “tan desarrollados son” los pueblos Inga y Kamëntšá; las personas que afirman que “la cultura Kamëntšá ya no existe porque no se ponen el atuendo tradicional sino que ya se visten normal”; el secretario de cultura de la alcaldía municipal de Sibundoy que afirmó que no era necesaria justicia para las personas Kamëntšá porque “ellos se matan entre ellos”; la turista española que afirmó que es gracias a la colonización que “ahora tienen los derechos humanos y la electricidad”; el ya mencionado artista que asegura que el pueblo Kamëntšá sacrificaba niños durante el Bëtsknaté; y por fin, el surreal momento en que hicimos copias del libro *Siervos de Dios y Amos de Indios* y el dueño de la papelería esperó que todos los clientes salieran para discretamente entregarnos el libro y las copias.

Conclusión

Aunque los misioneros Capuchinos y el Estado colombiano fallaron su objetivo de eliminar culturalmente al pueblo Kamëntšá, las consecuencias de sus acciones perduran y pavimentaron el camino para la creciente destrucción ambiental de Uaman Tabanok y la explotación neocolonial de la tierra. La invasión colonial que comenzó hace siglos causó cambios ambientales antropogénicos que interrumpieron rápidamente la vida de los pueblos Indígenas, incluida la deforestación, la contaminación, la modificación de los ciclos hidrológicos y la amplificación del uso del suelo y la terraformación

para tipos particulares de agricultura, pastoreo, transporte y residencia, infraestructura comercial y gubernamental. Estos cambios ambientales resultantes de la colonización alteraron las condiciones ecológicas que sustentaban la cultura, la salud, la economía y la autodeterminación política del pueblo Kamëntšá. Además, estos cambios surgieron a un ritmo tan rápido que el pueblo se volvió vulnerable a daños, desde problemas de salud relacionados con nuevas dietas, contaminación y fumigaciones, hasta la erosión de su cultura. Por estas razones, los pueblos Indígenas a menudo entienden su vulnerabilidad al cambio climático como una intensificación de los cambios ambientales inducidos por la colonización. (Whyte, 2017: 154)

Los procesos coloniales conectados con la ocupación territorial, como la evangelización y la educación, fueron instaurados activamente para destruir la existencia de las epistemologías, ontologías y conocimientos Indígenas, *“ya fuera golpeando a los niños en la escuela, aislando y manipulando a los líderes, destruyendo lugares significativos, o empleando formas de ridiculizar las personas Indígenas.”* (Tuhiwai Smith, 2016: 289) Es importante reconocer que el proceso de inculturación desarrollado por los misioneros llevó al genocidio cultural, es decir, a la destrucción sistemática y violenta de la cultura, lengua, cosmovisión, valores, espiritualidad, y otros elementos que distinguen e identifican al pueblo Kamëntšá. Consecuentemente, se debería desarrollar un proceso en los organismos internacionales competentes para demandar reparaciones por tales actos.

La academia también está interconectada con el colonialismo y en la perpetuación de las injusticias sociales y el mantenimiento de las culturas y lenguas Indígenas en la periferia de la sociedad. El mundo académico jugó un papel relevante al defender la superioridad intelectual Occidental y al usar las disciplinas como plataformas para desestimar o denegar la existencia de conocimiento y ciencia Indígena, una visión que aún subsiste en algunos sectores académicos en la actualidad. (Tuhiwai Smith, 2016: 289-290)

Resumidamente, como indica Chindoy (2020: 16), *“con la llegada de los españoles, el otrora sagrado lugar de origen, el hogar del pueblo Kamëntšá, se convirtió gradualmente en un lugar de lucha por la propiedad de la tierra, la dignidad humana y la supervivencia cultural.”* Irónicamente, aunque a través del proceso de inculturación, los misioneros Capuchinos transformaron, resignificaron y

renombraron los elementos más importantes de la historia, conocimiento y espiritualidad Kamëntšá, estudiar y entender ese proceso nos permite hoy en día poder recuperarlos, revitalizarlos y empoderar las nuevas generaciones para aplicarlos y mantenerlos. Como detallaremos en seguida, esto es posible a través de la deconstrucción de las narrativas, celebraciones y rituales transformados y resignificados por los misioneros, en conjunto con un entendimiento descolonial de la lengua, territorio, cotidianidad y resiliencia Kamëntšá.