



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 4:
EL PATRIMONIO DE LA NACIÓN Y
LA HERENCIA CULTURAL DEL
PUEBLO KAMĚNTŠÁ

La colonización del tiempo-espacio y del conocimiento Kamëntšá se condensan en el concepto de “patrimonio cultural”. En este capítulo abordamos esta problemática teniendo en cuenta, sobre todo como este concepto, las prácticas, las instituciones y las políticas relacionadas con lo que el mundo Occidental entiende por patrimonio cultural, contribuyeron no solo a la colonización del pueblo Kamëntšá como, hoy en día, perpetúan las injusticias sociales que son consecuencia del colonialismo, refuerzan estructuras coloniales de poder y de saber, tanto a nivel político como académico, y quebrantan e ignoran la ontología y epistemología Kamëntšá, así como los derechos consagrados en la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. (ONU, 2007)

Después de un análisis del concepto de patrimonio y de las problemáticas generales relacionadas con este, nos centraremos en como este concepto ha afectado tanto los derechos del pueblo Kamëntšá como su cultura, conocimiento y territorio, sobre todo a través de la aplicación del concepto de patrimonio cultural “inmaterial” al Bëtsknaté, que ha resultado en la creciente la injerencia del Estado en la vida y gobierno del pueblo Kamëntšá, en el control sobre los discursos acerca del pasado del pueblo y de la región, y el mantenimiento de estructuras de poder y jerarquías patriarcales de origen colonial.

El concepto de patrimonio cultural es un eje transversal de esta tesis pues es ilustrativo de la injusticia social, de la desigualdad, del acceso al, y entendimiento del, pasado, y de quien, cómo y qué instituciones se encargan de este y legitiman la historia, la cultura y el conocimiento. Consecuentemente, proponemos un abordaje descolonial que se centra en una idea de herencia cultural - en vez de “patrimonio” - enfocada en un sentido comunitario, relacional, holístico, dinámico y de memoria compartida y, específicamente, basado en la ética y normas de cuidado Kamëntšá, relacionadas con su conocimiento y relación espiritual y afectiva con la tierra y los Ancestros.

No buscamos aquí hacer un repaso de la literatura sobre el tema que es bastante amplia y crítica (véase Apaydin, 2020; Muñoz-Viñas, 2017; Salge Ferro, 2018; Smith, 2006; Tobar, Zarate & Grosso, 2018; Waterton & Watson, 2015), sino de analizarlo y relacionarlo con el contexto colonial en Uaman Tabanok y la cultura Kamëntšá.

Una Breve Historia del Patrimonio Cultural

El término y concepto de patrimonio cultural es actualmente complejo y vago, más de lo que inicialmente este da entender, debido los discursos institucionales (del Estado, la academia, los organismos multinacionales) que le otorgan un aura misteriosa, lo elevan a una condición casi mística e inasible, y le atribuyen una centralidad simbólica que todos tienen que reconocer y reverenciar, sin importar su verdadero significado. (Gnecco, 2018: 25) Así, el patrimonio se basa en la suposición de que este es en sí algo que se nos ha “dado” y que es intrínsecamente bueno y valioso, y se caracteriza por tener un lado atractivo, seductor, tentador, debido a esta condición casi mística que atrae a su órbita académicos, comunidades y políticos, seducidos por un sentimiento de bienestar en torno de proteger y conservar los “tesoros de la humanidad”. Esta idea de patrimonio es entonces poderosa y seductora porque se construye a sí mismo como un refugio frente al olvido, es decir, “las convenciones, políticas públicas, sistemas de listas y planes de salvaguardia que estructuran el andamiaje de lo patrimonial se muestran como los únicos recursos para enfrentar los embates del tiempo.” (Salge Ferro, 2018: 102)

La literatura del patrimonio muestra que el concepto contemporáneo surgió en Europa a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En esta época, la apreciación y la preocupación por la conservación de los restos materiales del pasado, sobretodo de edificios, monumentos y arte, comenzaron a aumentar. Para esto, la aparición de los museos y el desarrollo de los estados-nación y el nacionalismo jugaron un papel importante en el cambio de actitudes hacia el “pasado” y empezaron a darle un uso político. Además, la Revolución Francesa, el Romanticismo, el Positivismo y el crecimiento de los movimientos conservacionistas y las sociedades de preservación también contribuyeron a nuevas interpretaciones y actitudes frente al “pasado” de las naciones Occidentales. A pesar de que algún tipo de valorización del pasado siempre ha existido en todas las culturas, en esta época vemos un cambio en lo que el pasado representa para la sociedad en general y como los estados empiezan a trabajar en la conservación de ciertos elementos para fortalecer discursos patrióticos y fomentar la unión de un país en torno de un pasado común. (Smith, 2006; Choay, 2015; Salge Ferro, 2018)

A lo largo de la historia Occidental vemos, por ejemplo, los antiguos romanos idolatrando la Grecia antigua, replicando sus

esculturas y reproduciendo sus estilos arquitectónicos. Al mismo tiempo, el legado de ambas culturas tuvo una influencia extrema en el desarrollo de muchas otras culturas, especialmente en Europa, donde el Renacimiento es el ejemplo preeminente. También el movimiento neoclásico en las artes y la arquitectura o el uso y la adaptación de este “pasado” para legitimar y empoderar a los regímenes dictatoriales en el siglo XX o los populismos y extremismos del presente siglo son ilustraciones de cómo el patrimonio es interpretado y utilizado política y socialmente en el presente. (véase Bonacchi, 2022)

Esta noción de patrimonio se ha internacionalizado y está hoy omnipresente debido a las políticas creadas por organismos internacionales como la UNESCO, ICOMOS o ICCROM, o legislación concerniente a varios asuntos globales como el tráfico ilícito de antigüedades. El hecho de que el patrimonio haya sido teorizado en primer lugar en Europa también significaría que su concepto se exportaría a todo el mundo como parte de la administración colonial. De hecho, Castellví (1938) asoció la arquitectura renascentista del CILEAC en Sibundoy con la misión civilizadora y evangelizadora de esta institución. No será tampoco casualidad que la gran mayoría de monumentos inicialmente catalogados como “patrimonio cultural” en las Américas, sean edificios construidos por los colonizadores europeos. Este proceso atestigua el poder simbólico de los monumentos y que el concepto Occidental de patrimonio cultural está intrínsecamente conectado con percepciones coloniales, racistas, nacionalistas y elitistas de cultura. Smith (2006) cataloga esta noción de patrimonio como “hegemónica” y “autorizada”, refiriéndose a la suposición de que esta es universalmente aplicable.

Asimismo, la monumentalidad y los objetos que los europeos encontraron en las colonias y que cuadraban con las nociones Occidentales de civilización, cultura y desarrollo, como los templos Mayas o Incas, o obras de arte repujados en oro y otros materiales preciosos, fueron apropiados y son usados para fortalecer identidades nacionales “poscoloniales”, mientras los descendientes de los pueblos que crearon esos monumentos y objetos son marginalizados, inferiorizados y catalogados como incapaces. Esta noción era tan importante para los colonizadores (e incluso académicos, particularmente arqueólogos), que trataron de relacionar los pueblos Indígenas en Colombia con las culturas Inka, Azteca y Maya de manera a legitimar el “pasado colombiano”, pues se especulaba que

muy difícilmente los pueblos Indígenas que vivían en la región habrían sido los responsables de semejantes obras y que había sido gracias a influencias externas que habían alcanzado tales grados de “civilización”. (Langebaek, 2021: 318) Así, como afirman Gnecco y Hernández (2010: 103), *“el vínculo con otros civilizados del exterior ayudó a valorar a los demás civilizados del país; también dio credibilidad al colonialismo español y al colonialismo interno, puesto en funcionamiento para civilizar al otro incivilizado.”*

Las demás formas de arte, tecnologías y conocimientos fueron consideradas inferiores, aunque en muchos casos son altamente sofisticadas, al punto de que hasta hoy en día son difíciles de entender y replicar. Así, esta noción de patrimonio cultural revela una jerarquización del conocimiento en la cual los monumentos y edificios, los sitios arqueológicos, las obras de arte y los museos, son posicionados como los ejemplos preeminentes de cultura, y representativos de la historia e identidad de una nación, aunque irónicamente, en muchos casos son el resultado de apropiaciones y del robo de las culturas Indígenas, las cuales fueron enemigas de las pretensiones nacionales y coloniales. Por ejemplo, entre los elementos catalogados como patrimonio cultural en Colombia, se encuentran los parques arqueológicos de Tierradentro y de San Agustín, que son producto de los pueblos colonizados, no de los colonizadores.

Patrimonio Cultural y Colonialismo

El concepto de patrimonio cultural carga entonces, irónicamente, una pesada herencia colonial. De una manera general, lo que se entiende por patrimonio son los elementos del “pasado” que representan la identidad de una Nación, revelado por la etimología de la propia palabra “patrimonio” (del latín *pater*, “padre”, y la terminación sustantiva *-monium*, que significa “recuerdo” o “advertencia”), cuyo significado se ha estrechado a lo largo de su historia. Tales elementos son considerados de valor esencial por un Estado-Nación para la construcción y legitimación de su identidad, historia y territorio, incluso cuando esos elementos ya existían cientos o miles de años antes de la formación del Estado-Nación. Específicamente, los estados “postcoloniales” de las Américas, están mordazmente cimentados en la destrucción de los pueblos y culturas que generaron esos monumentos y objetos, pero ahora se apropian de

ellos y los declaran como su patrimonio y como representativos de su identidad.

Sin embargo, estos elementos no son inherentemente “patrimonio”. Es decir, para que algo sea considerado “patrimonio”, se requiere de una estructura de poder, de la ley, de la burocracia y de la tecnocracia, que después se reflejan en una lista, un catálogo o una declaración que tienen el fin de legitimar ese elemento como representativo - y como propiedad - de la nación. Consecuentemente, el patrimonio como tal no existe, sino que es un concepto universalizante, y en este caso también colonial, que se materializa en una maquinaria política de control y atribución de significados al “pasado”.



Fig. 17 - Policias protegen el monumento a la reina Isabel la Católica en Bogotá durante las protestas del año 2021. © Joshua Collins.

Aunque el concepto nace en Europa, se ha generalizado y expandido por el mundo a través de la colonización, tanto territorial como epistémica, y de instituciones como la UNESCO, lo que ha contribuido a asumir que esta idea de patrimonio es universal. La idea de universalidad está arraigada en los valores europeos, sus logros culturales y tecnológicos, y en los procesos de colonización y expansión imperial. Este concepto hegemónico de patrimonio se basa en sus propios supuestos legitimadores de que es universalmente

aplicable y que hay, o deben haber, valores y expresiones culturales universales. (Smith, 2006: 99) En consecuencia, y paradójicamente, al discriminar la comprensión del “pasado” y al apropiarse de los monumentos y objetos de los pueblos Indígenas, también muestra que ningún ideal universal de patrimonio puede existir.

En este concepto universalizante y colonial, los museos y parques arqueológicos son los espacios por excelencia del patrimonio. Arraigado al fetichismo de objetos, a la monumentalidad y a la estética Occidental, se enfocó desde el inicio en la materialidad “cultural”, y después también a lo “natural” y a lo “inmaterial”. Consecuentemente, hoy en día cualquier cosa puede ser considerada patrimonio. Así, como indica Gnecco (2018: 28), la regulación del trato con el patrimonio “*se vuelve un asunto meramente técnico: define quién lo puede encontrar (el arqueólogo en la excavación; el historiador en el archivo); quién maquillarlo (el restaurador); quien exhibirlo (el museógrafo); quién vigilarlo (la policía, algunos funcionarios de agencias estatales); quién proteger los derechos humanistas (los agentes transnacionales). Este reduccionismo técnico no es operativo sino ideológico.*” Quienes legitiman que es patrimonio y como este debe ser protegido, conservado y transmitido son los expertos entrenados en universidades bajo conceptos científicos centrados en las tradiciones académicas Occidentales. Estos “expertos” imponen así jerarquías de conocimiento y de poder con orígenes coloniales y desarrollan planes de manejo y conservación con una autoridad absoluta. Tales prácticas han resultado en un impacto negativo y homogeneizador.

Este discurso contemporáneo, eurocéntrico, naturalizado y omnipresente desvincula a la sociedad de tener un uso activo de su propia cultura. Solo los “expertos” tienen derecho a usar y cuidar el patrimonio porque son ellos quienes tienen el conocimiento y la capacidad de educar al “público” y, por lo tanto, son ellos quienes, de alguna manera, crean y recrean, interpretan y reinterpretan los significados del pasado, dejando a la restante comunidad el papel de cómplices o meros espectadores. (Smith, 2006: 29) El patrimonio, en este sentido, no proporciona un proceso o experiencia cultural activa. Se supone que el patrimonio está comprometido con la pasividad, como un edificio o un sitio donde el público es educado acerca de su historia al observar su materialidad. El “público” es aquí un transeúnte, no un actor. En este sentido, las personas y las comunidades también se vuelven parte de los elementos a gestionar por los expertos en patrimonio. Como hemos observado, esto es contrario a la comovisión

Kamëntšá, cuya relación (espiritual y holística) con la historia, artes, sitios y territorio - patrimonio - está centrada en la participación colectiva y en el acceso al conocimiento en la ritualidad y en la lengua y, por ende, no en la forma objetificada de la museificación, la archivación, la conservación y la legislación.

Esta idea Occidental de patrimonio está también directamente relacionada con el concepto de “conservación”, es decir, la práctica de maquillar y “congelar en el tiempo” bajo conceptos científicos, los elementos materiales (y ahora también los inmateriales) representativos de la identidad nacional. Tal práctica está relacionada con conceptos Occidentales de valor histórico, artístico y de estética, que en realidad terminan transformando aquello que buscan conservar. (Véase Muñoz-Viñas, 2017) La relación entre el patrimonio y conservación es tan intrínseca y naturalizada que, en nuestra experiencia enseñando en la universidad, hemos observado que los estudiantes de diferentes partes del mundo frecuentemente asumen que patrimonio y conservación son una misma cosa.

A la vez, la conservación, es decir, el mantener la “autenticidad”, está conectada con el turismo, pues el patrimonio se ha convertido en una necesidad del mercado y en el objeto de deseo de la multimillonaria industria del turismo que interviene en la formación de las políticas de patrimonio en todo el mundo. Así, su promoción, protección y conservación son presentadas como funciones del desarrollo económico. Aquí, el turismo busca lo “auténtico” y lo “exótico” en la materialidad, en el paisaje y en la experiencia. Estas nociones de patrimonio están entonces conectadas con una “nostalgia imperialista”, es decir, por el encuentro con la cultura del colonizado tal como era en el “pasado”. (Gnecco, 2018: 38-39) Esta noción esencialista sobre las culturas no-Occidentales y el trabajo colonizador de las políticas y prácticas del patrimonio se evidencia en el documental *O Arquitecto e a Cidade Velha* [El Arquitecto y la Ciudad Vieja] de Catarina Alves Costa (2003) acerca del proceso de inscripción de Cidade Velha en Cabo Verde en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO. El documental acompaña el trabajo de un famoso arquitecto portugués, Siza Vieira, en la programación de los trabajos de conservación de la ciudad para hacer efectiva su declaratoria como patrimonio. En el documental vemos que el objetivo del proyecto es su aplicación al turismo y al desarrollo económico de naturaleza capitalista, fomentado por instituciones de gobierno portuguesas y españolas en colaboración con las élites

políticas de Cabo Verde (ex-colonia de Portugal), basado en procesos turbios y desconocidos de la población local y contrarios a sus ideas, ambiciones y sueños. Un ejemplo preeminente es la idea del arquitecto de conservar los tejados de paja de las casas, es decir, los elementos de la arquitectura y formas de vida “auténtica” y “exótica” que buscan los turistas, al contrario de los deseos de los habitantes, quienes querían tejados con materiales resistentes a la intemperie y que, consecuentemente, les permitirían tener una vida mejor.

Por ende, el concepto Occidental de patrimonio, al no reconocer verdaderamente otras formas de estar en el mundo, es fundamentalmente racista y colonialista. Otro ejemplo de esto se revela en nuestra experiencia con una fundación mundialmente reconocida que rechazó apoyar nuestro proyecto de investigación porque solo reconoce como patrimonio las cosas materiales - objetos, monumentos, archivos, y solo apoyaba proyectos que abordaban patrimonios afectados por conflictos armados y violencia o por desastres naturales. En este sentido, por un lado, la lengua, la espiritualidad, los conocimientos y la cosmovisión del pueblo Kamëntšá, que son el fundamento de la cultura, no pueden ser protegidos ni conservados, pues bajo este concepto Occidental de cultura no son “patrimonio material” y, por otro lado, tanto la colonización como el conflicto armado en Colombia no son reconocidos como eventos violentos que afectan la cultura de un pueblo Indígena. Por ende, las actividades que proponíamos realizar con el objetivo de empoderar a las jóvenes generaciones Kamëntšá para investigar y mantener su cultura “caían más allá de este ámbito” del patrimonio definido por la fundación. Dejamos entonces abierta la cuestión, caso hubiéramos pedido fondos para restaurar la catedral de Sibundoy o una estatua de Jesucristo, ¿sería igual la respuesta?

Consecuentemente, como demuestra Bassani (2017), el marco actual de protección internacional del patrimonio cultural, proporciona un marco legal insuficiente para proteger las culturas de los pueblos Indígenas e, incluso, promueve su homogenización, apropiación y destrucción. Esta deficiencia se atribuye en gran parte a la incompatibilidad entre lo que el mundo Occidental ha identificado como “patrimonio cultural” y aquellos elementos que los pueblos Indígenas consideran como fundamentales de sus culturas, así como quienes y que instituciones tienen el poder de controlar, de conservar y de transmitir ese patrimonio a las nuevas generaciones. De la misma forma, este concepto de patrimonio revela la falta de entendimiento de

los desafíos que enfrentan los pueblos Indígenas en relación a sus derechos humanos y colectivos, y en la implementación de la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, así como en entender y aceptar seriamente sus visiones del mundo, sus ontologías y epistemologías, así como su relación espiritual con la tierra y los antepasados como aspecto fundamento para el mantenimiento de sus culturas. Estas deficiencias son aún más incisivas cuando se omite y niega la importancia de su resiliencia y las diferentes formas y metodologías de cómo los pueblos Indígenas han conseguido mantener y sostener su herencia cultural hasta hoy. (véase May Castillo & Strecker, 2017) A pesar de que todos los pueblos y comunidades en el mundo tienen un concepto de herencia cultural - lo que es importante y como se transmite de generación en generación - nos centramos aquí en este concepto Occidental de “patrimonio cultural” que ha sido generalizado y adoptado en todo el mundo y que se refleja entonces, mas que en una noción de herencia comunal, en un maquinaria política. (Salge Ferro, 2018; González, 2019)

Patrimonio Cultural y Multiculturalismo en Colombia

El concepto de patrimonio cultural Occidental se refiere entonces a una forma particular de entender el pasado como este se usa en el presente para crear, fortalecer y legitimar la identidad, la historia y el territorio de una nación, y que es aplicado sobretodo bajo paradigmas capitalistas de desarrollo económico. De esta manera el patrimonio no es una cosa inherente sino un proceso a través del cual se usan, actúan y valorizan elementos que representan una nación con objetivos políticos, económicos y sociales. Este proceso se denomina de “patrimonialización”.

Este concepto y uso del pasado se traspasó a las colonias europeas y fue un arma fundamental de la colonización pues determina lo que es representativo de la nación, que es propiedad de esta y quienes tienen el poder de controlarlo. La Constitución Política actual de Colombia afirmó el papel de la cultura como base de la nacionalidad, considerándola una dimensión especial del desarrollo, un derecho de la sociedad y una instancia que identifica a Colombia como un país multiétnico y multicultural. La Ley General de Cultura (Ley 1185 de 2008) define el patrimonio cultural de la nación como

compuesto de todos los bienes materiales, manifestaciones inmateriales, productos y representaciones culturales que son una expresión de la nacionalidad colombiana, como la lengua española, lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y criollas, la tradición, el conocimiento ancestral, paisajes culturales, hábitos y costumbres, así como los bienes materiales de naturaleza móvil e inmóvil a los que se atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético, o simbólico, en áreas como las artes plásticas, arquitectura, urbanismo, arqueología, lingüística, sonido, música, audiovisual, cine, documental, documental, literatura, museología o antropología. (Ministerio de Cultura, 2010)

Como vemos, el patrimonio cultural tiene por base la nacionalidad colombiana y asume, en términos generales, que la cultura en sus diversas formas constituye la base de la nacionalidad. Además, al contrario de los orígenes del concepto, centrado en los monumentos y objetos, este concepto de patrimonio cultural se aplica hoy en día a básicamente cualquier cosa que se considere representativa de una nación, y ya no exclusivamente limitado al “pasado”.

La ley entra entonces en complicidad absoluta con el patrimonio para definir las culturas y lenguas de los pueblos Indígenas como colombianas, es decir como “bien” o propiedad del Estado-Nación colonizador. Como indica Gnecco (2018: 27) un patrimonio fetichizado y cosificado - “nuestro patrimonio”, “patrimonio nacional” - no se discute; se regula, y es la ley que establece los términos del trato. Esta vigilancia y control es una operación colonial que tiene larga historia y, aparentemente, largo destino. En este sentido, el conocimiento, el tiempo-espacio, la ritualidad y las artes Kamëntšá se vuelven propiedad de la nación y se sujetan a su control, a su ley, y a la explotación y mecantilización que son objetivos de la patrimonialización.

Este concepto de patrimonio se extiende a la arqueología y disciplinas e instituciones asociadas. Específicamente en relación a la arqueología, la Ley 1185 de 2008 actualiza la competencia sobre el patrimonio arqueológico, que recae en su totalidad al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), destacando que su propiedad es exclusiva del Estado, en conformidad con los artículos 63 y 72 de la Constitución Política, que consagran que los bienes del patrimonio arqueológico pertenecen a la nación y que son inalienables

y imprescriptibles. (Ministerio de Cultura, 2010: 228) A pesar de ser obligatoria la consulta con la comunidad o pueblo Indígena previamente a cualquier tipo de trabajo arqueológico (Ley 1080 de 2015) y de que estos puedan incluso declarar áreas protegidas, la única autoridad competente en la gestión del patrimonio arqueológico es el Instituto Colombiano de Antropología e Historia. A este corresponde declarar de carácter arqueológico los bienes muebles e inmuebles representativos de la tradición e identidad cultural de los pueblos Indígenas actualmente existentes aun cuando estos se encuentren en los resguardos Indígenas que son propiedad colectiva e inalienable de los mismos.

Por ende, es visible una desarticulación entre lo que se considera patrimonio cultural, específicamente el patrimonio arqueológico, y los regímenes de propiedad de los mismos. Al igual que otros países latinoamericanos, esta problemática entra en conflicto con la Constitución y los derechos que en ella se reconocen a los pueblos Indígenas. ¿Cómo puede un sitio arqueológico ser reconocido como un derecho y un bien material que representa la identidad de un pueblo Indígena, sin que sea necesaria su declaración y estando este en su territorio y, al mismo tiempo, sin excepción, ser propiedad exclusiva del Estado? Concomitantemente, ¿cómo puede un pueblo Indígena usar o conservar un sitio arqueológico de acuerdo con su cosmovisión, sitio que considera parte fundamental de su identidad y cultura, si no sólo este no es su propiedad comunal, como quien posee la autoridad es una institución estatal con una noción de patrimonio, cultura y objetivos totalmente distintos? Como afirma Pérez Jiménez (2015: 275), esto refleja una reproducción acrítica y continua de un pensamiento colonial acerca de las culturas Indígenas, una colonización de la memoria o, como la propia autora afirma, el robo del pasado.

Esta visión se hace efectiva dentro de un marco multicultural que considera a los pueblos Indígenas como parte integrante, pero dependientes - sin cederles derechos ni autonomía - de la nación colombiana y a sus culturas como propiedad del Estado. Si los discursos nacionales sobre el patrimonio eran relativamente coherentes, es decir, tenían claro lo que era patrimonio y para qué servía - fortalecer la relación de identidad de las colonias con Occidente y rechazar e eliminar las identidades Indígenas - la retórica global del multiculturalismo cambia este discurso. Consecuentemente, el “nosotros nacional”, unificado y homogéneo, con una historia, un

patrimonio y un futuro (civilizado) compartido, es remplazado por un “nosotros multicultural” en el cual la nación se vuelve una cosa amorfa, con un patrimonio reconocido y aceptado por todos como un bien común sin importar la diversidad ni los derechos de los pueblos colonizados. (Gnecco, 2018: 26) En este sentido, si los discursos patrimoniales tenían clara su relación con el nacionalismo - y con el colonialismo - actualmente, los discursos multiculturalistas son confusos e incoherentes pues, como afirma Gnecco (2018: 33), “*antes administraban narrativas que trataban con un Otro externo a la modernidad (el salvaje arquetípico), ahora ignoran qué clase de discursos administran cuando ese Otro ya no es exterioridad sino interioridad constitutiva.*” Por ende, el patrimonio multicultural se ha convertido una entidad indecible, extraña, sobre la que nadie tiene la menor idea. (Gnecco, 2018: 30)

No obstante esta indefinición del patrimonio, el multiculturalismo sí se puede definir pues se basa en la idea de que las sociedades son composiciones heterogéneas de diferentes culturas. Al contrario de lo que sucedió con el colonialismo europeo y después con el establecimiento de la república de Colombia, que se centraron en la integración y homogenización cultural, el multiculturalismo promueve, protege e, incluso, crea la diversidad cultural y establece políticas públicas para organizar y alcanzar sus objetivos. Sin embargo, trata con desprecio y condena a las diferencias culturales desde las que se predicán las políticas subalternas. (Gnecco, 2018: 30) El multiculturalismo ha sido el mecanismo de encubrimiento por excelencia de las nuevas formas de colonización, a través de las cuales las élites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevas formas de cooptación y neutralización, reproduciendo así una inclusión condicionada, una ciudadanía mitigada y de segunda clase que moldea imaginarios e identidades subalternas que se vuelven masas anónimas que juegan la teatralidad de su propia identidad. (Rivera Cusicanqui, 2020: 54-55) Las políticas multiculturales crearon nuevas formas de gobierno, nuevas formas de sujetos individualizados y responsables, así como afirmaron los principios del mercado como soluciones a los problemas políticos y culturales. Así, aunque la “indigeneidad” demostró ser una plataforma de reivindicación de derechos, en la mayoría de los países, los pueblos Indígenas siguen siendo sujetos de soberanía nacional y profundamente implicados en las relaciones desiguales del capitalismo global. (Fabricant & Postero, 2018: 131-132) Un caso preeminente en Colombia es el trabajo de

Artesanías de Colombia y su explotación económica y laboral de artistas Indígenas bajo el lema de la “salvación” de sus culturas. El multiculturalismo respeta de una manera limitada y encerrada la identidad del Otro pues la concibe desde la diferenciación, desde una posición privilegiada de poder y, por ende, la mantiene subyugada y subordinada:

El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son interpretaciones esencialistas e historicistas de la cuestión Indígena. No abordan las cuestiones fundamentales de la descolonización, sino que oscurecen y renuevan las prácticas efectivas de colonización y subalternización. Su función es suplantar a los pueblos Indígenas como sujetos históricos y convertir sus luchas y demandas en elementos de una reingeniería cultural y de un aparato estatal para subyugarlos y neutralizar su voluntad. Un “cambio para que todo siga igual” otorga un reconocimiento retórico y subordina, mediante el clientelismo, a los pueblos Indígenas a funciones puramente emblemáticas y simbólicas al servicio del espectáculo. (Rivera Cusicanqui, 2020: 56-57)



Fig. 18 - Saraguayes bailando en una teatrealización del Bëtsknaté para la Feria Expoartesanas en Bogotá. © Anónimo. 2022.

Como vemos, el multiculturalismo concibe una forma de diversidad cultural que no se traduce en el reconocimiento del valor de lo diferente sino, simplemente, en el reconocimiento de su existencia. Así, las desigualdades reales y vividas han sido enmascaradas por una diversidad fantasmática, lo que resulta en un proceso perversamente violento a través del cual las desigualdades insoportables aparecen como diversidades deseables. (Gnecco, 2018: 31-32) Sin embargo, solamente se respaldan aquellos pueblos, personas o grupos cuyas reivindicaciones caen dentro de la lógica del capitalismo globalizado - como la mercantilización de sus celebraciones y artes - mientras que se prohíben aquellos cuyas demandas desafían al estado-nación o sus proyectos capitalistas. (Fabricant & Postero, 2018: 132) En otras palabras, el multiculturalismo reconoce y promueve la diversidad cultural pero no reconoce ni soluciona las injusticias perdurables que son consecuencia del colonialismo. Por ende, ignora las necesidades y expectativas de los pueblos colonizados y canaliza la diversidad cultural para satisfacer las necesidades puramente multiculturales. (Gnecco, 2018: 34) Consecuentemente, el multiculturalismo sigue produciendo exclusiones racializadas de base colonial, aun cuando sus defensores afirmen intenciones inclusivas. Esto se refleja en expresiones y frases de cajón como “la cultura es de todos” y “nuestros Indígenas”. La percepción multicultural de la historia se evidencia en la perspectiva de una turista de Bogotá, perteneciente a la élite conservadora, quien en el Valle de Sibundoy afirmaba que los españoles “vinieron y nos quitaron todo”, mientras defendía que el conocimiento Indígena es inferior y que su medicina y rituales son supersticiones.

El multiculturalismo también sirve a los intereses abstractos de la arqueología y de las disciplinas e instituciones relacionadas con el patrimonio mientras ignora las personas y las experiencias vividas en sus propios términos. Así, aunque frecuentemente expresa buenas intenciones disciplinarias, desvela la arrogancia de los “guardianes auto-designados del patrimonio” quienes aíslan a las personas de los acontecimientos que afectan a sus vidas. (Gnecco, 2018: 41) En este marco multicultural, los arqueólogos aparecen ahora dispuestos a “colaborar” con comunidades y pueblos que antes marginaban e ignoraban, y regurgitan éticas y métodos “inclusivos” y supuestamente respetadores de los derechos de tales pueblos u comunidades colonizadas. Sin embargo, como miraremos en el capítulo siguiente, estos no son más que enmascaramientos de sus prácticas coloniales y

de percepciones racistas que imperan en la disciplina. Tal sucede también con las políticas culturales y la patrimonialización de lo “inmaterial”, que aparece ahora como la solución para que las comunidades - siempre abstractas e indefinidas - hagan frente a los supuestos problemas que afectan sus culturas.

Patrimonio, Inmaterial?

El concepto de “patrimonio cultural inmaterial” se ha convertido en un elemento dominante en el discurso académico y las políticas culturales nacionales e internacionales en las últimas décadas. (Akagawa & Smith, 2019; Chaves, Montenegro & Zambrano, 2014; Salge Ferro, 2018) El Ministerio de Cultura de Colombia reconoce como patrimonio inmaterial las lenguas y la tradición oral; la organización social; el conocimiento tradicional sobre la naturaleza y el universo; la medicina tradicional; los procesos productivos y a técnicas artesanales tradicionales; las artes populares; los actos festivos, lúdicos y religiosos de carácter colectivo; los juegos y deportes tradicionales; los eventos de la vida cotidiana; los paisajes y espacios de alto valor cultural. (Ministerio de Cultura, 2010: 271-275) En fin, cualquier cosa se puede entonces sujetar a la injerencia del estado, a la ley, a la intervención de “expertos”, y es factible de ser monopolizada y comercializada. Las culturas y pueblos que fueron primeramente inferiorizados y marginalizados para dar lugar a una homogénea nación colombiana, son ahora “salvaguardados” por esa misma nación. El multiculturalismo requiere entonces la apreciación de la diversidad cultural sin reconocer la desigualdad social y su relación con el colonialismo.

El patrimonio inmaterial cambia el lenguaje de la “conservación” por el de “salvaguardia”, intentando alejarse de los enfoques materialistas del primero pero se sigue centrando en la documentación y archivación como métodos fundamentales para la transmisión de la cultura. Este nuevo lenguaje se refiere continuamente a “comunidades, grupos e individuos”, a “transmisión intergeneracional”, y se ha naturalizado en el discurso del patrimonio cultural contemporáneo pero, en realidad, sigue centrado en torno al Estado y su burocracia, y en los expertos como aquellos que detienen los conocimientos para “salvaguardar” las culturas. Lo que se considera digno de salvaguardar serán también en última instancia

aquellos elementos ingresados en las listas e inventarios establecidos y mantenidos por el Estado. Por ejemplo, una lengua Indígena críticamente amenazada podría ser excluida e ignorada, mientras que el conocimiento y las técnicas de cómo hacer una canasta única de uno de los últimos tejedores (y hablante de esa lengua) se pueden registrar digitalmente en detalle para la posteridad y ser incluidos en la lista de patrimonio.

Además, este concepto crea una división artificial que debilita la reciprocidad de los elementos tangibles e intangibles de la vida, aspecto incompatible, sobre todo, con las cosmologías y epistemologías Indígenas. Un ejemplo de este problema puede ser evidenciado en la declaratoria del Bëtskнатé como Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia. Aunque la interdependencia entre la celebración y el lugar es reconocida en este lenguaje del patrimonio inmaterial, declarar como patrimonio “inmaterial” una celebración con tal complejidad y relacionalidad con el territorio ancestral Kamëntšá, es ineficaz e insuficiente para que esta pueda ser salvaguardada. Tales categorías duales son incompatibles con la cosmovisión Kamëntšá pues, como indica Mavisoy (2018: 240), el conocimiento Kamëntšá integra el territorio con el *éntšá*, el ser, y por eso se denomina de “lugar íntimo”. Al separar el patrimonio entre elementos materiales e inmateriales, se ignora la relación entre las personas y los lugares y se rechaza la idea de que el acceso físico a un lugar culturalmente importante es un aspecto esencial de la transmisión del conocimiento y de la herencia cultural. (Armstrong-Fumero & Hoil Gutierrez, 2017). El patrimonio inmaterial revela así cambios de forma pero no de fondo, pues el multiculturalismo apenas cede derechos dentro de formas limitadas de cultura y territorio. En el caso del Bëtskнатé, reconocer la importancia del territorio, de los lugares y sitios arqueológicos relacionados con la celebración implicaría atribuir poder político al pueblo Kamëntšá sobre estos, poder que el Estado no está dispuesto a ceder. Tal sucede con el Festival de la Cultura Wayúu, cuyos organizadores han buscado alejar los escenarios culturales de cualquier tipo de ejercicio político Indígena que pueda desestabilizar los consensos de larga data que las élites locales han jalonado para mantener su liderazgo municipal. Así, política y fiesta, y las apuestas culturales de los grupos que se encuentran en ellas, corren paralelas pero no convergen en los espacios del festival que sirven para marcar su diferencia. (Chaves & Nova, 2014: 86)

Aunque lenguaje del patrimonio inmaterial aparece como

“inclusivo”, y abre las puertas a cosas, personas y prácticas que antes no tenían espacio en el “patrimonio” por la falta de monumentalidad, mantiene una aproximación colonial a las culturas Indígenas pues sigue funcionando como *“un discurso global por excelencia que interviene en lo local para traducir y reconfigurar saberes, prácticas y experiencias locales en términos que sean legibles y susceptibles de diseños globales. Su mecanismo primario es colocar esos conocimientos, prácticas y experiencias en el pasado, declarando así su irrelevancia y excluyendo, ontológicamente, cualquier futuro de lo local por fuera de los discursos sobre la modernización y el desarrollo”*. (Shepherd, 2016: 55)

Con esto, se someten los pueblos Indígenas a un nuevo régimen de gubernamentalidad y a nuevas formas de apropiación del conocimiento y de las culturas. Como refiere Pardo (2013, citado por Gnecco, 2018: 40), el patrimonio inmaterial es el patrimonio para los “recién llegados de los márgenes” que son ahora “atraídos por la órbita del estado y el mercado” y cuyas manifestaciones culturales *“supuestamente experimentan un renacimiento cultural, por procesos de democratización, pero las personas directamente involucradas en la generación de esas expresiones patrimoniales son frecuentemente marginalizadas, apartadas del control de los procesos institucionales, a pesar de su supuesto protagonismo”*. Por ende, este concepto y sus políticas funcionan como una herramienta del Estado y de las élites políticas y económicas para apropiarse “legalmente” de las culturas Indígenas y de otros pueblos o comunidades marginadas, banalizándolas y transformándolas en recursos turísticos a ser explotados. Así, el patrimonio inmaterial y una serie de otros conceptos multiculturales son idealizaciones democráticas y discursos del poder hegemónico del Estado que ocultan la integración de la diversidad cultural y epistémica a la Nación y a la economía de mercado a través de la mercantilización, cosificación y otrorización. (Mavisoy, 2018: 245)

Varios autores han abordado la problemática de la maquinaria política relacionada con el patrimonio inmaterial en distintas partes del mundo. Por ejemplo, González (2019) ha analizado en la región de Maragatería en España la forma en que el patrimonio hace parte del sistema capitalista impregnado de fetichismos, particularmente de como el patrimonio de la región se formó a partir de la discriminación racial hacia la población local, en medio un contexto de nacionalismo Español.

En Turquía, Aykan (2013) ha cuestionado que tan participativas son las prácticas de gestión patrimonial promovidas por la UNESCO ya que estas han priorizado las perspectivas e intereses nacionales y fortalecido el control del estado sobre el patrimonio de las minorías religiosas y grupos marginados a través del silenciamiento de estos durante en el proceso de nominación - al contrario de lo que dicen los documentos oficiales -, denotándose así los esfuerzos del gobierno turco para integrar forzosamente estos grupos en la cultura dominante, en el cuales el programa de salvaguarda del patrimonio inmaterial juega un rol importante.

También Saeji (2019) demuestra como en el festival *Gangneung Danoje* en Corea del Sur, relacionado con las cosechas, las fases de la luna y la medicina y espiritualidad, las políticas del patrimonio inmaterial han llevado al incremento del turismo, de la comercialización de la celebración y a su banalización, al punto de que hoy en día, el festival es una versión reconstruida y coreografiada para que este obtenga un carácter “único y autentico”, e incluso ya ni es visto como “tradicional”.

Asimismo, en el caso específico del *Qhapaq Ñan*, al cual el gobierno de Perú aplicó el concepto de patrimonio inmaterial para desarrollar políticas para su protección, el proceso de salvaguarda se centro en las danzas, en la gastronomía y en las festividades debido a su potencial turístico a nivel nacional e internacional, en detrimento de la protección concreta de las culturas, territorios y derechos de los pueblos Indígenas afectados por la explotación minera. (Najarro Rivera & Capriata Estrada, 2017)

Específicamente en Colombia son varias pero semejantes las problemáticas e impactos que ha generado el concepto de patrimonio inmaterial y la consecuente mercantilización y espectacularización de las culturas. Específicamente, Escallón (2017) demuestra como el “patrimonio inmaterial” es un lenguaje de élites y que ha creado tensión, desigualdad y diferencia en la comunidad de Palenque de San Basilio, donde un pequeño grupo ha beneficiado desproporcionadamente de la declaratoria de manera financiera y política. Así, se demuestra cómo los beneficios del patrimonio inmaterial recaen principalmente a quien trabajó por la nominación. A pesar que el Estado colombiano presenta las nominaciones como formas eficaces de integración, Escallón muestra cómo el lenguaje del patrimonio y su afianzamiento elitista limita y refuerza más la

desigualdad social, política y económica. Salge Ferro (2018) demuestra claramente estos mismos efectos nocivos de la patrimonialización en Colombia, bajo el concepto de patrimonio inmaterial, con los casos del Carnaval de Barranquilla, del Carnaval de Negros y Blancos, de las procesiones de la Semana Santa de Popayan y también de San Basilio de Palenque, concluyendo que *“la consolidación del ecosistema patrimonial en el país ha estado estrechamente ligada con los intereses personales de sus funcionarios y de los administradores del patrimonio, quienes se atribuyen el rol de arcontes para regular las funciones propias del ecosistema y sus beneficios en clave política y económica”*. (Salge Ferro, 2018: 102)

El caso del pueblo Wayúu es particularmente importante porque se trata de un pueblo Indígena que habita en el territorio colombiano. Como cuentan Chaves y Nova (2014), como parte de estrategias turísticas de integración del departamento, en Uribe - el baluarte más importante del estado Colombiano para la integración de los pueblos Indígenas a la sociedad nacional - se realiza desde 1986 el festival de cultura Wayúu, el cual fue declarado patrimonio cultural de la nación en el 2006. En los últimos años, los organizadores han enlazado el festival con los temas sugeridos por el Ministerio de Cultura, los cuales están sincronizados con las agendas de política nacional y el turismo. Además, en el 2011, se declaró el sistema normativo Wayúu como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. Particularmente en ese año, el slogan del festival fue *“la Palabra: Identidad, Patrimonio y Globalización”*. Así, en afiches desplegados en espacios dedicados al turismo, los cuales estaban acompañados con la campaña publicitaria *“somos Wayúu, somos Patrimonio”*, los organizadores del festival exaltaban la identidad Wayúu y la patrimonialización para movilizar su apuesta *“étnica”* en la economía del turismo cultural. Se denota entonces una clara apuesta en la aproximación multiculturalista. Cabe enaltecer que el festival, siendo fundado por las élites y autoridades del municipio, se creó para hacer una completa teatralización del pueblo Wayúu con el objetivo de funcionar como *“una especie de encuentro de todos”* y así de alguna forma salvaguardar la cultura. Como relató la gestora cultural del festival: *“se comenzó a hacer unos ranchitos como la vivienda de ellos, se vendía comida y ellos bailaban”* y así *“se ha rescatado los juegos tradicionales, la música y el palabrero.”* (Chaves & Nova, 2014: 85)

Este demarcado *“ellos”*, nos recuerda que quienes enmarcan el

festival y “recuperan” la cultura desde un inicio no hacen parte del pueblo Wayúu, sino que son miembros de la élite colombiana que mantienen una posición económica y política dentro del municipio, sin iniciativa alguna de proveer ni siquiera un espacio de debate para el pueblo Wayúu, pero que si hace actos protocolarios que ensalzan las alianzas del gobierno municipal y la empresa privada, como la minera Cerrejón, que usa 30 millones de litros de agua diarios en una región semidesértica en donde en los últimos años 5000 niños Wayúu han muerto de hambre y sed⁵⁰. Además, como indica la directora, el festival se ha hecho para “*el rescate, la promoción, la preservación y el fortalecimiento de las costumbres de la etnia Wayúu pero para hablar de autonomía, de educación, de todo eso, los espacios deben ser otros.*” (Chaves & Nova, 2014: 86) Consecuentemente, el festival es un escaparate de exhibición del pueblo Wayúu, que hasta en sus versiones más recientes simula los espacios de la habitación Wayúu y escenificaciones de rituales que prometen a los turistas una experiencia y una aproximación a su supuesta vida cotidiana, para complacer lógicas comerciales multiculturales a costa de atentar a sus derechos.

Con estas experiencias se aclara que la patrimonialización, particularmente de las culturas Indígenas y comunidades marginadas, se sigue radicando en un conjunto de instituciones, normativas y prácticas que tienden a producir ámbitos desproblematizados, rodeados de un aura mística. Por ende, aunque las agendas públicas, las iniciativas y las prácticas institucionales se hayan multiplicado y alcanzado todo el territorio nacional, estas no conducen a reflexiones críticas que permiten desandar el camino “hegemónico” del patrimonio ni muchos menos contribuir a la descolonización y a la deconstrucción del imaginario colonial en torno de las culturas Indígenas. Los pueblos que presenciaron la ocupación colonial (y neocolonial) de sus mundos físicos y sociales, son ahora asolados por intentos estatales de poseer y controlar la construcción de la identidad, de las narrativas sobre el pasado y el presente, e incluso, en el caso del Bëtskнатé, del futuro, con su promoción como práctica de paz que es supuestamente un ejemplo para la nación. Consecuentemente, más insidiosos que la destrucción total de los paisajes y el patrimonio material de los pueblos Indígenas son los procesos de apoderarse de las expresiones culturales “inmateriales”, muchas de las cuales existen

⁵⁰ Véase: www.dw.com/de/deutschlands-schmutzige-kohle-aus-kolumbien/a-61919748.

como una forma de resistencia contra el genocidio, y de convertirlas en un producto que promueve la nostalgia y el patriotismo conectado a la identidad “nacional”. Tales apropiaciones sirven, independientemente de la intención, para borrar las culturas y los pueblos Indígenas. (Montgomery Ramírez, 2020: 161)

Así siendo, si la ontología Kamëntšá se compone de una relación intrínseca y holística entre conocimiento, tiempo y espacio y, por ende, entre arte, ritual y espiritualidad, entonces es inconcebible que las políticas y prácticas para su protección y conservación, desarticulen estos aspectos y los encajen en conceptos ajenos promovidos por una maquinaria política con el objetivo de beneficiar concepciones nacionales y multiculturales de patrimonio e identidad que además se imponen con una alta dosis de violencia simbólica y epistémica. Pero, al final, ¿cómo no caer ante la fascinación de conservar una cultura y a la vez beneficiarse económicamente? En este sentido, no sorprende que *“comunidades y grupos luchan por obtener beneficios materiales a partir del patrimonio, ya que su puesta en valor parece cuantificada de acuerdo con el potencial económico que de allí se deriva y que fenómenos como el turismo cultural y la comercialización de la experiencia de lo Otro aprovechan de manera estratégica.”* (Salge Ferro, 2018: 102) Así, algo que tenía un valor situado, restringido y comunitario, pasa a formar parte de un sistema universal, en donde la injerencia comunitaria es cada vez menor ante el poder avasallador de las dinámicas patrimoniales. (Salge Ferro, 2018: 102)

Esta maquinaria política es entonces bastante problemática pues está centrada en conceptos multiculturales y Occidentales de cultura, y en la explotación económica de la cultura, en el poder y la burocracia del estado y en el conocimiento de expertos. En relación a los pueblos Indígenas, este concepto y su maquinaria se imponen como una nueva forma de colonización cultural y epistemológica e impone nuevas formas de gubernamentalidad centrada en el poder autoritario de determinados individuos, y que desde hace una década ganan forma en el pueblo Kamëntšá con la declaratoria del Bëtskнатé como “patrimonio cultural inmaterial” de Colombia.

El Bëtsknaté como Patrimonio Inmaterial: Disrupción del Tiempo-Espacio y Marginalización del Conocimiento Kamëntšá

El Bëtsknaté fue declarado como “patrimonio cultural inmaterial” de Colombia en el 2013. Desde la declaratoria, los problemas que se han evidenciado en los otros casos mencionados anteriormente, se han igualmente enfatizado e incluso creado con la denominación del Bëtsknaté como patrimonio. La problemática de la inclusión del Bëtsknaté en la lista del patrimonio cultural inmaterial de Colombia van más allá del simbolismo, pues ha tenido numerosos impactos y repercusiones en el pueblo Kamëntšá, sobre todo debido al fortalecimiento del colonialismo interno y del autoritarismo, de la transformación y destrucción cultural, del incremento de desigualdad social y de la creciente institucionalización de la ritualidad y espiritualidad Kamëntšá.

El Bëtsknaté, el Colonialismo Internalizado y la Memoria Colonizada

La relación entre el Bëtsknaté y el colonialismo no es de ahora. La transformación de las culturas Indígenas se desarrolló para facilitar su evangelización e inserción en la “civilización” Occidental. Como ya analizado, el Bëtsknaté, por ser una de las principales celebraciones Kamëntšá, fue desde temprano resignificado y transformado para corresponder a los intereses de los colonizadores, particularmente con su inclusión en el calendario gregoriano y la eliminación de conocimientos, rituales y de la espiritualidad Kamëntšá asociados a la celebración. Consecuentemente, las varias alteraciones sufridas son ahora acríticamente incorporadas y aceptadas como parte de la “tradicición”, un reflejo de las consecuencias de la colonización del conocimiento y del tiempo-espacio que son perpetuadas con la declaratoria de patrimonio inmaterial.

La resignificación y transformación del Bëtsknaté, primero por parte de los misioneros y hoy por el Estado colonizador a través de su inclusión en la lista del Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia, es muestra también de la mentalidad colonial y de la sumisión completa por la mano del Cabildo, y de la forma como la memoria Kamëntšá está colonizada. No habrá probablemente mejor manera de

describir el dominio colonial del pueblo Kamëntšá evidenciado en el Bëtsknaté que las propias palabras del denominado *Plan Especial de Salvaguardia del Bëtsknaté* (PES), que de especial nada tiene, aparte de ser un producto particular de las políticas del patrimonio inmaterial:

“Se desfila por las principales calles para dirigirse al parque y luego hacia la iglesia catedral. En ella se escucha la misa y se hace entrega formal de las varas al nuevo gabinete del Cabildo por la autoridad Eclesiástica habitualmente el obispo o en caso de ausencia por el párroco. Dentro de la Iglesia, se canta y se toca carnaval para agraciarse al todo poderoso, junto al ofrecimiento de los productos. Luego de la misa se baila frente a la casa parroquial y se saluda a los representantes eclesiásticos encabezados por Monseñor. Al mismo tiempo, únicamente los bandereros (6 personas que llevan las banderas) hacen un recorrido alrededor del parque. Luego son ellos quienes encabezan la marcha hacia la cruz donde se baila y se realiza el ritual del perdón. Posteriormente se dirige a la administración municipal donde se saluda al alcalde municipal y su comitiva.” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 11)

Podríamos analizar aquí casi todas las palabras en esta afirmación en el PES y establecer su relación con el colonialismo: desfile, parque, iglesia, misa, autoridad, carnaval, cruz, perdón, administración municipal, entre otras. Sin embargo, nos basta con decir que el propio PES determina los orígenes de la celebración del Bëtsknaté se dan con la llegada de Jesucristo (Cabildo Kamëntšá 2012: 12-13), es decir, con la colonización, hecho que, como ya mencionamos es una fabricación colonial y una violenta resignificación de la historia y narrativa Kamëntšá por parte de los misioneros. No obstante, la aceptación de este hecho y su validación a través de estos mecanismos patrimoniales demuestra como el pueblo Kamëntšá, particularmente sus gobernantes, están desconectados de su propia historia y conocimiento.

La jerarquización de la estructuras de poder públicas, en donde el cabildo, sin sorpresas, está en el rango más bajo, son también una demostración de la colonialidad impuesta. Los “saludos” a los representantes eclesiásticos y al alcalde no son una simple demostración de reconocimiento y mucho menos el establecimiento de un diálogo intercultural, pues no existe de parte de estas entidades cualquier respeto por la cultura Kamëntšá. Como hemos podido atestiguar, de parte de la Iglesia, por ejemplo, las palabras del párroco

de Sibundoy son bastante explícitas: “*su carnaval me da tristeza*” (comentario personal, 5 de octubre, 2019⁵¹)

Faltan en esta descripción del PES las figuras del Ministerio de Cultura o de la Gobernación del Putumayo, que hacen presencia frecuente tanto como “patrocinadores” y como supuestos facilitadores y promotores de “nuestras tradiciones Indígenas” y quienes, para descontento del pueblo, se incluyen en la parte delantera del desfile, vistiendo los trajes “tradicionales” Kamëntšá, juntamente con los miembros del cabildo - aunque esta práctica ha sido fuertemente criticada y perdido fuerza recientemente. Tienen además, derecho a un tratamiento especial que no se da a ningún otro miembro de la comunidad, ni a los que han pasado su vida luchando por los derechos del pueblo.

En el Bëtsknaté del 2020, se observó un giro autoritario en donde, según relatos de la población, el gobernador de turno decidió hacer el encuentro con los miembros del Ministerio y Gobernación en su propia casa, lejos de la mirada y oídos de la comunidad en el cabildo. Esto no es sorprendente pues un mes antes de las elecciones para el cabildo, el mismo gobernador había sido candidato a la alcaldía municipal con el apoyo del partido que terminó ganando las elecciones para la Gobernación. Tampoco sorprende el apareamiento, en ese año, de una serie de proyectos extractivistas y del intento del cabildo Kamëntšá de imponer un proyecto del programa REDD+, apoyado por varios personajes de la política colombiana.

La adopción de los valores católicos y patriarcales está también evidente en la obligación del Gobernador Kamëntšá de ser hombre, casado y católico, poniendo en evidencia los orígenes coloniales de esta institución de control social y sometimiento de los pueblos Indígenas a los misioneros. La apertura a la mujer se ha dado paulatinamente, teniendo el pueblo Kamëntšá por la primera vez una mujer como gobernadora en el año 2017. Sin embargo, la euforia de poder ver a una mujer como gobernadora también abrió la puerta a formas más extremas y conservadoras de entender la política, reflejada en los ataques violentos la primera vez que esta entró en el Cabildo. Por otro lado, este tipo de cambios son mínimos ya que se preserva la mentalidad colonial y el patriarcado adentro del Cabildo y su forma de gobierno, por más esfuerzos que se hagan para crear la idea de que esta institución defiende los intereses del pueblo. Esta es una

⁵¹ Entrevista desarrollada por el Colectivo Ayentš.

reproducción de lo que se ha denominado de “colonialismo internalizado”, ya analizado el capítulo 2.

Así, irónicamente, en la celebración que se dice expresión máxima de la cultura e identidad Kamëntšá, el pueblo se somete simbólicamente a las instituciones coloniales en pleno en el siglo XXI. En estas relaciones de poder Iglesia-Cabildo, vale la pena resaltar el llamado “ritual del perdón” que ocurre durante el Bëtskнатé y que ha también llevado a que esta celebración se reconozca como “Carnaval del Perdón”. El acto de arrodillarse delante de los eclesiásticos y después del gobernador, y pedir la bendición (Cabildo Kamëntšá, 2012: 9), no es solo un elemento con orígenes católicas, sino que está asociado a la legitimación del poder de estas figuras. Así, el gobernador y el Cabildo juegan un rol fundamental en el sometimiento a la Iglesia bajo el lema de la “tradición”, y el Bëtskнатé, bajo la idea del patrimonio inmaterial, se posiciona como elemento simbólico máximo del sometimiento frente al Estado colombiano. Se asiste, así, a una creciente colonización de la memoria.

No obstante, claramente cada vez menos jóvenes entran a la iglesia y muchos se preguntan, que va a suceder el día en que todos dejen de hacerlo. Recientemente, muchos se han cuestionado acerca de la patrimonialización de esta celebración, de sus efectos nocivos, de las figuras detrás de este proceso y de la forma como este se desarrolló. Sin embargo, como mencionaremos adelante, todavía carecen de respuestas claras y algunos fueron incluso amenazados y silenciados.

La colonización estableció fuertes jerarquías adentro del mismo pueblo Kamëntšá que son visibles en el Bëtskнатé cuando “*de manera especial se atiende a exgobernadores, a sus esposas y demás personajes principales.*” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 9) Esto va en contra de la ética y normas sociales Kamëntšá que resaltan la importancia del compartir y de celebrar en comunidad de forma igualitaria. Esto se puede evidenciar, por ejemplo, en cualquier momento que se visita a una familia Kamëntšá.

La jerarquización patriarcal, paradigma del colonialismo, quedó bien arraigada en el pueblo y su forma de gobierno, demostrada no solo visiblemente en la comunidad como en sus políticas y publicaciones. Por ejemplo, en el PES, esta queda clara a través de la estructuración de la importancia del Cabildo, gobernador y demás cabildantes y ex-gobernadores (hombres), después las esposas de los

ex-cabildantes, seguidas de adultos mayores, hombres y mujeres, y al final jóvenes y niños. Aunque los adultos mayores “*son quienes más arraigo tienen a la tradición heredada de los ancestros*” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 21), esta jerarquización es totalmente contraria a la cosmovisión y ética que siempre tienen a los mayores (y a los Ancestros) como principales figuras de la comunidad, no por sus posiciones de poder, sino por sus conocimientos y experiencia.

Además, nuestra observación de la celebración permitió entender claramente un desinterés casi completo de los mayores por el “desfile” y los varios pasos de este. No solo las debilidades físicas los imposibilitan de participar como también, como varios mayores mencionaron, ese desfile no es “parte de la tradición”, pues el Bëtsknaté se celebra con las familias. La creciente institucionalización del Bëtsknaté se visibiliza también en las escuelas con la creación del “carnavalito”, una teatralización del Bëtsknaté que va acostumbrando a las niñas y niños a la institucionalización y a una visión colonial de lo que es ser Kamëntšá.

Este resumen sobre la relación entre el Cabildo, la Iglesia, el Estado y el autoritarismo, es importante para entender las razones por las cuales el Bëtsknaté es declarado como patrimonio inmaterial de Colombia, el desarrollar del proceso y sus consecuencias.

El Patrimonio y la Legitimación del Autoritarismo

Uno de los aspectos problemáticos de la declaratoria del Bëtsknaté fue la creación de un concejo que actúa como órgano máximo y que toma las decisiones con respeto a la celebración de acuerdo con las directrices nacionales. La creación de este concejo es un requisito necesario para la realización del PES, por lo que no está basada ni en la ontología ni en la ética y normas Kamëntšá, sino que obedece a las leyes del patrimonio - las cuales ponen la responsabilidad en la indefinida “comunidad” - y a los principios del multiculturalismo ya identificados anteriormente.

Este concejo, específicamente denominado de *Consejo de Decisión y Evaluación para la Salvaguardia del Bëtsknaté*, está conformado por representantes de los sectores de la comunidad “estrechamente relacionados con la manifestación” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 171), es decir, un pequeño grupo que detiene el poder político en el pueblo Kamëntšá, y enfatiza la

institucionalización de la celebración una vez que sus miembros son representantes de las diferentes instituciones Kamëntšá. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 173)

Al contrario de los otros dos grupos creados temporalmente para la implementación del PES - el *Colectivo de Asesoría, Gestión y Ejecución de la Salvaguardia del Bëtsknaté* y el *Comité de Seguimiento y Control para la Salvaguardia del Bëtsknaté* – este Concejo de Decisión y Evaluación, aparenta ser permanente. Aunque el documento afirme que los miembros de este Concejo serán escogidos mediante delegaciones en espacios comunitarios a cada periodo de 3 años (Cabildo Kamëntšá, 2012: 174), no hay indicaciones de que tal haya sucedido y de acuerdo con varias personas, los miembros de este Concejo han sido los mismos desde la implementación del PES.

Según el PES, la postulación del Bëtsknaté a la lista del patrimonio inmaterial de Colombia se debe a los intereses personales del gobernador Kamëntšá para el año 2010, quien supuestamente representando “los intereses de la comunidad”, inició los diálogos con el Estado colombiano. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 6) A partir de ese momento, el Cabildo Kamëntšá trabajaría codo con codo con el Ministerio de Cultura, siguiendo “los lineamientos establecidos desde la normatividad” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 16), para que el Bëtsknaté fuese catalogado como una manifestación cultural representativa de la Nación y de la identidad colombiana, y con el objetivo de “realizar un camino de protección y rescate” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 6). Esta sería oficialmente declarada el día 6 de Noviembre del 2013.

Este proceso proporcionó entonces el apareamiento, o fortaleció la posición, de actores autoritarios adentro del pueblo Kamëntšá. Este Concejo está conformado por varios individuos pertenecientes a las élites políticas del pueblo Kamëntšá que se hacen titular de “representantes”, y que han tomado decisiones relativas al pueblo sin su consentimiento ni información previa. Por ende, la patrimonialización ha servido los intereses personales de un grupo de élite que se ha encargado a si mismo de la toma de decisiones, se autointituló detentor máximo de la verdad frente a la historia y al conocimiento Kamëntšá, y se posiciona como interlocutor con el Estado de manera a obtener los beneficios políticos, económicos y simbólicos que resultan de la declaratoria.

No obstante, estos “representantes” no fueron elegidos por el

pueblo, mucho menos bajo procesos democráticos, sino que se establecieron en estas posiciones de poder debido a sus cargos de gobernantes de los Cabildos en la época de la postulación. Como esos cargos en los Cabildos se obtienen bajo procesos democráticos - aunque débiles y muchas veces turbios - estos políticos asumen que tienen la autoridad también en la toma de decisiones en procesos como la gestión de la celebración del Bëtsknaté, incluso una década después de la declaratoria. Aquí está en causa la debilidad de una institución que se supone democrática pero que se ha establecido bajo principios autoritarios y coloniales para servir los intereses de los misioneros y del Estado, principios a los cuales se mantiene ligada y que de los cuales tan temprano no se logrará liberar.

El proceso de consentimiento previo, libre e informado, es fundamental para que se respeten los derechos de los pueblos Indígenas en los más varios ámbitos. Sin embargo, al interior del pueblo Kamëntšá, tales procesos son descartados por estos líderes autoritarios, incluso los más básicos principios democráticos, bajo la excusa de la “tradición”, los “usos y costumbres”, y la “santidad” del Cabildo, principios que, como ya mencionamos, se establecieron por los misioneros y se perpetúan con la mentalidad colonial. Uno de los miembros del cabildo en la época - que permanecerá anónimo - nos confirmó que la inclusión del Bëtsknaté en la lista estuvo fundada en decisiones individuales y autoritarias, y que este mismo miembro desconoció hasta el momento de la visita de políticos del Ministerio de Cultura para adelantar el proceso.

“Obviamente hay un descontento grande con esto de la declaración de patrimonio, que por cierto no fue consultado con el pueblo y se beneficiaron los de la época de gobernación.” (Anónimo)

Debemos también clarificar que, aunque el PES mencione el establecimiento de un equipo de trabajo de 7 personas para desarrollar la propuesta y dar seguimiento a la elaboración del “plan de salvaguardia” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 5), se trata únicamente de la elaboración de este documento y del “diagnóstico” e identificación de los componentes del Bëtsknaté. Es decir, la decisión de declarar al Bëtsknaté como patrimonio inmaterial de la nación ya había sido tomada sin consulta ni consentimiento popular por el gobernador de turno en el 2010, por lo que las siguientes consultas, asambleas y otros procedimientos comunitarios, se deben únicamente a la elaboración de los contenidos y propuestas del PES, y no para informar y consultar de

manera previa al pueblo acerca de la inclusión de su celebración más importante en como representativa de la nación colonizadora.

Sin embargo, en los últimos años la población joven se ha cuestionado frente a este tema del patrimonio y de las razones y formas como este se establece y se articula con las estructuras autoritarias de poder en el pueblo Kamëntšá. En este sentido, el año 2019 fuimos invitados por el gobernador de turno a hablar sobre el tema y explicar a la población acerca de esta maquinaria del patrimonio, sus orígenes y consecuencias. Antes de esa charla en el Cabildo, desarrollamos una encuesta a la población para saber su opinión y determinar su grado de conocimiento frente al tema del patrimonio y, sobre todo, de la inclusión del Bëtsknaté en la lista. Sin sorpresas, ninguno de los entrevistados entendía a que se refiere el concepto de patrimonio y, más problemático, desconocía acerca del proceso de la declaratoria del Bëtsknaté, afirmaron no haber sido consultados ni informados acerca de eso, se mostraban inconformados con los impactos de la institucionalización de la celebración, con el incremento de la violencia y exclusión, y con la pérdida de su significancia para las jóvenes generaciones.

A semejanza de lo que sucedió con el proyecto de REDD+, la información de la población se hace normalmente - cuando sucede - a través de lenguajes técnicos y seductores que solo mencionan los supuestos beneficios. Además, se basan en procesos “comunitarios” o de “participación comunitaria”, que usan a la población en general para adquirir conocimiento y definir planes, sin debidamente empoderar a las personas consultadas. A través de estos procesos, los participantes no obtienen un conocimiento pleno de los conceptos y de las políticas, y de como esta declaratoria podría afectar sus vidas. Los miembros de la “comunidad” son entonces usados para escribir un plan con el objetivo de definir lo que es mejor para el pueblo mientras este se mantiene en la marginalidad y en la ignorancia frente a la toma de decisiones que le conciernen. El principio seductor del patrimonio funciona aquí para factor persuasivo. Finalmente, ¿por que habría de ser malo o problemático ser declarado patrimonio, ser reconocido en el país, y atraer a los turistas para que estos conozcan la cultura Kamëntšá? La maquinaria del patrimonio funciona entonces en el pueblo Kamëntšá a través del fortalecimiento de las jerarquías patriarcales y autoritarias de poder que se establecieron con el colonialismo. Así, este concejo del PES toma decisiones y domina el pueblo en lo que concierne al Bëtsknaté es paradigma del

colonialismo internalizado. Al contrario del concejo de mayores que nos habla la narrativa Kamëntšá y de procesos igualitarios que buscan cuidar al pueblo en todos sus aspectos, este concejo toma decisiones autoritarias para beneficio personal de sus integrantes.

Infelizmente, nuestra charla en el Cabildo acabó por no suceder debido a la presión de por los menos uno de los miembros de este concejo, y que llevó a un giro autoritario del gobernante de turno, quien prohibió la investigación y la entrega de encuestas a la población por parte del Colectivo Ayentš que nos apoyaba en este proceso.

La Ardiente Defensa del Autoritarismo

En el día 23 de noviembre del 2019, se realizó una entrevista - o por lo menos eso era lo que se había establecido - con aquel que aparece como el representante o líder de este concejo y el defensor máximo de la patrimonialización del Betsknaté. No nos parece aquí importante identificar esta persona porque nuestro objetivo no es el de hacer ataques personales sino de generar pensamiento crítico y de llevar a que el pueblo Kamëntšá se cuestione. Nuestra postura se centra en generar espacios de construcción y reflexión sobre problemáticas relacionadas con la colonización y el patrimonio que hemos presenciado, no para generar más división adentro de un pueblo ya profundamente dividido por la política colombiana y por el individualismo. Además, nuestro objetivo en esta sección es de describir la visión de esta persona de forma a explicar la importancia de, según este “líder”, declarar el Betsknaté como patrimonio de Colombia. Asimismo, su visión y afirmaciones nos permiten entender la relación entre el patrimonio, el colonialismo y el autoritarismo en el pueblo Kamëntšá, así como la colonización del conocimiento, de la memoria, de la historia y de la cosmovisión del pueblo.

La mentalidad colonial de esta “autoridad” o “líder espiritual” del pueblo Kamëntšá quedó entonces ejemplificada en este brutal, abrumador e entristecedor “conversatorio”. Organizado por el Colectivo Ayentš para atender a las preocupaciones de la población, buscaba entender cómo y por qué se incluyó el Betsknaté en la lista del patrimonio inmaterial, así como entender por qué la población no tenía conocimiento de este procedimiento. Con esto esperábamos tener más elementos para debidamente y claramente informar al

pueblo Kamëntšá en la charla que teníamos programada en el Cabildo.

Hay que denotar que hasta ese día desconocíamos esta persona y su rol en la patrimonialización del Bëtsknaté, y también que fuimos ingenuos al pensar que esta persona había tomado tal decisión por simplemente haber sido seducida por el lenguaje del patrimonio, y no como parte de una estrategia política personal. Sin embargo, durante 4 horas de lo que sería inicialmente una entrevista, esta persona no respondió directamente a ninguna de las preguntas colocadas por los miembros del Colectivo Ayentš, previamente elaboradas en colaboración con nosotros, sino que usó la denominada falacia del “hombre de paja”. Esta se produce cuando alguien toma el argumento de otra persona, lo distorsiona o lo exagera de una manera extrema, y luego ataca la distorsión extrema, como si esa fuera realmente la afirmación que la primera persona está haciendo. Por ejemplo, después de cuestionado sobre las razones para la inclusión del Bëtsknaté en la lista, el entrevistado procedió a atacar y ofender a los presentes, culpabilizando a los “blancos” (nosotros) por su influencia maligna y por un “lavaje de cerebros”, y a los jóvenes Kamëntšá por el uso de las nuevas tecnologías y la supuesta consecuente pérdida de interés en su cultura, pues, de alguna forma, para esta persona, esto sustenta sus acciones y decisiones.

Insistiendo en sostener alto una copia del PES y gritando que ahí está la respuesta para todo, reclamaba también que los presentes solo estaban interesados en saber cuánto dinero él había ganado en este proceso, aunque ninguna pregunta abordó ese tema, ni siquiera el monto de fondos que a cada año son enviados por el Ministerio de Cultura para “salvaguardar” la celebración, monto que, por cierto, el mismo PES omite para “no crear confusión”. Visiblemente incomodado por nuestra presencia y por el pensamiento crítico que los miembros del Colectivo Ayentš demostraban, dedicó entonces las 4 horas de entrevista a un discurso racista, colonialista, sexista, populista y autoritario, basando sus argumentos en la cosmovisión Kamëntšá, no para la protección y defensa de los derechos de su pueblo, sino distorsionándola para su beneficio personal y para acomodar su ideología.

Su entendimiento del pueblo Kamëntšá como inferior e incompetente, típico del pensamiento colonial, quedó plasmado en la respuesta al porqué del pueblo no haber sido previamente consultado acerca de la inclusión del Bëtsknaté en la lista, ni después de eso,

haber sido informado acerca de lo que esa inclusión acarrea: “*no vale la pena educar al pueblo porque este nunca va a estar preparado para nada.*”

Uno de los objetivos del autoritarismo es socavar el discurso público atacando y devaluando la educación, la experiencia y el lenguaje. Sin una educación con acceso a diferentes perspectivas se limita el respeto por la experiencia y el propio conocimiento se pierde, así como un lenguaje lo suficientemente rico como para describir con precisión la realidad. (Stanley, 2018) En una publicación reciente sobre el Bëtsknaté (Agreda, 2021), esta persona afirma en una entrevista que “*no es necesario investigar, sino aceptar, y para aceptar se debe conocer sin cambiar la historia.*” Esto es demostrativo de como algunos grupos o personas utilizan el conocimiento y el control del conocimiento y sus significados para ejercer poder sobre los otros. Si el control de la educación ya había funcionado en este sentido con los misioneros, estos líderes autoritarios lo reproducen. Según Battiste (2016: 120), esto asegura un “imperialismo cognitivo” en torno al conocimiento que posiciona a unos grupos en el poder y a otros para ser explotados y marginados. Además, cuando preguntado acerca de la falta de información y consulta con el pueblo sobre este tipo de procesos, afirmó que pueblo lo eligió como gobernador del Cabildo y eso le había dado la autoridad para “hacer lo que quiera”. Esto es otra demostración de como los políticos autoritarios y populistas han usado mecanismos democráticos para llegar al poder y que luego quebrantan y eliminan para mantenerse en el tope de las jerarquías políticas.

Su postura misógina se evidenció cuando confrontado con una pregunta relacionada con el acoso y violencia sexual que ha afectado varias mujeres Kamëntšá durante el Bëtsknaté debido al incremento del turismo y venta de bebidas alcohólicas por parte de terceros. A esto el entrevistado contestó que tales problemas son personales, no comunitarios, y que las mujeres deben “acostumbrarse a eso porque es algo que sucede naturalmente”. La relación entre el patriarcado y el pensamiento colonial ya se ha mencionado. Aunque perturbantes, este tipo de afirmaciones por parte de políticos Kamëntšá, no son sorprendentes, dado que la política autoritaria de base colonial y católica está directamente relacionada con el patriarcado y el dominio político masculino. La cuestión del “problema personal” se basa en un argumento poco claro del entrevistado que parecía buscar la legitimación de sus decisiones políticas para beneficio de la

comunidad, pero que los problemas que resultan de sus decisiones, en este caso, el incremento de la violencia sexual, son de alguna forma el resultado de las visiones personales de cada uno. Es decir, según este, el acoso sexual que las mujeres han sufrido en el Bëtsknaté no son reflejo de un problema que dice respeto a toda la comunidad, sino de un problema personal de cada mujer y, por ende, no está relacionado con los efectos de la patrimonialización de la celebración.

Su postura racista se evidenció en su incomodo por nuestra presencia y apoyo al Colectivo Ayentš, afirmando que los europeos “lo creen saber todo” y que el conversatorio hubiera sido muy bonito sin “la presencia” (implícita y cobardemente refiriéndose a nosotros). Tal es reflejo claro del uso del racismo para defender sus decisiones políticas y de la ansiedad que siente frente a procesos que buscan empoderar y transmitir conocimiento a las jóvenes generaciones Kamëntšá. No deja de ser irónico que estos personajes de la política Kamëntšá hagan ataques racistas hacia personas Europeas o Estadounidenses (los “blancos”, los “gringos”) que ven como amenazantes a sus posiciones de poder, pero usen los mecanismos políticos y económicos creados en Occidente, como las políticas del patrimonio o el programa REDD+, centrados en la explotación capitalista de las culturas y territorios Indígenas, para cimentar y fortalecer sus intereses personales. Infelizmente esta postura racista es común entre muchos de los denominados “líderes” o “autoridades” Kamëntšá y que influyen negativamente las jóvenes generaciones. El día 10 de enero del 2020, organizamos en colaboración con el Colectivo Ayentš, un evento que consistió en una serie de presentaciones de investigaciones y realización de talleres por parte de jóvenes Kamëntšá para compartir conocimientos y fortalecer alianzas entre personas y grupos con intereses en común, y a la vez demostrar que estos están interesados en su cultura y lengua, al contrario de lo que afirman sus gobernantes. Este evento no hacía parte de nuestro programa de investigación por lo que tuvimos que usar nuestros fondos personales para alimentar a los más de 100 participantes. Sin embargo, una joven tomó la palabra para agradecer la realización del evento al Colectivo Ayentš “excepto a los blancos”, quienes no eran bienvenidos a su territorio. A esta persona no le interesó saber nuestros nombres, lo que hacemos, ni por qué lo hacemos. Este maltrato y ataque infundado por parte de una joven Kamëntšá ha sido, infelizmente, uno de los momentos más tristes de nuestra investigación.

En relación a sus conocimientos sobre las políticas del patrimonio y de este concepto de una manera general, el entrevistado se mostró, sin sorpresas, seducido por la idea, pero a la vez un desconocimiento profundo sobre el tema y, peligrosa y tristemente, sobre la colonización: *“Si hubiéramos sido declarados como patrimonio por la corona española hace 500 años, hubiéramos quedado intactos, no hubiéramos perdido el conocimiento, la cultura y la lengua”*.

Tal afirmación demuestra la falta conocimiento tanto sobre lo que es patrimonio y por qué y cuando tal concepto empezó a ser usado, como también un desconocimiento profundo acerca de los procesos de colonización que abordamos en el capítulo 2. Primero que todo, este tipo de políticas no existían en la época ni el concepto de patrimonio se había desarrollado como tal. Segundo, la colonización - o la “corona española” - no buscó proteger ni conservar las culturas Indígenas, por lo contrario, trató de eliminarlas. Finalmente, esta afirmación es también reveladora de uno de los principales problemas detrás de la noción patrimonio y de su principio seductor: las manifestaciones culturales se “preservan”. Esta noción de que una cultura se preserva de manera estática está directamente relacionada con una visión colonial acerca de los pueblos Indígenas pues demanda que las identidades de los pueblos Indígenas se centren en estrictas categorizaciones demandadas por el mundo Occidental - la nostalgia, la autenticidad, el exotismo. Es más, el patrimonio, por lo menos en las colonias europeas, siempre ha estado relacionado con la violencia, la guerra y el saqueo inherente a la colonización. Los objetos y monumentos de los pueblos conquistados y colonizados se usaron y exhibieron para demostrar el dominio europeo, terminando en los museos como trofeos y hoy como “patrimonio de la nación”. Otro de los aspectos relacionados con el concepto de patrimonio, particularmente en relación a las culturas de los pueblos Indígenas, es la vieja noción colonial de que estas están desapareciendo y que es el mundo Occidental, con sus leyes y sistemas de conocimiento, que tiene la capacidad de desarrollar los mecanismos necesarios para “salvar” estas culturas.

Esta persona, cargando el PES como un misionero carga la biblia, reclamaba que en ese documento están las respuestas y soluciones para todos los problemas del pueblo Kamëntšá. Sin embargo, al defender la inclusión del Bëtsknaté en la lista de patrimonio inmaterial de Colombia a través de ataques infundados a todos los otros, esta

persona reveló su estrategia. Tal como los mundialmente famosos políticos autoritarios y populistas de hoy en día, él cree que puede crear una versión de la historia que le otorgue crédito, que culpa a todos los demás por los problemas, y que puede vender esta versión alternativa al pueblo Kamëntšá. Esta es la visión de alguien que representa el pueblo Kamëntšá ante el Ministerio de Cultura y otras instituciones nacionales pero que, al final, está apenas interesado en recoger los beneficios simbólicos, políticos y económicos de las políticas del patrimonio.

Stanley (2018) indica que el objetivo más revelador de la política autoritaria es separar una población en un “nosotros” y un “ellos”, apelando a distinciones étnicas, religiosas o raciales, y utilizando esta división para dar forma a la ideología y, en última instancia, a la política. Cada mecanismo de la política autoritaria trabaja para crear o solidificar esta distinción. Los políticos autoritarios justifican sus ideas rompiendo un sentido común de la historia al crear un pasado mítico para apoyar su visión del presente. Esto es frecuente en los gobernantes Kamëntšá con su recurso a la “ancestralidad”, a un imaginario nostálgico y mítico, pero en el fondo falso, de la historia. Asimismo, reescriben la comprensión compartida de la realidad por parte de la población al tergiversar el lenguaje de los ideales a través de la propaganda y al promover el anti-intelectualismo, atacando a los sistemas educativos o los procesos empoderadores que podrían desafiar sus ideas. Eventualmente, con estas técnicas, la política autoritaria crea un estado de “irrealidad”, en el que las teorías de la conspiración y las noticias “falsas” reemplazan el debate razonado, tal como sucedió con la respuesta del anteriormente mencionado concejo a la publicación de un video en las redes sociales que criticaba y cuestionaba la patrimonialización del Bëtsknaté. Además, el autoritarismo busca naturalizar la diferencia de grupo, dando así la apariencia de un apoyo natural y científico a una jerarquía de valor humano. Cuando las clasificaciones y divisiones sociales se solidifican, el miedo reemplaza a la comprensión entre los grupos. Esto es lo que sucede con los gobernantes autoritarios del pueblo Kamëntšá, quienes inferiorizan y marginalizan a las mujeres, mayores y jóvenes usando sus casi-místicas posiciones como “autoridad tradicional” - pero profundamente patriarcales y coloniales -. Tal también se relaciona con la política de “la ley y el orden”, la cual presenta a un grupo como legítimo y a otro como indeseado, cuyo comportamiento representa una amenaza existencial para el poder. En

el caso Kamëntšá esto resulta en amenazas, en violencia y en el uso de la “justicia tradicional” para silenciar los disidentes. En el caso de los cuestionamientos a la patrimonialización del Bëtskнатé fueron evidentes las amenazas y la promesa de castigos corporales a los que se pronunciaron en desacuerdo. Así, el patrimonio establece o refuerza jerarquías de poder y grupos de élite adentro del propio pueblo Kamëntšá, y se usa para legitimar el autoritarismo, consagrándolo como parte de la milenaria “tradición”, tal como la asignación del simbolismo del Karchanasha a la autoridad del Cabildo. Consecuentemente, se manipulan aspectos de la cultura, historia, identidad e espiritualidad Kamëntšá para beneficio personal y de este Concejo. Cualquier intento de cuestionar estas prácticas y de buscar responsabilidades y soluciones resulta en amenazas o contra-taques populistas.

En los días siguientes a la entrevista, esta persona fue al Cabildo a “informar” a la comunidad acerca de la patrimonialización del Bëtskнатé. Una vez más se usaron lenguajes técnicos y falacias para persuadir los presentes, principalmente personas de mayor edad. Algunos jóvenes presentes nos informaron que no entendieron el tema y que solo se habló de “beneficios” y de que, una vez más, la respuesta para todo está en el PES. Sin embargo, si analizamos este documento, encontramos que la descripción e identificación de los elementos importantes de la cultura Kamëntšá no están desarrolladas bajo una perspectiva descolonial, basada en su lengua, historia y conocimiento, sino en los mismos aspectos impuestos por la colonización que analizamos en el capítulo anterior, y se perpetúan términos y conceptos coloniales como “Carnaval” o el “ritual del perdón”, y la influencia de la religión cristiana y su “acogida”, todo esto supuestamente de forma pasiva y pacífica, por parte del pueblo Kamëntšá. Asimismo, describe una versión institucionalizada de la celebración que, al contrario de lo que nos muestra la narrativa, la ritualidad y la espiritualidad Kamëntšá, centra la celebración del Bëtskнатé en espacios coloniales que obstruyen la relacionalidad y la reciprocidad, y enfatizan el autoritarismo y el patriarcado. Además, el plan de salvaguardia, en detrimento de solucionar problemas que afectan el Bëtskнатé y la cultura Kamëntšá en general, los enfatiza y crea algunos nuevos.

La Impracticabilidad y Inefectividad de las Políticas del Patrimonio Inmaterial: El Plan Especial de Salvaguardia del Bëtsknaté

Las propuestas para la “salvaguardia” en este plan están basadas en conceptos Occidentales de cultura, en la burocracia, en el asistencialismo, y en nociones Occidentales de conservación del patrimonio que, por ende, negligencian la cosmovisión, las espiritualidad, las normas y la ética, y el territorio Kamëntšá. Tampoco tienen en cuenta la realidad social y los verdaderos problemas que afectan el pueblo Kamëntšá y su cultura. Aunque se mencionan estos aspectos, en realidad, las propuestas son impracticables y las soluciones inviables pues no están desarrolladas de forma holística. Además, no se basan en formas de conocimiento Kamëntšá ni en una comprensión descolonial de la historia y de la celebración, y enfatizan el autoritarismo a través de la centralización de la celebración en el Cabildo, en detrimento de la democracia y la igualdad sustentada en la lengua, cosmovisión y ética Kamëntšá.

El análisis de este documento es importante pues es oficial, es ley, y se usa en la toma de decisiones importantes. Además, este “plan de salvaguardia” es también ilustrativo de la impracticabilidad e ineficiencia de las políticas del patrimonio. Específicamente, el PES se propone a salvaguardar el Bëtsknaté haciendo énfasis en el fortalecimiento, recuperación, protección, fomento, transmisión, revitalización y respeto por el pueblo y cultura Kamëntšá, centrado en 4 pilares: *Bëngbe Uaman Juabn y Oyebuambnayan* (Nuestra lengua y pensamiento), *Canyiñ Jëbtsotbemañam Bëtscnatescam* (Vida en Comunidad para el Día Grande), *Beng Jomantiñam Bëtscnatescam* (Nuestro sustento para el día grande), *Bengbe Luar Bëtscnatescam* (Nuestro espacio para el Día Grande). (Cabildo Kamëntšá, 2012)

Para esto, el PES propone una serie de actividades, directrices y productos a ser desarrollados e implementados desde el año 1 al año 6 de la declaratoria. Estos incluyen, entre muchos otros:

- 1) la creación de un Centro Temático del Banco de Memoria del Bëtsknaté para alojar toda la documentación sobre la celebración de manera a ser accesible a la comunidad, y también para servir de espacio educativo y artístico, propuesta a realizarse a lo largo de los primeros 6 años del PES. A esto se une la realización de registro audiovisual y documentación relativa al Bëtsknaté, incluyendo la

recopilación de los materiales realizados por investigadores externos. Este es, según el PES, “una de las principales herramientas para su protección y fortalecimiento”. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 138)

Específicamente recurriendo a las objeciones del pueblo Maori en relación a las políticas del patrimonio inmaterial, Craith, Kockel y Lloyd (2019) argumentan que la creación de listas produce elementos “metaculturales” en lugar de apoyar realmente el fomento de la producción cultural, contribuyendo así a la transformación de las celebraciones, rituales y otros aspectos culturales en algo más estático. Asimismo, incluir la cultura de los pueblos Indígenas, en particular el conocimiento sagrado y secreto, puede plantear serios problemas de privacidad y acceso. Dada su naturaleza excepcional y delicada, el proceso de inclusión en la lista es imposible de implementar tanto desde una perspectiva política como física. Hacer que elementos importante de una cultura Indígena estén disponibles a nivel nacional y mundial en un banco de datos conlleva el riesgo de que, en lugar de salvaguardarlo, este pueda conducir a su explotación o profanación.

En el caso Kamëntšá, la propuesta de creación de un Banco de Memoria es un reflejo claro de la imposición de conceptos Occidentales de patrimonio. Aunque la cultura Kamëntšá ha sobrevivido durante milenios - a pesar de 500 años de colonización - ahora es la documentación y archivación del de una celebración que aparece como solución para su salvaguardia. Sin embargo, el hecho de que existan grabaciones y documentos sobre el Bëtsknaté recopilados a lo largo de los años, no posibilita de por sí que esta celebración se siga realizando en el futuro. Ante todo, no es necesario ver videos del Bëtsknaté para entenderlo y revitalizarlo, lo que si es necesario es entender su significancia espiritual y relación con el conocimiento e historia Kamëntšá. Esa es la base para que la celebración perdure.

2) la construcción y ampliación de edificios como la Casa Cabildo. Relacionado con esto está la elaboración de una réplica de los espacios de celebración del Bëtsknaté en las instituciones educativas como solución para la desconexión de los jóvenes con su cultura. Esto demuestra que la celebración se ha centrado en lugares institucionales y que la expansión de un lugar político es más importante que reforzar el conocimiento del pueblo, particularmente de los jóvenes, acerca de su historia y cultura a través de procesos educativos descoloniales y empoderadores. Además tales propuestas son una muestra de la cosificación y teatralización de la celebración.

El hecho de que el cabildo se posicione como símbolo máximo de la autoridad en el Bëtsknaté es un reflejo de la institucionalización de una celebración que, como ya mencionado, se centra en las familias y en la comunalidad, y en la relación del pueblo con su territorio, el calendario y ciclos agrícolas. Ese es el tipo de relaciones y conocimientos que se deben conocer y revitalizar. Construir réplicas de edificios no es parte del sistema de conocimiento Kamëntšá ni de sus formas de transmisión.

Independientemente de que la construcción y expansión de estos edificios si haya o no hecho - nosotros no tenemos conocimiento de que estos existan -, tal no otorga dignidad a las muchas personas que viven sin techo. La expansión de una institución política en detrimento del mejoramiento de las condiciones de vida de un pueblo que tanto lo necesita, que ni siquiera tiene acceso a agua potable, refuerza la institucionalidad y la burocracia, pero no empodera a las personas y al pueblo y, consecuentemente, no aporta ni apoya a que las jóvenes generaciones sigan viviendo y sintiendo el Bëtsknaté como les es transmitido por los mayores.

3) la autonomía del manejo de recursos económicos específicamente relacionados con la salvaguardia de la celebración. Sin embargo, aunque pide autonomía al gobierno colombiano, no es transparente con el propio pueblo Kamëntšá al no asignar un presupuesto a la propuesta porque es “un tema delicado adentro de la comunidad” y que “genera confusión e incluso se increpa negativamente a los responsables del proyecto.” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 170) Así, el Consejo se aparta de procesos democráticos y de responsabilidad social para tener el dominio completo de recursos económicos, que al final deberían ser públicos. ¿Tienen entonces los miembros de este grupo, supuestamente conocedores y representantes de la comunidad, la postura para pedir recursos económicos para tal proyecto pero no asumen la responsabilidad pública que sus cargos les otorgan?

Así, las políticas del patrimonio potencian la falta de transparencia que refuerza la desconfianza, la desigualdad y perpetua la inequidad económica. Además, al afirmar que el PES no pretende ser otro motivo más de discordia adentro del pueblo Kamëntšá, pues si este tuviera conocimiento de los “*miles de millones de pesos por año [que se adjudican al plan de salvaguardia], la lucha por el poder y el manejo sería mayor*” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 171), ¿no lo vuelve

en sí aún más sospechoso y turbio? Asimismo, si el Consejo afirma que podría existir una lucha por el poder debido al manejo de tales fondos, no está este reafirmando el derecho exclusivo y autoritario de los beneficios económicos, políticos y simbólicos de la patrimonialización del Bëtsknaté?

La existencia de este grupo de élite, resultante de las políticas del patrimonio, y que llama a sí mismo el poder y autoridad sobre los discursos acerca de la celebración, demuestra entonces que, en detrimento de solucionar problemas, estas políticas los perpetúan e incluso crean nuevos conflictos.

Por fin, 4) propone el cultivo comunitario de los alimentos para la celebración. El análisis de esta propuesta requiere un poco más de profundidad.

El Alimento y la Ética Kamëntšá

El Plan de Salvaguardia y la institucionalización del Bëtsknaté no tienen en cuenta a nivel práctico uno de los aspectos más importantes del pueblo y la cultura Kamëntšá: el Botaman Juábna, la ética y su relación con principios de relacionalidad, reciprocidad, cuidado y responsabilidad. Como hemos mencionado, la celebración del Bëtsknaté está relacionada con los orígenes, con la relación espiritual del pueblo Kamëntšá con la tierra y con un entendimiento cíclico del tiempo. El PES no aporta a esos principios porque es un mecanismo burocrático de interlocución con el Estado y, por ende, no está direccionado a solucionar los problemas que afectan al pueblo Kamëntšá, ni está desarrollado bajo su cosmovisión y conocimientos.

“La celebración está aquí en nosotros y en nuestra espiritualidad, no es necesario el PES o ir al Cabildo para seguir celebrando.”
(Anónimo)

Los principios fundamentales de la ética Kamëntšá se denotan en la importancia del compartir del alimento como forma de relacionarse en comunidad, de cuidarse y de reciprocarse. De hecho, el PES demuestra de forma clara la importancia de la alimentación asociada a prácticas éticas y espirituales y al bienestar como el *“intercambio y el compartir de alimentos, elementos medicinales, trabajo, espacio y aún más importante el saber y el sentir del pueblo, todo esto respetando el aporte de cada individuo dentro de un espacio comunitario, porque la*

familia sobrevive así, con el intercambio de productos culturales y pensamientos ancestrales de familia a familia, de una manera respetuosa con la naturaleza.” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 48) Además, habla también de un conjunto de rituales comunitarios y prácticas medicinales que buscan el bienestar de todos los miembros del pueblo Kamëntšá. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 52-54)

El acto del compartir el alimento siempre ha sido fundamental, sobre todo si relacionamos la celebración con los conocimientos obtenidos a través de Uangetsmën, particularmente la semilla del maíz, y consecuentemente con la vida en comunidad, el bienestar común, el fruto de las cosechas y la preparación de un ciclo agrícola en comunidad. No obstante, la patrimonialización, institucionalización y carnavalización del Bëtsknaté han llevado a la interrupción de esta celebración que el propio PES propone salvaguardar. La estructura jerárquica y patriarcal del Cabildo impuesta con la colonización, así como la influencia de políticas paternalistas y asistencialistas, han llevado a que el compartir del alimento no se haga de forma comunitaria sino que se haya establecido como una obligación política, en este caso del Cabildo y del gobernador de turno. Encerrado en nociones de “tradicición” y “usos y costumbres” que tienen orígenes claros en la colonización, el pueblo Kamëntšá ha determinado y exigido que el Cabildo debe alimentar de forma gratuita a la comunidad y visitantes durante el Bëtsknaté. Por ende, *“la preparación de los alimentos para la celebración (...) donde todas las familias preparan las comidas para compartir (...) en las mingas o trabajos comunitarios del Bëtsknaté”* (Cabildo Kamëntšá, 2012: 63), en realidad, poco o nada se practica.

En vez de un compartir y una verdadera celebración del alimento y del bienestar común, la comunidad espera ahora que el Cabildo y el gobernador le ofrezcan comida y bebida. Sin embargo, y más preocupante, esta no es la comida que fue sembrada y cosechada por toda la comunidad, sino comida industrializada, comprada a las cadenas de supermercados o proveniente de los monocultivos del Valle de Sibundoy, prácticas que han afectado la salud de la comunidad y a las cuales la gran mayoría se opone.

“los Cabildantes de turno tienen la gran responsabilidad de atender a toda la comunidad y los visitantes; alimentos que se consiguen, en la mayoría de los casos en las tiendas de la región, donde se compra el maíz, las panelas, entre otros, los cuales son

cultivados fuera del jajañ.” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 113)

Además, esta institución no tiene la infraestructura, la logística, ni los fondos necesarios para tal. Como afirman diferentes personas entrevistadas durante el desarrollo del PES (Cabildo Kamëntšá, 2012: 111), *“ahora vemos que el cabildo e inclusive nosotros tenemos que comprar en las tiendas el maíz y otros productos para preparar la chicha y otras comidas tradicionales del Bëtsknaté, el Uakjnaité o para nuestras mingas; sabiendo que esto ya viene con químicos y otras cosas más que afectan nuestro bienestar, hoy hasta nuestra madre tierra está enferma de tanto fungicida”*.

Sin embargo, la preparación del *bokoy*, que debía hacerse en núcleos familiares ahora se hace en producción masiva, con la utilización mínima del maíz y el uso de productos de procesamiento industrial debilitando el alimento como símbolo de la relación espiritual con la tierra. Aparte de los alimentos, esto también ocurre con los animales y materias primas para la elaboración de instrumentos, tallados y accesorios. Este proceso tanto disminuye la importancia del trabajo colectivo como de los principios ecológicos implícitos en el conocimiento Kamëntšá. Un ejemplo de esto es la creciente expansión de las llamadas “artesanías” que emplean el uso de plásticos, contrariamente a la forma como estos objetos eran elaborados con semillas y otros materiales recolectados de forma sostenible en Uaman Tabanok. Sin embargo, el sistema económico capitalista empuja el pueblo hacia la explotación máxima de sus formas de arte y su cultura, lo que lleva a la pérdida de aspectos más importantes a cambio de beneficios económicos. Todo esto es el resultado de la creciente noción de fiesta y carnaval en detrimento de una celebración comunitaria y espiritual de los orígenes y de la vida Kamëntšá.

Para solucionar esto, el PES propone *“la recuperación, fortalecimiento y conservación de los insumos tradicionales con los trabajos colectivos en las áreas de propiedad del cabildo”* para *“la implementación de proyectos productivos como el cultivo de maíz, (...) así como la crianza de animales que son los insumos principales para el compartir”*. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 112) Para esto el PES estipuló que en los dos primeros años de su implementación se dotaran semillas a la población, para que en los años siguientes esto se hiciera como intercambio:

“Entonces, anualmente el proceso se da a través los

compromisos claros de trabajo comunitario, donde se garantice un espacio – Jajañ - para la siembra de las semillas tradicionales (...), su respectivo cultivo y cosecha para la entrega de los productos a los mismos miembros, al cabildo y dejar las semillas para el intercambio con otros grupos que también adelantarán el proceso.” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 115)

Asimismo, el PES propone que la coordinación de este proceso se haga en colaboración con el Cabildo y de un grupo de personas con conocimientos sobre cultivos y sus cuidados, el cual tiene la responsabilidad de realizar informes. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 115)

Como vemos, la propuesta del PES se centra en el poder de la institucionalidad para controlar que se hace y quien lo hace, y en la burocracia como forma de determinar responsabilidades, para adelantar un proceso que la misma comunidad tiene la total capacidad y conocimiento para desarrollar por si misma. Incluso son muchas las personas que siguen desarrollando este tipo de prácticas como el intercambio de semillas o trabajando de forma colectiva. Como ejemplo, el Colectivo Ayentš ha desarrollado varios intercambios con mayores que tienen tanto los conocimientos sobre cultivos como las semillas de especies de maíz endógeno y otros alimentos, incluyendo en este proceso a otros jóvenes y a sus familias. Para tal, no ha sido necesaria la injerencia del Cabildo, la realización de informes, ni de fondos provenientes del gobierno colombiano, simplemente la responsabilidad y el sentir el conocimiento de los mayores.

Las políticas paternalistas y asistencialistas como las que propone el PES, no tienen en cuenta la propia relación del Bëtsknaté con los ciclos agrícolas, pues esto no se relaciona con lo que el mundo Occidental entiende por “cultura”; no promueve la participación activa ni la responsabilidad por parte del pueblo Kamëntšá, por lo que no hay entonces reciprocidad, solo asistencialismo y, por ende, la celebración deja de ser una responsabilidad comunitaria y se vuelve una obligación política; y demuestra la desconexión con el pensamiento ecológico y los fundamentos del conocimiento Indígena, y la falta de sostenibilidad, de comunalidad y de acciones direccionadas al bienestar común.

El PES se centra entonces en implementar ideas Occidentales ajustadas, pero que no cuadran con la cultura y conocimiento Kamëntšá, para llenar el “reconocimiento” otorgado por una nación que se ufana de sus procesos de patrimonio como “inclusión”. Así el

PES y su Consejo operan como “*un acto de autoridad que, desde el escritorio y de espaldas a las comunidades, define el futuro de las manifestaciones que se transforman en la medida que son inscritas en el ecosistema patrimonial.*” (Salge Ferro, 2018: 105) Sin embargo, este tipo de políticas “no cuestionan, y mucho menos combaten, la injusticia social subyacente, ni desconstruyen la mentalidad colonial, sino que promueven un concepto capitalista de “desarrollo” que no toma en cuenta la dimensión cultural ni ofrece una verdadera participación de los pueblos Indígenas para diseñar y dirigir este proceso. (Pérez Jiménez, 2015: 271)

“La verdad es que el papel aguanta todo, y ese plan de salvaguardia es un bello paraíso. Lamentablemente, muy poco o nada de lo que se escribe se cumple.” (Anónimo)

Así, no se busca lidiar con lo que en realidad pone en causa la continuidad de la celebración como el colonialismo interno e internalizado, el autoritarismo y la injerencia del Estado, los currículos racistas en las escuelas públicas, la falta de dialogo intergeneracional e intercultural, la institucionalización, la cosificación y la carnavalización del Bëtsknaté y de la cultura Kamëntšá en general. Específicamente, las amenazas al entendimiento, significancia y mantenimiento del Bëtsknaté - lo que debería ser el principal objetivo de tales políticas - son la colonización del conocimiento y del tiempo-espacio Kamëntšá, tanto por actores externos (el Estado, el Ministerio de Cultura, instituciones educativas) como internos (el Cabildo, el colegio Kamëntšá, las élites políticas y patriarcales).

Teniendo en cuenta que esta propuesta fue desarrollada en el año 2012, han entonces pasado 10 años sin que ninguna de las soluciones haya sido implementada y lograda de manera concreta y sostenible, y no se evidencian cambios positivos en el fortalecimiento del pueblo y de la cultura, especialmente de las nuevas generaciones. Por lo contrario, como hemos observado, estas son menospreciadas y culpabilizadas por sus propios gobernantes debido a su supuesta falta de interés, aunque son estos gobernantes quienes deben fomentar ese interés y desarrollar políticas y acciones concretas, en detrimento de someterse a las directrices del gobierno colombiano y otras entidades coloniales, o de centrarse en los beneficios personales, tal como mencionó el miembro del Consejo en la entrevista anteriormente referida:

“Quiero ir a ver todos los otros patrimonios, solo no puedo ir al

Carnaval de Barranquilla porque es en la misma fecha del Bëtskнатé.”

En realidad, lo poco que se hace cada año como parte de la salvaguardia del Bëtskнатé son concursos, conversatorios y eventos en las semanas antecedentes a la celebración. ¿Son estos eventos que suponen fortalecer y salvaguardar, usando los términos técnicos, la “manifestación cultural” y sus “portadores”? Además, aunque estos procesos relacionados con la patrimonialización no sean claros para el pueblo, el autoritarismo no permite a las personas ejercer sus derechos políticos, y así cuestionar, protestar y demandar responsabilidad y transparencia a los responsables por este malogrado proyecto.

Patrimonio Inmaterial, Repercusiones Materiales

A pesar de las supuestas soluciones que propone el PES, lo que sucede a cada año, es el incremento de problemas referentes a la patrimonialización y la institucionalización del Bëtskнатé. Lo que hemos observado o nos ha sido descrito es que en los últimos años han aumentado los problemas que el PES propuso solucionar, tales como la explotación económica y la mercantilización de la cultura Kamëntšá, la explotación política del Betskнатé por parte de entidades internas y externas, así como la pérdida de significado de los diferentes elementos culturales y lingüísticos que lo componen, y el incremento de la exclusión y de la violencia.

Explotación económica y mercantilización de la cultura.

El Bëtskнатé se adjudica a las fechas del calendario gregoriano, pasando a celebrarse antes del Miércoles de Ceniza. Esto le da un sentido de “carnaval” que es fortalecido y legitimado con la patrimonialización, y el término se vulgariza entre personas no-Kamëntšá, tanto turistas como investigadores e incluso instituciones gubernamentales, aunque también se ha vulgarizado en el pueblo Kamëntšá. Con la patrimonialización viene también la imposibilidad del cambio, el congelar en el tiempo de algo que de por sí ha sufrido numerosas transformaciones a lo largo de los últimos 100 años. La patrimonialización implica la aceptación de la historia colonial y la irrelevancia de la investigación, aspectos tan deseados por el

anteriormente mencionado responsable por el PES.

La carnavalesización de una celebración Indígena es problemática pues la despoja de su significancia espiritual, lo que afecta la cosmovisión y el conocimiento Kamëntšá, y el sentido de pertenencia de los jóvenes. Como ha sido posible atestiguar, la mayoría de los jóvenes Kamëntšá, tanto desconocen los principios de la celebración, como demuestran frustración por la creciente comercialización y banalización de la celebración para fines turísticos, económicos y políticos, desconectándola así de su relación con el calendario y espiritualidad Kamëntšá, de su historia y de la memoria de los mayores y conocimientos de los Ancestros.

Más problemático aún, es que los mismos gobernantes usan este término, diciendo que la celebración se sintetiza en un “Carnaval de la expresión Kamëntšá” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 9), paulatinamente transformando la celebración de los orígenes de la vida Kamëntšá en una fiesta y un patrimonio que ahora se entiende ser de toda la Nación colombiana, abierto a la explotación económica de las élites y del gobierno, y al turismo, siempre en búsqueda de lo “exótico” y de lo “auténtico”.

Las modificaciones introducidas por los misioneros y su confirmación como “tradicición” con la declaratoria, llevaron también al cambio de los espacios en donde tenía lugar la celebración y la forma como esta se llevaba a cabo. Hoy en día la celebración está centrada en un “desfile” en donde el pueblo Kamëntšá es un escaparate, un objeto a ser fotografiado, un elemento comercializable.

“El Bëtskнатé ya no se baila con libertad, todo es una opresión y estamos sometidos a que un montón de gente venga y disfrute de la celebración igual que nosotros.” (Anónimo)

Estos aspectos parecen no resonar con algunos de los turistas que hemos entrevistado, los cuales hacen uso de nociones multiculturales, es decir, de que “todos somos hermanos”, para inmiscuirse en los momentos más íntimos y espirituales del pueblo Kamëntšá. Esto es el resultado de entender el Bëtskнатé como un carnaval o una fiesta que es patrimonio de todos los colombianos. Argumento también utilizado por varios entrevistados. Al final, como afirmó un turista, *“si es nuestro patrimonio, porque no puedo participar?”*

Este entendimiento de la celebración como patrimonio atrae a turistas de Colombia y todo el mundo, que vienen en busca de la

autenticidad, del exotismo y de experiencias centradas en el imaginario colonial de lo que es un pueblo Indígena, estereotipos coloniales y racistas que la patrimonialización refuerza.

Disfrazados De Indios 😊



Fig. 19 - En la época de celebración del Bëtskнатé es común ver en las calles de Sibundoy y en las redes sociales personas “disfrazadas” de Kamëntšá. © Facebook, 2020.

Sin embargo, una persona, incluso siendo Católica, no se entrometería en una procesión religiosa para bailar, tomar fotos, o se disfrazaría de sacerdote, de monja, o cualquier uno de los “personajes” que ahí se encuentren. No obstante, la mentalidad colonial y el multiculturalismo admiten que una persona se disfrace de Kamëntšá, sea parte del Bëtskнатé sin conocer su significancia cultural e espiritual, y no vea en ese acto ninguna relación de desigualdad o violencia simbólica.

“Ya no se baila tranquilo, no se come a gusto, no se puede hacer el acto de perdonar, porque están las cámaras encima. En fin, somos un espectáculo para los demás. Es tanto así que se atiende mejor al colono que al propio Kamëntšá.” (Anónimo)

Las transformaciones impuestas por los misioneros y ahora por la patrimonialización llevaron paulatinamente a la desvinculación de esta celebración de la propia cosmovisión y conocimiento Kamëntšá pues hoy en día el Bëtsknaté es visto por la mayoría como un día de “carnaval”, antecedido de una “semana cultural” en donde tienen lugar muestras artísticas y artesanales, talleres y cursos financiados por el Ministerio de Cultura, en donde se gastan recursos económicos de manera insostenible, bajo el lema de la “salvaguardia del patrimonio”, atentando contra las directrices propuestas en el mismo PES.

“No ve que es el ministerio que suelta el recurso (económico). Entonces ya es una fiesta para propios y visitantes. Este ya es uno de los carnavales populares para los blancos” (Anónimo)

Mientras la noción de “fiesta” va ganando relevancia, las nociones de compartir, reciprocidad y comunalidad van perdiendo importancia. La invasión capitalista de la cultura Kamëntšá que tuvo lugar con la patrimonialización, insertó al Bëtsknaté en el marco de las políticas multiculturalistas que habilitaron la inclusión de culturas anteriormente marginadas en los nuevos instrumentos de gobernabilidad y en las lógicas del mercado capitalista. En un intento de demostrar un país culturalmente diversificado, el patrimonio nacional incluye ahora elementos de “nuestros indígenas”, marginados en los últimos 500 años, en la creación de una identidad nacional multicultural. Sin embargo, en las escuelas no se enseña la historia, las lenguas ni los conocimientos de los pueblos Indígenas. Los pueblos Indígenas en Colombia, juntamente con los afrodescendientes, son activamente marginados, los más pobres y violentados, mientras sus culturas y conocimientos son entonces nacionalizados en un marco multicultural y para beneficio de la Nación.

Como demuestra la investigación de Salge Ferro (2018: 112-114) sobre la patrimonialización del Carnaval de Barranquilla, este procedimiento ha igualmente propiciado y acelerado los fenómenos de la espectacularización de la celebración y su comercialización. En el caso del pueblo Kamëntšá, ya Barrera Jurado (2016) había mencionado este problema. Por supuesto, esto no se ha dado en el Bëtsknaté a los mismos niveles del Carnaval de Barranquilla, pero a niveles suficientes para tener impactos negativos en el pueblo Kamëntšá. Por ejemplo, los promotores de bebidas alcohólicas toman provecho de la imagen del Bëtsknaté como una fiesta o un carnaval

para promocionar y vender bebidas embriagantes, circulando libremente por espacios íntimos del pueblo Kamëntšá, a pesar de los intentos de la guardia para controlarlos. Aunque uno no entraría a una iglesia a vender alcohol y a promocionar una marca, la falta de entendimiento y respeto por los pueblos Indígenas llevan a que sus celebraciones que, desde un punto de vista religioso serían “sagradas”, sean abusadas, distorsionadas y adulteradas para el beneficio de personas, empresas e instituciones externas. Al ser vistas como patrimonio de la nación y bajo la lógica del multiculturalismo, individuos externos al pueblo Kamëntšá celebran una forma esencialista “nuestras raíces indígenas” o “nuestra esencia originaria”.



Fig. 20 - Promotoras de una marca de aguardiente con un turista “disfrazado” de Kamëntšá. © July Acuña, 2019.

Es este mismo multiculturalismo que permite que personas ajenas vendan productos con la simbología sagrada del pueblo Kamëntšá, muchos de estos fabricados en masa en Ecuador, y así se beneficien económicamente del conocimiento y espiritualidad de un pueblo Indígena, perpetuando así relaciones de desigualdad que se establecieron con el colonialismo. Muchos comerciantes Kamëntšá, frecuentemente se incomodan por la presencia de otros comerciantes que les quitan beneficios económicos durante una celebración

Kamëntšá, apoderándose de espacios simbólicos y espirituales con la connivencia de la Alcaldía Municipal. Aunque tampoco debería ser ese el objetivo de la celebración, no deja de ser injusto que personas ajenas se apropien del Bëtsknaté, de formas de arte Kamëntšá y de la desigualdad social para su beneficio personal.



Fig. 21 - Tiendas locales vendiendo copias de los atuendos del pueblo Kamëntšá.
© Jully Acuña, 2020.

Además, el turismo establece y enfatiza relaciones de desigualdad en el Valle de Sibundoy. En los días de la celebración, los hoteles y restaurantes se llenan y benefician de la patrimonialización de la celebración del Bëtsknaté. Sin embargo, las personas Kamëntšá no benefician económicamente de este proceso porque no son estos

quienes detienen el control de los hoteles, restaurantes, tiendas y empresas de transporte. Así, el patrimonio “*asegura que los derechos de algunos (usualmente comunidades locales pobres) sean extendidos a ‘todos’; asegura que los recursos (biodiversidad, exotismo) sean accesibles a quienes pueden acceder a ellos (los habitantes privilegiados del Primer Mundo, sobre todo); asegura el acceso (mercantil) de la humanidad a lo que antes eran recursos locales y finamente entrelazados con tejidos sociales tradicionales.*” (Gnecco, 2018: 38)

Si la celebración siguiera siendo comunitaria, realizada entre familias, y no en la plaza pública, en donde se sujeta a los tentáculos del turismo y a la teatralización, tal vez no existiera un aprovechamiento económico por externos tal como sigue sucediendo con otras celebraciones y rituales igualmente importantes que no son del conocimiento público, como el Uakjnaité.

Sin embargo, tal no quiere decir que la celebración no debe ser hecha en espacios públicos. Por lo contrario, el pueblo Kamëntšá tiene el derecho de celebrar y usar sus espacios espiritualmente significativos. El problema es que la colonización y la mentalidad colonial imponen y jerarquizan una noción de espacio “sagrado” que no reconoce los vínculos espirituales de los pueblos Indígenas con la tierra o con lugares que son denominados por los colonizadores de “sitios arqueológicos”, “monumentos prehispánicos” o “guacas”, o que por falta de monumentalidad son simplemente elementos artísticos o “naturales”.

Otro de los fenómenos de la espectacularización del Bëtsknaté es la jerarquización de los tiempos, de los espacios y de los diferentes elementos de la celebración. Un ejemplo es la sensación de que el Bëtsknaté solo tiene la duración de un día. Efectivamente, la colonización ya había adjudicado la celebración a un único día, por eso su resignificación como “Día Grande”, en la fecha del Carnaval europeo, en detrimento de la llegada del equinoccio de primavera y de un nuevo ciclo agrícola, como explicamos en el capítulo anterior. Esto deja de parte otros momentos del año que eran esenciales para la celebración, tal como la preparación de las semillas y la siembra que se hace desde el Uakjnaité, e incluso la fabricación de instrumentos musicales y de la indumentaria, todo esto conectado con varios procesos espirituales y familiares, y de relación con el medio ambiente. Asimismo, la comercialización arrastra dos fenómenos que alteran los

modos tradicionales de la festividad. Por una parte, al preferir los espacios y las manifestaciones más espectaculares, olvida aquellas expresiones que no suscitan el impacto o que, por sus características y naturaleza, no se amoldan a los modos de explotación del exotismo. (Salge Ferro, 2018: 117) En este caso, uno de los elementos preferidos de los turistas y de las cámaras, es el degollamiento del gallo en le Karchanesha debido a su espectacularidad y potencial “exótico”. Este ritual se transforma así en un escaparate del exotismo, poniendo de parte su verdadero significado relacionado con la relacionalidad y la purificación espiritual de la tierra para la siembra.

En relación a los espacios, la espectacularización e institucionalización del Bëtsknaté determina los lugares que son adecuados y más útiles tanto para atraer turistas y promover marcas e instituciones, tal como el desfile por las calles de Sibundoy, así como para enfatizar los relacionados con el poder e instituciones coloniales (Iglesia, Alcaldía, Cabildo), ubicando simbólicamente la celebración en estos espacios, en detrimento de espacios menos atractivos turística y políticamente, o más íntimos, como los hogares de cada familia. Por tanto, como indica Salge Ferro (2018: 114) en relación a la patrimonialización del Carnaval de Barranquilla, la espectacularización *“nos ubica en una transformación radical de la esencia misma de la celebración, que pasa de ser una manifestación cultural que implica una participación directa de sus asistentes a una escenificación donde hay una marcada distinción entre artistas y espectadores.”* Sin embargo, lo que se pone en escena en el desfile del Bëtsknaté *“es solo un eco embellecido de prácticas culturales que deben buscar otros espacios para no morir”* (Salge Ferro, 2018: 118) pues la unión de la espectacularización y de la comercialización lleva a que la comunidad se sienta ajena de su propia celebración.

Resumidamente, las políticas del patrimonio proporcionan el punto de aterrizaje para que el capital nacional y mundial anuncie su interés en los territorios y las formas de vida locales antes ignoradas: *“en un movimiento de dos manos, las formas de vida locales son destruidas en nombre de los procesos de modernización y desarrollo; por otra parte, se conservan en una forma secundaria, estática, como ‘patrimonio’ (o, incluso, como ‘patrimonio vivo’).”* (Shepherd, 2016: 35)

Asimismo la patrimonialización ha llevado al aumento de la violencia, sobre todo de robos pues diferentes personas e incluso

bandas criminales, se aprovechan del hecho de que una gran parte de la comunidad se encuentra en el Cabildo para robar sus casas. Asimismo, estos personajes se aprovechan de la debilidad de personas mayores de edad para violentarlas y robar sus pertenencias. El incremento de la violencia en esta época es el resultado en gran parte de su espectacularización e institucionalización. En el primer caso, la presencia de turistas y reporteros son un atractivo para los ladrones debido a los valiosos aparatos que cargan. Por otro lado, la institucionalización del Bëtsknaté lleva a que una gran parte de la población deje sus casas descuidadas y así se sujetan más fácilmente a los robos. La figura del *shanyá*, una persona encargada de cuidar la casa mientras los demás familiares no están, sería aquí fundamental de revitalizar.

Explotación política y mediática.

Políticos de la esfera local regional y nacional visitan los pueblos Indígenas durante sus celebraciones más importantes para consolidar sus alianzas en caso de quedar electos, y mostrar sus caras al pueblo como personas asequibles y que entienden su lucha. En este sentido, comunidades que anteriormente marginadas e ignoradas sirven ahora para capitalizar en término políticos y económicos. Tal sucede también en el Valle de Sibundoy, en donde los pueblos Indígenas son irrespetados y sus derechos negligenciados, pero cuando hay la posibilidad de beneficiar económica y políticamente, sus culturas se vuelven moda y son resaltadas como “ancestrales”, como “nuestros orígenes”, y la región como “capital cultural”. Así, *“el patrimonio controlado e impulsado por los Estados multiculturales se apodera de los dominios simbólicos donde se expresan las diferencias culturales y de donde obtienen fuerza social y política. El multiculturalismo desactiva las diferencias al convertirlas en patrimonios comercializables y cosificados; al mismo tiempo, promueve la diversidad, fragmentando y despolitizando esos ámbitos simbólicos.”* (Gnecco, 2018: 39-40)

El trabajo de discursos globales y multiculturales como el patrimonio se dedica entonces a intervenir en el ámbito local para traducirlo y reconfigurarlo en términos que sean legibles para la mirada nacional y global. Esta traducción lleva a transformaciones en las cuales algunos fenómenos se desechan o se desconocen y otros adquieren nuevos significados. Con esto se busca acomodar a las

formas de vida y de ser locales a los tipos de matrices, jerarquías y marcos que informan el pensamiento y la práctica Occidental. (Shepherd, 2016: 52)

La celebración del Bëtskнатé ha servido de arena perfecta para los desmanes de la politiquería y del populismo. Por ejemplo, a nivel de la política local, en el año 2019 presenciamos como un aspirante a la alcaldía municipal de Sibundoy, se mostraba como defensor de los derechos del pueblo Kamëntšá pero, al momento de posesionarse, promovió una serie de proyectos regionales como la militarización de la región. Las promesas electorales de este político por la lucha los derechos de los pueblos Indígenas del Valle de Sibundoy se transformarían también en el apoyo a la construcción de la problemática variante San Francisco-Mocoa, y en acuerdos de ventas y privatización de tierras anteriormente usurpadas al pueblo Kamëntšá.

A nivel regional, durante la campaña política para el Senado del 2022, un candidato por el Partido Liberal se camuflaba dentro del Bëtskнатé, sigilosamente usando un sayo con los colores de su partido político, y aprovechando la ocasión para hacer grabaciones y tomar fotografías que al día siguiente serían publicadas en redes sociales con el slogan de su campaña, insinuando su relación de “hermandad” con el pueblo Kamëntšá. Nótese que esto correspondió a los reglamentos del Cabildo que en un comunicado había afirmado que estaba prohibida la campaña política durante la celebración. Así, con astucia respetó tales reglas pero de igual manera logró usar la celebración del Bëtskнатé para su propio beneficio político bajo falsas nociones de “inclusión”.



Fig. 22 - Carlos Ardila, político del partido liberal, posando para las cámaras durante el Bëtsknaté. © Jully Acuña, 2022.



Fig. 23 - Campaña política de Carlos Ardila en la red social Facebook.

A nivel nacional, el caso más ilustrativo es el del ex-ministro de cultura, Felipe Buitrago, quien siguiendo la agenda multiculturalista y populista de visitar el territorio previamente a la celebración, se “disfrazó” de Kamëntšá para así poder enfatizar su “diálogo con las comunidades” y anunciar proyectos de promoción y preservación de la cultura, acompañado por un otorgado bastón de mando de autoridad

Indígena, perpetuando así la burocracia y el clientelismo en torno de la patrimonialización.

Esto es el resultado de la falta de respeto por la espiritualidad y culturas de los pueblos Indígenas desde los más altos rangos de las instituciones públicas de Colombia, pero que, en este caso, también ocurre con ayuda de la permisibilidad de los gobernantes Kamëntšá, muchos de ellos inmiscuidos en la política y en los partidos políticos que se hacen representar, y beneficiándose personalmente de estos procesos. Esta relación de connivencia entre el Estado colonizador y el pueblo colonizado facilitado por sus gobernantes, se reflejó de la forma más ridícula en la repetición del Bëtsknaté en el año en que este es declarado patrimonio de la Nación, pues la entonces la coordinadora del Grupo de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura, Adriana Molano, no había podido asistir a la celebración en Sibundoy (el lunes) debido a otros compromisos. Así, ese año, según el responsable de la Kamëntšá por la patrimonialización del Bëtsknaté, la celebración se hizo dos veces para el beneplácito político, lo que demuestra del sometimiento de los gobernantes Kamëntšá a los intereses del Estado colonizador y de los beneficios personales que la patrimonialización otorga a un grupo de élite.

Asimismo, empresas extractivistas hacen uso del Bëtsknaté, recurriendo a términos y frases de cajón como “paz”, “reencuentro”, “sabiduría indígena”, lo “colorido”, lo “espiritual”, la “armonía”, la “esencia originaria” y de diversidad cultural para implícitamente inducir al extractivismo y nutrir su propaganda digital. Una de estas empresas es Libero Cobre, que en el Bëtsknaté del 2022 publica en redes sociales que que “une a la celebración” para “construir paz”, indicando que el extractivismo es parte fundamental de la evolución humana y que “juntos” construiremos un mundo mejor, en este caso, explotando cobre.



Libero Cobre

En #LiberoCobre nos unimos con respeto a la celebración del Bëtsknaté o Día Grande del Perdón y la Reconciliación que se festeja en las comunidades kamentzá e inga en #Mocóa. Es un encuentro lleno de cultura, sabiduría, tradición, colorido y alegría! El Bëtsknaté es Patrimonio Material e Inmaterial de la Nación.

Fig. 24 - Publicación de la minera Libero Cobre en la red social Facebook.

La explotación del Bëtsknaté a nivel político y económico no se da únicamente a nivel externo. Como ya indicamos, la creación del Consejo de PES es paradigmática de este proceso a nivel interno. Tal como sucedió con la patrimonialización de San Basilio de Palenque,

“el proceso visibilizó al sector de la población que tenía el monopolio sobre la interlocución con las instituciones del Estado, en detrimento de otros grupos que abogaban por su reconocimiento y participación.” (Salge Ferro, 2018: 120) En el caso del pueblo Kamëntšá, los “otros grupos” son múltiples, incluyendo mujeres, jóvenes y mayores marginalizados y desempoderados de las decisiones políticas, y activistas e investigadores Kamëntšá que no tienen voz en el pueblo debido a la jerarquización colonial de sus estructuras de poder, la cual opiniones disidentes como una amenaza.

Los problemas que amenazaban al pueblo Kamëntšá eran la discriminación, el conflicto armado y el narcotráfico, la desigualdad económica, los divisionismos políticos causados por la injerencia externa, la injusticia social y el colonialismo, y no la pervivencia del Bëtsknté como afirma el PES. Así, tal como en el caso del Carnaval de Barranquilla, los problemas de fondo, tales como la participación política de las instituciones frente a las decisiones de la celebración, la distribución de los beneficios económicos y simbólicos que produce, el desbalance entre gobernantes y población en general, y la comercialización, elitización y transformación de la celebración, seguirían latentes y condenarían al fracaso la iniciativa de la patrimonialización. (Salge Ferro, 2018: 108)

Además, la declaración de patrimonio transformó estos riesgos en otros y enfatizó algunos de los existentes. Consecuentemente, el pueblo Kamëntšá está profundamente dividido y sus líderes se enfrentan por la representatividad comunitaria y el reconocimiento como interlocutores del Estado, tal como en el caso de San Basilio de Palenque (Salge Ferro, 2018: 123), cuando su preocupación debería ser defender los intereses de su pueblo, luchar por su autodeterminación y contra la neocolonización de su territorio, y de crear las políticas y estructuras necesarias para que la lengua, la herencia cultural y el pueblo Kamëntšá pervivan de forma sana y armónica.

Contrariamente a lo que sucede en la mayoría de los casos, la declaración del Bëtsknté como patrimonio ni siquiera generó expectativas en la comunidad una vez que esta fue el resultado de los intereses de algunas personas, y la población nunca fue debidamente informada. No sorprende, por lo tanto, que la declaración no haya sido vista por el pueblo Kamëntšá como la tabla de salvación para reclamar por el abandono público y reparar la memoria dolorosa de la

colonización, no haya sido entendida como el camino que daría un vuelco a la economía Kamëntšá a través de a la implementación de emprendimientos económicos con enfoque cultural, o una opción de mejoramiento económico para la comunidad a través de la producción musical y dancística, la elaboración de artesanías, desarrollo del turismo y de la gastronomía, aspectos que sí generaron expectativas, por ejemplo, en Palenque de San Basilio. (véase Salge Ferro, 2018: 126-127)

Lo que el PES y los miembros del Consejo han generado es desconfianza y desigualdad pues las iniciativas contempladas trabajan únicamente con determinadas personas, escogidas a dedo por los miembros del Consejo. Por ende, *“la falta de resultados frente a la transformación de las condiciones de vida fractura el tejido comunitario, a través de la desconfianza que genera la sensación de que no todos ganan de la misma forma por cuenta del discurso patrimonial.”* (Salge Ferro, 2018: 129)

Pérdida de significado y enajenación.

Uno de los problemas fundamentales de la patrimonialización e institucionalización del Bëtsknaté se visibiliza en la pérdida de significado y importancia - sobre todo para las generaciones más jóvenes - de los diferentes elementos culturales, espirituales y lingüísticos que componen la celebración, así como de los elementos epistemológicos, ontológicos y axiológicos Kamëntšá en general, pues se priorizan los elementos más espectaculares, los asociados con la religión católica e impuestos por los misioneros, y los relacionados con la institución del Cabildo.

“Para algunos de nosotros aun tiene espíritu ancestral. Ese tema de carnaval lo toman desde el Ministerio. Pero para nosotros sigue siendo el Día Grande, el comienzo de un nuevo año. Lo que pasa también es que los que llegan al Cabildo se vuelven materialistas y eso le hace perder el sentido y el sentimiento Kamëntšá.” (Anónimo)

Según el “diagnóstico” del estado de la celebración realizado para el PES (Cabildo Kamëntšá, 2012: 61-64), los aspectos negativos y amenazas que afectan los distintos elementos culturales, lingüísticos y territoriales relacionados con el Bëtsknaté son, entre otros, 1) el desconocimiento de la lengua materna, conocimientos y rituales por parte de los jóvenes; 2) la influencia de los medios tecnológicos de

comunicación por parte de los jóvenes, incluyendo la adopción de “nuevos modelos de vida” y de “necesidades del mundo moderno”; y 3) la poca participación de los jóvenes en las diferentes ceremonias. Sin embargo, estos aspectos revelan un desconocimiento profundo de la realidad social y cultural del pueblo Kamëntšá.

Primero, la lengua kamëntšá está amenazada como consecuencia de la colonización, una vez que su principal objetivo era la eliminación de las culturas Indígenas y la consecuente “civilización” de los pueblos colonizados. En este sentido, los jóvenes Kamëntšá no hablan su lengua materna porque sus padres y abuelos no se la transmitieron, no por culpa propia sino porque fueron discriminados y violentados por hablarla. Asimismo, las escuelas públicas no enseñan las lenguas Indígenas, por lo contrario, son espacios violentos y racistas que discriminan a los jóvenes Kamëntšá. Recordemos que la mayoría de las escuelas del Valle de Sibundoy son manejadas por la Iglesia católica y siguen replicando los currículos coloniales. No se puede entonces atribuir la responsabilidad a los jóvenes por no hablar su lengua materna cuando estos crecen y viven en un mundo que los discrimina y violenta por hacerlo. Por ende, la responsabilidad está sobre todo en los gobernantes Kamëntšá de crear y desarrollar los espacios en donde los jóvenes puedan aprender la lengua y hablarla libremente y con orgullo, no de criticarlos y culpabilizarlos.

Muchos de los jóvenes que conocemos hablan su lengua materna, aunque no fluentemente, y muchos otros quieren aprender. A lo largo de los últimos años hemos observado como los miembros del Colectivo Ayentš se han fortalecido y empoderado en este aspecto simplemente porque se fortaleció un sentido de orgullo por ser Kamëntšá y se desarrollaron espacios de aprendizaje. Por supuesto, no es tarea fácil una vez que existen pocos espacios en donde los jóvenes Kamëntšá puedan aprender y hablar su lengua nativa. Además, muchos de ellos se sienten intimidados al hablar delante de sus mayores y de sus líderes. La constante marginalización e inferiorización de estos últimos hacia los jóvenes tampoco contribuye a generar ambientes de aprendizaje sanos.

Asimismo, el desconocimiento sobre los rituales Kamëntšá se debe a la misma colonización del conocimiento y de la espiritualidad, y no a un simple desinterés. Como ya demostramos, muchos de los rituales fueron profundamente transformados y resignificados con un sentido cristiano, y las personas que siguieron celebrando su

espiritualidad Kamëntšá y dieron continuidad a varios rituales fueron violentadas y marginalizadas. Solo en ese sentido se podría entender un desinterés de los jóvenes. Además, muchos de los jóvenes Kamëntšá no son católicos ni se sienten identificados con muchos de los supuestos rituales y procesos que se realizan en el Bëtskнатé, ni con la creciente institucionalización de la celebración que perpetua formas de conocimiento Occidental y los significados católicos que fueron atribuidos a la cultura, historia e espiritualidad Kamëntšá.

Segundo, los medios tecnológicos y audiovisuales no son un aspecto negativo ni una amenaza (de por sí) para las culturas Indígenas. Por lo contrario, estas tecnologías y medios han sido esenciales para muchos jóvenes, investigadores y activistas Indígenas y pueden ser fundamentales para la recuperación y revitalización de las lenguas, conocimientos y culturas Indígenas, como varios han demostrado (véase Llanes-Ortiz, 2016, 2020, 2021). De hecho, la tesis doctoral del investigador Ñuu Savi, Omar Aguilar Sánchez (2020), demuestra como las nuevas tecnologías (aplicaciones móviles y redes sociales) en conjunto con la creación artística contribuyeron a la re-integración y re-apropiación del conocimiento, lengua, historia y cultura de su pueblo, particularmente por parte de las jóvenes generaciones. Otro aspecto importante de estos procesos es que los jóvenes tienen la posibilidad de ver sus culturas representadas y de representarse en un medio globalizado, y de entrar en contacto con otras culturas y jóvenes de otros pueblos Indígenas realizando procesos similares.

Uno de los aspectos que hemos desarrollado con el Colectivo Ayentš es la creación de una página web y de contenidos que buscan representar al pueblo Kamëntšá en el mundo virtual y de dar a conocer esta cultura de manera respetuosa y descolonial, y la creación de programas radiales para transmitir los conocimientos que se han adquirido con nuestra investigación. En este sentido, otro de los trabajos en desarrollo es la modificación de las páginas referentes al pueblo Kamëntšá en la plataforma y enciclopedia digital Wikipedia, en donde se encuentran muchos de los males entendidos y falsedades analizados en esta tesis. Son muchos otros los jóvenes Kamëntšá que han usado los medios audiovisuales como la radio, los documentales, los cortometrajes y las aplicaciones de celular para revitalizar, aprender y enseñar la lengua, los conocimientos y la espiritualidad Kamëntšá. Esto demuestra tanto su interés por su cultura y lengua

nativa como el hecho de que las nuevas tecnologías tienen efectos positivos.

El mismo PES propone la creación de contenidos audiovisuales para salvaguardar la celebración del Bëtskнатé, entonces ¿por que razón ve al mismo tiempo el uso de las tecnologías como una amenaza? La respuesta, por un lado, es que la creación de contenidos audiovisuales y bancos de memoria para la documentación y salvaguarda de celebraciones son el resultado de las políticas de patrimonio y de las practicas Occidentales de conservación que están totalmente desvinculadas de las cosmovisiones y conocimientos Indígenas. Por otro lado, la idea de que las tecnologías son una amenaza para la cultura Kamëntšá es el resultado de una visión esencialista, nostálgica y Occidental que se estableció con el colonialismo y es perpetuada por los gobernantes Kamëntšá.

Además, ¿no es el PES y la catalogación del Bëtskнатé como patrimonio una “necesidad del mundo moderno”? ¿No es el patrimonio y sus planes de salvaguardia, como ya expuesto, parte de una maquinaria Occidental y colonial que busca el control, dominio y explotación de las culturas Indígenas para beneficio de la Nación? ¿No es la catalogación del Bëtskнатé y el PES reflejo de la “adopción de nuevos modelos de vida” que tanto parecen incomodar a los gobernantes Kamëntšá detrás de este proceso?

Tercero, la poca participación de los jóvenes en las celebraciones se debe, por un lado, a los factores relacionados con el colonialismo como la discriminación y, por otro, a la propia institucionalización del Bëtskнатé.

Por ende, muchos de los problemas que el PES identifica se relacionan con un imaginario esencialista, Occidental y colonial de lo que es ser Indígena. En este sentido, el PES teme que la pérdida de elementos como la “vivienda tradicional”, el uso de nuevas tecnologías o el consumo de productos gastronómicos no típicos del pueblo Kamëntšá, de por si llevan a la perdida y desinterés de las jóvenes generaciones por su lengua, cultura, conocimiento y territorio. La realidad es otra, como demuestran el Colectivo Ayentš y muchos otros grupos de jóvenes, artistas, investigadores y activistas que a cada día trabajan para recuperar y poner en práctica los conocimientos y espiritualidad de sus mayores, usando las nuevas tecnologías a distintos niveles.

La “influencia del entorno” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 61), lo que entendemos como una referencia al mundo Occidental, es sin duda preocupante. Sin embargo, como hemos observado, muchas de las grandes amenazas a la cultura Kamëntšá son internas, pues sus mismos gobernantes replican y perpetúan la mentalidad colonial que paradójicamente ven como una amenaza a su cultura y pervivencia. Algunos factores negativos mencionados en el PES son en realidad acertados, tal como los relacionados con la explotación capitalista de la cultura Kamëntšá y de Uaman Tabanok, el uso de productos que han sido cultivados con químicos fertilizantes, o la apropiación de la simbología y arte Kamëntšá por personas ajenas. (Cabildo Kamëntšá, 2012: 65) Sin embargo, se debe tener en cuenta que estos son facilitados por miembros del propio pueblo Kamëntšá y, como tal, no son amenazas únicamente externas.

Si analizamos algunos de los aspectos mencionados como negativos y amenazantes por el PES, vemos que el hecho de que “*el yagé se convirtió en un medio de comercialización capitalista*” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 64) se debe a los mismos “taitas” y supuestos líderes espirituales del pueblo Kamëntšá, incluyendo por lo menos uno que cobra cerca de 2500 dólares americanos - al cambio actual - por una semana de “retiro espiritual”. Aquí, aun menos, la responsabilidad es de las jóvenes generaciones que estos tanto critican.

De igual modo, los mecanismos acelerados de cultivo y químicos fertilizantes, se debe a que el mismo pueblo y su gobierno han cedido tierras al “*gran número de familias que cada año llega en busca de terrenos tanto en la parte urbana como rural*” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 67), aunque insistan en mencionar en sus discursos a Carlos Tamabioy y su lucha por las tierras ancestrales que este dejó en herencia al pueblo Kamëntšá. Además, y más importante, el pueblo Kamëntšá no aplica estos químicos en los cultivos por lo que no son una amenaza interna a su cultura y forma de vida.

Consecuentemente, estas amenazas y factores negativos se deben en gran medida al mismo pueblo y sus líderes, en gran parte porque estos han fallado en entender los procesos de colonización y el colonialismo vigente, y en detrimento de cuestionarlo y deconstruirlo, lo han fortalecido y perpetuado. Uno de estos es el machismo inherente al sistema patriarcal, jerárquico y autoritario del Cabildo. Por ende, no deja de ser irónico que el PES identifique como factor negativo el “*machismo dentro del trabajo colectivo ya que en algunas*

labores no hacen participes a las mujeres” (Cabildo Kamëntšá, 2012: 62), cuando el gran defensor y promotor de la patrimonialización del Bëtsknaté, como referido anteriormente, defiende que las mujeres Kamëntšá se deben acostumbrar al acoso sexual.

Por supuesto, todos estos aspectos también se relacionan con la desigualdad y la pobreza extrema que son consecuencia del colonialismo y que impulsan a que las personas Kamëntšá busquen capitalizar con la venta de sus tierras, medicina tradicional o diseños relacionados con su espiritualidad. Consecuentemente, el rol de sus gobernantes y de sus políticas, debería ser el de crear condiciones para que tal no suceda, y no el de promover aun mas la explotación de su cultura y tierras por parte del mundo Occidental, del Estado y de las élites colombianas.

Muchos jóvenes manifiestan que no se identifican con la celebración y que no captan la importancia espiritual del Bëtsknaté, lo cual es reforzado por su catalogación como “carnaval” y como “patrimonio nacional”. Esto no se debe a las razones que afirma el PES. Los problemas que amenazan la cultura y lengua Kamëntšá se deben al colonialismo y a la mentalidad colonial que impera en sus gobernantes e instituciones; al racismo, discriminación y a las transformaciones culturales, económicas, políticas y territoriales que son consecuencia del colonialismo; al asistencialismo, paternalismo, y sumisión al Estado colombiano; al individualismo y la envidia que amenazan formas de reciprocidad y relacionalidad comunal; y a la disrupción y eliminación del tiempo-espacio y conocimiento Kamëntšá que es perpetuada con la patrimonialización e institucionalización de la celebración. Así, al contrario de lo que indica el PES, una gran parte de las amenazas al mantenimiento del Bëtsknaté y de la cultura Kamëntšá en general son internas y vienen de sus propias estructuras de gobierno pues la empresa conjunta de gubernamentalidad y mercado ha transformado el ámbito del patrimonio acelerando el ritmo de los procesos institucionales dirigidos a convertir sitios, paisajes, alimentos y rituales atractivos universales, listos para la industria turística y para el control simbólico, y llevando al a de la identidad de las nuevas generaciones. (Gnecco, 2018: 40)

Pueblos Indígenas y Herencia Cultural

Como hemos visto, las políticas del patrimonio hacen una disrupción de la vida y cultura misma de los pueblos en detrimento de contribuir de alguna forma a su salvaguardia, conservación o sostenimiento. Después de miles de años en práctica y, sobre todo, después de 500 años de violencia, marginalización, prohibiciones y transformaciones, el Bëtsknaté sigue existiendo y se sigue celebrando. ¿Qué hace pensar que catalogarlo como patrimonio de la nación colonizadora y otorgar poderes a unos pocos en la toma de decisiones que se suponen ser comunitarias va a salvaguardar la celebración? Como ha quedado claro, destinar fondos para pequeños proyectos y documentar la celebración no contribuye de por sí a su mantenimiento y transmisión a las futuras generaciones, sobre todo cuando esto no se aborda en conjunto con las amenazas reales a la cultura y vida de las personas en general, y con procesos más amplios de reflexión y de investigación. Lo que está en causa es entonces un entendimiento descolonial de la cultura, conocimiento y tiempo-espacio Kamëntšá. Tal no se logra con la objetificación de una celebración y de su aplicación política y mucho menos con su mercantilización.

La idea de paz y reconciliación que se ha adjudicado al Bëtsknaté debido al denominado “ritual del perdón” es un ejemplo de como los discursos políticos multiculturales han cooptado las culturas Indígenas y manipulado sus significados. Sin embargo, esto no es más que una idealización y esencialización de la cultura Kamëntšá y una reinterpretación de su ritualidad y espiritualidad para acomodarla a discursos globales.

Además, la patrimonialización no promueve un verdadero y descolonial entendimiento de la celebración, sino que legitima y congela la versión colonial en el tiempo-espacio, del conocimiento y de la vida Kamëntšá. Deberían entonces los jóvenes Kamëntšá acoger este tipo de imposiciones solo porque fueron “aceptadas” por sus líderes en el pasado? Deben, en 50 años, mirar lo que sucedió como una demostración del dinamismo de su cultura o como el resultado de la intervención del Estado multicultural en sus vidas? Deben aceptar incuestionablemente los discursos y acciones de sus líderes sobre la educación, la mujer y la cultura Kamëntšá, bajo los discursos de “tradición”, “costumbre” y “autoridad” como vimos anteriormente? Deben aceptar que el pueblo siga siendo menospreciado y pisoteado por

estas instituciones del patrimonio y personas que solo están interesadas en beneficios personales?

Es sin duda fundamental desconectarnos de esta maquinaria del patrimonio y de la institucionalidad pues el patrimonio es un veneno multicultural que determina quien tiene el poder, quien beneficia, quien habla y quien decide, y además mantiene estructuras de poder colonial consolidadas bajo discursos de igualdad y democracia.

En este sentido, el concepto de patrimonio cultural ha funcionado como otra forma más de colonialismo pues contribuye al mantenimiento de sus ideales capitalistas, elitistas, patriarcales, sexistas y racistas. Además, esta percepción del patrimonio cultural refleja dualismos problemáticos ajenos a la ontología y epistemología Kamëntšá.

Particularmente el patrimonio inmaterial lleva a la homogeneización de celebraciones de los pueblos Indígenas, que son holísticas, se relacionan con sus cosmovisiones, conocimientos, espiritualidad, historia y territorios, para acoplarlos a conceptos Occidentales y sujetarlas a la injerencia del Estado y de privados. Esto es problemático y peligroso, y esencializa las culturas y coloca a los pueblos Indígenas en *“cajas culturales estrechas que están orientadas hacia el pasado y pueden oponerse a las libertades civiles, los derechos humanos y, de hecho, al razonamiento en general.”* (Holtorf, 2018: 641)

El énfasis en la salvaguardia del Bëtsknaté, particularmente en su documentación y relación con la institucionalidad, deja de parte y socava otros elementos importantes de la cultura, conocimiento, espiritualidad y territorio Kamëntšá que son igualmente fundamentales para el bienestar del pueblo y, consecuentemente, de los cuales celebración del Bëtsknaté depende y a los cuales está estrechamente vinculada, tales como la lengua, la narrativa, los ciclos agrícolas, la ética y normas sociales, el calendario, lugares sagrados y los Ancestros.

BËTSKNATÉ

QUEM BËTSKNATÉ MOCHANTAYENÁ, MOCHJENOBINÿENA Y MOCHTSATACOCBUACH NÿETSÇA PAMILLANG CA.
 “Espacio para revitalizar el compartir y fortalecer los lazos en familia”

PATRIMONIO MATERIAL E INMATERIAL DE LA NACIÓN

TAITA PABLO CHINDOY SATHACA
 GOBERNADOR 2002-2006, 2010-2014, 2018-2022

4
 MARZO
 2019

CAMENTSÁ BIYA

Evento apoyado por el **Ministerio de Cultura.**
 Programa Nacional de Concertación Cultural.

AGRADECIMIENTOS

La cultura es de todos Mincultura

CABILDO DEL PUEBLO
 KAMENTSÁ BIYA
 NIT. 846000219-5

AGRICULTORES
 PUTUMAYO
 GOBERNACIÓN PUTUMAYO
 BUTEC

DISEÑO: MILENA P.

Fig. 25 - Cartel promocional del Bëtsknaté del año 2019. Nótense los apoyos y patrocinios del gobierno y empresas locales, así como la frase “patrimonio material e inmaterial de la nación”, una evidencia la confusión acerca de estos conceptos y políticas.

Así, si el patrimonio se cree universal, una aproximación descolonial debe tener en cuenta la pluralidad y pluriversalidad cultural, y se debe centrar en una oposición militante a la concepción dominante del patrimonio. (Gnecco, 2018) Para tal, es necesario que se respeten e implementen los derechos de los pueblos Indígenas, no un sentido estrictamente “legal”, sino más bien como un barómetro para discutir el patrimonio de los pueblos Indígenas desde una perspectiva de derechos. utilizando la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como punto de referencia. (véase May Castillo & Strecker, 2017) Es imperante aprender de cómo la gente que se encuentra situada fuera de la academia, y los sectores marginados de la sociedad se relaciona con el tiempo y la vida misma. La existente oposición a la concepción capitalista de patrimonio apoyada por las diferentes políticas culturales e instituciones como las ONG, UNESCO y la arqueología no puede ser ignorada, pues esta oposición no solo habla desde los problemas que la patrimonialización descontrolada puede causar, pero también formula alternativas a los quebrantados lazos sociales existentes. (Gnecco, 2018: 43)

Herencia Cultural del Pueblo Kamëntšá

Una comprensión descolonial del patrimonio no puede comprender divisiones entre lo material y lo inmaterial, entre lo cultural y lo natural, ni basarse los intereses de diferentes especialistas y áreas académicas, ni mucho menos del Estado-Nación colonizador. Esta comprensión debe estar basada en las ontologías, epistemologías y axiologías Indígenas. Por ende, es importante no identificar el patrimonio como simplemente una serie de objetos, obras de arte o celebraciones (objetificadas) a ser preservadas y exhibidos en museos, en bancos de memoria y mucho menos a ser teatralizadas.

Para diferenciarnos del problemático concepto de “patrimonio” - de la enajenación que genera en el pueblo Kamëntšá - y reconociendo que este tiene múltiples significados en distintas culturas, utilizamos aquí el término “herencia cultural” para referirnos a la continuidad del conocimiento, memoria, espiritualidad, lengua y territorio (en el sentido de Uaman Tabanok) del pueblo Kamëntšá, elementos que han sido creados, desarrollados, mantenidos y transmitidos de generación en generación desde tiempos inmemoriales. Asimismo, esta noción de herencia cultural se relaciona con un sentido de responsabilidad

personal y comunitaria, y de intimidad con la tierra y con los Ancestros.

“Es el legado que los mayores dejaron: todos los saberes acerca de los cultivos, de la luna, de la medicina y espiritualidad. Una conexión diaria con los Ancestros” (Colectivo Ayentš, 2 de septiembre, 2021)

En este sentido, el concepto de herencia cultural adquiere una perspectiva relacional. Es decir, los diferentes elementos culturales están estrechamente vinculados y en relación constante, e involucran la intimidad humana y el mundo físico y metafísico. La dimensión ancestral de transmitir espiritualidad, intimidad y memoria cultural colectiva, es fundamental en esta percepción holística y relacional de herencia cultural. Así, lo que se hereda de los Ancestros, se vuelve en este caso no sólo en un elemento fundamental en el fortalecimiento de la identidad y cohesión social, sino también en una herramienta a usar en la lucha contra procesos de colonización. Los Ancestros deben entenderse entonces como “referentes de la memoria cultural” pues el pueblo Kamëntšá identifica a los mayores y Ancestros como guardianes de la verdad y del conocimiento. Al seguir hablando de los Ancestros, se mantiene vivo un modelo ético y moral para una existencia saludable y armónica.

El principio de *jebtsenashekuastonám* (repetir la huella) se refiere a la se continua reflexión y recuerdo de los que han legado sus conocimientos a las nuevas generaciones. Por lo tanto, es necesario recorrer la lengua, el territorio, la siembra, las artes y la medicina para fortalecer lo que los Ancestros Kamëntšá han dejado. Es este “existir reflexionando” que nutre la posibilidad a las nuevas generaciones de seguir perviviendo como Kamëntšá. (Mavisoy, 2014) El trabajo del maestro Alfonso Juajibiyoy es ilustrativo de este entendimiento y proceso:

“Muestro a mis hijos la importancia de la musica ancestral, la riqueza cultural de nuestro pueblo y la responsabilidad del cuidado de la Madre Tierra. Ellos pertenecen a otra generación, pero tienen la misma responsabilidad que nosotros, sus padres y abuelos, de cuidar la armonia natural y la lengua propia, para compartirla con las nuevas generaciones.” (Juajibioy & Jacanamijoy, 2020: 217)

En este sentido podríamos decir que el conocimiento Kamëntšá es fundamentalmente acerca del cuidado comunal y de la tierra.

Recuperar y revitalizar el conocimiento Kamëntšá, *juábna*, no es entonces solo una cuestión de “cultura”, sino toda una forma de relacionarse con el entorno, con la sociedad y con el legado de los Ancestros.

“Como herederos de la sabiduría de nuestros antepasados nos corresponde asumir la tarea de entender, practicar y enseñar esos pilares-principios (...) con la responsabilidad y el compromiso de preparar el lugar sagrado en donde vivirán nuestros hijos, y los hijos de ellos, como un solo cuerpo, como un solo pueblo que cultive los valores que lo identifican como tal.” (Jamioy, 2010: 24)

Así, el primer paso de un proceso de conservación, cuidado y transmisión de la herencia cultural Kamëntšá debe reconocer la validez del conocimiento expresado en la producción agrícola, medicina, formas de organización social, artes y celebraciones, que son transmitidos como prácticas vividas. La responsabilidad de los antropólogos, arqueólogos e instituciones como los museos, es de contribuir al empoderamiento de las culturas en las cuales viven y/o trabajan, y de explorar la continuidad cultural y deconstruir el colonialismo como forma de evitar la destrucción de la memoria.

“Es como levantar una casa que está en ruínas. Hay la necesidad de reconstruir el mundo Kamëntšá para renacer. Hay que eliminar el egoísmo y la discriminación generada por el colonialismo y hay que recuperar el pensamiento, el conocimiento y los sueños de nuestros antepasados.” (Marceliano Jamioy, 08 de agosto, 2021)

En consecuencia, tal noción de herencia cultural implica también comprender la resiliencia del pueblo Kamëntšá para adaptar y reinterpretar elementos culturales impuestos y mantener los propios, a pesar de la constante marginación y siglos de opresión. La resiliencia cultural se puede definir como la capacidad de un sistema cultural para absorber la adversidad, lidiar con el cambio y continuar desarrollándose. La resiliencia cultural implica entonces tanto la continuidad como el cambio. (Holtorf, 2018: 639) La resiliencia se refiere a aquellas prácticas, normas y conocimientos que resisten de forma creativa a alteraciones forzosas de forma a que mantienen los fundamentos ontológicos Kamëntšá y sus funciones originales, así como la capacidad de auto-organizarse, de aprender y de adaptarse.

A pesar de los cambios y la destrucción colonial, la cultura Kamëntšá se ha mantenido gracias a una estrategia creativa y

resiliente a la colonización. Chindoy (2020) afirma que el entendimiento Kamëntšá sobre el tiempo, el espacio y la espiritualidad se cristaliza en “símbolos constituidos y constitutivos”. Esta noción *“pretende dar cuenta de las experiencias de creatividad, potencialidad y ajuste de la cultura Kamëntšá a su entorno histórico y natural. Se refiere a un tipo de significado que surge de imaginar nuevas posibilidades de vida, incluso frente a duros desafíos sociales y naturales. Tal noción indica que el sentido y el valor de la vida provienen de un pasado enraizado en rituales, mitos e historias, todo codificado en la lengua Kamëntšá.”* (Chindoy, 2020: XIII) Por tanto, la herencia cultural debe poner énfasis en la continuidad de estos elementos como un aspecto clave en lugar de categorizarlos, dividirlos y exhibirlos como expresiones culturales estáticas. Restablecer una conexión entre el pasado y el presente, entre una comunidad y su herencia, conducirá a nuevos conocimientos concretos sobre los posibles significados del arte, los artefactos, los rituales, las celebraciones y los monumentos. Como investigadores nuestro objetivo es emprender y de motivar una búsqueda de reflexión sobre esos significados y sobre el pasado para crear una actitud más comprometida de identificación y cuidado de la herencia cultural y un futuro armónico para el pueblo Kamëntšá. De esta manera, el eje principal de nuestro enfoque no se refiere solo a los restos del pasado en sí mismos, sino también a su valor para construir y reconstruir la comunalidad en las luchas sociales del presente. (Jansen y Pérez Jiménez: 39-40)

Consecuentemente, la herencia cultural no debe verse como una muestra del pasado, ahora amenazado, sino como una forma de facilitar cambios que mejoren la vida de las personas en nuevas circunstancias y, por lo tanto, mejoren la sostenibilidad cultural. La herencia cultural Kamëntšá que ha persistido hasta el día de hoy puede contar poderosas historias sobre la transformación a lo largo del tiempo. La cuestión no es si parte de ella se ha ido, junto con “los tiempos que se han ido”, sino cuánto se ha desarrollado y adaptado a las nuevas realidades. La herencia cultural es significativa en la sociedad Kamëntšá porque promueve la resiliencia cultural, precisamente a través de la forma, a menudo muy evidente, en la que ha podido adaptarse y desarrollarse en el pasado. (Holtorf, 2018: 647)

Una mayor resiliencia y capacidad para lidiar con la transformación e incluso la pérdida de elementos culturales específicos puede ayudar a las personas a adaptarse a las nuevas

circunstancias y también a absorber la adversidad en sus propias vidas. Con esto en mente, nos deshacemos de una idea de “conservación del patrimonio cultural” que celebra los valores inherentes y las cualidades atemporales de los restos del pasado. En cambio, esta herencia cultural puede facilitar nuestra capacidad de adaptar esos legados del pasado a las circunstancias cambiantes de hoy y del futuro, no como recordatorios de tiempos inmemoriales, sino como inspiración para la necesidad de aceptar la incertidumbre y el potencial humano para seguir desarrollándose a lo largo del tiempo. (Holtorf, 2018: 648)

Una aproximación descolonial a la herencia cultural está también relacionada con la comunalidad y la reciprocidad. Tal requiere el nutrir y mantener relaciones reales de respeto y colaboración mutuos y que eliminen el individualismo, el machismo, la discriminación, la envidia. Es decir, requiere el recuperar y reconstruir el “ser bonito” incrustado en los mayores Kamëntšá y en su Botaman Juábna. En este sentido, la comunidad, el pueblo Kamëntšá, es protagonista de una manera comprometida y responsable del mantenimiento de su herencia cultural. La participación y colaboración son esenciales en el sentido en que crean y mantienen relaciones entre las personas (no tanto con las manifestaciones culturales y los monumentos), en detrimento de ideas vacías, abstractas y multiculturales de colaboración que no exigen responsabilidad, y que son visibles en el ámbito de los proyectos e instituciones culturales y del denominado patrimonio.

Nuestro proceso tiene el objetivo de empoderar a los jóvenes para que fortalezcan sus vínculos con la cultura, historia y espiritualidad Kamëntšá, revitalicen y apliquen el conocimiento de sus mayores y recuperen la intimidad con la tierra y todas las manifestaciones de vida. En este sentido es fundamental aprender la lengua kamëntšá, y reflexionar, recuperar, entender y descolonizar la narrativa y la historia. La lengua kamëntšá y la narrativa debe ser transmitida a las jóvenes generaciones en conjunto con los rituales y las artes que son en si un símbolo constitutivo del conocimiento y tiempo-espacio Kamëntšá. Aquí, la aplicación de nuevas metodologías, de nuevas tecnologías y medios audiovisuales, y de procesos creativos son fundamentales en el posicionamiento contemporáneo del pueblo Kamëntšá (no en un sentido nostálgico y esencialista de como era “en tiempos pasados”), y permiten una mejor reconexión con, y reapropiación de, su cultural, historia y espiritualidad.

Todos estos aspectos mencionados anteriormente son fundamentales para entender la herencia cultural del pueblo Kamëntšá y desarrollar nuevos métodos para su investigación, revitalización y transmisión, siempre fortaleciendo los ya existentes que, como consecuencia del colonialismo, se han debilitado por la incapacidad o inviabilidad de adaptarlos a la actual realidad social y tecnológica - como el *shinyak* - o han sido deslegitimados por la ciencia y por la educación Occidental.

Por fin, los guardianes del conocimiento Kamëntšá son los mismos Kamëntšá, sobretodo los mayores, y está en espacios como el jajañ, en la narrativa y ritualidad, no en bibliotecas y en museos. Esto es bastante distinto de lo que en el mundo Occidental entiende por “conservación del patrimonio” y de lo que hacen los arqueólogos, los antropólogos, las políticas culturales y las instituciones gubernamentales. La creación del Centro Curatorial Tsebionán nace precisamente de la necesidad de que las jóvenes generaciones Kamëntšá sean las protagonistas de su propia cultura y de su futuro, en sus propios términos y de acuerdo con sus propios sueños.

Conclusión

El concepto de patrimonio cultural, desde la lógicas Occidentales de nacionalismo y capitalismo, está estrechamente vinculado con en el colonialismo, las disciplinas académicas y la autoridad del Estado-Nación sobre los pueblos Indígenas y sus culturas. El patrimonio está relacionado con el control y dominio de discursos acerca del pasado y es un lenguaje elitista y burocrático que en nada se relaciona con la forma como las comunidades y los pueblos ven el mundo y sus culturas.

Participar en procesos de patrimonialización significa participar en un aparato multiculturalista de política nacional y homogenizadora bajo falsos principios de inclusión que mantienen las desigualdades coloniales. Así, el patrimonio es una acto de autoridad, parte de una maquinaria burocrática y tecnocrática, que define y determina bajo intereses personales e institucionales la forma como los elementos culturales de un pueblo son usados para satisfacer intereses económicos y políticos mas amplios.

Particularmente el patrimonio inmaterial es una herramienta política usada por unos pocos para su beneficio, y nada tiene que ver

con la cultura y su “salvaguardia”. Este proceso se consolida en el denominado PES basado en los lineamientos y normativas nacionales, a través de los cuales se regula la supuesta protección o salvaguardia del Bëtsknaté, y resulta en la enajenación de las nuevas generaciones Kamëntšá. Estos procesos son turbios, y el autoritarismo no permite saber quienes en verdad están detrás de estos procesos y decisiones. También el Ministerio de Cultura revela poca transparencia y se quita la responsabilidad con palabras de moda como “comunidad”, ya que supuestamente es la comunidad Kamëntšá quien presenta la declaratoria y toma decisiones. Sin embargo, como hemos determinado, la gran mayoría del pueblo no tiene conocimiento de estos procesos, de sus significados y de las personas detrás de la patrimonialización del Bëtsknaté.

El patrimonio es atractivo para estos líderes autoritarios ya que les permite fortalecer y expandir su esfera política. Así, la maquinaria del patrimonio no solo solidifica la versión del Bëtsknaté y de la historia Kamëntšá impuesta con la colonización y legitima los discursos religiosos de ámbito católico, sino que también fortalece la institucionalización de la celebración y la jerarquización de la comunidad, imposibilitando así, otras formas de ser y celebrar centradas en la relacionalidad, en la espiritualidad, en el calendario ancestral y en el núcleo familiar Kamëntšá.

Sin embargo, teniendo en cuenta el saber de los mayores, podríamos decir que el pueblo Kamëntšá concibe el patrimonio - herencia cultural - como un conjunto de relaciones holísticas y espirituales entre determinados elementos culturales - lugares, objetos, territorio - que han sido creados y transmitidos por los Ancestros que son importantes cuidar para el beneficio de las jóvenes generaciones y para que la cultura se desarrolle, transforme y adapte. Por lo tanto, las relaciones humanas, el fortalecimiento de la ética y valores Kamëntšá centrado en la comunalidad y en el trabajo colectivo son también fundamentales.

Los estudios arqueológicos, artísticos y museológicos deben tener en cuenta la relación entre todos estos aspectos de forma a lograr interpretaciones útiles, válidas y descoloniales de la cultura Kamëntšá y tener el objetivo de empoderar al pueblo, legitimar y validar su conocimiento y de desconstruir y eliminar conceptos coloniales y racistas que mantienen las desigualdades sociales.