



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 5:
EL PUEBLO KAMĚNTŠÁ Y LA
ARQUEOLOGÍA

En este capítulo abordamos las lógicas del colonialismo que estructuran y persisten en la práctica y la teoría de la arqueología, haciendo una re-lectura y desmitificando las investigaciones arqueológicas sobre el pueblo Kamëntšá, enfatizando la forma en como estas se han centrado en paradigmas de investigación Occidentales, en la negación de la coetaneidad y de la continuidad cultural e, incluso, como los misioneros transformaron la relación pueblo Kamëntšá con su pasado y sitios sagrados de manera a evangelizarlo.

El resultado de estas investigaciones arqueológicas ha sido la deslegitimación de la historia, cultura y conocimiento Kamëntšá pues ignoran la relación del pueblo con su territorio, sus Ancestros y su narrativa simbólica sobre los orígenes. En este sentido, las investigaciones arqueológicas han producido afirmaciones problemáticas e insultantes que están hoy en día generando problemas políticos y sociales. Asimismo, estas afirmaciones afectan las nociones de identidad y pertenencia de los jóvenes Kamëntšá pues se centran en perspectivas esencialistas y construcciones coloniales sobre las culturas Indígenas.

Aquí se presenta una crítica descolonial de la arqueología, y al carácter general de su práctica tradicional y conservadora, procedente del colonialismo y todavía muy presente en Colombia (y otros países latino-americanos). Así, hablamos de “la arqueología” pero estamos conscientes de que esta disciplina consiste de una serie de prácticas muy diversas, cambiantes en el tiempo, de muy distintos individuos en muy diferentes países e instituciones. Por eso, las afirmaciones que hacemos son obviamente generalizaciones sobre tendencias y retos mayores que se presentan en el mundo académico de la arqueología. Entendemos que algunos comentarios sean incómodos y polémicos, pero pero también lo son los muchos comentarios de los arqueólogos frente a los pueblos Indígenas, tal como los que hemos mencionado en la introducción de esta tesis.

Nos centramos en las investigaciones sobre el pueblo Kamëntšá, o relacionadas con este, no en todos los arqueólogos, reconociendo que actualmente son ya bastante distintas las prácticas y perspectivas arqueológicas sobre los pueblos Indígenas. Sin embargo, indudablemente permanece dominante una versión colonial y racista sobre los pueblos Indígenas en las estructuras e instituciones que se

ven con la capacidad y legitimidad para investigar, controlar, acceder y dominar los discursos acerca del pasado, del “registro arqueológico”, y del “patrimonio cultural”. Asimismo, denunciamos lo que creemos ser incorrecto en la práctica arqueológica, cuestionamos quien debe detener el poder y el control sobre el pasado de los pueblos Indígenas y la legitimidad para hablar sobre esos pasados. Así, más que todo, hacemos aquí la crítica de una estructura, no de personas. En particular hay que distinguir entre una práctica arqueológica “tradicional” e “institucional” y de raíz colonial, nacionalista y capitalista, de otras prácticas contemporáneas, novedosas, críticas e incluyentes, que colaboran con las comunidades herederas, muchas de las cuales realizadas por arqueólogos Indígenas. Muchos estudios y publicaciones han ya abordado esta temática y más allá de la necesidad de criticar la arqueología, han indicado pasos y trayectorias a seguir de manera a transformar la arqueología. (véase Armstrong-Fumero & Hoil Gutierrez, 2017; Atalay *et al*, 2014; Bruchac, Hart & Wobst, 2010; Gnecco & Ayala Rocabado, 2010; Gnecco, 2016b; Haber & Shepherd, 2015; Hamilakis, 2018; Jansen & Pérez Jiménez 2017; Marín-Aguilera, 2021; Pérez Jiménez, 2015; Schneider & Hayes, 2020; Shepherd, Gnecco & Haber, 2016)

En la última sección de este capítulo desarrollamos una interpretación descolonial de las evidencias arqueológicas, particularmente en su intersección con la herencia cultural del pueblo Kamëntšá y Uaman Tabanok, teniendo en cuenta la narrativa, espiritualidad, ritualidad y arte Kamëntšá. Esto nos lleva, en conjunto con los temas ya explorados anteriormente, a una reconceptualización de las nociones de tiempo, espacio y conocimiento en la arqueología. Con esto queremos también demostrar que al trabajar desde una ética que respete y promueva los derechos de los pueblos Indígenas, se pueden lograr conceptualizaciones y resultados más fructíferos, incluyentes y empoderadores para los pueblos Indígenas y que fortalecen el rol de la arqueología en la sociedad.

Arqueología y Colonialismo

Hablar de arqueología es hablar de colonización y de colonialismo pues la historia y el presente de la disciplina no puede entenderse de forma separada del contexto en el cual nace. Además, la arqueología y el colonialismo están unidos e intermediados por la

misma entidad, el Estado-Nación, el cual la arqueología arropó con su visión de la historia. (Gnecco, 2016b: 85) La unión entre Estado-Nación y arqueología tuvo el objetivo de establecer un canon de progreso, un medio de control, y determinar una forma de intercambio simbólico entre la sociedad y el conocimiento experto. (Gnecco, 2016b: 86)

Así, en las denominadas Américas durante el siglo XIX y XX, la arqueología construyó una nueva temporalidad con el objetivo de celebrar un pasado pre-europeo concebido desde una perspectiva Occidental, con medios Occidentales y para servir necesidades Occidentales. La arqueología continuó el proceso colonial de “extirpación de idolatrías” desarrollado primeramente por misioneros, y trató de borrar el tiempo-espacio de los pueblos Indígenas y, consecuentemente, sus culturas, sus pasados y sus memorias. En este proceso, la arqueología, al servicio de la república, enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización, condenando los siglos de gobierno europeo como brutales y bárbaros, y a la vez levantó un pasado Indígena glorioso. Esta forma paradójica de entender el tiempo y la historia borró el periodo situado entre las sociedades Indígenas pasadas y sus descendientes, y consecuentemente despreció y subyugó a los pueblos Indígenas, que fueron glorificados *en el pasado*. En otras palabras, “*desde mediados del siglo XIX las élites colombianas intentaron construir nacionalidades incluyentes para las cuales los pueblos Indígenas eran un problema: el colonialismo interno los mantuvo subyugados y a distancia pero el nacionalismo demandó su inclusión bajo una ética igualitaria.*” (Gnecco, 2016b: 86) En este sentido, aunque las culturas Indígenas siguieron siendo vistas como algo del pasado, la historia nacional necesitaba de su pasado. La arqueología contribuyó a esa conceptualización pues leyó la historia pre-colonial con “ojos mestizos”, adjudicando una simbología y significado propios a objetos y sitios ajenos. Consecuentemente, los monumentos, objetos (e incluso los cuerpos) Indígenas se nacionalizaron y se volvieron “patrimonio” y representativos de la identidad de la nación colonizadora, mientras los pueblos y las personas, y sus sentidos de humanidad, fueron despreciados y borrados. Esto fue el resultado de un discurso homogenista y nacionalista que fue reforzado por la historia contada por los arqueólogos. Así, la unión temporal entre nacionalismo, colonialismo, mestizaje y arqueología, creó una historia para Estados-Nación fundamentada sobre la destrucción de las historias de los pueblos

Indígenas. (Gnecco, 2016b) La arqueología nace entonces como una ciencia colonial esencial para la conquista del espacio y del tiempo a través de una forma particular de construir conocimiento, centrado en una mirada Occidental hacia el Otro y en la raza como una idea organizadora. (Shepherd, 2016: 26-27) En este sentido, la arqueología en las Américas tanto se caracteriza por el desconocimiento sobre los pueblos Indígenas y sus preocupaciones, como también por la negación activa de sus ontologías y epistemologías, y por el mantenimiento y perpetuación de prejuicios coloniales y racistas. Consecuentemente, los problemas centrales de la arqueología contemporánea no advienen únicamente del hecho de que la disciplina se desarrolló a partir de, y ayudó a la expansión del colonialismo europeo, sino que esta sigue imponiendo activamente los principios coloniales y raciales, las concepciones ontológicas y epistemológicas Occidentales y sus suposiciones universales. Así, la arqueología también impide a los pueblos Indígenas de ser más, menos o diferentes de lo que es definido científicamente por la disciplina.

Como indica Shepherd (2016: 28), la arqueología generalmente se define como el estudio o conocimiento del pasado a través de los restos materiales. En este sentido, la arqueología establece una relación de conocimiento (disciplinario) a expensas de - o en lugar de - otros tipos de relaciones que son posibles en este caso: relaciones afectivas y personales, relaciones espirituales con los Ancestros, relaciones holísticas con el mundo y la historia. Asimismo, el énfasis en una relación de conocimiento disciplinario simultáneamente cancela - o degrada, ignora, marginaliza - la validez de estas otras relaciones, ubicándolas bajo un conjunto de encabezamientos diferentes: tradición, superstición, performance, emoción. Además, indica Shepherd (2016: 29), el conocimiento generado por la arqueología es concebido dentro de un marco estrechamente positivista y principalmente técnico, en lugar de, por ejemplo, conocimiento analítico o crítico, y que toma la riqueza, densidad y variedad de las respuestas humanas a la materialidad del pasado en el presente y la vuelve un lenguaje técnico alienado, focalizado en “datos empíricos”. Así, el “pasado”, como elemento a ser estudiado, se establece como un objeto de estudio separado del “presente”. Los arqueólogos hacen un viaje epistemológico al tiempo-espacio del pasado para investigarlo, es decir, dirigen su mirada desde el presente (como un “punto cero”) hacia un lugar que es objetivado y, por consiguiente, comprensible. Por fin, el énfasis en los “restos

materiales” establece que el conocimiento del pasado llega a través de fuentes materiales en lugar de fuentes no materiales como la memoria, la experiencia y las nociones de descendencia. Además, el concepto de “restos materiales” establece que la materialidad del pasado son simples “restos”, cosas sin valor más allá de aquel que le atribuye la disciplina, en detrimento de objetos sagrados, familiares, seres o dioses. Consecuentemente, como afirma Shepherd (2016: 30), este proceso es más que un acto de secularización, “*es la cancelación de una relación vivida con el pasado que existe fuera de la relación de conocimiento disciplinario.*”

Más específicamente, algunos afirman que “*los arqueólogos no investigamos directamente a los seres humanos que vivieron hace cientos o miles de años, sino sus restos, lo que botaron, lo que olvidaron, o las huellas que dejaron en el paisaje.*” (Langebaek, 2021: 17) Tal presupone que las lenguas, culturas, conocimientos, memorias, sentimientos y cosmovisiones que tienen continuidad y son mantenidas por los descendientes de esos humanos que vivieron hace cientos o miles de años son irrelevantes en la construcción del conocimiento arqueológico. Asimismo, tales arqueólogos afirman estudiar las sociedades humanas *del pasado* haciéndose preguntas de como era su vida social y política y su manera de ver el mundo, pero indican que en la mayoría de los casos no hay fuentes escritas que los ayuden a entender ese pasado. Esta postura demuestra que los arqueólogos dan continuidad a la epistemología colonial y Occidental sobrevalorizando la escritura y la materialidad y, consecuentemente, deslegitimando e negligenciando la oralidad, las artes, los rituales y los sentidos como formas de generar y transmitir conocimiento. Además, ignora y borra las relaciones de descendencia entre las “sociedades del pasado” y los pueblos Indígenas, un proceso que ya identificamos como “negación de la coetaneidad”. (Fabian, 2014) Este producto del colonialismo se evidencia en las investigaciones sobre conocidos sitios arqueológicos en Colombia, como la Sierra Nevada de Santa Marta y la denominada “Ciudad Perdida”, a través de las cuales se ha tratado de entender los monumentos, los patrones de asentamiento y diferentes aspectos humanos, religiosos y artísticos ignorando totalmente los conocimientos, cosmovisiones, narrativas y espiritualidades de los pueblos que han habitado esa región por milenios. (véase Langebaek, 2021: 335-344; véase también la crítica de Londoño, 2012, a esta brutal discontinuidad cultural presentada en los museos)

Negación de la Coetaneidad

Esta doble negación, del pasado y del presente de los pueblos Indígenas, es un mecanismo resultante de la perversidad colonial que domina el pensamiento y la práctica arqueológica, pues el dominio colonial no reconoció la igualdad de las sociedades Indígenas y de la europea. A nivel metodológico, la negación de la coetaneidad resulta en una marcada distinción entre las culturas existentes antes o a la llegada de los colonizadores y las culturas de sus descendientes. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 34) Aunque la continuidad cultural es evidente a través de sus lenguas, espiritualidad, territorios, rituales y arte, estos aspectos son ilógicamente negligenciados en las investigaciones arqueológicas que, consecuentemente, analizan los sitios, objetos y formas de arte como aspectos desligados de las formas de entender el mundo, de conocer, y de los valores y éticas que les dieron origen. Esto resulta, como ya hemos indicado, en la exclusión y alienación de los descendientes de esas culturas y pueblos. Como indican Gnecco y Ayala Rocabado (2010: 37) *“por décadas los arqueólogos realizaron su trabajo - escribir la historia a partir de objetos - sin prestar atención a las comunidades nativas. Este desdén se basó en dos razones: la supuesta ausencia de continuidad temporal entre los Indígenas contemporáneos y los del pasado; y la apropiación de la historia pre-europea como historia de todos desde la perspectiva nacional.”* En gran medida, esto es lo que la arqueología sigue haciendo.

En este sentido, el discurso arqueológico colonialista sobre la historia de los pueblos Indígenas impuso la idea de que los pueblos y culturas Indígenas son parte del pasado. (Gnecco & Hernández, 2010: 118) Los arqueólogos utilizan absolutos categóricos (cronologías evolucionistas, períodos de tiempo - “prehistórico”, “prehispanico”, “histórico”, “republicano”, y tipologías de cerámica, de objetos y de sitios), concepciones y formulaciones que se suponen estándar y que demuestran el “desarrollo” de las sociedades. Además, se supone que todas las culturas Indígenas de una región deben ser entendidas y definidas, incluso cuándo vivían, dónde vivían, y cómo vivían, a través de estas categorías. Sin embargo, probablemente nadie se identifica con estas categorizaciones ajenas pues son contrarias a otras formas de entender el tiempo y el espacio. No obstante, como los arqueólogos asumen que están lidiando con pueblos *del y en el pasado*, nada importa lo que piensan los descendientes de esos pueblos. Como

afirma Pérez Jiménez (2015: 275) “*la arqueología contribuye a escribir la biografía (elogiosa) del Estado-Nación como una evolución casi natural*” pero ignora “*las violaciones de los derechos humanos por ese mismo Estado-Nación*”. Esto resulta en una ciencia humana a la cual poco o nada importa lo humano.

En el contexto del pueblo Kamëntšá esta visión se evidencia en los estudios de Patiño (1995), quien describe el “registro arqueológico” del Valle de Sibundoy como “restos materiales de grupos prehispánicos” y “pueblos precolombinos que *ocupaban* el área” (las cursivas son nuestras). La conexión entre estos abstractos grupos “prehispánicos” y los pueblos Kamëntšá e Inga sólo se establece vagamente y simplemente desde el punto de vista geográfico, es decir, porque estos últimos viven en la región que en algún momento fue ocupada por los primeros. Tal investigación, centrada en establecer tipologías de cerámicas y líticos, fechas y dataciones, o descripciones de tumbas, sin tomar en cuenta las culturas y cosmovisiones de los pueblos Indígenas y sin su participación en el proceso de investigación, refuerza aún más una discontinuidad entre el pasado y el presente, y entre académicos y comunidades en general. Este enfoque también implicó enviar los restos humanos extraídos de las tumbas, que el pueblo Kamëntšá identifica como sus Ancestros, a un laboratorio universitario en Bogotá o almacenarlos en el Museo de Sibundoy, aquí reformulados como “restos biológicos” pues ni necesariamente son vistos como humanos. El trabajo de Herrera Wassilowsky es particularmente emblemático de la negación de la coetaneidad al establecer una separación entre el arte “prehispánico” y el arte Indígena (2019), y al crear una clara distinción entre los Incas, quien afirma ser el “*pueblo pre-cristiano civilizado de los altos Andes*” (2020: 115) y el pueblo Inga del Valle de Sibundoy - quienes se identifican como sus descendientes - como meros “hablantes” de la lengua quichua. (2020: 120) Partir de estos términos implica tres cosas: 1) que el cristianismo y la colonización son el punto cero o de referencia para entender la historia y las culturas Indígenas; 2) se confina el conocimiento al tiempo pasado y, por ende, desvinculado de la vida y del mundo contemporáneo; 3) que aparte de los Incas, los demás pueblos de los Andes, como los pueblos Inga y Kamëntšá, no eran (ni son) civilizados. Irónicamente, en una publicación que pretende repensar la división Amazonia-Andes, se mantiene la división entre las “civilizaciones del pasado” y los pueblos Indígenas contemporáneos. Ya Bristol (1965 citado por Chindoy, 2020: 3), un

botánico británico, había apuntado a los orígenes de las terrazas agrícolas del Valle de Sibundoy a tiempos “prehistóricos” y como “restos de una cultura ahora extinta”. Los orígenes de este discurso son obviamente coloniales. Como afirman Jansen & Pérez Jiménez (2017: 28) *“esta es una construcción ideológica, pero muy poderosa para legitimar la dominación (neo)colonial y prácticas relacionadas: discriminación contra la cultura Indígena y condena racista de la apariencia física, persecución de la religión Indígena, prohibición de la lengua Indígena.”*

Como vimos en el capítulo 3, el colonialismo no sólo estaba preocupado con la conquista del espacio o del territorio, sino también con la conquista del tiempo. Este proceso tomó distintas formas, incluyendo la transformación de la narrativa Kamëntšá y la eliminación de su calendario y festividades comunitarias de forma a incorporar el pueblo Kamëntšá a la temporalidad cristiana y Occidental, centrada en un proceso de “desarrollo” y evolutivo “natural” relacionado con la superioridad de la “raza europea”. Este proceso requería por lo tanto un nuevo tiempo-espacio y una nueva relación con el pasado y, por ende, con el futuro. Consecuentemente, la experiencia Indígena generalmente sólo tenía sentido en la medida en que se relacionaba con la experiencia Occidental y la presencia europea, es decir, sirvió como punto de referencia para explicar y legitimar la supuesta superioridad europea (a nivel cultural, espiritual, tecnológico, biológico, etc). La negación de la coetaneidad sirvió y sirve precisamente este propósito colonial.

Una de sus consecuencias es la nacionalización de los objetos, monumentos, celebraciones y culturas de los pueblos Indígenas bajo el paraguas del “patrimonio”. Respectivamente, el estudio de este patrimonio es el monopolio de arqueólogos, antropólogos y otros académicos, respaldados y legitimados por instituciones gubernamentales (museos, universidades, etc) cuyas tareas son proteger, investigar y manejar los sitios y objetos arqueológicos. Sin embargo, estas tareas se realizan generalmente dentro de un paradigma positivista y materialista que no toma en cuenta la continuidad viva ni los valores espirituales de los pueblos Indígenas. Estos procesos *“quitan la vida, el significado, el mensaje a esta presencia palpable del pasado.”* (Pérez Jiménez, 2015: 274) La discontinuidad cultural que resulta de este proceso fue entonces un objetivo colonial que buscaba desconectar los pueblos Indígenas de sus pasados, territorios, lugares sagrados, objetos y cosmovisiones de

manera a imponer la colonización y la evangelización como la cota cero del inicio de sus historias, como demuestra la narrativa del Señor de Sibundoy que los misioneros desarrollaron para crear la noción de que la historia, conocimiento y cultura Kamëntšá se desarrolla a partir de su evangelización, y todo lo anterior (los Ancestros, las idolatrías, el paganismo, el salvajismo) quedarían en el pasado, en el “tiempo de infieles”.

No obstante, esta negación de la coetaneidad no se evidencia únicamente en la arqueología sino también de manera problemática en la sociedad en general. La percepción popular actual de la sociedad y espiritualidad Kamëntšá está fuertemente influenciada por siglos de propaganda colonial hostil y falta de comprensión intercultural. Un momento paradigmático de este proceso ocurrió cuando en la biblioteca municipal de Sibundoy, una joven Kamëntšá que hacía investigación sobre la gastronomía local indicó que la receta más representativa del Valle de Sibundoy es la *bishana*, una sopa de coles y maíz, y fue inmediatamente confrontada por la bibliotecaria quien contestó que esa receta no es de la región sino que es Kamëntšá. Esto equivale a decir que el Valle de Sibundoy solo existe a partir de la llegada de los colonizadores españoles y que la cultura Kamëntšá es algo que quedó en el pasado y aparte de lo demás.

La negación de la coetaneidad va de la mano con la deslegitimación, exclusión e inferiorización del conocimiento Indígena, un proceso resultante del colonialismo científico que continúa dominando las formas de obtención, producción, validación y divulgación de conocimiento. El colonialismo científico se evidencia en la investigación sobre los pueblos colonizados, en donde los investigadores convierten a las personas en objetos de estudio, un proceso que, en última instancia, permite la persistencia de una dinámica colonial de dominación. (Alatas, 2000; Kilomba, 2010; Pérez Jiménez, 2015; Tuhiwai Smith, 2016; Chilisa, 2020) Debido a la relación intrínseca y holística entre el tiempo-espacio y el conocimiento Indígena, la eliminación y transformación de uno implica la eliminación y/o transformación del otro. La arqueología juega un rol fundamental en este proceso porque establece los parámetros para un cierto tipo de encuentro con la idea del pasado y la materialidad del pasado en el presente y, al mismo tiempo, afirma que esta respuesta disciplinaria es la única que tiene el estatus de seriedad de conocimiento, consignando así otras respuestas a un conjunto degradado de etiquetas: superstición, creencia, irrealidad. (Shepherd,

2016: 30)

A semejanza de lo que hemos observado en otras disciplinas, la arqueología también perpetúa y se beneficia de un paradigma de extracción-consumo de las culturas Indígenas, y continúa contribuyendo a las agendas nacionalistas, la desigualdad racial, el colonialismo y la globalización en muchos países del mundo. (Atalay et al, 2014: 9-10) Desde sus inicios, la arqueología estuvo aliada a un modelo expedicionario que convirtió grandes áreas de las colonias europeas en lugares para hacer trabajo de campo, sitios donde podían extraerse datos y materiales que serían enviados a las metrópolis para ser transformados en conocimiento, y a través de los cuales las personas Indígenas y pueblos colonizados eran objetificados. (Shepherd, 2016: 13-14) Consecuentemente, una característica de la arqueología es la violencia epistémica centrada en la objetivación, en la extirpación y en la alienación, que se puede resumir en la forma como esta disciplina extrae, aísla, descontextualiza y reduce los objetos a un conjunto de categorías y regímenes de cuidado que se suponen universales. (Shepherd, 2016: 32-33) Como resultado de esta violencia epistémica, el destino del conocimiento Indígena tiene dos suertes: 1) es absorbido o internalizado selectivamente y de manera no reconocida por el conocimiento Occidental y sus expertos y, en este proceso, es desmembrado, re-encuadrado e intermediado por personas ajenas y con objetivos y éticas distintos; 2) es rechazado y deslegitimado como forma de conocimiento y, en este caso, es catalogado como simple tradición, mito, o superstición y se vuelve pasto para los antropólogos que a su vez lo reducen a conceptos como sincretismo y transculturación. (Shepherd, 2016: 23-23)

Así, la cultura y cosmovisión Occidental impregna la práctica arqueológica, incluidas las formas en que los lugares, los materiales y las culturas Indígenas se estudian e interpretan, se protegen o destruyen, y se conmemoran o se borran de la historia. (Schneider & Hayes, 2020: 128) Este sistema de valores y la ciencia, las teorías y los métodos Occidentales son considerados como el estándar y tienen como objetivo producir conocimiento universalmente aplicable.

Para los arqueólogos, el impulso de estudiar y conocer surge de la oportunidad de revelar “historias ocultas” o “narrativas ausentes”. Sin embargo, como sostienen Schneider y Hayes (2020: 130) este mismo encuadre se convierte en un punto de crítica explícita por parte de los académicos y pueblos Indígenas en el sentido de que, para la

mayoría, estas historias nunca han estado ausentes. Esa ausencia u oscuridad es un producto del colonialismo. Esta tensión marca el lugar donde la arqueología ha llevado a cabo el trabajo y la estructura del colonialismo a través de su “lógica de eliminación”. Como ya indicamos en el capítulo 2, el colonialismo requiere la desaparición de los pueblos Indígenas. Sin embargo, requiere de su pasado, de sus huellas, para la construcción e imaginación de identidades nacionales “poscoloniales”. Es con estos “restos materiales”, no con las personas, que la arqueología más se preocupa.

La eliminación (o intento de eliminación) de los pueblos Indígenas fue un proceso estratégico y de largo plazo centrado en la tierra y en el remplazo de poblaciones o en la integración de las poblaciones Indígenas a la “civilización”, a la patria, también de forma a extinguir los reclamos de los pueblos Indígenas sobre la tierra para que los colonos pudieran reemplazarlos. Pero este proceso se centró también en la eliminación simbólica, borrando la narrativa y el conocimiento Indígena y construyendo una nueva historia y una nueva forma de entender y conocer el mundo y la vida. La arqueología tiene como objetivo capturar, interpretar y documentar lo “pre-colonial” pero parte del principio de que los objetos, lugares y prácticas que estudia no forman parte de las vidas y de los mundos contemporáneos de los pueblos Indígenas.

Fue desde esa premisa que muchos investigadores en Colombia abordaron los conocimientos de los pueblos Indígenas como, por ejemplo, el conocimiento plasmado en los petroglifos. Estos eran considerados formas toscas, desordenadas y elementales de escritura que “tendrían la intención” de transmitir algo. Solamente cuando estos tienen un orden lineal y un “intento de narración”, es decir, corresponden a los cánones de la escritura y pensamiento Occidental, ya serían reflejo de una cultura superior. (véase Ortega, 1978: 241-242) Naturalmente, esto es consecuencia de la mentalidad colonial en la arqueología, de su disrupción del tiempo-espacio y negación de la coetaneidad de los pueblos Indígenas. Hubieran estos incluido a miembros de pueblos Indígenas en sus investigaciones, y tenido en cuenta sus lenguas, cosmovisiones y narrativas, probablemente ya no hubieran considerado sus formas de arte como “*mal trazados garabatos (...) hechos por manos inexpertas por mero pasatiempo*”. (Restrepo, S/F, citado por Ortega, 1978: 239) Asimismo, no hubieran asumido que las lenguas Indígenas iban a desaparecer por la vitalidad de la lengua Española y el empuje de la civilización. (véase Ortega,

1978: 243-244) Sin embargo, estos nunca consideraron a los pueblos Indígenas como descendientes de los pueblos “precolombinos”, hecho que largamente se mantiene hasta hoy.

En el caso de Uaman Tabanok, este corte entre el tiempo-espacio y el conocimiento se evidencia en la relación de la población con el denominado “registro arqueológico”, el cual se atribuye a evidencias de pueblos pasados, definidos de forma abstracta y como “infieles” - al punto de que el saqueo de tumbas en la región fue literalmente denominado de “buscar infieles” - con los cuales no hay aparentemente cualquier vínculo histórico, cultural y afectivo, a pesar de estar ubicados en el mismo territorio ancestral y de origen del pueblo Kamëntšá y que tales prácticas, formas de arte, rituales y relaciones con el pasado tengan continuidad hasta hoy. Esta visión del pasado permite prácticas de extracción y destrucción de lugares sagrados del pueblo Kamëntšá para “el bien común” y para el “conocimiento universal”. En el caso del Valle de Sibundoy, esto se ha dado, según relatos de la población, por la mano del antropólogo y arqueólogo William Daza, quien ha sido acusado de saquear muchos de los lugares sagrados, de transportar petroglifos para su colección personal, e incluso de vender tales objetos - aparte de usar la medicina Indígena para provecho personal y de intentar patentar uno de los símbolos sagrados del arte Kamëntšá. Según la población, este antropólogo afirma que lo hace por el bien de todos y para que la población conozca su historia. Tal sucede porque la mentalidad colonial no acepta que tales elementos sean simbólica y espiritualmente relevantes para los pueblos Indígenas. Sin embargo, este ciertamente no saquearía una iglesia o cementerio cristiano pues tiene noción de la importancia espiritual que esta tiene para la población, aparte de que estaría incurriendo en graves crímenes.

Es este corte en el espacio-tiempo de los pueblos Indígenas que observamos en los estudios arqueológicos en Uaman Tabanok. Escasamente podemos referirnos a investigaciones arqueológicas sobre el pueblo Kamëntšá pues estas lo han ignorado casi completamente e incluso rechazado su historia, conocimiento, lengua y cultura. Esta visión colonial del pasado sigue guiando las investigaciones arqueológicas y resulta en relaciones distintas con la materialidad del pasado entre arqueólogos y pueblos Indígenas. Mientras los arqueólogos consideran su trabajo como “ciencia”, las relaciones de los pueblos Indígenas so “espiritualismo”. (Schneider & Hayes, 2020: 138) Esta perspectiva tiene graves consecuencias pues

los arqueólogos ven a los pueblos Indígenas como una interferencia, una obstrucción y un desafío a la práctica disciplinaria. La noción de que los objetos y monumentos pertenecen al público y a la Nación es obviamente una visión colonial. Pero es así que los arqueólogos ven a los pueblos Indígenas. Un caso ejemplar es el de un joven de una universidad colombiana que quería desarrollar un proceso de investigación colaborativo en el Valle de Sibundoy pero fue confrontado por sus asesores con la afirmación de que los pueblos Indígenas solo están interesados en el “registro arqueológico” y en las colecciones de museos por razones políticas y para legitimar sus identidades “imaginadas”.

Si la premisa misma de la arqueología es conocer el pasado a través de los “restos materiales”, es decir, de lo que se perdió, esta requiere entonces que primero el pasado sea conceptualizado como “perdido” y necesitado de recuperación por parte de aquellos que luego reclaman esta narrativa perdida a través de su propia experiencia. (Schneider & Hayes, 2020: 131) Los mecanismos de esta desaparición operan en parte a través de construcciones tanto históricas como contemporáneas de fuentes materiales que requieren al mismo tiempo posicionar como ilegítimas las relaciones de los pueblos Indígenas con esas fuentes.

Esta visión de la disciplina sobre el pasado y de la producción de conocimiento para el “bien universal” y desarrollado por una pequeña porción de individuos privilegiados, fue catalogada por Vine Deloria (1969, citado por Schneider & Hayes, 2020: 132) como “conocimiento inútil” pues los pueblos Indígenas prevalecen como objetos de observación para aquellos que nada hacen por ellos. En este sentido, el conocimiento y paradigmas de investigación de la arqueología contrastan con las epistemologías Indígenas, que producen conocimiento en beneficio de los pueblos Indígenas, para su empoderamiento y soberanía. Consecuentemente, para que la arqueología se transforme debe releer la evidencia arqueológica a través de la lente de los pueblos Indígenas, tomando en serio las narrativas y ontologías Indígenas que los antropólogos y arqueólogos descartaron como formas subjetivas e ilegítimas de evidencia. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017; Schneider & Hayes, 2020) Así, una arqueología descolonial comienza también a partir de la comprensión del rol que ha jugado la disciplina en los procesos de colonización: la conquista del espacio y del tiempo, la formación de subjetividades, la subalternización de conocimientos locales y el establecimiento de un

nuevo orden de cosas. (Shepherd, 2016: 25) Una arqueología verdaderamente descolonizada no puede retener el núcleo moderno de la disciplina ni las concepciones de tiempo-espacio y conocimiento Occidentales, caso contrario está reafirmando la ontología Occidental (Gnecco, 2016a: 95)

Aunque algunos arqueólogos están cuestionando su papel en la sociedad y cambiando la manera como interactúan con las comunidades fuera de la disciplina, no se ven evidencias mayores del reconocimiento de las formas problemáticas en que la práctica de la arqueología subyuga a los que están fuera de la profesión o, incluso, de que este aspecto de la disciplina requiere alteración. Aunque hay un movimiento hacia una mayor colaboración y a una práctica orientada a las comunidades, no se ha evidenciado un cambio general y radical en la forma en que se practica la arqueología. (Atalay, 2014: 10; Gnecco, 2016a, 2016b)

La arqueología continúa cumpliendo una función de control sobre la herencia cultural de los pueblos Indígenas y las instituciones gubernamentales siguen controlan la forma en que la arqueología es practicada y los objetivos de esa práctica, y siguen además ejerciendo el control de las narrativas acerca del pasado, de la historia y de los pueblos colonizados. En el caso del pueblo Kamëntšá la arqueología sigue sin reconocer su presencia, su cultura y sus derechos, así como la existencia del pueblo Kamëntšá en sus propios términos. Con esto podemos ver que la arqueología revela precisamente las heridas abiertas que la colonialismo ha dejado en el pueblo Kamëntšá y en Uaman Tabanok.

El Pueblo Kamëntšá y la Arqueología

En una primera fase, los estudios arqueológicos sirvieron los intereses de los colonizadores, particularmente de los misioneros, para llevar a cabo la llamada “extirpación de idolatrías”, es decir, eliminar la relación espiritual del pueblo Kamëntšá con los Ancestros, con la tierra y con otros elementos que la religión cristiana considera como “cosas del diablo”, “idolatrías” o símbolos paganos, y también para suportar afirmaciones acerca de su estado de salvajismo y su falta de humanidad. Así, junto a los procesos civilizatorios y de evangelización de los misioneros, la arqueología se utilizó como un mecanismo colonial para desconectar a los pueblos Indígenas de su

tiempo-espacio. Como refieren Gnecco y Ayala Rocabado (2010: 30-31), esta ruptura en la continuidad histórico-cultural fue una estrategia colonial para imponer un nuevo sentido del tiempo. El papel de la arqueología fue fundamental para socavar y condenar la relación entre los pueblos Indígenas y sus Ancestros, ahora convertidos en “Otros” - el otro “malo”, adentro del Otro “bueno” - por la retórica colonial. Este corte entre los pueblos Indígenas y la cultura material presente en sus territorios, la “extirpación de idolatrías” fue una tarea encomendada por el Estado colonial a la Iglesia porque la subsistencia de las prácticas religiosas autóctonas era un foco potencial de resistencia frente a la dominación cultural. Esta campaña de larga data se hizo contra muchas prácticas y objetos. La “extirpación de las idolatrías” creó un miedo extendido que fue utilizado por las autoridades coloniales para romper las cadenas de sentido simbólico que pudieran haber existido entre los pueblos Indígenas y su cultura material, incluida la relacionada con los antepasados. Consecuentemente, el temor a los antepasados, sentimiento frecuente entre las poblaciones Indígenas de Colombia, fue fruto, sobre todo, de la evangelización de los misioneros católicos. (Gnecco & Hernández, 2010: 109-111) En esta nueva temporalidad colonial, los Ancestros forman parte de los “no-bautizados” y los espíritus, mientras que los pueblos contemporáneos son bautizados, es decir, humanos. Así, la influencia católica en la moral Indígena, que influye en la clasificación de los seres humanos y no-humanos, creó dos épocas principales: la época anterior al advenimiento del catolicismo, dominada por los espíritus y el peligro, y la época del “Yo” convertido y civilizado. Los antepasados viven en el primero de esos tiempos y simbolizan comportamientos que deben ser reprimidos por el Otro *bueno*. (Gnecco y Hernández, 2010: 113) Esto ya lo hemos identificado en la forma como los misioneros interpretan y transforman la narrativa Kamëntšá, posicionando a los Ancestros en una época de tinieblas, de desconocimiento, de salvajismo, y de “infieles”, y a los Kamëntšá contemporáneos, ya cristianos, en una época de luz, de conocimiento, de civilización y de superioridad intelectual.

Sacrificios Humanos y Canibalismo

Para desarrollar este proceso de corte en el tiempo-espacio de los pueblos Indígenas fue necesario, como ya demostrado, estudiar profundamente sus culturas, narrativas y espiritualidad. Sin embargo,

tales investigaciones no solo tienen el objetivo práctico de colonizar y evangelizar como también se fundaron en concepciones europeas, así como en prejuicios y estereotipos coloniales y racistas acerca de los pueblos Indígenas. Esta maquinaria ideológica retrataba a los colonizados como seres “inmundos” y demoníacos practicantes de toda clase de abominaciones, como la sodomía, el canibalismo, el incesto, el travestismo. Estas prácticas eran tratadas como signos de que los “indios” estaban bajo el dominio del demonio y podían ser justificadamente despojados de sus tierras y de sus vidas. (Federici, 2009: 221-222) Aparte de la ya mencionada “brujería”, encontramos la idea de que los pueblos Indígenas practicaban los sacrificios humanos y el canibalismo.

El sacrificio humano se ha asociado de manera emblemática con las culturas Indígenas en general, aunque sobretodo con las mesoamericanas, quienes han sido retratadas como practicantes de sacrificios cotidianamente. Tales prácticas fueron reportadas con detalles abominables por los primeros colonizadores y explícitamente identificadas como “sacrificio”, y también por los primeros misioneros, quienes presentaron descripciones detalladas de los rituales Indígenas que veían como “obra del diablo”. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022)

Estas descripciones europeas de los pueblos Indígenas siguieron patrones cognitivos ya establecidos por relatos de viajes fantasiosos e incluso falsos, como el libro del siglo XIV de John Mandeville que describió a los habitantes de islas lejanas como extrañas y monstruosas criaturas que practicaban el sacrificio humano y la antropofagia. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022: 125) Ejemplos de estas criaturas son los Cinocéfalos, hombres con cabeza de perro, monstruos que provocaban el miedo y ansiedad, pero que en realidad simbolizaban el “salvajismo de los pueblos no-cristianos.” (Kempf & Gilbert, 2015: 21) Los orígenes exactos de estos seres fantasiosos son desconocidos pero tanto pueden deberse a fabricaciones europeas basadas en el arte egipcio, sobre todo de representaciones del dios Anubis, como a observaciones de ceremonias en culturas distintas en las cuales se usan máscaras de animales.



Fig. 26 - Detalle del mapamundo de Piri Reis. 1513. © Biblioteca del Museo del Palacio Topkapi, Istanbul. Incluye la imagen de un hombre con cabeza de perro luchando contra un mono en lo que hoy es Colombia.

Sin embargo, tales descripciones fueron también contestadas en la época. Un fraile franciscano, Giovanni de Marignolli, quien participó en un viaje a China en 1338, aseguró que esos lugares descritos en mapas y referidos como habitados por criaturas monstruosas no existían. Refiriéndose específicamente a los Esciápodos, personas que supuestamente tenían un pié gigante que usaban como parasol, indicó que tales no existían pero que las personas sí usaban un parasol como protección contra el sol o la lluvia, elemento que después los escritores habían convertido en un pié humano. (Kempf & Gilbert, 2015: 22)



Fig. 27 - *Esciápodos*. © Crónicas de Núremberg, 1493.



Fig. 28 - Caníbales. © Theodore de Bry. Siglo XVI.

También en esta época en Europa, Theodore de Bry realizó dibujos que eran en gran parte producto de su imaginación basada en textos, pues este nunca estuvo en las Américas, y que buscaron captar las expectativas y el gusto de su audiencia, lo que generó sensación e impacto, y profundamente influyó en la imagen de los pueblos Indígenas en la percepción europea. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022: 124)

Tal deja claro que los informes y las representaciones europeas de personas y pueblos de culturas y lugares distintos estaban profundamente influenciados por todo tipo de estereotipos, arraigados a ideas preconcebidas en la mente de los colonizadores y misioneros, así como en la de los antropólogos y arqueólogos modernos quienes en gran medida replicaron o se basaron en tales descripciones. Esta tendencia de ver al Otro como menos racional y, por lo tanto, menos

humano, es el resultado de la falta de un buen entendimiento intercultural. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022: 125)

No obstante, tales registros son problemáticos y debatibles pues los pocos cronistas españoles que participaron en la conquista y estuvieron en condiciones de presenciar esos sacrificios, prácticas caníbales y criaturas, como afirman Jansen y Pérez Jiménez (2022: 124), aún tenían una comprensión limitada de las culturas Indígenas, tanto al nivel del habla y de las lenguas, como engorrosos procesos de traducción y, además, escribieron sus textos con el claro motivo de justificar la colonización y la violencia, no como descripciones “objetivas”. Estos relatos buscaban convencer a las autoridades españolas de los horribles aspectos de la “idolatría” de los pueblos Indígenas y de la urgente necesidad de enviar suficientes recursos humanos y materiales para su “conquista espiritual”, no de generar un verdadero entendimiento intercultural.

Muchas de estas ideas preconcebidas acerca de otros pueblos ya habían sido desarrolladas miles de años antes en Europa. Por ejemplo, el término “bárbaro” proviene del griego para referirse a los pueblos que no compartían de la cultura y lengua griega y fue después aplicado para referirse de manera peyorativa a todos aquellos que no eran “ciudadanos”. Los historiadores griegos como Heródoto y Estrabón describieron las prácticas funerarias de otros pueblos como canibalismo, y los Romanos, dando seguimiento a esa tradición, caracterizaron con frecuencia a los pueblos que colonizaron, por ejemplo, en lo que hoy es España y Portugal, como caníbales y practicantes de sacrificios humanos. Aunque los Romanos tenían prácticas violentas como los duelos de gladiadores, condenaron a los demás pueblos como “bárbaros” precisamente porque no compartían de su cultura, lengua y religión.

Volviendo a la región en causa en esta tesis, varias otras fuentes insisten en la conexión entre el sacrificio humano y el canibalismo que primero se había atribuido ante todo a los pueblos nativos del Caribe y la región amazónica en general. En concreto, Radin (1942: 72-73), recurriendo a fuentes coloniales y a rumores de viajeros, indicó que el canibalismo era una de las prácticas más generalizadas y complacidas por numerosos pueblos Indígenas de los más “avanzados” a los más “elementarios”. Específicamente en Colombia, indicó que para los Chibcha *“el sacrificio humano estaba arraigado allí de una manera igualada en otras partes de América solo entre los Aztecas”* y que *“el*

más significativo fue el sacrificio de niños para asegurar la caída de lluvia". (Radin, 1942: 302)

En la región de la Amazonia, y específicamente en el Putumayo, Thomas Whiffen (1915) un militar británico, escribió en su obra *Los Amazónicos del Noroeste. Notas de Algunos Meses Pasados entre Tribus Caníbales*, que los pueblos Indígenas son caníbales y viven una condición de salvajismo que difícilmente se puede encontrar en otras partes del mundo del siglo XX. Sin embargo, Whiffen nunca presencié tales eventos, por lo que la interpretación de prácticas, rituales y objetos estuvo sentada en prejuicios y predisposiciones racistas y coloniales. Primero que todo, su premisa misma es que los pueblos Indígenas con los cuales estuvo en contacto *"solo comen carne humana ceremonialmente, como un insulto ritual"*. (Whiffen, 1915: 121) No obstante, la relación de tales rituales con ceremonias más amplias es un indicativo de que la presencia de cuerpos humanos se relaciona con el culto ritual a los Ancestros, no con canibalismo. Además, Whiffen se refiere constantemente a prácticas relatadas por otros viajeros y por antropólogos pero las cuales nunca observó personalmente: *"Desconozco otra costumbre canibal señalada por Wallace y recientemente confirmada por Koch-Grünberg, la de exhumar los huesos de los muertos, que luego se queman y los restos calcinados se convierten en caldo."* (1915: 121)

Estas prácticas de exhumación son parte de rituales funerarios - enterramientos secundarios - practicados por todo el mundo, incluso en Europa en tiempos pre-cristianos, pero que, por ser contrarios a las prácticas funerarias cristianas, generaban desprecio y aversión. Prácticas semejantes incluyen las *"cabezas humanas secas preparadas por los Jibaro"* que el viajero nunca presencié pero que consideró como *"arte repulsivo"*. (Whiffen, 1915: 122) El uso del término *"repulsivo"* para describir una práctica ritual de un pueblo Indígena de por sí indica ya una predisposición basada en prejuicios. Whiffen refiere que estas cabezas son *"trofeos de guerra"* que *"se cuelgan en el parche de la plantación para que las hormigas y otros insectos carroñeros lo limpien. (...) Limpiado y secado al sol, este memorial de la victoria es eventualmente suspendido afuera, o en las vigas de la casa, sobre la cuerda que lleva la parte superior de los tambores. (...) Los he visto a menudo en las casas y en las plantaciones, los cráneos desnudos brillando blancos como calabazas en una cuerda."* (1915: 122) Como queda claro, los procesos de limpieza observados por Whiffen demuestran el trato y cuidado por los huesos humanos y que

su presencia en las casas no se debe a prácticas caníbales sino a memoriales a los Ancestros. El hecho de que los interpreta como “trofeos de guerra” probablemente se debe a que esta sería una práctica más familiar con su cultura que propiamente el culto ritual a los Ancestros en las casas. Como indican Jansen y Pérez Jiménez (2022: 125), los huesos humanos conservados en canastos o vasijas, por ejemplo, no indican que los cuerpos hayan sido consumidos en un banquete, sino más bien una forma de guardar huesos de familiares fallecidos en un contexto de respeto y culto ritual. Asimismo, los cuerpos humanos en una instalación de barbacoa sobre un fuego en el cual se “cocinan” para el consumo (fig. 28), era en realidad una forma de secar el cuerpo como parte de un proceso de momificación. Prácticas semejantes de cuidado y recuerdo de los antepasados se siguen practicando en Campeche, México, como ya abordamos. Tales prácticas fueron identificadas también en otras regiones de Colombia. Por ejemplo, Hernández de Alba (1946: 933) indica que en la región de Popayán los difuntos eran quemados o disecados (momificados) sobre un fuego lento, y después enterrados o mantenidos en la superficie. Sin embargo, también este autor lo relaciona con el canibalismo. Asimismo, Métraux (1949: 404), basándose en las afirmaciones de otros viajeros y de cronistas españoles, indica que el canibalismo era rampante entre las “tribus” del río Putumayo, refiriéndose específicamente a Crévaux, quien visitó el pueblo Huitoto en 1883 durante “un banquete canibal y vio una cabeza hirviendo en una olla.”

También Whiffen describe una serie de rituales basándose en los relatos de otros que muy probablemente compartían de sus prejuicios, o simplemente se basó en rumores. Por ejemplo, refiere en relación a las supuestas ceremonias caníbales que “*la orgía salvaje continuará durante horas, con explosiones de tambores, oraciones de felicitación y mucha bebida. Me dijeron que el festival de bebida y baile continuará sin interrupción durante ocho días.*” (Whiffen, 1915: 123) Por un lado, esto es una descripción de algo que parece ser únicamente una celebración comunitaria pero que el autor interpreta como “orgía salvaje”. Por otro lado, en una nota asume que nunca estuvo presente en una “fiesta de caníbales” y que “*esta información se basa en el relato de Robuchon, contrastado al interrogar a los indios con los que entré en contacto.*” (1915: 123) El problema en este último caso es que el proceso de traducción de las lenguas Indígenas y de sus metáforas, así como la falta de diálogo y entendimiento

intercultural, eventualmente resultaron en traducciones que reforzaron las preconcepciones de los europeos más que la visión Indígena acerca de tales prácticas.

No obstante, las personas que mantienen estas opiniones - hasta hoy en día - no asumirían que muchas de las iglesias europeas cuyas capillas están decoradas con huesos humanos, como la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción en Roma, construida por frailes Capuchinos, son el resultado de las prácticas caníbales de estos religiosos.



Fig. 29 - Entrada de la Capilla de los Huesos en la Iglesia de San Francisco, Évora, Portugal. © Nuno Sequeira André, 2005. La inscripción “Nosotros, los huesos que aquí estamos, por los de ustedes esperamos” transmite un mensaje sobre el carácter efímero y transitorio de la vida.

Asimismo, al entrar a una iglesia católica y escuchar al párroco invitando a los fieles a tomar la “sangre y el cuerpo de Cristo”, y sabiendo que el término *hostia* proviene del latín para “víctima de un sacrificio”, no asumirían que se están practicando sacrificios humanos ni el canibalismo pues están familiarizadas con el significado y con la simbología de tales prácticas religiosas. De igual manera, al observar representaciones artísticas del denominado Día de los Santos Inocentes, se sabe que estas no representan sacrificios humanos ni el

consumo de los cuerpos de niños, sino que representan un relato bíblico en el cual el rey Herodes dio la orden de asesinar todos los niños menores de 2 años nacidos en Belén con el fin de asegurarse de la muerte del anunciado Mesías.



Fig. 30 - “La Masacre de los Inocentes”. Duccio de Buoninsegna, siglo XIV. © Museo de las Obras de la Catedral de Siena, Italia.

En este sentido, las celebraciones y rituales de los pueblos Indígenas, como el Uakjnaité del pueblo Kamëntšá, están relacionados con el culto ritual de los Ancestros, o el ritual de los *Sanjuanes*, una ofrenda a *Tsabatsanamamá* y un proceso de purificación espiritual. Solo una visión sesgada y colonial acerca de la cultura Kamëntšá permitiría asociar tales prácticas con la idea del canibalismo o del sacrificio humano.

Regresando a los relatos de Whiffen, este refiere también a los instrumentos musicales hechos a partir de huesos humanos como supuestas evidencias de canibalismo: “*Las flautas están hechas de los huesos del brazo de los prisioneros comidos, el húmero.*” (Whiffen, 1915: 123) El hecho de que sean hecho de huesos humanos no indica que se hayan comidos ni que fuera prisioneros, sino que son un producto de una relación afectiva y espiritual con los Ancestros, tal como demuestran sus propios relatos acerca del tratamiento de los cuerpos. Una interpretación descolonial de las narrativas y lenguas Indígenas puede contribuir a un mejor entendimiento de estos objetos. Por ejemplo, según la narrativa Kamëntšá sobre los orígenes (ANEXO 1), los instrumentos musicales son retirados de las diferentes partes del cuerpo de Uangetsmën. Este proceso se debe entender como una metáfora sobre la extracción del conocimiento a partir la naturaleza misma, no como una referencia al, o prueba del, canibalismo. También el hecho de que las personas “*guardan celosamente*” estos instrumentos y que “*ningún hombre blanco haya logrado obtener un espécimen*”(Whiffen, 1915: 124) revela la importancia espiritual de estos instrumentos y claramente demuestra que este autor nunca presencié su fabricación a través de los huesos de prisioneros.

Whiffen atribuye la práctica del canibalismo a la supuesta falta de proteína animal y de sal en la región. Tal interpretación fue común, por ejemplo, en relación a los Aztecas y sus supuestas prácticas caníbales y al asociado sacrificio humano, que los antropólogos razonaron que se debían al miedo de los pueblos Indígenas a las “*deidades despiadadas*”. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022: 124-125) Whiffen se enfoca especialmente en la necesidad de la sal y que incluso las personas comen barro para suprimirla, refiriéndose a una serie de rumores - posiblemente basados en narrativas Indígenas sobre los orígenes -. Sin embargo, confirma que “*nunca me encontré con ningún hombre que comiera arcilla*” pero “*conozco a un niño que sufría de este apetito neurótico*” (Whiffen, 1915: 125), como si el comportamiento de un niño definiera todo un pueblo y su cultura. Finalmente, termina sugiriendo que la existencia de estos “*antojos*” se pudo deber a la “*contaminación por el mal ejemplo de esclavos negros*” (1915: 125), confirmando una vez más que los preceptos racistas de los europeos en relación a otras poblaciones sirvieron de base para interpretar las culturas Indígenas.

Por último, hay que referir que, al contrario de lo que el título de la obra de Whiffen pueda indicar, el canibalismo es apenas una ínfima

parte de sus descripciones, lo que demuestra el uso sensacionalista de tales conceptos para llamar la atención de los lectores más que para describir con exactitud las culturas Indígenas.

La influencia de estas fuentes coloniales permanece hasta hoy y, como hemos ya observado en el caso de la cultura Kamëntšá, sirven muchas veces de base para interpretaciones erróneas y también de herramienta popular para justificar el maltrato y marginalización de personas Indígenas. Sin embargo, varios investigadores cuestionan actualmente tales interpretaciones pues la gran mayoría de los testimonios parecían estar basados en rumores y malas interpretaciones de las culturas de los pueblos Indígenas y muchos informes se inspiraron en el deseo de justificar la conquista y la colonización a través de la representación de los pueblos Indígenas como violentos e inhumanos.

Los colonizadores miraban al “Otro” principalmente como objeto de agresión por lo que no es de extrañar que términos como “caníbales”, “infieles”, “bárbaros”, “razas monstruosas” y “adoradores del diablo” proporcionaron el filtro a través del cual los misioneros y conquistadores interpretaron las culturas, religiones y prácticas sexuales de los pueblos Indígenas, y contribuyeron a la invención de los “indios”, que calificaron como seres que vivían en un estado animal. Tales idealizaciones apoyaron la ficción de que la conquista no fue una búsqueda descarada de oro y plata, sino una misión de conversión. (Federici, 2009: 221) Las descripciones de los colonizadores nos dan una vívida sensación de la repulsión que tales prácticas generaban entre estos. En este sentido, para “salvarlos” del diablo, deberían someterse al dominio europeo, para que pudieran ser “civilizados” y educados en la “religión verdadera”. (Jansen & Pérez Jiménez, 2022: 125)

Sin embargo, si tenemos en cuenta los relatos de los europeos sobre la destrucción que causaron, nos preguntamos por qué se escandalizaron por estas prácticas cuando ellos mismos no tuvieron escrúpulos en cometer indecibles atrocidades por el bien de la religión, en el nombre de su Dios, e incluso por la democracia. De manera similar, como indica Federici (2009: 222), los rituales caníbales que supuestamente observaron no deben haber sido muy diferentes de las prácticas médicas que eran populares en Europa en ese momento. En los siglos XVI, XVII e incluso XVIII, beber sangre humana (especialmente la sangre de los que habían muerto violentamente) y la

“agua de momia”, obtenida al empapar la carne humana en varios licores, era una cura común para la epilepsia y otras enfermedades. Además, este tipo de “canibalismo”, no se limitaba a los grupos marginales de la sociedad, sino que se practicaba en los círculos más respetables. Así, el horror que los colonizadores sintieron por las poblaciones Indígenas *“no puede atribuirse fácilmente a un choque cultural, sino que debe verse como una respuesta inherente a la lógica de la colonización que inevitablemente debe deshumanizar y temer a quienes quiere esclavizar.”* (Federici, 2009: 222)

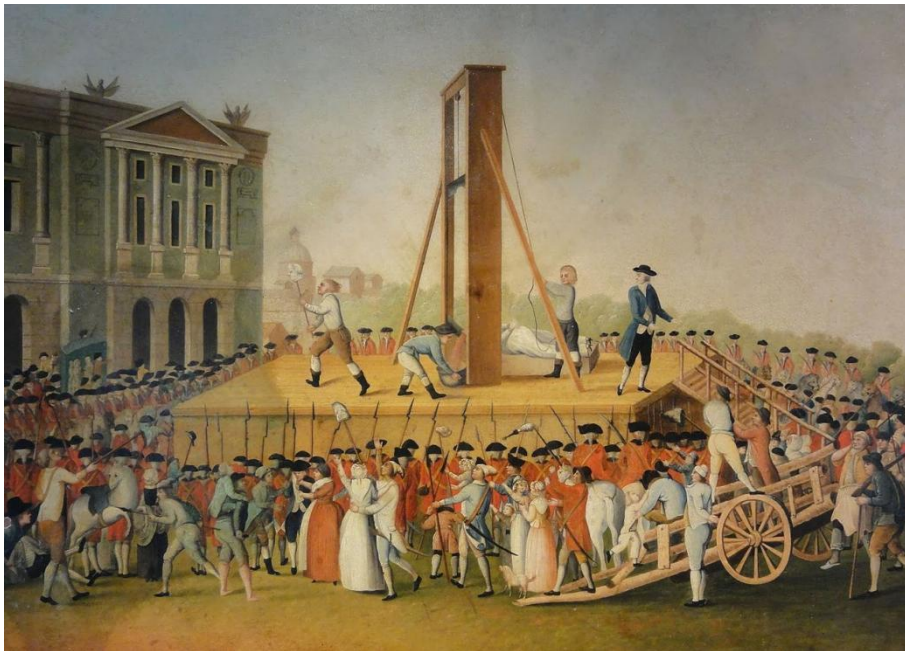


Fig. 31 - Ejecución de María Antonieta el 16 de octubre de 1793. Autor desconocido. © Wikimedia Commons.

Jansen y Pérez Jiménez (2022) concluyen que los “sacrificios humanos” que los colonizadores describieron u observaron en obras de arte Indígena, en realidad serían penas de muerte capital o ejecuciones y, en algunos casos, asesinatos políticos, prácticas no muy distintas de las que se realizaban en Europa en la época, o de la pena de muerte que aún hoy es práctica común en muchos países. Así, de acuerdo con la cosmovisiones Indígenas, *“entendemos que quitar la vida era un acto que solo podía emprenderse con respeto religioso por las fuerzas divinas que habían creado la vida en primer lugar. Eso explica por qué la matanza se llevó a cabo de manera ritualizada, o al menos representada de esa manera.* (Jansen & Pérez Jiménez,

2022: 143) Sin embargo, la obras e interpretaciones de los misioneros siguen siendo hoy la base de muchas investigaciones al punto de que el célebre fraile franciscano Bernardino de Sahagún, autor de una verdadera enciclopedia del mundo Azteca, es incluso aclamado como el “padre de la etnografía”. Una de las grandes contradicciones y problemas de los estudios arqueológicos y antropológicos es que la información crucial para interpretar el arte y las sociedades Indígenas proviene de textos coloniales, que a menudo están plagados de prejuicios de ese período, lo que llevó a muchos malentendidos interculturales que persisten actualmente. Este paradigma colonial *“desautorizó al mundo Indígena en términos tan estigmatizantes que se hace casi imposible para quien ingresa a su estudio aceptar y asimilar estas culturas o identificarse con los pueblos Indígenas.”* (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 30-31) Por ejemplo, el ya mencionado Miguel Triana, fue también un arqueólogo colombiano dedicado al estudio de la cultura Muisca pero a la vez consideraba a los pueblos Indígenas como bárbaros e ignorantes. Esta perspectiva ideológica problemática heredada de los misioneros y colonizadores se mantiene en la antropología y la arqueología en el uso de términos como “ídolo”, “brujería”, “magia” y otros términos peyorativos que todavía se usan para referirse a aspectos de las cultura Indígenas. Asimismo, los lugares representativos de las espiritualidades y cosmovisiones de los pueblos Indígenas son frecuentemente conectados con sacrificios, canibalismo, maleficios o suicidios. En Colombia, son ejemplo de esto la “Piedra del Sacrificio” (Huila), el “Salto del Indio” (Santander), “El Infiernito” y “Los Cojines del Diablo” (Boyacá).

Específicamente, en los primeros estudios antropológicos y arqueológicos que mencionan el pueblo Kamëntšá y otros pueblos de la región del suroeste de Colombia, los investigadores se refirieron a la existencia de sacrificios humanos y de prácticas caníbales. Hernández de Alba (1946) refiere que en algunos lugares el primer hijo de una mujer era sacrificado, o que cuando los jefes se morían eran enterrados con varias de sus esposas y otras personas - entiéndase “sacrificadas” - y que incluso los jefes vecinos enviaban dos o tres personas para este propósito. Basándose en los relatos de cronistas españoles, Hernández de Alba (1946: 933-934) refiere también que en la región suroeste de Colombia se practicaba el canibalismo de los prisioneros de guerra, que sus cabezas eran guardadas como trofeos y sus pieles usadas como cabeza de tambor. En relación a los

denominados Pijao, indica que canibalismo era parte de un “rito mágico” y que *“todos los historiadores están de acuerdo que los Pijao son un pueblo canibal, y que incluso hacen ventas pública de carne humana en un pequeño cerro que llamado Carnicerías”* (Hernández de Alba, 1946: 958) No obstante, se basa en los reportes de los primeros colonizadores y en los relatos de cronistas españoles como Pedro Cieza de León (Badajoz, 1520 - Sevilla 1554), Juan López de Velasco (Vinuesa, 1530 - Madrid, 1598) y Pedro Ordóñez de Cevallos (Jaén, entre 1556 y 1557 - 1636), que reproducen los perjuicios, ideales racistas, descripciones sesgadas y tergiversaciones sobre las culturas Indígenas, quienes describen como adoradores del demonio, irracionales, supersticiosos, violentos y caníbales. Por ejemplo el autor anónimo de la Relación de 1560 indicó que los Quillacinga *“son gente caribe que come carne humana.”* (Ramírez de Jara, 1996: 23)

Al contrario de lo que sería de esperar con los estudios científicos, los investigadores nunca presentan ninguna evidencia concreta o material, y en gran medida se refieren a procesos coloniales como la organización del cabildo y su rol como interlocutor entre los pueblos colonizados y las autoridades coloniales, al rol dominante del hombre en la familia y a prácticas que se mantienen actualmente, como la medicina. Específicamente Hernández de Alba era conocido del misionero capuchino Marcelino de Castellví, fundador del CILEAC en Sibundoy, y ambos hacían parte del mismo círculo de académicos que se influenciaban entre sí. No es entonces sorprendente que las interpretaciones de la época sobre las culturas de los pueblos Indígenas sean semejantes entre arqueólogos, antropólogos y misioneros, pues todos compartían de ideales similares y de una visión colonial y racista sobre los pueblos Indígenas centrada también en los intereses del Estado-Nación y de la Iglesia, quienes necesitaban comprobar la inferioridad de los pueblos Indígenas para legitimar su colonización.

Pero si podemos considerar esos estudios como “un producto de su tiempo”, lo mismo no sucede con investigaciones más recientes que reproducen acríticamente estas ideas como si fueran hechos. (véase, por ejemplo, Caillavet, 1996 y Pineda, 2018) Más recientemente, Langebaek (2021: 272-278), en una publicación destinada a un público general, se refiere a la “naturaleza de la violencia indígena” y replica una visión de los pueblos Indígenas como caníbales, practicantes de sacrificios humanos y otros rituales sanguinarios, incluso generalizando a los demás pueblos Indígenas el estudio de

Conklin (2001) sobre canibalismo en el pueblo Wari'. No obstante, no ofrece cualquier evidencia que no sean los cronistas españoles, y afirma incluso que la arqueología no tiene pruebas de tales prácticas, aparte de la violencia y de la guerra que, por supuesto, es común a todas las sociedades. Que necesidad hay entonces de seguir reproduciendo esa visión y representación de los pueblos Indígenas? Esto es un producto de un paradigma de investigación colonial pues, como resaltan Jansen y Pérez Jiménez (2017: 119), “*como el respeto ritual por los antepasados no es un tema destacado en el cristianismo ni en la cultura Occidental en general, los monjes y cronistas españoles, así como los arqueólogos y antropólogos modernos, no tenían un sentimiento directo por tal práctica y, a menudo, no la reconocían.*”

Problemáticamente, estas ideas traspasan a la sociedad en general. Como ya referimos en relación al ritual y danza de los *Sanjuanés* y en la interpretación de la ritualidad y espiritualidad Kamëntšá en general, muchas de estas ideas coloniales persisten tanto en la academia como en la sociedad, en las cuales los relatos sesgados, fantasiosos y cargados de prejuicios remplazan el respeto por la espiritualidad Kamëntšá. Un ejemplo de esto son los relatos de un artista colombiano que encontramos en Sibundoy, quien no solamente aseguraba que el pueblo Kamëntšá practicaba el sacrificio humano, como también él mismo había presenciado tales prácticas en otros pueblos Indígenas. Cuando cuestionado si entonces había permitido que un bebé fuese asesinado delante suyo, cambió el discurso del “sacrificio” por la medicina Indígena y que lo que había presenciado fueron en realidad rituales de curación. En México este imaginario es particularmente común y persistente. Durante nuestra visita a Cacaxtla en Julio del 2022, en el ámbito del taller *Lenguas(s) en Museos(s): Recursos y Nuevas Museologías* organizado por ARENET y COLING, pudimos observar como para los guías turísticos, que siguen guiones basados en gran medida en lo que escriben los arqueólogos, todas las representaciones artísticas y rituales funerarios relacionados con este centro ceremonial son interpretados como “sacrificios humanos”. El resultado de esta visión colonial acerca de las culturas Indígenas es el estigma que causan, la perpetuación de estereotipos y de la marginalización de los pueblos colonizados. No obstante, los europeos contemporáneos no son representados de forma general como bárbaros e inhumanos con base en sus historias de violencia, de colonización y de guerra.

No queremos con esto afirmar que las prácticas caníbales no existieron, pero que no eran una práctica común y generalizada resultante de la espiritualidad y ética de los pueblos Indígenas, sino episodios esporádicos propiciados por condiciones extremas, como sucede en varios contextos hasta los días de hoy. En este sentido, la cantidad y concordancia de testimonios y relatos de actos “caníbales” en las fuentes coloniales son indicativas en realidad de la práctica de rituales funerarios y de culto ritual a los Ancestros. Estas prácticas fueron vistas como repulsivas y mal interpretadas por los colonizadores y también usadas para crear una representación del “Otro” como salvaje y violento de manera a justificar la Conquista.

Maleficios, Idolatrías y Ahorcamientos

Particularmente en el caso del pueblo Kamëntšá, aparte de que tales concepciones coloniales persisten, podemos también observar como los misioneros fabricaron la idea de los suicidios a través de las evidencias arqueológicas para eliminar los rituales funerarios y romper las relaciones afectivas con los Ancestros. Esta idea del ahorcamiento se mantiene hasta hoy en el pueblo Kamëntšá y parece ser común en otras regiones de Colombia. Sin embargo, hay evidencias de la fabricación de esta práctica, por ejemplo, a través de la introducción de narrativas o de la resignificación de las tumbas Kamëntšá, que consisten de lo que los arqueólogos denominan de tumba de “pozo y cámara”, las cuales contienen urnas y ofrendas. Es en esas urnas que se encuentran depositados los huesos de los antepasados Kamëntšá y cuya interpretación popular se atribuye a los “suicidios”. La idea del suicidio, específicamente por ahorcamiento, fue introducida para endemonizar las prácticas funerarias y para erradicar las festividades Kamëntšá como mencionamos anteriormente, pero estuvo basada en evidencia materiales concretas cuya interpretación fue manipulada y el significado tergiversado.

La idea del ahorcamiento proviene probablemente de la representación metafórica del viento en la narrativa Kamëntšá como una persona suspendida o colgada en el aire. Estos “ahorcamientos” funcionaron como una herramienta para crear el miedo a los restos humanos, eliminar rituales funerarios Kamëntšá y desconectar al pueblo de sus lugares sagrados bajo la noción de que en estos se practicaban maleficios que llevaban al suicidio. Por ejemplo, la introducción del denominado Cuento de la Ahorcada (véase Juajibioy

Chindoy, 2008: 76-80) demuestra una estrategia clara de endemonización de las tumbas y prácticas funerarias Kamëntšá, relacionándolas con maleficios, idolatrías, demonios y brujería, y con los consecuentes ahorcamientos de los que la practicaran o simplemente se acercaran a esos lugares. Esta estrategia permitió a los misioneros desarrollar y fortalecer su fórmula de control y de sometimiento a través de la asociación de esas prácticas y lugares con las imágenes negativas que ya habían surgido acerca del “salvajismo” y del “canibalismo” de los pueblos Indígenas, y que los misioneros reiteraron para justificar los sistemas coercitivos y de terror que pusieron en práctica.

Estas resignificaciones e interpretaciones coloniales de las culturas y rituales Indígenas permitieron crear una disrupción en el tiempo-espacio Kamëntšá de forma a desconectar la población contemporánea, que se quería cristiana y civilizada, de sus antepasados, los “salvajes” e “infieles”, proceso que fue bastante eficaz. Por ejemplo, uno de los sabedores entrevistados por McDowell en los años 70, a pesar de todos sus conocimientos sobre las narrativas, demostraba ya un desentendimiento y desconexión con el pasado y la historia Kamëntšá, refiriéndose a la presencia de estas tumbas y prácticas funerarias como evidencias de una “antigua población” que había sido eliminada por un temblor (McDowell, 1994: 149), a las “idolatrías” como ignorancia de los mayores (Chicunque & McDowell, 1978), y que había intercambiado objetos que encontró en una tumba por alimentos. (Juajibioy & McDowell, 1978)

No será una casualidad que la interpretación de Juajibioy Chindoy (2008: 76) sobre el Cuento de la Ahorcada se centre en la relación entre las antiguas tumbas Kamëntšá, que denomina de “cementeros de ahorcados” y la práctica del suicidio como una supuesta tradición del pueblo. Basándonos en la explicación de Juajibioy Chindoy, los “cementeros de los ahorcados” coinciden con los lugares en donde han sido encontradas estas tumbas, como la zona de la Misión Redentorista y zonas en donde anteriormente vivían las familias Kamëntšá, como la zona norte de la quebrada Chijjtjanëay. Una de las referencias a esos lugares es particularmente explícita: *“Vereda Tamabioy (...), cerca de la casa de Pablo Jacanamejoy, en cuya área se encontró una osamenta humana en la apertura de la carretera nacional. Desde el retiro de los huesos, desaparecieron los fantasmas aterradores de la noche”*. (Juajibioy Chindoy, 2008: 76) Asimismo, Juajibioy Chindoy (1965: 82) establece una relación entre

estos lugares, las antiguas tumbas Kamëntšá, que indica estar ubicadas en las “montañas solitarias” - el lugar que marca la distinción entre la civilización y el salvajismo -, y los rituales para “invocar maleficios” que se realizaban en “tiempos anteriores”, en una clara alusión a los Ancestros como “infieles”, “no-bautizados” y “adoradores del diablo” (el Otro *malo*). Por ende, se denota que tales narrativas y rumores se sembraron con el objetivo de crear el miedo a los restos humanos y, por ende, a los Ancestros, lo que eventualmente llevó al corte con tales prácticas funerarias. Como señaló el historiador Aymara Carlos Mamani (1989, citado por Gnecco & Hernandez, 2010: 112) “*el hecho traumático de la invasión colonial cambió nuestro contacto con los sitios sagrados de nuestros ancestros. Se argumentó que eran sitios para ‘adorar al demonio’ y se nos dejó sólo con un entendimiento mitológico de nuestro pasado y de los restos materiales del pasado.*” No es entonces sorprendente que esos lugares plagados de fantasmas y demonios, lugares espiritualmente importantes para el pueblo Kamëntšá, terminaron siendo propiedad de la Iglesia.

En una publicación sobre rituales funerarios del pueblo Kamëntšá, Alberto Juajibioy Chindoy (1965) hace una compilación de las prácticas funerarias y de la visión del pueblo Kamëntšá sobre la muerte. Sin embargo, esta es casi totalmente cristiana debido a las modificaciones “*implantadas por los misioneros católicos en el presente siglo*” (Juajibioy Chindoy 1965: 67), y no establece ningún paralelo entre las tumbas pre-católicas y el pueblo Kamëntšá contemporáneo. Esta publicación, apoyada por, y ciertamente fundamentada en las enseñanzas de, los misioneros Capuchinos y del CILEAC, fue parte de una estrategia para demostrar que el pueblo Kamëntšá ya era “civilizado” pues ya se regía por las creencias cristianas y Occidentales en relación a la muerte. Por ejemplo, Juajibioy Chindoy (1965: 76) afirma que el pueblo Kamëntšá considera el cementerio como la “última casa”, una idea que, sin embargo, después contraria en la misma publicación cuando afirma que los difuntos o Ancestros visitan a los vivos en los sueños, y que por más influencia cristiana que puede existir en la interpretación Kamëntšá de la muerte “*las creencias en una vida futura se interpretan como una continuación de la existencia física [y] que la mentalidad aborígen no concibe la supervivencia del alma como algo de una entidad concreta.*” (1965: 82-83) Así, a pesar de la evangelización, se mantiene la idea de que los seres humanos pasan a un plano distinto, no vertical y opuesto (paraíso vs. infierno), sino

horizontal y cíclico, pero nunca se ausentan, siendo frecuentes sus visitas durante los sueños (aparte del Uakjnaité, cuando los Ancestros regresan a sus casas para compartir el alimento con sus familias).

Aunque Juajibioy Chindoy desconocía el significado de esos lugares y los rituales funerarios pre-católicos, como comprueba su publicación, refiere que “en tiempos anteriores”, es decir, antes de la colonización o en el tiempo de los Ancestros, el pueblo Kamëntšá frecuentaba los lugares de enterramiento de las “personas ahorcadas” para “invocar maleficios” en contra de un ladrón o enemigo. (1965: 82) Obviamente esta es una interpretación colonial. Sin embargo, podemos discernir que los “lugares de enterramiento de personas ahorcadas” son una referencia a las tumbas, y los “maleficios en contra de un ladrón o enemigo” son una referencia, no a la brujería como quisieron imponer los misioneros, sino a la práctica de invocación de guardianes y protectores, que se mantiene hasta hoy en día y que mencionaremos adelante. La introducción de estos cuentos y del miedo a las tumbas y a los Ancestros hizo parte de la denominada “extirpación de idolatrías” y del objetivo de la Iglesia de cortar la *“relación activa y significativa entre los pueblos Indígenas y algunos aspectos de la cultural material contemporánea existente en sus territorios pues la subsistencia de prácticas religiosas Indígenas era un foco potencial de resistencia contra la dominación cultural. Esta empresa de larga duración fue hecha contra muchas prácticas y los objetos involucrados.”* (Gnecco & Hernández, 2010: 109) Estas estrategias siguen siendo utilizadas actualmente también por las iglesias evangélicas.

Tales imaginarios negativos creados con la colonización se mantienen y fueron captados también por Taussig (1991: 370), quien se refiere a los Ancestros como infieles y paganos, personas que vivieron en algún tiempo vagamente detallado pero definitivamente antes de la conquista europea y el tiempo cristiano, y hoy se teme que causen enfermedades e incluso la muerte a través del “mal viento”. Tratando de buscar explicaciones para el *bakná binje*, Taussig se fundamenta en las afirmaciones de un *tatsëmbuá* quien afirma que el “mal viento” proviene de los “espíritus de los infieles”, *“las personas antiguas que acechan en la tierra en ciertos lugares especiales que los cristianos no pueden o no deben entrar”* y que *“el mal viento es causado por los huesos de estos infieles enterrados a nuestro alrededor en el campo. En aquellos tiempos no había iglesias con cementerios.”* (1991: 372) Esos lugares especiales son algunos de los

lugares sagrados que ya mencionamos en el capítulo 3, pero también las tumbas Kamëntšá, que son vistas como una práctica incivilizada, en oposición a los cementerios católicos y, por lo tanto, como la razón para el “mal viento”. Sin embargo, el antropólogo no establece una relación entre el miedo a los restos humanos y a los Ancestros como un producto del colonialismo. Como afirman Gnecco & Hernández (2010: 115) la identificación del “Otro malo” sigue de cerca las descripciones hechas por las crónicas coloniales, otra indicación de la manera como las narrativas Indígenas están influidas por las categorías creadas por la dominación colonial. Indican los autores que los pueblos Indígenas asentados en áreas donde la influencia de la Iglesia y su discurso fue menos decisiva o inexistente no comparten la retórica del “Otro malo” con referencia a los Ancestros y que, por lo tanto, esta visión coincide con el territorio de la dominación católica. Recordemos que el Valle de Sibundoy fue el epicentro de la colonización Capuchina. Esta visión colonial sobre los Ancestros como infieles, violentos y caníbales permanece en la mente de muchas personas Kamëntšá: *“Mis mayores decían que ellos no conocían a Dios y cuando llegaron los padres despacio fueron enseñándoles, pero dicen que eran gente que daba miedo porque decían que ellos hasta se comían entre ellos mismos. Ahora les llaman yembá a los que no son bautizados, y los que se mataban ahorcados también eran yembá, y a ellos los enterraban aparte.”* (Andrés Juagibioy Chindoy, 6 de Septiembre, 2021⁵²) Tal nos comprueba la relación entre los Ancestros, los ahorcamientos y las tumbas Kamëntšá, y del trabajo de los misioneros en resignificar estos elementos con su proceso de evangelización e inculturación.

Si tenemos en cuenta que el viento es el vehículo espiritual en la cosmovisión Kamëntšá, que carga energías negativas (“malos vientos”) y positivas (“buenos vientos”), y que el conocimiento se compone de relaciones, entonces la idea que los huesos de los antepasados causan “mal viento” es inherentemente colonial, pues está en contradicción absoluta al culto ritual a los Ancestros, a la Ofrenda, y a otras prácticas afectivas en relación a los familiares difuntos, muchas de las cuales se siguen practicando. La relación entre los pueblos Indígenas y sus antepasados es afectiva y espiritual, como demuestran las celebraciones del Uakjnaité o Hanal Pixan y los rituales funerarios centrados en el cuidado de los huesos humanos. La noción (o el hecho)

⁵² Entrevista realizada por el Colectivo Ayentš.

de que estos causan “mal viento” y miedo a las poblaciones actuales es, por lo tanto, fundamentalmente contradictoria, y resulta de un proceso estratégico de colonización. Asimismo, ese miedo es el resultado del trabajo de los misioneros para borrar tales prácticas que consideraban como “idolatrías” y, consecuentemente, contrarias e incompatibles con la religión cristiana.

El corte producido con las prácticas de enterramiento Indígenas también es evidente en el desconocimiento que la comunidad tiene acerca de los denominados “enterramientos secundarios”. Esto fue ciertamente producto del miedo a los huesos humanos y tumbas lanzado por los misioneros y la prohibición del culto ritual a los Ancestros. Este corte con el pasado y con los rituales y prácticas funerarias produjo dos interpretaciones populares sobre las tumbas y urnas Kamëntšá.

La primera es la idea de que antes de la colonización, los difuntos eran sepultados en el jajañ, en la parte posterior de la casa. Sin embargo, no hemos encontrado evidencias de eso pues las tumbas Kamëntšá están ubicadas en las laderas del Valle de Sibundoy, y no en las montañas, en donde el pueblo vivía antes de la colonización. Esto es una evidencia del corte simbólico producido por la colonización. Tal interpretación proviene probablemente del término *juatbontsán*, que en la lengua kamëntšá, tanto se usa para referirse a la siembra como al entierro de un cadáver. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 199)

La otra interpretación es que las urnas cerámicas son producto de “suicidios”, no desde el punto de vista de los maleficios o brujería que quisieron introducir los misioneros, sino como una forma de resistencia, en la cual los antepasados se suicidaban encerrándose en las vasijas para escapar a la obligación de ir a la iglesia o a la escuela, y por miedo y rechazo a los colonizadores. Esto es, obviamente, imposible en términos físicos, ya que las tumbas tienen varios metros de profundidad y las vasijas son demasiado pequeñas para acomodar un cuerpo. Esta idea del suicidio en las vasijas tiene aún menos sentido si tenemos en cuenta que esta práctica existía antes de la colonización y desaparece después de esta y, posiblemente, estaría influenciada por la idea del “sacrificio humano”.

Así, aunque se reconoce que esas urnas eran vasijas en las cuales también se guardaba el *bokoy*, la práctica de los enterramientos secundarios es totalmente desconocida. Esta asociación que la comunidad hace entre las tumbas y los suicidios es una demostración

clara de la transformación ejercida por los misioneros a través de la narrativa y de la “extirpación de idolatrías”.

Encontramos así dos nociones generales distintas en relación al pasado Kamëntšá: 1) una con un sentido colonial en donde las tumbas son producto de las tradiciones no-civilizadas de los antepasados no-bautizados e infieles, aunque no siempre estos antepasados son Kamëntšá, sino personas abstractas o simplemente “guacas”, lugares sin cualquier relación espiritual o afectiva; 2) otra en la cual los antepasados se sembraban en el jajañ después de la muerte, y que establece una relación con la noción cíclica de la vida y de las cosechas.

Sin embargo, como especificaremos adelante, ambas son interpretaciones erróneas. Tales interpretaciones demostrativas de la relación problemática de los pueblos Indígenas de las Américas, al menos de aquellos los influenciados por el catolicismo, con el denominado “registro arqueológico”. El pueblo Kamëntšá a menudo reproduce esta ruptura con el pasado y los objetos que lo materializan al referirse a “guacas” o incluso a “cosas del demonio”. Esta última expresión parece ser común entre personas que se han convertido a las iglesias evangélicas. Esta disrupción y corte de sentido simbólico con el pasado, con las prácticas funerarias y la relación afectiva con los Ancestros, es también apoyada y perpetuada por la arqueología al no expresar claramente que estos objetos y cuerpos son Kamëntšá, sino “precolombinos” y “patrimonio de la nación”. Tal resulta en el borrar de la memoria y en el robo del pasado. Este proceso se evidencia en las pocas y problemáticas investigaciones arqueológicas sobre el pueblo Kamëntšá.

La Arqueología, los Orígenes y la Identidad del Pueblo Kamëntšá

Centradas en marcos y paradigmas de investigación coloniales y Occidentales que replican la negación de la coetaneidad, las investigaciones arqueológicas sobre el Valle de Sibundoy han ignorado totalmente la lengua, la historia, el conocimiento, el territorio y las personas Kamëntšá. Aunque irónicamente se refieran a la presencia de este pueblo en la región como milenaria, no tienen en cuenta la continuidad cultural entre el pasado y el presente, lo que ha reforzado procesos colonizadores. Al no reconocer las narrativas,

rituales o formas de arte Kamëntšá como parte de un proceso de resiliencia, sino como elementos “sincréticos” y “transculturales” que surgen con la colonización, las investigaciones arqueológicas han generado no solo interpretaciones y representaciones erróneas e inválidas, como también ofensivas y problemáticas que además ignoran y deslegitiman la cultura y el pueblo Kamëntšá al nivel de su identidad, sentido de pertenencia y de humanidad. Entre estas encontramos la afirmación de los orígenes del pueblo Kamëntšá en la Polinesia o como descendiente del pueblo Quillasinga, y la fabricación e imaginación de una identidad fundada en conceptos coloniales y Occidentales sobre los pueblos Indígenas.

El Origen Polinesio

La perversidad colonial de la arqueología ha influenciado la forma como el propio pueblo Kamëntšá entiende su historia - fundamentalmente en oposición a la narrativa simbólica - con la afirmación de que este proviene de la región de la Oceanía, específicamente de la Polinesia. Esta idea fue resultado de investigaciones “etnoarqueológicas” desarrolladas por misioneros e “ilustrados” investigadores Occidentales, y publicadas por Alberto Juajibioy Chindoy (1962; 1989; 2008; Juajibioy & Wheeler, 1974).

Estas afirmaciones estuvieron basadas en evidencias materiales incipientes sobre las supuestas semejanzas entre instrumentos y utensilios usados por los pueblos de estas regiones, como la *miyesëfjua* Kamëntšá y el *didgeridoo* de los pueblos Indígenas del norte de Australia, y en interpretaciones lingüísticas erróneas que asociaron la lengua kamëntšá con las lenguas habladas en esas regiones. Aunque Juajibioy Chindoy era Kamëntšá, hay que tener en cuenta que su escuela fue totalmente colonial y que se basó en métodos y paradigmas de investigación desarrollados por los misioneros Capuchinos y en estudios de otros investigadores. Así, la investigación de Juajibioy Chindoy indica que el pueblo Kamëntšá migró desde la Polinesia basándose en las semejanzas que existen entre los objetos utilizados por ambas culturas, pero sin ofrecer ninguna prueba concreta. Además, contraría la propia narrativa Kamëntšá que, como ya demostramos, claramente refiere que los orígenes del pueblo están en Uaman Tabanok.

Lo más problemático es que estas afirmaciones quedaron

enraizadas en el pueblo Kamëntšá y, hasta hoy en día, se afirman esos orígenes polinesios en publicaciones académicas y del gobierno: “*Presentamos elementos pertenecientes a distintas sociedades y nuestras características culturales se consideran comunes a Oceanía en algunos aspectos como, por ejemplo, la trompeta larga que usan en sus fiestas. Por estos y otros motivos se afirma que los Kamëntšá tenemos nuestro origen en la Polinesia y Australia.*” (Cabildo Kamëntšá, 2012b: 35) (Véase también Jacanamejoy-Juajibioy *et al.*, 2018)

La arqueología ha jugado un papel fundamental en socavar los derechos, conocimiento e historia Kamëntšá a través de un esfuerzo casi incesante por determinar sus orígenes “extranjeros”, proceso que podría facilitar aún más la apropiación de Uaman Tabanok por parte de los misioneros y el Estado. Tales cuestionamientos sobre los orígenes del pueblo Kamëntšá quedaron reflejados en los escritos de Triana (1907: 297) quien afirmó que “*los sibundoyes, quienes hablan el cochi, traído de su remota y discutible procedencia...*”; y de Hardenburg (1912: 61) quien dijo que “*se cree que estos indios fueron traídos aquí hace mucho tiempo por los españoles desde el río Vaupés como esclavos para las minas de oro de Pasto y que, escapando de sus captores en esta vecindad, finalmente se asentaron en el valle.*”; y fueron después replicados por múltiples investigadores.

Se debe tener en cuenta que estas investigaciones se hicieron en un marco colonial en el cual no trataban de establecer una línea de continuidad entre la cultura Kamëntšá y las evidencias materiales. Por el contrario, trataban de desvincular al pueblo Kamëntšá de su lugar de origen y de su historia, atribuyendo su presencia en el Valle de Sibundoy a una migración desde la Polinesia. Este argumento tanto ignora el dinamismo e influencias culturales entre distintos pueblos como se centra en una concepción de tiempo lineal y evolutivo, que ignoran el tiempo-espacio Kamëntšá y una relación afectiva y espiritual con su pasado, territorio y Ancestros. Además, deslegitima la cultura Kamëntšá, pues infiere que esta no pasa supuestamente de un reciente híbrido, compuesto de elementos prestados de otras culturas, como después reafirmarían los antropólogos. A nivel simbólico, esta teoría implicaría que el pueblo Kamëntšá no es originario del Valle de Sibundoy y, por ende, no tendría derecho a reivindicar su territorio ancestral.

No sobran así dudas del por qué de los misioneros apoyaron a

personas Indígenas en el desarrollo de investigaciones y argumentos de este tipo. La inclusión y apoyo a investigadores Indígenas como Alberto Juajibioy Chindoy, naturalmente usando métodos Occidentales, fue una forma de legitimar las modificaciones que se introdujeron en la narrativa y de ignorar que hubo una destrucción violenta de la cultura Kamëntšá. Hoy en día tales afirmaciones desempoderan a las nuevas generaciones que, frecuentemente confrontadas por procesos (neo)coloniales, no encuentran los argumentos para validar su identidad e historia, porque sus propios antepasados y gobernantes publicaron y siguen publicando - el método por excelencia de la legitimación del conocimiento Occidental - como efectiva y verdadera esta versión colonial de la historia Kamëntšá, aunque desconectada de su territorio, como efectiva y verdadera.

Tales argumentos acerca del origen polinesio no son respaldados por investigaciones científicas actuales. Hoy en día, nuevas investigaciones sugieren que hubo contacto entre pueblos de las dos regiones en el siglo XII, pero no necesariamente fueron los polinesios quienes viajaron a lo que hoy es Colombia, y mucho menos que estos se establecieron en la región. (véase Ioannidis *et al*, 2020) Además, Patiño (1995) dató las evidencias arqueológicas del Valle de Sibundoy entre los siglos VII y XII, lo que comprueba que el pueblo Kamëntšá ya habitaba la región siglos antes del contacto con pueblos de la Polinesia y lo que hoy es Colombia.

Esta incesante búsqueda de los orígenes (materiales y genéticos) y de la “autenticidad” son también influencia de la presión y de la concepción colonial que recae sobre los pueblos Indígenas pues la arqueología y otras disciplinas trabajan para que se mantengan los preceptos y categorizaciones derivados del colonialismo. Adicionalmente, las ideas y argumentos acerca de los orígenes de un pueblo deben ser relativizadas y no esencializadas. Ciertamente podemos argumentar que todos los seres humanos venimos de África, como han demostrado las investigaciones arqueológicas, pero no todos los pueblos se identifican como afrodescendientes. Miremos además lo problemáticas que han sido las varias búsquedas que diferentes individuos o países han hecho por sus orígenes y razas “puras” o “superiores”.

Tales afirmaciones “científicas” crean problemas y mantienen injusticias que son consecuencia del colonialismo. Tuvimos la oportunidad de experimentar personalmente este problema durante

nuestro trabajo con el Colectivo Ayentš cuando se analizó un videodocumental sobre el Plan de Vida Kamëntšá realizado en el 2009 que reafirmaba los orígenes polinesios del pueblo. Los presentes afirmaron que tales afirmaciones habían causado gran impacto emocional y confusión porque contradicen su historia, cosmovisión y conocimiento, es decir, van en contra de todo lo que los mayores han enseñado acerca de los orígenes del pueblo Kamëntšá. Este tipo de argumentos también traspasan a la comunidad en general, como es ejemplo una señora que visitó el museo de Sibundoy y reclamaba que el pueblo Kamëntšá no es originario del Valle de Sibundoy porque sus instrumentos musicales son iguales a los de Ecuador. Tales afirmaciones son infundadas y deslegitiman la historia, el conocimiento y la identidad del pueblo Kamëntšá.

El Origen Quillacinga

En la mayoría de investigaciones arqueológicas y lingüísticas sobre el pueblo Kamëntšá no existió una diferenciación clara entre los distintos pueblos Indígenas de la región que hoy es parte de los departamentos de Nariño y (Alto) Putumayo, por lo que el pueblo Kamëntšá se consideró relacionado con, como parte de, o como descendiente del, pueblo Quillacinga (véase Bennett, 1946; Cárdenas-Arroyo, 1996; Groot & Hooykas 1991; Hernández de Alba, 1946; Hidalgo Dávila, 1994; McDowell, 1994; Mason, 1950; Ortiz, 1946; Patiño, 1995; Ramírez de Jara, 1992, 1996; Uribe Alarcón, 1986) Específicamente, las investigaciones arqueológicas se han restringido al análisis de fuentes coloniales y han ignorado la cosmovisión, lengua, conocimientos e historia del pueblo Kamëntšá, por lo que sus conclusiones son tanto bastante limitadas como problemáticas. Esta perspectiva se mantuvo por décadas y se reflejó incluso en investigaciones más confiables y profundizadas. Por ejemplo, McDowell (1994: 19) afirma que *“ahora se acepta que el kamëntšá es el único dialecto sobreviviente del arcaico quillacinga, el idioma hablado en toda la federación Quillasinga en el momento de la primera incursión incaica y luego española”*. Aunque no menciona *quién* acepta eso, definitivamente se refería a los académicos Occidentales ya que no hay ninguna evidencia lingüística ni cualquier referencia en la narrativa de Kamëntšá sobre esa relación. También Patiño (1995: 145), menciona que es difícil establecer el “punto de origen” de los habitantes del Valle de Sibundoy y se apoya en

incipientes estudios lingüísticos, para reafirmar la conexión Quillacinga. Por otro lado, no obstante, Patiño (1995) afirma que la cerámica del Valle de Sibundoy es distinta de las del altiplano nariñense - territorio Quillacinga - por lo que concluye que se tratan de territorios y culturas diferentes.

Asimismo, Ramírez de Jara (1992, 1996), apoyándose en débiles y cuestionables crónicas coloniales, identifica al pueblo Kamëntšá como descendiente de los “antiguos Quillacinga” y establece su “origen selvático” en la región de la Baja Amazonía. Por lo tanto, tales estudios arqueológicos y antropológicos identifican al pueblo Kamëntšá como descendiente del pueblo Quillacinga debido a su territorio, e incluso que este formó parte de una supuesta “federación” Quillacinga. Sin embargo, Ramírez de Jara (1992, 1996) usa como principal fundamento la “clara” definición que el cronista Tomás López hace del territorio Quillacinga en 1558, así como la crónica de Cieza de León de 1553 y un manuscrito de García de Valverde de 1570. Insiste, sin tener en cuenta la historia y narrativa Kamëntšá, que en el Valle de Sibundoy *“se encuentran grupos étnicos de habla quechua conviviendo con grupos de habla quillacinga y/o kamëntšá, lo cual nos lleva a establecer una relación estrecha entre las dos provincias quillacingas – la de los quillacingas interandinos y la de la Montaña –, no sólo en cuanto a intercambio se refiere, sino en cuanto a su estructura étnica diferenciada.”*⁵³ (1996: 32) Por lo tanto, parte del principio que la lengua y la “etnia” Quillacinga existen en el Valle de Sibundoy, ignorando la lengua, el conocimiento y el pueblo Kamëntšá. Ramírez de Jara propone también un posible “origen selvático” del pueblo Quillacinga - y por ende del pueblo Kamëntšá - que supuestamente habitó en el Valle de Sibundoy, centrándose en los estudios de Otto von Buchwald sobre la presencia de lengua kamëntšá en la ciudad de Mocoa (Putumayo). Por cierto, estos estudios estuvieron basados en un vocabulario recogido por su hijo en su pasaje por esta región en 1910 (Ortega, 1978: 208), por lo que debería haberse cuestionado sus conclusiones. Tampoco se puede ignorar que la presencia de personas Kamëntšá en esa región por los más distintos motivos, de ningún modo tiene por qué indicar el “origen” del pueblo en esa región. Sin embargo, Ramírez de Jara ignora los argumentos de Moreno Ruiz (1980: 276, citada por Ramírez de Jara, 1996: 32), quien

⁵³ El territorio del pueblo Kamëntšá se consideró en las crónicas como “Provincia de la Montaña”.

defiende la separación clara entre Kamëntšás y Quillacingas. Asimismo, pasó desapercibida en una de sus fuentes – García de Valverde – la diferencia establecida entre los topónimos en el área Kamëntšá, marcados por la terminación 'oy', de los demás, un aspecto que ya Groot & Hooykas (1991) habían señalado. De hecho, la “Provincia de la Montaña” mencionada por Tomás López, parece corresponder, de manera general, al territorio ancestral Kamëntšá, demarcado a norte por el volcán Doña Juana y al sur por el volcán Patascoy. Sin embargo, hay que entender estas fronteras de manera distinta. Estos son mapeos mentales relacionados con el conocimiento y percepción del mundo Kamëntšá, no son propiedades ni territorios con fronteras definidas.

Aunque indica en esa dirección, Ramírez de Jara ignora también que el pueblo Quillacinga hablaría la lengua quichua – como su propio nombre indica – o que fue nombrado por un pueblo de habla quichua – tal como estos nombraron al pueblo Kamëntšá de pueblo de la “Cocha” – e ignora que la lengua kamëntšá no tiene vínculo con cualquier otra lengua. Aunque las primeras investigaciones identificaron la lengua kamëntšá como un dialecto del Quillacinga, en realidad no hay evidencias que apunten en ese sentido, lo que ha sido confirmado por recientes investigaciones. (Véase O’Brien, 2018)

Otro argumento problemático en el análisis de Ramírez de Jara es que la supuesta relación entre Kamëntšás y Quillacingas se evidencia en las semejanzas de “*los rasgos culturales propios de los grupos de selva tropical y de los grupos andinos.*” (Ramírez de Jara, 1996: 82) Esto no solo ignora las dinámicas culturales que permite a diferentes pueblos compartir rasgos culturales semejantes sin tener que identificarse como un solo pueblo o pertenecer a una “federación”, o tener vínculos históricos o lingüísticos, como también el hecho de que el pueblo Quillacinga y su lengua están (supuestamente) extintos.

En fin, lo que sobresale en estas investigaciones es la forma como ignoran que hablan de personas, de sentimientos, de afectos y de identidades, y más bien hablan de entidades abstractas y despersonalizadas, que son útiles para servir de objeto de estudio pero que nunca parecen tener vida ni aparecen como humanas.

Fuentes Primarias y Paradigmas de Investigación Coloniales

El problema fundamental de estas investigaciones arqueológicas es su paradigma colonial que desde el inicio usa los colonizadores como fuentes primarias. Ramírez de Jara y los demás arqueólogos ignoran que son los colonizadores quienes mapean el territorio y, por ende, son estos quienes afirman que el pueblo Kamëntšá pertenece a una federación Quillacinga o habla su lengua. Sin embargo, los arqueólogos - tal como los colonizadores - ignoran al mismo pueblo Kamëntšá como fuente primaria. En este caso su historia es subjetiva, emocional, ilógica e irracional, un resultado de la negación de la coetaneidad y de la deslegitimación del conocimiento de los pueblos Indígenas. Además, otro problema de tener los colonizadores, misioneros e incluso viajeros como fuentes primarias es que estos no tenían un conocimiento profundo de lo que observaban ni de los pueblos con los cuales interactuaban. Por ejemplo, la laguna de la Cocha es representada como el lugar de origen del río Amazonas en los mapas *Peruviae Auriferae Regionis Typus* (1592) de Ortelius y *America Noviter Delineata* (1637-1640) de Joost de Hondt. También el mapa *Terra Firma et Novum Regnum Granatense et Popayan* de Willem J. Blaeu representa la región del Valle de Sibundoy basándose en las descripciones de los cronistas, particularmente en la crónica Cieza de León de 1553.

A mediados del siglo XX, Luis Ghisletti, un especialista en la lengua del pueblo Muísca, determinó que un manuscrito de 1629 contenía un poema en esa lengua. Sin embargo, poco después, Paul Rivet demostró que en realidad se trataba del “padre nuestro” en el dialecto Quechua de Huamanga, Perú. (Ortega, 1978: 223-224) Esta anécdota demuestra que debemos hacer una lectura crítica de las fuentes coloniales. Si un especialista con años de investigación en una lengua Indígena se equivocó, ¿que nos hace pensar que los primeros colonizadores tenían conocimientos suficientes acerca de los pueblos Indígenas para determinar sus territorios, lenguas y conocimientos? Por ejemplo, Ortiz (1954, citado por Ortega, 1978: 31) afirma que los misioneros del siglo XVI desconocían totalmente la lengua de los pueblos Quillacinga y Pasto cuando ordenados a traducir el catecismo y el confesionario. Consecuentemente, las investigaciones antropológicas y arqueológicas deben hacer un análisis más crítico de las fuentes coloniales y no dar por sentado que el mundo observado por los colonizadores corresponde al mundo de los pueblos Indígenas y a sus formas de estar en él.



Fig. 32 - Detalle de *Terra Firma et Novum Regnum Granatense et Popayan*. Willem J. Blaeu, 1630-1670. Curiosamente son visibles dos lagunas, posiblemente la Cocha y la antigua laguna del Valle de Sibundoy.

Estos hechos demuestran que las fuentes que ignoraron la lengua, el conocimiento y el pueblo Kamëntšá en general, que incluyen todas las investigaciones arqueológicas que hemos encontrado, no son fidedignas para una interpretación descolonial. Esto no es de todo sorprendente si tenemos en cuenta que Ortega (1978) parece desconocer que los “Sibundoyes” y los Kamëntšá son el mismo pueblo. También McDowell (1989) estudió a los pueblos Inga y Kamëntšá sin tener en cuenta que las semejanzas en algunas narrativas y rituales de los dos pueblos son resultado de la colonización y del intento de los misioneros de homogeneizar las culturas a través del uso de la lengua quichua. Aún más chocante, Ramírez de Jara (1996: 6) afirma que estos dos pueblos no pueden estudiarse de forma independiente.

Tales suposiciones “científicas” ignoran cómo el propio pueblo se identifica (*ka*: mismo, *mëntšá*: ser así) e imponen nociones Occidentales de tiempo-espacio mientras deslegitiman la historia y el conocimiento Kamëntšá. Como afirma Chindoy (2020: 3), *“incluso quienes encuentran indicios para afirmar que la historia del Valle de Sibundoy no comienza con la llegada de los españoles encuentran difícil afirmar los sentimientos históricos de intimidad y la continuidad del tiempo de este lugar. (...) La lengua Kamëntšá, después de años de estudios lingüísticos comparados, sigue siendo una lengua aislada, lo que demuestra aún más que los orígenes de la cultura Kamëntšá se encuentran en las tierras de Sibundoy.”* Como también sostiene Jamioy (2010: 23) *“según los ‘expertos’ se desconocen los orígenes o la procedencia del pueblo Kamëntšá, pero nuestros mayores siempre han dicho que somos originarios del lugar donde estamos actualmente asentados”*, es decir Uaman Tabanok.

Impacto Colonial y Consecuencias Sociales de la Arqueología

Recientemente, agentes externos están utilizando estas problemáticas afirmaciones sobre los “orígenes” y supuestas afiliaciones culturales del pueblo Kamëntšá para acceder a tierras y propiedades en la región con el fin de explotar sus recursos naturales. Así, las afirmaciones de arqueólogos y antropólogos, que se suponen neutrales, están ahora creando una ola de problemas sociopolíticos y territoriales porque tales publicaciones han formado la base de estos reclamos. Específicamente, estos estudios han llevado a que personas que hoy en día se identifican como Quillacinga reclamen la posesión

de tierras en el Valle de Sibundoy con base en esta supuesta conexión histórica, cultural e lingüística entre los dos pueblos afirmada por los investigadores. De acuerdo con estas personas, si sus antepasados habitaron esta región, y si el pueblo Kamëntšá es descendiente del pueblo Quillacinga, entonces estos son los herederos legítimos de estas tierras. También personas que se identifican como miembros del pueblo Pasto han hecho uso de débiles investigaciones arqueológicas para reclamar tierras en el Valle de Sibundoy. Específicamente, según estos, los petroglifos existentes en la región, semejantes a los de la región originaria del pueblo Pasto, demuestran según estos que sus antepasados también habitaron el Valle de Sibundoy y que, por ende, estas tierras también les pertenecen.

Esto ha llevado incluso a que el Museo del Oro de Nariño haya iniciado un proceso de “repatriación” de su colección de *Máscaras del Alto Putumayo*, elaboradas por artistas Kamëntšá e Inga, para el pueblo Quillacinga. Las razones por las cuales el Museo del Oro se ha inmiscuido en estos procesos es algo que en este momento es incomprendible⁵⁴. Lo ridículo es que estas máscaras fueron elaboradas por artistas Kamëntšá, que se identifican como Kamëntšá, y muchos de ellos están vivos. Esto equivale a que España o Portugal demanden la repatriación de obras elaboradas por artistas colombianos y brasileños *contemporáneos* bajo el argumento de que estos son descendientes de los europeos.

Lo más absurdo en este proceso de usos políticos de la indigeneidad en el Valle de Sibundoy es que algunas de estas personas que se denominan “Indígenas”, como hemos observado con nuestros propios ojos, son descendientes de los primeros colonizadores del Valle de Sibundoy y solo recientemente están aprendiendo acerca de esas culturas y lenguas⁵⁵. No deja de ser irónico que muchas de estas personas que ahora se identifican como Indígenas, algunas de la esfera política de la región, no se identifican con la condición social, ni defienden las luchas ni los derechos de los pueblos Indígenas, y han tenido actitudes profundamente racistas hacia el pueblo Kamëntšá, sobre todo cuando este defiende su territorio de proyectos

⁵⁴ Intentamos por varias veces obtener información con los responsables del museo pero nunca obtuvimos respuesta.

⁵⁵ Un caso curioso es que una de las personas que ha liderado este movimiento del pueblo Pasto en la región estaba aprendiendo acerca de esa cultura a través de videos en la plataforma YouTube para tener los argumentos suficientes para apropiarse de esa cultura y, consecuentemente, de tierras en la región del Valle de Sibundoy.

neocoloniales. Definitivamente, no hemos visto a estas personas en las marchas contra la minería o contra la construcción de la variante San Francisco-Mocoa. Sus acciones demuestran que son “Indígenas” por interés, mientras Kamëntšás e Ingas lo son por orgullo. Así, buscan tener los “beneficios” de ser Indígena sin tener que pasar por la violencia, la discriminación y la desigualdad subyacente a esa condición social. Se evidencia entonces un problema con la auto-denominación como “Indígena” para adquirir privilegios políticos y económicos. Como indica Tuhiwai Smith (2016: 27-28), el término Indígena *“ha sido también políticamente cooptado por descendientes de colonos que reclaman una identidad ‘indígena’ por su ocupación y establecimiento en tierras Indígenas en el curso de varias generaciones, o simplemente por haber nacido en dicho lugar. Sin embargo, tienden a no presentarse en los foros de pueblos Indígenas, ni establecen alianzas para apoyar demandas de autodeterminación para aquellos pueblos cuyos ancestros alguna vez ocuparon la tierra que ellos ‘amansaron’ y en la cual luego se asentaron. Tampoco luchan activamente como sociedad por la supervivencia de las lenguas, los saberes y las culturas Indígenas. Su hogar lingüístico y cultural está en alguna otra parte, sus lealtades culturales yacen en otro lugar. Su poder, sus privilegios, toda su historia está investida de su legado de colonizadores.”* Algunos casos extremos en la región del Putumayo han incluso resultado en la destrucción completa de largas hectáreas de bosque por personas que se identifican como “Indígenas”⁵⁶. Esta problemática sobre la indigeneidad en Sibundoy se refleja en la reciente renovación del denominado Parque de la Interculturalidad con un diseño que incluye la llamada “cruz andina” - otros hacen referencia al Sol de los Pasto - en conjunto con los colores del partido político que gobierna la alcaldía municipal, de manera a legitimar estos nuevos personajes de la política que se dicen “Indígenas”. Muchos Kamëntšás han equiparado este proceso con el silenciamiento, el borrar de su historia y el romper de su relación espiritual con su lugar de origen.

Tal como sostienen Gnecco y Hernández (2010: 103), la determinación de los “orígenes” es más una cuestión política que disciplinaria. Asimismo, estos conceptos y afirmaciones se replican hoy en día dentro de diferentes disciplinas académicas, pero también en museos y medios de comunicación populares y perpetúan ideas

⁵⁶ Véase: www.elespectador.com/noticias/judicial/la-falsa-comunidad-indigena-que-arraso-con-miles-de-hectareas-de-bosque-en-putumayo/.

erróneas e imaginarios Occidentales sobre los pueblos Indígenas. Estos varios “orígenes” del pueblo Kamëntšá conceptualizados por los arqueólogos se basan en una forma fundamentalmente distinta de entender el tiempo-espacio, la identidad, la cultura y las relaciones humanas que es fundamentalmente un producto de la negación de la coetaneidad. No obstante, estos investigadores no dirían lo mismo de los orígenes de sus propios pueblos.

Además, las alegaciones de que el pueblo Kamëntšá es descendiente de otro pueblo o que tiene orígenes en otra región que no el Valle de Sibundoy no tienen cualquier fundamento. Nos bastaría simplemente mirar que la lengua kamëntšá es una lengua aislada (Adelaar & Muysken, 2004; O'Brien, 2018), es decir, no tiene ninguna relación con cualquier otra, lo que debería ser suficiente para demostrar que la cultura Kamëntšá se ha desarrollado en esta región por milenios y no como consecuencia de la migración de pueblos de lengua quichua u otra, como los pueblos Inga, Pasto o Quillacinga. Como resalta Cajete (2000: 74), los pueblos Indígenas son pueblos *de lugar*, y la naturaleza del lugar está incrustada en su idioma. Como ya hemos analizado en el capítulo 3, la orientación física, cognitiva y emocional de un pueblo es una especie de mapa mental que transmiten de generación en generación. Este mapa es multidimensional y refleja la geografía espiritual y simbólica de un pueblo. Tanto en la lengua y toponimia como en la historia y conocimiento Kamëntšá, no hay ninguna relación con otra región que no sea Uaman Tabanok. Hay, naturalmente, intercambios de conocimientos y comerciales con pueblos de otras regiones, pero no hay ninguna indicación de orígenes del pueblo Kamëntšá en otro lugar. Por el contrario, el conocimiento Kamëntšá está relacionado directamente con Uaman Tabanok, su topografía, fauna, flora y fenómenos climáticos, tal como su lengua e historia. Las narrativas Kamëntšá nos posicionan en lugares específicos de Uaman Tabanok cuya existencia está físicamente comprobada. Los fenómenos climáticos y geológicos, y la fauna y flora a los cuales hacen referencia son también particulares de esta región.

Asimismo, como menciona Marceliano Jamioy, para el pueblo Kamëntšá “*nunca fue importante la cuestión del origen, por lo menos en un sentido de tiempo linear o de fechas*”. (comentario personal, 17 de junio, 2021) Como su propio nombre indica, el pueblo Kamëntšá se identifica de acuerdo con su lugar de origen, su lengua materna y su conocimiento. Sin embargo, “*los que escriben acerca de los Kamëntšá*

siempre dejan el 'pero', si serán originarios o no?" (Marceliano Jamioy, 29 de octubre, 2021)

El intento de relacionar la lengua y cultura Kamëntšá con la Quillacinga ha causado malestar, y el desconocimiento de las particularidades lingüísticas y culturales del pueblo Kamëntšá es un reflejo del colonialismo y de los paradigmas de investigación Occidentales. Estas alegaciones proporcionan hoy en día, las bases y argumentos, por más ridículos que sean, para que distintos grupos reclamen pose del territorio ancestral y cultura material del pueblo Kamëntšá, y así busquen obtener beneficios económicos otorgados por las políticas paternalistas del Estado colombiano.

Los impactos psicológicos y sociales de tales afirmaciones que siguen siendo usadas hoy en día, como sucedió en el evento *La Noche en el Museo*, en el Museo de Sibundoy en el 2021, son profundos y dolorosos pues van en contra de la memoria de los mayores Kamëntšá. Como afirma Cajete (2000: 74-75), saber las historias de los orígenes de un pueblo, su lugar, y todas las cosas importantes que ese lugar contiene es considerado orientación esencial para una persona Indígena pues la historia de los orígenes de un pueblo mapea e integra las relaciones con todos los aspectos del paisaje. Las narrativas Indígenas se relacionan con la evolución de un pueblo a través del tiempo-espacio, en este caso Uaman Tabanok, por lo que tales narrativas son interpretaciones creativas de la experiencia de un pueblo en participación con su entorno. Los lugares de los pueblos Indígenas son sagrados y delimitados, y sus conocimientos se utilizan para comprender, explicar y honrar la vida a la que están atados en el círculo mayor de la vida física. Los sitios sagrados se mapean en el espacio de la memoria comunitaria para reconocer las fuerzas que mantienen las cosas en orden y en movimiento. Así, las personas aprenden a respetar la vida en los lugares que habitan, y con ello a preservar y perpetuar la ecología. (Cajete, 2000: 77) Tales entendimientos se transmiten a través de historias sobre cómo cazar, cómo encontrar las plantas y los animales que uno necesita para alimentarse y respetar sus fuentes, o cómo protegerse del frío. Esta es una ciencia aplicada esencial, de la que depende la supervivencia humana. Los conocimientos Indígenas fueron elegantemente desarrollados, adaptados y creados para los lugares específicos en los que la gente tenía que sobrevivir. Estos entendimientos son parte del pensamiento Indígena que incluye una ecología de relaciones necesarias y recíprocas con el mundo natural, así como entre los seres

humanos en comunidad. Afirmaciones que desconecten al pueblo Kamëntšá de su lugar de origen no solo son ofensivas y denigran su conocimiento e historia, como nada aportan científicamente. Por lo contrario, ignoran todo lo que las narrativas pueden enseñar acerca del paisaje y de la evolución cultural en la región, y lo que es la ciencia Indígena.

Arqueología, Multiculturalismo e Identidad

La práctica de la arqueología en las Américas está directamente relacionada con el colonialismo pues se buscaba deslegitimar las culturas e historias de los pueblos Indígenas, así como su sentido de pertenencia a sus territorios ancestrales. Como afirma Ndlovu (2019: 3), en su lógica perversa, el colonialismo usa el pasado de los pueblos oprimidos y lo distorsiona, lo resignifica y lo destruye. Ya que el pasado comprueba la humanidad de los colonizados, el colonizador buscó justificar su proyecto en la base de la falta de calidades humanas de los colonizados. Por ende, la colonización requiere la existencia de pueblos colonizados pero sin pasado.

La arqueología, como hemos observado, contribuyó a este proceso pues *“la sociedad dominante construye una imagen de las Otras culturas (dominadas) como objetos en el pasado. Tales objetos suelen ser luego analizados por investigadores occidentales modernos con una actitud distante, materialista y positivista, lo que tiende a producir más alienación que comprensión.* (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 532) Sin embargo, si los fundamentos y objetivos de la arqueología colonial y “mestiza” eran claros - crear una idea de nación unificada y centrada en la cultura Occidental y un pasado pre-Occidental glorificado pero que ignoró a los pueblos Indígenas, el devenir del multiculturalismo y de la arqueología multicultural confundió y entorpeció esos objetivos y fundamentos. (Gnecco, 2016b) Como ya indicamos en el capítulo 4, el multiculturalismo cobija las culturas de los pueblos colonizados bajo el lema de “diversidad cultural”. No obstante, *“la convivencia multicultural de la diversidad cultural no se ha traducido en el reconocimiento del valor de lo diferente sino, simplemente, en el reconocimiento de su existencia, que ha sido organizada y, en gran medida, aislada.”* (Gnecco, 2016a: 85) Nuestras conversaciones con visitantes y habitantes del Valle de Sibundoy, así como con arqueólogos, son reveladoras de esta

perversidad de la mentalidad colonial. La identidad Kamëntšá siempre es ambigua y manejada de acuerdo con los intereses del observador. De una manera general, el pueblo Kamëntšá *está* pero no lo *es*, y otras veces *es* pero no *está*. Más concretamente, para los colonos del Valle de Sibundoy, el pueblo Kamëntšá físicamente vive y habita la región, pero ya no es “auténtico”. Pero para el visitante colombiano, el pueblo Kamëntšá es motivo de orgullo desde una perspectiva multicultural, es decir, son “nuestros Indígenas” o “nuestras raíces”, sin embargo, no está relacionado con el Indígena “del pasado”, el que sí es auténtico.

En este sentido, la identidad de los pueblos Indígenas se ha asociado a concepciones y descripciones desarrolladas por los arqueólogos, antropólogos y museos. Esta identidad se quiere “auténtica” y también se demanda para consumo del mundo Occidental, por lo que la idea colonial de “indigeneidad” se relaciona directamente con categorizaciones y descripciones del “Otro”, como la vestimenta, los rituales, la dieta o la vivienda que se consideran “tradicionales”. En este caso, tal como demandan los colonos del Valle de Sibundoy, el pueblo Kamëntšá debe corresponder a esta visión para ser “verdaderos Indígenas”. Sin embargo, esta noción de indigeneidad, identidad y tradición Kamëntšá está cargada de imposiciones basadas en el imaginario colonial e imbuidas en una serie de expectativas que corresponden a la visión de los colonizadores, no a las del pueblo Kamëntšá. Por ejemplo, Hernández de Alba (1946), Ortiz (1946) y Bennett (1946) usaron estrictas categorizaciones como la vestimenta, la vivienda o la alimentación para describir las culturas de los pueblos Indígenas. A la vez, Pettersen llevó a cabo una expedición en 1946 con el fin de desarrollar estudios antropológicos, recolectar objetos y fotografiar las personas Kamëntšá. (véase Duque Gómez, 1946 y Instituto Colombiano de Antropología, 1994) Estos complementaron los estudios previos de Páez Pérez y Freudenthal (1944) sobre la sangre de los pueblos Indígenas de la región, a través de la cual esperaban determinar quien era “puramente” Indígena o estaba ya influenciado por “sangre blanca”. Este tipo de definiciones coloniales y racistas tienen después continuidad en investigaciones que insisten en afirmar que los Kamëntšá son agricultores y artesanos como si estos no pudieran ser otra cosa. También a un arqueólogo que hace investigaciones en el Valle de Sibundoy le pareció chistoso que un *tatsembuá* hiciera un ritual y ofrenda mientras cargaba un celular. Sin embargo, probablemente no diría lo mismo del sacerdote que carga su celular durante la misa.

Así pues, los arqueólogos, antropólogos y la sociedad dominante no aplicarían estas categorizaciones esencialistas a sí mismos. Nadie demanda a las personas colombianas, estadounidenses o europeas vestirse con ciertas ropas, practicar determinados rituales, consumir alimentos específicos, o desarrollar una determinada profesión de manera a comprobar y legitimar sus identidades y pertenencia a sus pueblos y territorios. Esta lógica se aplica únicamente a pueblos colonizados y reproduce ideas coloniales en la medida en que *“uno es mirado, hablado, agredido, herido y finalmente encarcelado en fantasías blancas de cómo uno debería ser.”* (Kilomba, 2010: 138) En este caso, ser Indígena es ser objetivado y puesto a disposición de la mirada Occidental y es, sobre todo, existir como cuerpo más que como mente.⁵⁷

También desde la academia, los estudiantes Kamëntšá deben corresponder a esta idea Occidental de lo que es ser Indígena para tener acceso a becas. Por ejemplo, algunas universidades de Colombia demandan que los estudiantes Indígenas tengan un cierto nivel de lengua materna para obtener una beca. Sin embargo, se ignora la historia y la colonización de los padres y abuelos de esos estudiantes, a quienes en los últimos 100 años se les prohibió de hablar sus lenguas y por ende no las transmitieron a sus descendientes. Asimismo, los estudiantes deben comprobar que son Indígenas a través de la lengua, pero sus lenguas maternas (y conocimientos) después no hacen parte del currículo ni tienen utilidad en sus estudios. En detrimento de incentivar el aprendizaje de las lenguas Indígenas dentro del currículo, la universidad jerarquiza los estudiantes e ignora las distintas historias de cada pueblo, familia y persona. Conocemos varios casos de jóvenes Kamëntšá a quien se les negó la universidad por no hablar su lengua nativa, e incluso el caso de una estudiante que fue advertida que iría perder su beca por no vestirse con los atuendos “tradicionales” ni bailar las danzas Kamëntšá.

Sin embargo, esto son apenas aspectos performáticos. Las universidades demandan a las personas ser Indígenas desde los parámetros Occidentales y coloniales. Primero, el colonialismo les quitó lo que eran, lo que pensaban, la lengua que hablaban, y ahora, en este marco multicultural, les exige esas mismas cosas para comprobar

⁵⁷ Existen casos documentados de violaciones de derechos humanos por parte de militares colombianos en contra de personas Indígenas porque “no se les ve la tradición”. Véase: www.eltiempo.com/justicia/jep-colombia/que-son-falsos-positivos-soldados-del-batallon-la-popa-contaron-como-elegian-a-victimas-571663.

que son verdaderos Indígenas. Ndlovu (2019: 22) denomina a las universidades de “sitios disciplinadores para la adulación” y ve este proceso apenas como una solución temporaria para el fortalecimiento de la identidad. Es decir, el performance de hablar la lengua Indígena y vestirse con la indumentaria “tradicional” se hace para adular, para caer en gracia de la universidad y conseguir una beca pero, por supuesto, no es un símbolo genuino de alteridad y de resistencia a las estructuras de poder colonial.

Tal demanda es un producto multicultural que reconoce los derechos de los pueblos Indígenas, en este caso el derecho a la educación, pero limitado a los conceptos Occidentales de lo que significa ser Indígena. Esto es resultado de un imaginario que, desde la colonización, se creó y se ha perpetuado también gracias a la arqueología, a los museos, y al arte. Estos espacios son lo que Ndlovu (2019) denomina de “escenarios”, en los cuales se crean y fortalecen los imaginarios Occidentales del “Otro”, mientras los “bastidores”, es decir de la experiencia cotidiana de la cultura del pueblo o de cada persona, son ignorados. Entre los ejemplos de estos “escenarios” que definen la indigeneidad encontramos los dioramas en los museos, las ridículas películas de Indiana Jones o el trabajo fotográfico de Jimmy Nelson, que este denominó *Before They Pass Away* (Antes de que Mueran). Este imaginario también influencia el pensamiento de los mismos gobernantes y políticos Kamëntšá quienes exigen a su pueblo corresponder con estos estándares para ser “auténticos”. Por ejemplo, en la celebración del Bëtsknaté en el año 2022, inicialmente el cabildo solo ofreció el alimento a las personas que llevaban lo que se considera ser la vestimenta tradicional. Asimismo, son frecuentes las críticas a los jóvenes debido al uso de celulares, por comer hamburguesas, o por hablar inglés, pues esas cosas no son parte de los “usos y costumbres” Kamëntšá. Sin embargo, estos supuestos líderes no ven el autoritarismo, el machismo o la institución del cabildo como introducciones coloniales, sino como “tradición”. Asimismo, estos gobernantes han identificado y certificado a colonos del Valle de Sibundoy como miembros del pueblo Kamëntšá para que estos tengan acceso a becas reservadas a estudiantes Indígenas. Por ejemplo, nos fue indicado que una gran parte de los estudiantes Kamëntšá con becas universitarias del programa Álvaro Ulcué Chocué en el año 2019/2020 en realidad son colonos del Valle de Sibundoy. Quienes sufren las consecuencias, por supuesto, son los estudiantes Kamëntšá quienes no poseen los recursos económicos suficientes para estudiar.

Esta visión Occidental de la identidad Kamëntšá deja de parte otros elementos bastante más relevantes como una conexión espiritual e íntima con la tierra, una lengua y conocimientos, y relaciones de igualdad y reciprocidad, pues estos implicarían derechos que el colonialismo no está dispuesto a ceder; reflexiones sobre violencia y trauma que no está dispuesto a tener; y diálogos y convivencias que no está dispuesto a emprender. En este imaginario colonial no hay espacio para la humanidad de los sujetos oprimidos encarnada en un sentido genuino de alteridad, una alteridad que no niega su humanidad como sujetos capaces de construir historia.

Así, la indigeneidad es un acto performativo en este tipo de discursos arqueológicos. (Marín-Aguilera, 2021: 134) La arqueología es entonces un arma de doble filo para los pueblos Indígenas. Por un lado, les niega su presente, porque es una “imaginación”, y al mismo tiempo su historia y pasado, que pertenece al Estado-Nación. En este sentido, el pueblo Kamëntšá debe corresponder a una idea de su pasado pre-colonial para ser “auténtico”, pero a la vez ese pasado no existe o, por lo menos, no es suyo. Esto es el resultado de una lógica perversa que demanda que los pueblos Indígenas sean algo *del y en el* pasado, pero a la vez rechaza la existencia del pasado en sus propios términos.

Multiculturalismo y Ética en la Arqueología

De lo anterior, particularmente las afirmaciones sobre la descendencia del pueblo Kamëntšá del pueblo Quillacinga - y cualquier que posicione los orígenes de un pueblo en otro tiempo-espacio que no el que la misma ontología del pueblo indique - denotan una falta de ética y de responsabilidad por parte de los arqueólogos en relación a la historia, cultura e identidad Kamëntšá.

Muchos códigos de ética han enfatizado las responsabilidades de los arqueólogos con el “registro arqueológico” y con la sociedad. Por ejemplo, el Principio No. 2 de la Sociedad Americana de Arqueología indica que *“la investigación arqueológica responsable, abarcando todos los niveles de la actividad profesional, requiere reconocer la responsabilidad pública y el compromiso de hacer todo lo posible, de buena fe, para consultar activamente con los grupos afectados, con la meta de establecer una relación de trabajo que sea beneficiosa para*

todas las partes interesadas”⁵⁸. Específicamente en relación a los pueblos Indígenas, el código de ética del *Congreso Mundial de Arqueología* (WAC, en inglés) indica que los arqueólogos deben negociar y obtener el consentimiento informado de representantes autorizados por los pueblos Indígenas, a quienes deben mantener informados durante todas las etapas de la investigación, y que se deben presentar los resultados de los trabajos a la comunidad, así como emplear y/o capacitar a los pueblos Indígenas en técnicas adecuadas como parte de sus proyectos, y utilizar a los pueblos Indígenas para monitorear los proyectos de investigación⁵⁹. Por supuesto, estos principios son importantes, y han llevado al replanteamiento del rol de los investigadores e instituciones en el mantenimiento de discursos y prácticas coloniales. Sin embargo, como demostraremos, con base en nuestra experiencia con el pueblo Kamëntšá, estos no han llevado a una verdadera transformación de los paradigmas de investigación en la arqueología ni han deconstruido las desigualdades e injusticias sociales que son consecuencia del colonialismo.

Varios autores han mencionado las limitaciones que tienen tales códigos de ética pues consideran que estos consagran valores Occidentales de individualismo, legalismo y nacionalismo, promueven el conservadurismo y la conformidad, refuerzan el poder de las instituciones hegemónicas, e instrumentalizan la ética y estatizan lo que deberían ser decisiones éticas contingentes, situadas, negociadas y en evolución. Además, las críticas expusieron la forma poco ética en que los practicantes se habían comportado en relación con los pueblos colonizados y sus descendientes. Por lo general, las discusiones sobre ética tienden a desvincular, exteriorizar y alienar la ética de la práctica cotidiana, a cerrar el debate, y a ser universalistas e insensibles a la diversidad cultural. (Haber & Shepherd, 2015; Shepherd, 2015; Gnecco, 2016a; González-Ruibal, 2018)

Según Hamilakis (2007, citado por Haber & Shepherd, 2015: 2-3) la codificación de la ética en arqueología está inscrita dentro de la cultura dominante en la academia Occidental, basándose en la noción de moralidad individual aun cuando intenta establecer principios abstractos de aplicabilidad universal. En este sentido Hamilakis (2007, citado por Shepherd, 2015: 11) afirma que los códigos de ética con

⁵⁸ Véase: www.saa.org/career-practice/ethics-in-professional-archaeology.

⁵⁹ Véase: <https://worldarch.org/code-of-ethics/>.

frecuencia fetichizan una entidad metafísica abstracta, el “registro arqueológico”, que se encuentra fuera de las relaciones disciplinarias y las prácticas de conocimiento, y que estos revelan la instrumentalización de un discurso sobre la ética al servicio del desarrollo capitalista. Específicamente, el “*Código de Ética del WAC modula el acceso disciplinario a los restos, aunque rara vez lo impide por completo: una vez que se han marcado las casillas, las prácticas disciplinarias pueden proceder.*” (Hamilakis, 2007 citado por Haber & Shepherd, 2015: 5)

Es aquí que entra en juego el multiculturalismo con su reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos Indígenas dentro de un marco limitado. La arqueología multicultural ha ido al encuentro del “Otro” con la promulgación de lineamientos éticos que buscan disolver la dicotomía Indígena-Arqueólogo. (Gnecco, 2016a: 94) Sin embargo, esa ética solo ha promovido formas de colaboración limitadas y el uso de las ontologías y epistemologías Indígenas por parte de arqueólogos, pero mantiene los principios Occidentales y coloniales de la disciplina. (Gnecco, 2016a: 87, 2016b: 91) En el caso de la colaboración, la apertura de la práctica de la arqueología a la participación de los habitantes locales a través de las denominadas arqueologías “públicas”, “comunitarias” o incluso “indígenas”, sólo ha logrado que las personas Indígenas sean miembros de los equipos de trabajo como obreros, ahora con atuendos “étnicos” o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina. Como profundiza Gnecco (2016a: 103-104), la colaboración con, y la participación de, sujetos anteriormente marginados son dos objetivos de la arqueología multicultural. La abertura democrática de la arqueología a los pueblos y personas marginadas y colonizadas, lo que debería ser una forma no-colonial de relacionarse y social y políticamente responsable de hacer investigación, se convirtió en un símbolo y en una moralidad para los arqueólogos multiculturales. No obstante, hacer que las personas Indígenas compartan lo que ofrece la disciplina, la cosmología Occidental, promueve una inclusión desarrollada a partir de la concepción de la democracia moderna, oscureciendo la posición asimétrica de los pueblos colonizados. Colaboración y participación - en este sentido - “*son formas de disciplinamiento democrático en las que se comparte la temporalidad moderna.*” (Gnecco, 2016a: 104)

Esta postura se evidencia en la práctica a través de “concesiones” que hacen los arqueólogos a aquellos cuyas tierras *invaden* para

excavar y extraer conocimiento, y quienes esencialmente son vistos como un impedimento y un inconveniente en ese proceso. Tal postura se muestra en el trabajo del arqueólogo y académico Alexander Herrera Wassilovsky, quien supuestamente viene desarrollando un trabajo de investigación colaborativo con el pueblo Kamëntšá. (véase Herrera, 2019) Teniendo en cuenta sus publicaciones y lo poco que hemos logrado interactuar, el objetivo de tales investigaciones - del trabajo de campo, de la excavación - es la extracción de conocimiento para beneficio de la arqueología y de la ciencia Occidental y, por supuesto, del arqueólogo. Bajo este paradigma y ética de trabajo, la “colaboración” y “participación” de personas Indígenas - que son vistas como una barrera y las cuales hay que atraer a la órbita y lógica de la arqueología - se debe “compensar”, no con conocimiento, respeto, empatía y reciprocidad, sino con trabajo como “asistentes” - obreros, guías, conductores - para que se contenten con que personas ajenas se adentren en sus territorios y lugares sagrados, y los destruyan y les saqueen su conocimiento. Tal aproximación había ya sido revelada en otro contexto cuando este arqueólogo, al ser confrontado con el rechazo de la comunidad local en participar en las excavaciones arqueológicas, afirma que “*se requería alguna acción si las excavaciones iban a continuar en la siguiente estación seca*”. (Lane & Herrera, 2010: 221) Como colmo del multiculturalismo la solución fue dirigirse “*ritualmente a las principales montañas circundantes, al vecino río Yanamayo y al mismo Yangón. Solicitamos permiso para excavar y pedimos buenos datos*”. (Lane & Herrera, 2010: 221-222) En esta arrogante ética y paradigma de investigación, el relacionamiento con las personas se centró en performances y rituales para “atraer” a los locales y ganar su confianza pues, como confirma, “*los rituales de ofrenda ejecutados antes del inicio del trabajo de campo arqueológico facilitan el acceso a la mano de obra*.” (Lane & Herrera, 2010: 223)

Pero acaso el rol de arqueólogo es de hacer rituales Indígenas o disfrazarse de “chaman” para ser aceptado por la comunidad? Esto no es colaborar ni una posición éticamente correcta, por el contrario, es profundamente ofensiva. Estos rituales atrajeron a la comunidad, que se vio reflejada en tales procesos, pero crearon una falsa empatía: el arqueólogo no estaba interesado en las personas, sino en su mano de obra y en el acceso al lugar. Como indica Shepherd (2016: 28), la relación de la arqueología con la tierra a través de la necesidad de acceder a sitios en el paisaje, la relación con el trabajo a través de la

necesidad de trabajar en esos sitios, y la relación de propiedad y control llevada a cabo a través de los reclamos arqueológicos sobre al “patrimonio cultural” - contrarios a los pueblos Indígenas - son las tres esferas de actividad que llegan al corazón de las economías políticas coloniales. Tal resulta en una disciplina que ha estado estrechamente ligada a un conjunto de intereses sociales, económicos, ambientales y políticos contemporáneos, por norma de origen colonial o neocolonial - como la arqueología por contrato para servir los intereses del desarrollo capitalista - aunque frecuentemente se presente como una disciplina que lidia con el pasado remoto, desconectada del presente y de las personas. Es precisamente en este sentido que tales éticas de trabajo se enfocan: en hacer una arqueología sobre un pasado que está en el pasado, *“todo lo demás - el cuerpo, el afecto, los sentidos y el Yo social y políticamente situado - es dejado atrás como equipaje en exceso.”* (Shepherd, 2016: 29)

En este proceso, afirma Herrera (2010: 223), *“se estableció una lealtad exitosa con una sección del pueblo”* pero con otra *“prevaleció la diferencia y la comunidad hizo valer su autoridad colectiva, exigiendo sesiones informativas e informes periódicos.”* Tal visión y postura del arqueólogo indica que las exigencias y la autoridad de la comunidad sobre su territorio son una carga incómoda y un estorbo a su proceso y, por lo tanto, son ubicadas en una sección fracasada de la investigación. Demuestra además que el rol y la ética de trabajo del arqueólogo no incluyen esos procesos de información y transmisión de conocimiento sino que esto solo es necesario cuando la comunidad así lo demanda. Así pues, colaborar no se entiende como una responsabilidad del arqueólogo. La alianza “exitosa” es entonces la que permite al arqueólogo trabajar, no la que beneficia y empodera a la comunidad, ni una que crea empatía con las luchas de pueblos marginados, ni tampoco un diálogo intercultural que favorece ambas partes. Tal colaboración no es más que dejar migajas y no reconocer nuestra posición privilegiada como académicos. Irónicamente, Herrera es co-presidente del comité de ética del Congreso Mundial de Arqueología.

Asimismo, la postura del arqueólogo frente a una comunidad que renunciaba en participar de la excavación es demostrativa de las estructuras coloniales que se mantienen en la arqueología: no se concibe que la gente no esté dispuesta a colaborar desde principios y en prácticas impuestas por la disciplina. Como indican Schneider y Hayes (2020 133) el rechazo de las estructuras y reglas de la sociedad

colonial y el rechazo a compartir el conocimiento pueden ser afirmaciones de soberanía, y ciertamente son un rechazo de la ideología colonial de que el conocimiento es un “bien universal”. Por ende, tal acceso a la tierra y al conocimiento que los arqueólogos demandan puede ser destructivo de la soberanía Indígena. Tales prácticas de “labor colectiva” son predicadas cómo parte de un esfuerzo descolonizante que busca construir otras “narrativas alternas” y de hacer frente a a los muchos retos de la arqueología de la región, cuya gran mayoría de ellos son producto del colonialismo. (véase Herrera & Curet, 2019) No obstante, la visión de los pueblos Indígenas acerca de sus pasados y territorios no son necesariamente entendidas como legítimas ni como un derecho, sino simplemente como “reivindicaciones” y “demandas”.

La otra característica de la arqueología multicultural es la inclusión de otros horizontes históricos en sus interpretaciones, lo que ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tenido interés alguno en tender puentes interculturales y entendimientos horizontales entre culturas. (Gnecco, 2016a: 87; Gnecco, 2016b: 91) Un ejemplo de esto se evidencia en el uso de informantes que aportan datos importantes para la investigación pero que quedan anónimos y en el olvido. (véase Herrera, 2020) Según Herrera (2019: 96) la arqueología “*estudia el pasado, en especial los pueblos y las sociedades productoras de la cultura material, usualmente in situ.*” Sin embargo, no indica con que objetivos ni para beneficio de quien. El uso de personas Indígenas como “informantes” es entonces una mera apropiación de su conocimiento para adelantar intereses disciplinarios sobre “el pasado”. En otras palabras, este proceso permite que el arqueólogo siga “descubriendo” el pasado a través de los “restos materiales” para el bien “universal”, pero ahora complementando sus interpretaciones recurriendo a las narrativas, memorias y conocimientos de personas y pueblos Indígenas que ni siquiera se da a la dignidad de mencionar.

Tales formas de colaboración, supuestamente éticas, usan a personas Indígenas como “informantes” para enriquecer su interpretación, pero tales personas ni siquiera son vistas como detenedoras de conocimientos legítimos. Al final, esas personas ni siquiera son nombradas en la publicación, no son co-autoras ni su opinión y perspectiva tenida en cuenta. La versión Indígena de la historia es, obviamente, “etnohistoria” - categorización que es producto del multiculturalismo que identifica a los pueblos

colonizados como “étnicos” - pero discutible cuando no comprobada por el arqueólogo. Las personas, sus sentimientos, visiones, ambiciones y su humanidad, poco parecen importar en tales posturas “éticas” y formas de “colaborar”. En estas no hay lugar para que el arqueólogo entienda y respete a las personas Indígenas, razón por la cual *“sus deseos, expectativas, proyectos autónomos y esperanzas rebotan contra un muro de silencio, no comprensión, y violencia.”* (Gnecco, 2016a: 111) El silenciamento de aquellos que tuvieron un rol fundamental en la investigación pero que en realidad poco o nada importaron desde el momento en que permiten el acceso al sitio y a la extracción del conocimiento, es una reproducción de los paradigmas de investigación coloniales y de la producción de “textos colonizados”.

Estas formas de colaboración son el resultado de un trabajo que ignora y negligencia los pueblos colonizados y que oculta la posición privilegiada de los arqueólogos en la concepción de la teoría y de las interpretaciones. Como indica Marín-Aguilera (2021:136), *“si vamos a tomar en serio las ontologías Indígenas, deberíamos comenzar por dejar que sus puntos de vista impulsen nuestro trabajo en lugar de citar solo a académicos Occidentales que han filtrado y despolitizado el pensamiento Indígena.”* Las prácticas de citación son importantes como forma de reconocer cómo las ontologías y epistemologías Indígenas han enmarcado la investigación, y tal proceso no solo es ético sino también un derecho de los pueblos Indígenas. El acto mismo de ignorar las ontologías, epistemologías y axiologías Indígenas en la creación y transformación de teorías, es una práctica que normaliza las asimetrías de poder y las injusticias coloniales, y que no reconoce la violencia epistémica. El reconocimiento es aquí un principio rector, pues, como afirma Marín-Aguilera (2021: 137) *“no abordar la violencia epistémica contra los pueblos Indígenas, y no crear una relación responsable y recíproca con ellos en el uso y aplicación de sus conocimientos, no solo deslegitima a las comunidades Indígenas, sino que perpetúa el quehacer colonial extractivo y fortalece la subalternización a la que han sido sometidas durante mucho tiempo.”*

Particularmente en lo que dice respeto a las personas y, más que todo al conocimiento Indígena - porque las personas siguen siendo ignoradas en el marco multiculturalista actual - la arqueología pretende ahora ser inclusiva, una “alternativa” a las prácticas abiertamente coloniales. Sin embargo, esta inclusión es cosmética pues, como afirma Gnecco (2016a: 88), *“los arqueólogos no quieren*

perder los privilegios que les otorga ser los dueños de una forma de representación que, como mucho, están dispuestos a compartir pero no a cambiar.” Marín-Aguilera (2021) critica el uso del conocimiento Indígena desde un punto de vista que aquí denominamos de multiculturalista, a través del cual los arqueólogos recurren a otras formas de saber y de estar en el mundo como una alternativa para solucionar los problemas o necesidades Occidentales, y así replican y perpetúan la naturaleza extractiva del imperialismo y colonialismo Occidental, en la que el conocimiento Indígena ha sido recopilado, despolitizado, clasificado y luego resignificado dentro de los marcos Occidentales. Como ya indicamos, el colonialismo científico o imperialismo académico continúan dominando las formas de obtención, producción y divulgación de conocimiento. Este proceso incluye la tendencia de apropiarse de los sistemas de conocimiento Indígena sin reconocer los derechos de los productores de esos conocimientos, o producir conocimiento bajo un esquema de colonizador/colonizado que determina quién puede saber, quien crea el conocimiento y que conocimientos se pueden comprar. El colonialismo científico se relaciona directamente con la producción de conocimiento y ética en la investigación pues los investigadores convierten a las personas en objetos de investigación de forma a capturar y extraer conocimiento para su propio beneficio. Consecuentemente, operan sobre una suposición universalista y continúan dictando cómo se pueden estudiar y escribir sobre las sociedades colonizadas. (Chilisa, 2020) En el caso mencionado, estas relaciones desiguales aparecen como claras.

La extracción, la toma sin consentimiento, sin pensamiento, cuidado o incluso conocimiento, es un proyecto colonial fundamental. Como indica Marín-Aguilera (2021: 134), inmersas en una mezcla de homogeneización y exotización, las teorías exaltan las ontologías de los pueblos Indígenas mientras las despolitizan y no reconocen debidamente a los autores o los orígenes de tales conocimientos. Reconocidos académicos como Latour, Viveiros de Castro, y otros antropólogos y arqueólogos que defienden la existencia de ontologías múltiples y distintivas, han sido criticados por tales prácticas de no reconocer ni citar a ningún pensador Indígena en sus obras. Tal sucede porque a la larga tales investigadores tienen objetivos y propósitos distintos y muchas veces contrarios a los de las poblaciones de quien extraen el conocimiento. En este sentido, el conocimiento Indígena muy a menudo se introduce en la arqueología de una manera muy

limitada, sin comprometerse ni articular una crítica sólida de las relaciones de poder desiguales y de la producción de conocimiento. (Marín-Aguilera, 2021: 134) Este tipo de críticas también se han dirigido a aquellos que muchos ven como autoridad en el mundo académico de la teoría descolonial pero que en realidad se han aprovechado de las mismas estructuras coloniales que critican, extrayendo el conocimiento y formulando teorías basadas en las cosmologías de los pueblos colonizados, sin referenciar sus fuentes, y a partir de los centros Occidentales de producción de conocimiento, las universidades Europeas y Estadounidenses. (véase Rivera Cusicanqui, 2020: 60-64)

La cuestión de la ontología está estrechamente relacionada con la colaboración porque en el marco multicultural en el que se basan tales éticas de investigación se trabaja con una idea limitada de diversidad y respeto. Además, tales arqueólogos practican también una cínica neutralidad: hablan de derechos y de descolonización mientras mantienen un lenguaje y términos de origen colonial y que fundamentalmente contradicen lo que predicán. Al referirse a grupos o comunidades “étnicas” (Herrera, 2020), a “los indígenas” (Herrera & Curet, 2019), incluso a “indios” (Herrera, 2019) y a “paganos” (Herrera, 2021), están replicando un lenguaje colonial mientras aparentan ser neutrales y políticamente correctos. Definir a los restos humanos como “paganos”, es decir, como “no-cristianos” y como pertenecientes a personas que no comparten de la religión colonizadora, parte también de una postura ética concreta que invisibiliza y minoriza otras formas espirituales de relacionarse con los antepasados y de estar en el mundo. Además, establece el colonialismo europeo como la cota cero de la experiencia humana universal y confina los saberes y formas de ser de las personas Indígenas al tiempo pasado. Tales arqueólogos no han claramente podido sustraerse de su papel en la construcción de los discursos colonialistas (Gnecco & Ayala Rocabado, 2010: 28) con sus narrativas genealógicas y materiales que reproducen y perpetúan continuamente la modernidad colonialista y capitalista. (Hamilakis, 2018: 518) Este es también otro ejemplo más de la negación de la coetaneidad, pues tal como afirma Tuhiwai Smith (2016: 19-20) es indignante los investigadores Occidentales puedan desear, extraer y reclamar propiedad sobre los modos de saber, sobre el imaginario, y sobre las cosas que crean y producen los pueblos Indígenas, y al mismo tiempo rechacen a la gente que creó, desarrolló esas ideas, y que busquen

negarles la posibilidad de continuar siendo creadores de su propia cultura y sus propias naciones.

Así, al nombrar los Ancestros como “paganos” se replica un discurso de tiempo lineal en el que la arqueología se enmarca como una disciplina que lidia con fragmentos materiales y “un pasado” divorciado del presente y extirpa a las personas de sus relaciones con sus antepasados. En este caso, los Ancestros son posicionados, bajo la lógica colonial, en el pasado como “paganos” o “infieles”. A la vez, en una lógica profundamente perversa, los antepasados son también la “civilización pre-cristiana” mientras los descendientes son apenas “hablantes” de sus lenguas. (véase Herrera, 2020) ¿Acaso tales arqueólogos olvidan que se están refiriendo a personas y a pueblos que han vivido la esclavitud, el racismo, la discriminación, el despojo y el desplazamiento forzado, experiencias que fueron muchas veces fatales? ¿A que se refieren honestamente entonces cuando hablan de la necesidad de “*basarse en el respeto mutuo*” (Lane & Herrera, 2010: 224), de que una arqueología descolonizadora apoya “*las demandas de acceso y control sobre las tierras y recursos ancestrales por parte de los pueblos Indígenas*” (Herrera, 2015: 49), “*permite la negociación de principios de conducta de acuerdo con la práctica local*” (Herrera, 2015: 50), y de que “*la arqueología latinoamericana y mundial ha visto grandes avances en reconocer sus inicios colonialistas*” (Herrera & Curet, 2019: 8), mientras vergonzosamente ignoraran, silencian, insultan y deshumanizan a las personas y pueblos con quien dicen colaborar?

La neutralidad, que por cierto no existe, “*define los contornos de la arqueología multicultural, una estrategia que tolera otras visiones y versiones históricas al mismo tiempo que endurece su intervención.*” (Gnecco, 2016a: 100) Debemos tener en cuenta que no es posible ser neutral y a la vez replicar discursos y prácticas coloniales. Así, como indican Atalay *et al.* (2014: 12), “*incluso los arqueólogos centrados en análisis aparentemente apolíticos (...) pueden promover agendas nacionales e industriales, más fundamentalmente en el contexto de preservar y celebrar ‘nuestra herencia nacional compartida’.*” Una vez más, ¿en beneficio de quién?

Un paradigma de investigación que se centra en el privilegio del arqueólogo y su acceso a sitios, a la tierra, a objetos, y al conocimiento, enmascarado de “buenas prácticas” y de una falsa empatía, es un producto y un objetivo fundamental de una arqueología

y de una ética multicultural. Esta aproximación refuerza la colonialidad de la disciplina ya que el conocimiento y la ética están del lado de esta y de los arqueólogos, no de las personas y pueblos colonizados. Así, las discusiones en torno a la ética se convierten en encuentros entre valores inconmensurables: la ciencia disciplinaria moderna de un lado, y del otro el saber no-disciplinario (Shepherd, 2015: 12), en este caso el conocimiento Indígena. Esta postura no descoloniza la arqueología ni el conocimiento. Tampoco es el principio de una ética descolonial. Tal ética es más bien cosmética. Tales posturas y prácticas contrastan con los esfuerzos de muchos arqueólogos que trabajan en colaboraciones verdaderas con los pueblos Indígenas de forma a construir narrativas descolonizadoras sobre el pasado, y que además son conscientes de sus posiciones privilegiadas.

Específicamente con el pueblo Kamëntšá, tal apertura a la participación y colaboración se limita a prácticas como las anteriormente mencionadas en el capítulo 1, de manera a obtener el consentimiento previo de algunos líderes comunitarios que se asumen como “representantes” del pueblo, para que el acceso a los sitios y al conocimiento se pueda hacer rápidamente. Pero esta es una aproximación ética en el sentido de “pedir permiso”, no para verdaderamente colaborar y relacionarse de forma fructífera con el pueblo Kamëntšá.

El trabajo colaborativo de Herrera con el pueblo Kamëntšá, por lo que pudimos constatar, se fundamentó también en una perspectiva e ideas preconcebidas sobre el pueblo, probablemente basadas en experiencias anteriores con otras comunidades, sobre todo que este no estaría dispuesto a colaborar. En este sentido, habría que obtener el consentimiento previo de algunos líderes para librarse de responsabilidades extra. Pero, en cima de esto, que posicionamiento ético deja entonces antever un arqueólogo que en comentarios personales nombra a las personas Kamëntšá de “indios”, que busca dejar “algunas cositas en el museo para que las personas se contenten”, o que no va a construir casas si es eso que le piden a cambio de hacer su investigación?

Esta aproximación no solo es bastante limitada como problemática. Primero que todo, pedir el consentimiento a una persona para excavar en el patio de su casa no es un enfoque ético. Tal práctica es simplemente - o debería ser - parte de la decencia humana básica.

Segundo, no determina que en realidad el arqueólogo respete los principios axiológicos descoloniales - responsabilidad, reciprocidad, respeto y regulación (Chilisa, 2020), porque apenas reconoce una cierta autonomía del pueblo Indígena. Además, mantiene las relaciones de desigualdad e injusticias que son consecuencia del colonialismo porque, en este caso, es el arqueólogo quien determina la ética de acuerdo con su visión de lo que es correcto y sus intereses académicos e institucionales, y es el arqueólogo que define los parámetros éticos a partir de los cuales se hace la investigación. Sin embargo, estos no tienen en cuenta los intereses, la cosmovisión, la ética y las normas sociales del pueblo Kamëntšá, sino que buscan permitir al arqueólogo hacer el trabajo de siempre, desde su posición de poder y sin incomodarla. Como nos comentó personalmente Herrera, “ahora es así, hay que pedir permiso a los indios”. ¿Pero acaso el posicionamiento ético de los investigadores tiene que ser forzosamente impuesto por fuerzas externas? Por el contrario, debemos aceptar y seguir la ética, normas y principios de la sociedad en y con la cual trabajamos, pues lo que es ético para nosotros no necesariamente lo es para el pueblo Kamëntšá. No reconocer eso revela una completa falta de decencia humana. Uno no aceptaría que otras personas entren a su casa y se comporten bajo normas y una moral ajenas. Entonces por que razón hacerlo con pueblos Indígenas con los cuales se dice colaborar?

Por supuesto, no debemos reforzar al paternalismo y el asistencialismo, sin embargo, tal afirmación y postura evidencian “*poca preocupación por los pueblos Indígenas y sus luchas*” (Marín-Aguilera, 2021: 135) y “*poca familiaridad y solidaridad real con el pueblo cuya cultura describen*”. (Pérez Jiménez, 2015: 275) Además, ignora lo que implica un proceso colaborativo delicado y complejo pero dedicado y verdadero. Esto es también muestra de que los arqueólogos que trabajan desde una ética multicultural no ven a los pueblos Indígenas como grupos o personas con los cuales pueden colaborar efectivamente y de los cuales pueden aprender, sino como obstáculos a sus intenciones a través de sus “demandas” e identidades “imaginadas”. Una frase que resume esta visión fue proclamada por una arqueóloga en relación al proyecto de investigación colaborativo que un joven estudiante quería desarrollar en el museo de Sibundoy: “*el nivel de apropiación que el pueblo Kamëntšá haga de los objetos del museo depende del nivel de lucha en la que está el pueblo en el contexto de Colombia*”. En otras palabras, para los arqueólogos la

relación que los pueblos Indígenas tienen con el pasado es únicamente política y relacionada con demandas y, por ende, desde su perspectiva, totalmente contrarias a los intereses de la disciplina y posiblemente ilegítimas.

En este sentido, la colaboración se reduce a la cooptación o las relaciones públicas, ocultando las desigualdades estructurales y minimizando el cambio que tanto se necesita. Las prácticas colaborativas pueden verse como una forma de hacer algunas concesiones para eludir las demandas éticas más onerosas y a menudo se expresa en matices paternalistas relacionadas con el desarrollo capitalista. (González-Ruibal, 2018) Este tipo de colaboración también se observa en los casos del arte (capítulo 6) y de los museos (capítulo 7).

La ética multicultural promueve así “*un cambio para que todo siga igual*” (Rivera Cusicanqui, 2020: 57) Como ya indicamos en el capítulo 1, una ética descolonial debe tener en cuenta los contextos específicos en los cuales se trabaja y desarrolla la investigación, pues lo que es ético, bueno y aceptable para una sociedad, no necesariamente lo es para otra. Una ética descolonial debe abandonar los fundamentos conceptuales Occidentales y adoptar una forma de colaboración basada en los principios axiológicos de la comunidad, pueblo y personas con quien se trabaja. Asimismo, los investigadores deben ser responsables, no solo por reconocer y colaborar, sino también por deshacer estructuras coloniales. Una ética descolonial tiene también en cuenta los derechos de los pueblos Indígenas (ONU 2007) y el carácter sagrado, espiritual y afectivo de los objetos y sitios. Este no se basa en criterios arqueológicos disciplinarios ni estatales de conservación del patrimonio nacional, sino en entendimientos relacionales de un pueblo Indígena con las personas, el territorio, los seres no-humanos, el pasado y los Ancestros (véase, por ejemplo, Haber & Shepherd, 2015; Shepherd, 2015; Pérez Jiménez, 2015; Jansen & Pérez Jiménez, 2017; May Castillo & Strecker, 2017; Aguilar Sánchez, 2020) En nuestro trabajo con el pueblo Kamëntšá, los principios éticos que nos guían son el Botaman Juábna, las normas, valores sociales y principios Kamëntšá de relacionalidad, reciprocidad y comunalidad.

Descolonizando la Arqueología

La descolonización es un proceso de deshacer el colonialismo y sus múltiples jerarquías de poder opresivo, de restablecer relaciones genuinas de interdependencia, de incluir los intereses y paradigmas Indígenas de investigación, así como la voz y participación real y activa de los investigadores Indígenas de manera a llevar a su empoderamiento.

Consideramos que las culturas Indígenas contemporáneas tienen muchas claves cruciales para comprender el pasado y viceversa. El enfoque descolonizador nos ayuda a superar las distancias paradigmáticas introducidas por el pensamiento colonial y racista, que nos impulsan a ver los pueblos Indígenas y el pasado de manera desagregada y desconectada. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 34) Es decir, para un entendimiento más claro del pasado del pueblo Kamëntšá, debemos tener en cuenta la continuidad cultural a través de su lengua, su cultura y su espiritualidad. Al mismo tiempo, este entendimiento más claro del pasado nos ayuda a descolonizar la memoria colectiva y a deconstruir y eliminar nociones e imágenes coloniales del pueblo Kamëntšá que hasta hoy influyen las investigaciones. No se trata entonces de ampliar el horizonte hermenéutico de la disciplina sino de *transformar* la disciplina. (Gnecco, 2016a)

Si el conocimiento Kamëntšá es relacional, entonces una arqueología descolonial debe tener en cuenta esas relaciones y, además, debe cuidar, respetar, servir y legitimar tal conocimiento. Asimismo, esta debe basarse en las nociones Kamëntšá de responsabilidad, respeto, reciprocidad y regulación, así como las nociones de herencia cultural Kamëntšá, no como un pasado en el pasado, desagregado y descontextualizado, sino como continuo y presente, como conocimiento que sigue siendo transmitido de generación en generación. Cuando se tiene en cuenta la continuidad cultural y conocimiento Indígena, se abren otras posibilidades, más interesantes e importantes, más allá de las estrictas categorizaciones y lenguajes ajenos de la disciplina, y que poco o nada aportan a un verdadero y humilde entendimiento de las culturas Indígenas, y mucho menos a un diálogo intercultural que permita fortalecer las culturas Indígenas y proteger sus derechos colectivos y fundamentales. Si la arqueología trata de entender y reconstruir el pasado, entonces debe tener en cuenta las personas y sus pensamientos, sentimientos y

conocimientos, no apenas los objetos y los monumentos, caso contrario la representación del pasado que construye se alejará bastante de la realidad.

Como ya bordado anteriormente, una reintegración descolonizadora de la memoria cultural es necesaria para un proceso de curación y emancipación social, así como para una mejor comprensión de objetos, rituales, obras de arte y monumentos. En este sentido, es fundamental captar adecuadamente el simbolismo Kamëntšá y su mensaje metafórico artístico y filosófico, en cambio de tratarlo de manera reduccionista como una descripción realista, que a su vez se considera extraña y conectada con todo tipo de prejuicios sobre el “Otro”. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017; Pérez Jiménez, 2015) En el capítulo 3 hicimos ya una reconstrucción descolonial de algunos aspectos de la cultura, conocimiento y territorio Kamëntšá. Aquí nos centramos en aspectos más relacionados con el denominado “registro arqueológico”, específicamente aquellos elementos que nos permiten desarrollar una interpretación descolonial complementada por la narrativa, la ritualidad, la lengua y la espiritualidad Kamëntšá.

El conocimiento Indígena no puede entenderse a través de un enfoque encerrado en lo que en realidad son solo las expresiones materiales de la tecnología. Sin su contexto, las ideas de las personas o los entornos en los que han surgido esas ideas, el conocimiento de una sociedad sigue siendo un misterio. (Cajete, 2000: 207) Consecuentemente, al tener en cuenta el contexto humano de una cultura viva, los investigadores terminan desarrollando teorías que consideran los restos del pasado como distantes, incoherentes y fundamentalmente extraños. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 532) En este sentido, aquí entendemos que las prácticas, imágenes (arte) y las narrativas simbólicas del pueblo Kamëntšá incorporan valores, ética y otras motivaciones, y tenemos en cuenta que estos aspectos son también fundamentales para el reconocimiento y validación del simbolismo que es el trasfondo general para interpretar el arte, un ritual, o el “registro arqueológico”, es decir, son “símbolos constituidos y constitutivos” de la ontología, epistemología y axiología Kamëntšá. (Chindoy 2020)

Como hemos analizado y reafirmado, el pueblo Kamëntšá es originario de Uaman Tabanok. Sin embargo, la arqueología ha puesto ese origen en otros lugares, en la descendencia de otros pueblos o, en el mejor de los casos, ha relacionado sus prácticas y rituales funerarios

con pueblos abstractos del pasado. Esta perspectiva ha contribuido a la alienación y confusión sobre la historia y cultura Kamëntšá, y a la deslegitimación y marginación de su cosmovisión y conocimiento, en detrimento de desarrollar y proporcionar un entendimiento del pasado y de la relación del pueblo con su territorio. Tal sucede debido a los paradigmas y éticas de investigación coloniales que han guiado estos estudios arqueológicos y que, consecuentemente, ignoran la continuidad cultural, las lenguas y cosmovisiones de los pueblos Indígenas en sus interpretaciones.

Desde un paradigma de investigación descolonial, no obstante, nuestro abordaje a los orígenes del pueblo Kamëntšá tiene en cuenta la cultura “viva” de manera a elaborar una interpretación que, no solo se acerque a la ontología, epistemología y axiología Kamëntšá, como también sea útil y beneficiosa para las nuevas generaciones Kamëntšá que han crecido desconectadas de su cultura, tanto por la discriminación a la cual se sujetan diariamente, como a la mentalidad colonial que pervive en el Valle de Sibundoy, sobre todo en las instituciones educativas y culturales, que posicionan la cosmovisión y espiritualidad Kamëntšá en el ámbito de la superstición y de la irracionalidad.

Orígenes

Como punto de partida recurrimos a uno de los lugares sagrados de Uaman Tabanok, uno de los muchos petroglifos de la región, en una gran roca cerca del río San Pedro, *Shonjayoy*, en el Valle de Sibundoy, que presenta varios elementos clave de la cosmovisión Kamëntšá. En este proceso hemos buscado anclar nuestro estudio de la cultura Kamëntšá en los valores, ética y conocimientos transmitidos de generación en generación hasta hoy, tomando como punto de partida la narrativa simbólica, la relación íntima, afectiva y espiritual con el territorio y con los Ancestros. Son precisamente esos elementos que podemos observar en este petroglifo: una intrincada sinergia de simbolismo temporal y espacial, representada por las espirales (los ciclos solares y lunares) que simbolizan la sabiduría, y la tierra, representada por el vientre, símbolo de la fertilidad. Por su significado e importancia hemos nombrado este lugar, en colaboración con el Colectivo Ayentš, de *Yayashonjayoy* (Abuela el Río “San Pedro”).



Fig. 33 - Yayashonjayoy. © July Acuña, 2022.

Este lugar es entendido como “lugar sagrado” pues es un lugar de relación con los Ancestros y sus enseñanzas. Como hemos indicado anteriormente, tales lugares se relacionan con el origen Kamëntšá pues es a partir de estos que el *shoshouá* observa los fenómenos climáticos, las migraciones de las aves y otros puntos clave del territorio, en este caso el volcán Patascoy, de manera a determinar las épocas ideales de siembra y las celebraciones comunitarias y, por ende, son también parte fundamental de la composición del calendario ancestral Kamëntšá. *Yayashonjayoy* es entonces un lugar para la medición del tiempo de manera a programar los ciclos agrícolas de acuerdo con las enseñanzas de los Ancestros, razón por la cual habrán sido catalogados como “brujas” e incluso “lugares de ahorcamiento” por los misioneros de forma a romper con la temporalidad, espiritualidad y ritualidad Kamëntšá.



Fig. 34 - Detalle del petroglifo de Yayashonjayoy resaltado con tiza. © Jully Acuña, 2022.

Este lugar es fundamental como punto de referencia en el territorio ya que permite observar los ciclos solares. Pero no se trata de lo que los misioneros tradujeron (de forma bastante literal) de un lugar de “adoración al sol”. Las observaciones de los lugares de salida y puesta del sol a lo largo del año desde un punto fijo y en relación con las características del paisaje (por ejemplo, cimas de montañas) aportan una comprensión de los solsticios, equinoccios y otros fenómenos de la astronomía horizontal que marcan el año estacional. En otros lugares, como cámaras subterráneas de cuevas con pozos verticales naturales o artificiales, es posible observar el paso del sol por el cenit al mediodía, lo que produce una notable columna de luz

que permitía a los antiguos astrónomos fijar el año. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 13-14) Lo mismo sucedería posiblemente con muchos de los lugares mencionados en las narrativas y el lugar que hemos identificado como Tabano, ubicado en donde hoy se encuentra la catedral de Sibundoy. Este vínculo físico directo entre lugares en la tierra y la observación del año solar permite llevar un registro del paso cíclico del tiempo, lo cual es fundamental para planificar las actividades agrícolas y los rituales comunitarios relacionados con estas.

Tales lugares se asemejan a las *Vehe Sau* (Casas de Lluvia) de la región Ñuu Dzauí (o *Tlalocan*, “en donde habita Tlaloc”, el dios de la lluvia, en nahuatl), que pueden ser cuevas, refugios o formaciones rocosas, normalmente cerca de un manantial en donde uno puede comunicarse con el dios de la lluvia de forma a pedir prosperidad a la tierra a través de ofrendas y oraciones, práctica que se sigue desarrollando hoy en día. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 25) Tal como en el caso de *Yayashonjayoy*, existen monumentos en las rocas que crean espacios o nichos para la ejecución de rituales de adivinación calendárica, y cuyos relieves grabados pueden connotar la narración del origen del calendario en esa regiones. Su ubicación también crea una línea visual y narrativa con los volcanes y cerros cercanos los cuales forman enlaces visuales que permiten su funcionamiento como dispositivo astronómico. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 27) Estos ciclos solares se relacionan además con un ciclo cósmico y dinámico de luz-oscuridad-luz, la transición de tinieblas hacia la luz con la llegada de Uangetsmën, y con su correlato vida-muerte-vida, que a cada año se renueva con la celebración del ahora denominado Bëtskнатé. Así, *Yayashonjayoy* simboliza las fuerzas de la naturaleza fundamentales: creación, fertilidad, limpieza y fuerza espiritual, y su importancia para la comunidad y en la cosmovisión Kamëntšá.



Fig. 35 - Símbolos Kamëntšá de la tierra (vientre) - arriba - y de la sabiduría (espiral) - abajo. © July Acuña, 2022.

Es entonces a partir de la unión de estas fuerzas que surgen los elementos metafóricos del arte, ritual y narrativa Kamëntšá, como Uangetsmën, los *Sanjuanés* y la Ofrenda. A nivel de la ontología Kamëntšá, el sol es un símbolo central y tal se evidencia en la narrativa a través, por ejemplo, de la relación entre Uangetsmën, el fuego y el sol y, consecuentemente, por su relación con los orígenes (el primer amanecer), que separa el día de la noche (la oscuridad, las tinieblas), y con este adviene el conocimiento, la cosmovisión y la organización social Kamëntšá. En este sentido, Flórez Páez (2009) menciona que, según la memoria colectiva, los petroglifos son las huellas del Señor de Sibundoy, dejadas a través de sus caminares. Como ya indicamos, el Señor de Sibundoy es una resignificación colonial de Uangetsmën, el Ancestro primordial y “héroe cultural” del pueblo Kamëntšá.

El sol proporciona también el crecimiento del maíz y otras plantas como el *klestrinje*, determina los ciclos migratorios de las aves, y los ciclos de la vida en general, proceso que en Uaman Tabanok también se relaciona con el viento, motivo por el cual McDowell (1994: 39) indica que el concepto de *binje* está relacionado con el “amanecer”, aparte del viento, espíritu o enfermedad. Como ya indicado, el maíz es el alimento de la fortaleza Kamëntšá, razón por la cual la figura del vientre es símbolo fundamental del arte: mujer, ciclo menstrual, luna y fertilidad. Así, la importancia espiritual que tiene el maíz también demuestra que el pueblo Kamëntšá no migró de las tierras bajas de la Amazonia - en donde el maíz no crece - al contrario de lo que algunos han indicado (véase McDowell, 1994 y Ramírez de Jara, 1992, 1996).

Su cercanía al río no será tampoco una casualidad. El estudio de Flórez Páez (2009) confirma que todos los petroglifos están cerca de fuentes de agua. Ciertamente estos sirven como punto de estudio para las corrientes y crecidas de los ríos pues el río Putumayo, afluente del Amazonas, y muchos otros que se originan en las montañas de Uaman Tabanok pueden crecer y crear peligrosas inundaciones a lo largo de su curso, razón por la cual tener conocimiento de los ciclos de crecidas de los ríos es fundamental para el bienestar del pueblo.

A un nivel espiritual, puede ser visto como lugar de reunión de los difuntos tal como las *Tlalocan* (véase Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 26), indicado por la presencia cercana de tumbas. En el pensamiento Kamëntšá hay una ambivalencia fundamental hacia el río

pues este es tanto una fuente como un némesis, una bendición y una maldición. (McDowell, 1994: 93-94) Los ríos son vistos como lugares de “mal viento”, potencialmente peligrosos tanto a nivel físico como metafísico, una amenaza para el bienestar humano. Pero innegablemente, sus aguas contribuyen al bienestar de las personas y de la comunidad. Así, los ríos son también símbolo de fertilidad pues traen el agua de las montañas y de los páramos.

En Uaman Tabanok, este lugar es conocido como Paraíso. Tal nombre es obviamente una resignificación colonial. No conocemos el término en lengua kamëntšá para este lugar. No obstante, analizando las resignificaciones desarrolladas por los misioneros acerca de otros lugares, podemos inferir que este estaría relacionado con el origen primordial y con los Ancestros. Por ejemplo, el término para “Infierno” en kamëntšá es *Uabouán Tboç*, “lugar del miedo”. (Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 281) Sin embargo, el término *uabouán* se relaciona con el conocimiento. (Véase *uabouántšá* y *uabouinyá* en Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 281-282) Así, conociendo el proceso de inculturación desarrollado por los misioneros, sabemos entonces que el Paraíso del pueblo Kamëntšá, es el lugar de la Creación:

“del Paraíso vienen los yacimientos de agua, llega de allá del Cascabel. El Cascabel es un cerro bastante importante, muy conocido que surte aguas por acá, para el Valle de Sibundoy, Cauca, surte aguas para el Huila, (...) surte aguas para Aponte, Cauca y Nariño.” (Arturo Jacanamejoy, 27 de abril, 2022⁶⁰)

El “Paraíso” Kamëntšá está relacionado con la abundancia de agua y, por ende, es un símbolo de fertilidad. No será una casualidad la imagen de una Virgen en la entrada del páramo en el Paraíso (fig. 9). Debido a su importancia espiritual y en los ciclos de la vida y de la naturaleza es, por lo tanto, un sitio que no debe ser perturbado por la acción humana, un *uyaniñ*, o “lugar prohibido”, Pero, tal como en el caso del paraíso para el pueblo Nñuu Dzauí, *Cavua Caa Andevui*, una montaña sagrada inmediatamente al este de Apoala (Jansen & Pérez Jiménez, 2017), el Paraíso Kamëntšá es también un lugar concreto de Uaman Tabanok, habitado por las personas-pájaro. La espiritualidad Kamëntšá relaciona las aves con los espíritus - metamorfoseados como personas y viceversa - y estos habitan las partes altas de las montañas de la región, donde existen una serie de lagunas que “guardan” las aguas que alimentan los ríos. McDowell (1994: 230)

⁶⁰ Entrevista realizada por el Colectivo Ayentš.

indica que posiblemente este es el lugar habitado por Uangetsmën, y se refiere a este como a una especie de “cuartel general espiritual” (McDowell, 1994: 232). Sin embargo, su limitado entendimiento de la espiritualidad y territorio Kamëntšá y su relación holística con el conocimiento no le permite ir más allá en la interpretación de una narrativa que habla de ética y de reciprocidad, de la importancia del maíz y de los ciclos de siembra adecuados a la región.

Este Paraíso es sin duda el lugar habitado por Uangetsmën, metafóricamente personificado como el *kokuán*, la pava camata (*Penelope argyrotis*) o el *ngüebëb* (*Calidris fuscicollis*). Son estas últimas que pasan por el Valle de Sibundoy durante los meses de abril y mayo hacia las zonas costeras de Argentina y Brasil. Es a partir de la observación del comportamiento de las aves y de sus patrones de migración, se obtiene un entendimiento más claro de los ciclos de la vida, de las estaciones y, consecuentemente de los momentos ideales para las siembras y las cosechas:

“Aquí dentro están todas esas aves, se abre la puerta y ahí salen las aves y atraviesan aquí, por el centro, pasa por la parte de Nariño, vuelan con tormenta, truenos, rayos, y ellas se devuelven hacia acá.” (Arturo Jacanamejoy, 27 de abril, 2022)

Son estos elementos que son después guardados y transmitidos de manera metafórica a través del arte, de la narrativa y del lenguaje ceremonial. Según la memoria Kamëntšá, Carlos Tamabioy y otros líderes de la región, discursaban al pueblo desde estos lugares. (Flórez Páez, 2009) Tal demuestra que estos lugares tienen una importante relevancia espiritual, ceremonial y comunitaria.

El mensaje que transmite *Yayashonjayoy* es que debe haber una armonía entre estas fuerzas primordiales de los ciclos de la vida en su totalidad (humanos y no-humanos). Los seres humanos son apenas una criatura dentro de una comunidad más amplia que abarca todos los seres no-humanos y debe buscar mantener ese equilibrio rindiendo respeto a las fuerzas superiores de vida-muerte-vida y honrando a los Ancestros. Estos símbolos se mantienen en el arte Kamëntšá a pesar del desvincular casi completo con los petroglifos, producto de la “extirpación de idolatrías” desarrollada por los misioneros y de la imposición de una nueva noción de tiempo-espacio que posicionó a tales formas de conocimiento en el pasado y como producto de los “infielos”, “salvajes”, “ignorantes” y “malos” Ancestros. El tejido es la forma de resiliencia que mantiene vivo este simbolismo y la

cosmovisión Kamëntšá, y es más que todo por la voz y trabajo de las mujeres que estas narrativas, conocimientos y relación espiritual con la tierra se sigue transmitiendo a las generaciones más jóvenes.

Yayashonjayoy tendría también gran importancia ritual como lugar de adivinación y medicina pues tales procesos están vinculados a una íntima conexión personal y comunitaria con la naturaleza y con los Ancestros. Tales rituales se dan a través de la experiencia metamórfica del *tatsëmbuá*, práctica que canaliza la fuerza propulsora en el ciclo de vida-muerte-vida, a la cual la existencia humana está profundamente arraigada y dependiente, a través de la disciplina ritual respetuosa y en experiencias místicas y visionarias de inspiración moral y ética. Esta acción ritual recrea los orígenes de la humanidad a través de las experiencias visionarias y un encuentro con los poderes divinos y los Ancestros en la esfera liminal de la metamorfosis. Este proceso se transforma en un conjunto de ideas y experiencias transmitidas a través del lenguaje ceremonial y que hace conscientes a los individuos y comunidad de su vínculo físico, psicológico y espiritual con el medio ambiente y a las continuas interacciones con este que trascienden el cuerpo y se relacionan con el ciclo más amplio de vida-muerte-vida. Pero *Yayashonjayoy*, dirían los mayores, es recelosa, razón por la que se ofende fácilmente y debe ser tratada con respeto y delicadeza. Este proceso requiere de ofrendas y de la sabiduría de los *tatsëmbuá* y *ebioná*.

Estas actividades rituales que tuvieron lugar en espacios abiertos deben haber atraído a un gran público participante y estaría probablemente relacionadas con un paisaje ritual que incluye rutas y caminos para ceremonias, bailes y otras prácticas que se mantienen, como la recolección de plantas medicinales. Lugares como *Yayashonjayoy* evocan así la presencia vívida de los Ancestros, sus conocimientos y los recuerdos y narrativas asociados con ellos, razón por la cual hasta hoy se habla de la importancia del “caminar y recurrir las huellas de los Ancestros”. No será una casualidad entonces la cercanía de las tumbas de los Ancestros y de tales lugares como *Yayashonjayoy* y el Tabano, y de su permanencia en la memoria colectiva como lugares ceremoniales. Este “caminar” es también bastante literal. Uaman Tabanok contiene una serie de rutas hacia otras regiones - Huila, Cauca, Nariño, Bajo Putumayo - que son fundamentales para la comunidad por razones de intercambio comercial, de recolección de alimentos y de plantas medicinales, razón por la cual fueron mantenidas y transmitidas a través del lenguaje, del

arte y de las ceremonias.

Es en estos espacios que el *shoshouá* marcaba el tiempo (días, meses, años) y los momentos del calendario (celebraciones, rituales comunitarios) haciendo sonar la trompeta, *miyesëffua*, fabricada con cuerno de vaca y anteriormente con cuerno de venado (Igalada, 1963: 41), instrumento que hasta hoy se usa durante el Bëtsknaté. Este sonido indica a toda la comunidad del paso del tiempo, muy parecido a como las subdivisiones del día en la época colonial eran indicadas por la campana de la iglesia y hoy en día por los relojes. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 18) Estas prácticas y su importancia espiritual fueron confirmadas por los misioneros, quienes afirmaron que la melodía de la trompeta “*se puede considerar como sagrada*”, pues según el pueblo Kamëntšá “*debería tocarse solamente para asuntos religiosos.*” (Igalada, 1963: 55) Es en este sentido que tales lugares ceremoniales se convierten en un “sitio sagrado”, un lugar de memoria y regeneración, de compromiso espiritual y social para la comunidad. Es aquí donde se recrea y recuerdan la Creación (el primer amanecer) y se establece el tiempo para un nuevo período de ritual y de ciclos agrícolas. Estos aspectos son tan importantes que fallar las buenas predicciones del clima habrá llevado, en algunos casos, al colapso de la sociedad (véase el caso de San Agustín en Langebaek, 2021: 323).

Esta dimensión geográfica cultural es importante porque demuestra el vínculo afectivo y espiritual entre el tiempo-espacio y el conocimiento Kamëntšá. Tales lugares forman parte intrínseca del paisaje sagrado de Uaman Tabanok y de su relación interdependiente con los elementos naturales como las montañas, los páramos, las lagunas, los volcanes y los ríos, pues la tierra es un aspecto esencial de la calidad de vida e inseparable la comunidad. Uaman Tabanok es entonces mucho más que un contexto geográfico o un conjunto geológico de recursos. Este está inscrito e imbuido de significado cultural, memoria y valores, que se convierten en marcadores de la profunda identidad del pueblo Kamëntšá. El territorio Kamëntšá no es entonces apenas un conjunto de elementos en el paisaje sino que está enredado con narrativas sobre los orígenes del pueblo (y de la humanidad), episodios de la vida de personajes emblemáticos - de Uangetsmën a Carlos Tamabioy, y de acontecimientos de relieve para la comunidad, historias y conocimientos cargados de simbolismo e imperativos éticos. Estos hechos históricos se fusionan con el ritual que les da sentido y, así, se convierten en la base para la conmemoración ritual, que expresa y reafirma la identidad

comunitaria. Tales conexiones crean el sentido de una historia y herencia compartida y fortalecen un sentido de pertenencia. Entender estos aspectos es fundamental en el proceso de “*conocer, valorar, preservar, cuidar y proteger estos lugares sagrados donde nuestros mayores desde su sabiduría han dejado un legado y una herencia para seguir caminando. Para nuestros mayores cada espacio es importante y de mucho respeto, es importante caminar para conocer por ello hoy se realiza esta armonización como ofrenda y renovación de energías.*” (Arturo Jacanamejoy, 14 de junio, 2022⁶¹)

En contraste con este entendimiento de la vida y del territorio está la visión de los colonizadores, quienes trajeron un calendario y almanaques para someter a los pueblos Indígenas a su visión del tiempo y del espacio, para así integrarlos a la “civilización”. Esos almanaques contenían nuevos y distintos conocimientos sobre las estaciones, los ciclos y prácticas agrícolas, el cosmos, la astrología y la cronología. En este caso son los días de los santos católicos que marcan las celebraciones comunitarias, en detrimento de los fenómenos climáticos y otros aspectos típicos de Uaman Tabanok que hemos ya mencionado. Las nuevas nociones astrológicas desvincularían también la cosmovisión Kamëntšá y su relación con los cuerpos, la personalidad y la responsabilidad de cada ser humano en el ciclo de la vida. Tal se denota en los nombres de las personas, muchas veces atribuidos de acuerdo con los santos y los misioneros, en detrimento de aquellas que serían las prácticas comunes, probablemente relacionadas con adivinaciones, augurios y las responsabilidades que eran atribuidas por las *ebioná juajuaná* (médicas parteras) a los recién nacidos (ej.: tejedora, música, constructor, cazador, etc). Asimismo, con la relación entre la astronomía y la empresa colonial, también la percepción europea del tiempo se transformó y llevó a un enfoque en el progreso lineal que conduciría a una interpretación de la historia humana en términos de evolución y acumulación. Esto proporcionó la base para una ideología generalizada que consideraba a otras culturas como menos evolucionadas (y sus sinónimos “primitivo”, “atrasado”, “inferior”), lo que a su vez sirvió como legitimación para la expansión colonial e imperialista. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 552-553)

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante considerar otras relaciones con estos lugares más allá del “patrimonio nacional”,

⁶¹ Durante una visita a *Yayashonjayoy* con el Colectivo Ayentš.

centrado en regímenes de propiedad y de cuidado disciplinario y que, en casos extremos, agudizan la violencia colonial en contra de los objetos y lugares sagrados de los pueblos Indígenas. Un caso paradigmático es el de la Abuela Kueka del pueblo Pemón. El hecho de que este elemento fue apenas considerado como una simple “piedra” a la cual se atribuyó un valor estético, permitió que fuera llevada del territorio de este pueblo para Berlín, Alemania, como parte de un proyecto artístico multicultural⁶². No obstante, tal no sería aceptable con los objetos sagrados, por ejemplo, de un espacio religioso católico. Tal acción sería sancionada como crimen y ofensa religiosa y a la libertad de culto. Centrarnos en estas similitudes nos ayuda a superar la perspectiva colonial que ve a las culturas Indígenas y sus relaciones con los territorios, lugares sagrados y objetos como resultado de pensamientos y prácticas ajenas, sangrientas, irracionales y primitivas, mientras que la cultura europea es considerada como la cuna ilustrada de la civilización Occidental. Así, mientras objetos como el rosario, estatuas como la Divina Pastora del Putumayo, o lugares como las iglesias son considerados como sagrados y cargados de simbolismo y fuerza espiritual para los fieles, las relaciones espirituales y afectivas de los pueblos Indígenas con sus elementos sagrados son vistas como supersticiones que hay que sobrepasar y dejar en el pasado.

Para el pueblo Kamëntšá el territorio es sinónimo de herencia cultural y, por lo tanto, debe abordarse de una forma holística y no como elementos separados en base a sus propiedades tangibles o intangibles. La lógica y las leyes del patrimonio cultural son entonces ineficaces sino mismo inútiles para proteger los derechos del pueblo Kamëntšá frente a sus lugares espiritualmente significativos. Desde el punto de vista del pueblo Kamëntšá, es fundamental el acceso a estos lugares como *Yayashonjayoy*, ahora en terrenos que son propiedad de terceros, para que se pueda restablecer un vínculo espiritual con el paisaje, y se recupere el calendario ancestral y los conocimientos relacionados. Asimismo, este lugar actúa como un punto esencial en la interacción entre el pasado y el presente, así como entre los mundos vivo y espiritual. Debido a la conexión que crea con los Ancestros y sus enseñanzas, es esencial tener acceso a este para que se puedan llevar a cabo tales prácticas espirituales y educativas. Un entendimiento y validación del conocimiento Kamëntšá y la

⁶² Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Piedra_Kueka.

relacionada recuperación del calendario y de lugares sagrados como *Yayashonjayoy*, aportaría también a la vida, bienestar y a las cosechas de todos los habitantes del Valle de Sibundoy. Así, este proceso no es únicamente beneficioso para el pueblo Kamëntšá sino para todos. Por supuesto, tales ciclos agrícolas se deben centrar en la ecología y sostenibilidad, no en los monocultivos para servir los intereses de la economía capitalista. El entendimiento y diálogo intercultural es aquí fundamental. No se trata únicamente de reconocer la cultura Kamëntšá y así reproducir ideales multiculturales, sino de respetarla y de incorporar esos saberes a las vidas de todos.

Prácticas Funerarias y Guardianes

También las prácticas funerarias y rituales relacionados con la muerte y los Ancestros nos demuestran la relación íntima y espiritual del pueblo Kamëntšá con su territorio. Aunque gran parte de estos rituales ya no se practiquen y los enterramientos sigan hoy en día patrones cristianos, el simbolismo permanece en la memoria, en la narrativa, y en algunas prácticas que se han mantenido secretas.

Las tumbas Kamëntšá son excavadas en la tierra y descritas por los arqueólogos como “tumbas de tiro (o pozo) y cámara”. Los estudios de Patiño (1995), aunque limitados - estudió apenas 3 tumbas, demuestran que las tumbas están labradas en arcilla compacta, con profundidades de hasta 4 metros, con un pozo de cerca de 1 metro de diámetro y una cámara lateral con orientación Este-Oeste. A nivel simbólico este último aspecto es importante porque relaciona el ciclo vida-muerte-vida con el ciclo dinámico de luz-oscuridad-luz (el ciclo solar). En este sentido, las tumbas pueden ser equiparadas a un vientre que conecta el poder creativo y limpiador femenino y su rol en la siembra con la sabiduría de los Ancestros. En el lenguaje metafórico Kamëntšá, los difuntos se “siembran”, y en este proceso, también sus conocimientos y memorias se mantienen parte de los ciclos de la vida de la comunidad. Patiño (1995: 141) menciona que una de las tumbas estaba diseñada para acomodar un cuerpo en la posición sentada. Desde una perspectiva simbólica, esta debería más bien ser una posición fetal. Así, de forma metafórica, el vientre permite el nacimiento (o renacimiento) de los Ancestros y la presencia continua de sus saberes. Algunos mayores Kamëntšá recuerdan como sus abuelos fueron enterrados bajo prácticas totalmente distintas a las que después impusieron los misioneros Capuchinos. Según los mayores,

los entierros de los difuntos se hacían en una estera fabricada con la totora de las zonas pantanosas del valle. Sin embargo, es posible que anteriormente estos se hicieran con los *tëngajuenanëch*, elemento que se usa para envolver a los recién nacidos y el vientre de las mujeres (véase fig. 59), estableciéndose así una relación simbólica entre vida y muerte, y en el cual la muerte es apenas un proceso de transición hacia otro plano. Después de que los cuerpos se descomponían, los huesos eran desenterrados y redepositados en una urna o osario. Los mayores identifican estas urnas como las grandes vasijas de *bokoy* que sus antepasados usaron. Por ende, hay también una relación simbólica y metafórica entre el maíz - el alimento - y los ciclos de la vida Kamëntšá.



Fig. 36 - Urnas con los Ancestros Kamëntšá. Museo de Sibundoy. © Marcelo M. Miranda, 2019.

Estas urnas eran después depositadas en las mencionadas tumbas, espacio que posiblemente compartían con los familiares, razón por la cual en las urnas que están en el Museo de Sibundoy se encuentran los huesos pertenecientes a varias personas.

Las tumbas Kamëntšá son entonces un lugar de memoria y de comunicación con los Ancestros, un lugar de descanso que permite también la visita y estar con ellos, traerlos a la casa y a su familia durante celebraciones como la ahora identificada como Uakjnaité. Este contexto ritual carga los restos humanos y el arte funerario que los acompaña con una intensa emoción espiritual, y establece la coetaneidad con los Ancestros, quienes, aunque muertos, pertenecen al mundo de los vivos. Esto contrasta con la cosmovisión Occidental y cristiana dominante, según la cual los muertos suelen estar claramente separados de los vivos: como personalidades activas, están confinados al pasado, como recuerdos y, después de haber fallecido, esperan el Día del Juicio Final en “el más allá”, con el que se supone que los vivos no interactúan. Sin embargo, en las culturas Indígenas, los Ancestros muertos permanecen físicamente presentes, a menudo mezclados con la naturaleza, y participan en rituales, recibiendo ofrendas y brindando consejos. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017 : 557)

Las tumbas Kamëntšá contenían alimentos, semillas y plantas medicinales, y también muchos objetos que son ofrendados pero que se han perdido con el tiempo o por los saqueos: máscaras, flores, estatuas, quemadores de incienso, instrumentos musicales, vasijas, volantes de huso, hachas, entre otros. Teniendo en cuenta las prácticas que se mantienen, estos objetos estarían relacionados con los gustos y preferencias de los difuntos - en el caso de los alimentos - y el rol y responsabilidad de cada persona durante la vida - en el caso de los objetos. Estas prácticas expresan una relación muy personal e íntima y tienen como objetivo mantener la memoria personal de los antepasados fallecidos. Tal se puede evidenciar durante el Uakjnaité cuando, al elegir y preparar los alimentos y bebidas, los familiares se preguntan acerca de los gustos específicos de los antepasados. Así, este ritual se convierte en una forma muy tangible de recordar a los familiares y amigos que han fallecido. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 568) Hasta hoy en día, la ofrenda se comprende de los alimentos, semillas y *bokoy*, y de aquellos elementos que, al final, son los símbolos literales de la vida Kamëntšá. Lo que se ofrenda es entonces aquello que se desea en el futuro: el alimento y el bienestar.

Podemos comparar estas ofrendas con los exvotos a las imágenes de los santos católicos hoy en día, realizados para implorar apoyo, rendir respeto y expresar gratitud por los favores deseados o recibidos. Consecuentemente, las ofrendas “*expresan de manera tangible y encarnada la conciencia humana de que somos creados por las fuerzas de vida-muerte-vida y dependemos de ellas. Renunciando a algo que es nuestro, negándonos voluntariamente algo precioso, manifestamos gratitud a los poderes superiores y entramos explícitamente en una relación de intercambio ceremonial y reciprocidad con ellos.*” (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 538) La ofrenda debe entenderse en términos de las prácticas de relacionalidad y reciprocidad, en las cuales todos los miembros de la comunidad están en deuda unos con otros - como el *enajabuachenán*, el préstamo de mano de obra, y otras prácticas que son normas e imperativos éticos de la sociedad Kamëntšá. Las tumbas, al representar estos valores, son también un sello distintivo de la memoria y herencia cultural del pueblo Kamëntšá.

Estas tumbas se asemejan en forma y contenido a otras tumbas existentes en la región andina de Colombia como, por ejemplo, los hipogeos de Tierradentro y los montículos y estatuas de San Agustín. Tales estatuas han sido también encontradas en el Valle de Sibundoy (Hidalgo Dávila, 1994; Flórez Páez, 2009) y existen aún referencias a estas estatuas como *uashekbotoná*. (véase Jacanamijoy Juajibioy, 2018: 294)

Sin embargo, lo poco que los arqueólogos normalmente hacen es relacionar los contenidos de las tumbas con las “jerarquías sociales”, con el poder, riqueza y prestigio de los difuntos, o con el monopolio de élites y como marcadores del desarrollo de desigualdad, y ubican tales prácticas y monumentos en líneas evolutivas (de cazadores-recolectores a agricultores) y los objetos en tipologías ajenas, o les atribuyen propiedades estéticas de acuerdo con los cánones de arte Occidentales (“decadente”, “primitiva”, “menos impresionantes” vs “sofisticada”, etc). (véase Langebaek, 2021: 305-376) No obstante, poco o nada dicen sobre cuestiones espirituales, éticas y humanas, y otros aspectos importantes de una sociedad que se mantienen vivos as hasta hoy en día en los descendientes de esas culturas.

También Patiño (1995) afirma que las estructuras de las tumbas en el Valle de Sibundoy son indicativas de una “estratificación social”. Estos lenguajes técnicos y ajenos a la vida, y desenredada de

la espiritualidad de los pueblos Indígenas, son el resultado de la noción positivista de la ciencia agnóstica dominante en el mundo intelectual Occidental, razón por la cual los académicos a menudo olvidan (o descartan con arrogancia) el hecho de que están rodeados por un mundo en el que los símbolos y valores espirituales son importantes para muchas personas y un componente esencial de su vida, de su identidad cultural y de sus necesidades humanas. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 564)

Construcciones con base en el trabajo recíproco no requieren de “diferenciaciones sociales” o de élites que ordenen y coordinen los trabajos, o que controlan el acceso a la tierra y a los recursos. Como sabemos, la reciprocidad y la comunalidad son tanto principios éticos como espirituales de la cosmovisión Kamëntšá pues se entiende que todas las cosas en la vida y en el mundo están en relación de dependencia. En este sentido, conociendo las prácticas y rituales Kamëntšá y su asociación con la ética y los Botaman Juábna, los ajuares de las tumbas expresan gratitud por las enseñanzas y conocimientos, memorias y sentimientos, que son transmitidos y legados por los Ancestros y que permiten una vida decente y el bienestar personal y comunitarios.

Es cierto que una tumba con mayor cantidad de ofrendas puede indicar algún tipo de diferenciación social, como el *shoshouá*, la persona mayor y más sabedora en la comunidad, pero no necesariamente “jerarquías sociales” en un sentido político de dominio y control. Por el contrario, es posible que las ofrendas sean agradecimientos al *shoshouá* por las buenas adivinaciones y cosechas, no porque este era “más poderoso”. En este sentido, los ajuares de las tumbas están relacionados con la reciprocidad y con el nivel de afecto que el *shoshouá* adquirió, no con su “riqueza material” y su “poder”. La ofrenda también se relaciona con los ciclos más amplios de vida-muerte-vida: si el *shoshouá* trajo buenas cosechas durante su vida terrenal, que las traiga también durante la muerte (la vida en otro plano).

No queremos con esto decir que la sociedad Kamëntšá era totalmente igualitaria sino que hay que ampliar las posibilidades interpretativas. Tal se logra más fácilmente cuando se tiene en cuenta la continuidad y resiliencia cultural. Así, la narrativa, el arte, la memoria y las espiritualidad Kamëntšá en conjunto con las evidencias arqueológicas demuestran una sociedad centrada en principios éticos y

normas igualitarias y relacionales, y cuyos miembros más importantes se destacaban por sus conocimientos y edad (tiempo como sabiduría). Estos principios se mantienen hasta hoy, a pesar de la institución patriarcal del cabildo y de la mentalidad colonial que domina esta institución.

Como ya mencionamos, según la interpretación Kamëntšá contemporánea, los enterramientos de los difuntos se hacían en el *jajañ*. Esta interpretación se relaciona con el término Kamëntšá para “enterramiento”, *juatbontsán*, lo que también significa “sembrar”. Sin embargo, las evidencias arqueológicas demuestran que las tumbas Kamëntšá se encuentran en lo que hoy son las laderas del Valle de Sibundoy y que el pueblo Kamëntšá vivía en la montaña. Aparte de la narrativa y memoria Kamëntšá, los estudios arqueológicos de Patiño (1995) e Hidalgo Dávila (1994) también confirman ese patrón de asentamiento.

Desde nuestra perspectiva la idea de que los antepasados se enterraban en el *jajañ* podría más bien tener origen en el lenguaje metafórico, como el “sembrar” de elementos protectores en los distintos espacios de la casa. Aunque la desconexión entre el pueblo Kamëntšá y los rituales funerarios desde temprano en la colonización llevó a un corte del sentido simbólico de las tumbas, tales nociones y prácticas se mantuvieron vivas a través de la lengua y de celebraciones más privadas como el Uakjnaité, durante el cual algunas personas aún hacen “limpias” en el cementerio. Conocemos también un caso en el cual un mayor fue enterrado en la tumba (católica) de su esposa, a quien primero se limpiaron los huesos⁶³.

Se necesita aún más consideración para identificar y destacar los esfuerzos Indígenas para combatir la pérdida, a menudo de manera creativa y sin perder sus identidades y conexiones con los lugares. En el caso Kamëntšá, un ejemplo de este proceso es el sembrado de “guardianes” o “protectores”. Estas prácticas son en gran medida desconocidas de las nuevas generaciones Kamëntšá pues, aparte de íntimas y secretas, no están siendo transmitidas por los mayores

⁶³ Por razones de privacidad no podemos obviamente ofrecer muchos detalles sobre estas prácticas que se mantienen hasta hoy. Además, hablar de espiritualidad en lugares y momentos que no son apropiados puede ser problemático e irrespetuoso. Dejamos aquí apenas algunos apuntes para que se entienda la importancia de estas prácticas y para que sirva de base para que las nuevas generaciones Kamëntšá puedan revitalizarlas y mantenerlas.

debido a la influencia de la religión católica y al estigma. Estos “espíritus protectores” son una evocación de los antepasados a través del sembrar de elementos materiales que les pertenecieron, específicamente sus huesos, elementos cargados de valor espiritual y afectivo.



Fig. 37 - Plato con huesos humanos usados en la evocación de guardianes. Museo de Sibundoy. © Marcelo M. Miranda, 2019.

Durante el proceso de remoción y depósito en las urnas que mencionamos anteriormente, algunos huesos eran especialmente seleccionados para rituales como la invocación de guardianes como el *jajaguanýá* y otros protectores. Particularmente en Mesoamérica, tales reliquias ancestrales hacían parte de fardos sagrados, los cuales jugaron un papel central en la espiritualidad Nuu Dzauí. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 119) En el contexto Kamëntšá, la información es muy limitada en este sentido debido a la inexistencia de textos e imágenes referentes a estas prácticas, al borrar de la narrativa como resultado de la “extirpación de idolatrías”, al saqueo de la gran mayoría de tumbas de la región que ha eliminado cualquier evidencia física, y también porque los pocos estudios arqueológicos no otorgaron cualquier importancia a tales prácticas de culto ritual a los antepasados. A nivel de la memoria son también pocos los datos acerca de los posibles rituales, ya que Juajibioy Chindoy (1965)

presenta una versión sobre todo católica y colonial sobre los rituales funerarios Kamëntšá. Sin embargo, hay algunos aspectos se pueden rescatar de su publicación. Aunque Juajibioy Chindoy desconocía casi por completo tales prácticas funerarias y las asoció a “suicidios” y “maleficios” de “tiempos pasados”, se refiere a la evocación de protectores y guardianes como una práctica común del pueblo Kamëntšá, y a que los Ancestros aparecen en los sueños debido a tales prácticas. (Juajibioy, 1965: 82-83)

La protección es invocada a través de la siembra de un hueso perteneciente a un familiar. Hay que tener en cuenta que la lengua kamëntšá es metafórica por lo que términos para “sembrar”, tales como *juatbontsán* o *jobonyínán*, se relacionan de manera holística con los antepasados, sus conocimientos y consejos, y con un entendimiento holístico del tiempo-espacio. Por ende, esta práctica no es una “creencia” o una “superstición” sino acto de reciprocidad entre humanos y el entorno que mantiene vivos los conocimientos de los Ancestros en esos espacios.

Por supuesto, con los cambios y prohibiciones de rituales funerarios durante la colonización, la realización de tal ritual se dificultó ya que dejó de ser posible tener acceso a los huesos de los familiares. Sin embargo, los relatos de “robos” en el cementerio de Sibundoy, así como los llamados de atención de los sacerdotes en la misa, e incluso las reprimendas a través de la radio, demuestran que muchas personas siguen practicando tales rituales. Sabemos que por lo menos una persona mayor rescató a los huesos de su esposa después de un derrumbe en el cementerio de Sibundoy y los trajo a su casa en donde, de acuerdo con la persona, es donde su familia debe reposar para estar feliz.

De todas formas, las prohibiciones coloniales no llevaron a la extinción de esta práctica ya que hoy en día para evocar a los guardianes, en detrimento de los huesos, se usan las velas y las cintas de los velorios e incluso objetos que pertenecieron a los familiares o a los Ancestros, en un claro reflejo de la continuidad cultural negada a los pueblos Indígenas por la arqueología. Esto también es confirmado por Mariano Chicunque, entrevistado en 1978 por McDowell, quien menciona el uso de las velas en los rituales de evocación de guardianes de los mayores (aunque los denomina de “idolatrías” para pedir que se “mate a un ladrón”). (véase Chicunque & McDowell, 1978) Tal demuestra la resiliencia del pueblo Kamëntšá y la forma

como este fue capaz de adaptarse creativamente a una nueva realidad social y a una serie de símbolos, conceptos y lugares impuestos.

Es entonces posible que muchos de los objetos que han sido encontrados en diferentes áreas del Valle de Sibundoy, aparentemente descontextualizados, en realidad se relacionen con estas prácticas de evocación de espíritus protectores y de los Ancestros. Como estas prácticas tienen continuidad hasta los días de hoy, y para tal también se siguen usando los objetos “arqueológicos”, no es entonces sorprendente que se encuentren tales objetos en zonas del Valle de Sibundoy que el pueblo Kamëntšá no habitaba antes de la colonización.



Fig. 38 - Jajañ protegido por un *jajaguanÿá* simbólicamente representado a través de las cintas usadas en el velorio. © Sindy Ortega Juajibioy, 2022.

Entre los varios protectores encontramos el *jajaguanÿá*, o protector del *jajañ*, y el *fshjëngain ajonÿaná*, el protector del rastrojo, es decir, del espacio de cultivo que está en reposo antes de recibir nuevas siembras. En este sentido, la comúnmente denominada “maleza” debe ser entendida como un elemento que tiene personalidad

y que no está desligado de la preparación de la tierra para la siembra, sino que es una parte fundamental de sus ciclos.

Igualmente, los hogares de cada familia son protegidos por los *njebuyëng yojuanyá*. Por este motivo es común la presencia de objetos de los antepasados ubicados en lugares particulares de la casa.

Para la protección de la casa es bueno llevar a ofrendar una vela al difunto en su funeral. Esta se la deja hasta el entierro de la persona. Una vez enterrado se pide permiso al difunto y con todo el respeto se lleva la vela para la casa. Esta se la puede partir en cuatro pedazos y se la entierra en las cuatro esquinas de la casa, o también se la puede conservar dentro de la casa. Si se la entierra afuera, uno encomienda todo el espacio. Para que el difunto le ayude a cuidar la casa se debe llegar a una promesa que usted sin falta debe cumplir. Se compromete en brindarle sin falta la ofrenda o encomendarlo en sus oraciones. Si usted se olvida del acuerdo o de la promesa que hizo el difunto, por medio de “mal viento” le hará acuerdo que usted no está cumpliendo la promesa que se realizó, y hasta que no cumpla usted se puede seguir enfermando. (Anónimo, 24 de abril, 2022⁶⁴)

Por ende, estos objetos no son simples mementos de los antepasados, sino objetos mediadores entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, y que mantienen viva la memoria de los Ancestros. Además, como vemos, esta práctica se relaciona en un sentido más amplio con la ética y las normas sociales Kamëntšá, los principios de respeto, relacionalidad, reciprocidad y comunalidad que se deben cumplir de manera a mantener la cohesión social. Los Ancestros juegan un papel fundamental en el mantenimiento de los valores y moral por lo que la falta de cumplimiento tiene repercusiones a través del *bakná binýe*, el “mal viento”.

Según los relatos, cuando un intruso invade estos espacios protegidos escucha silbidos o llamados de esos espíritus protectores. En el peor de los casos, cuando tales espacios no son respetados, los intrusos son atacados con un *bakná binýe*. Así, tales guardianes tienen como objetivo proteger las cosechas y las plantas medicinales con sus “buenos vientos”. Consecuentemente, estos rituales corresponden a la aplicación de la ética del *Botaman Juábna*, que son los principios reguladores de la vida Kamëntšá y del balance entre seres humanos y no-humanos. Tales prácticas fueron resignificadas como “invocación

⁶⁴ Entrevista realizada por Colectivo Ayentš.

de maleficios” para hacer daño a los demás (brujería, etc).

En este sentido el “miedo” que el pueblo Kamëntšá tiene de los restos humanos y de las tumbas no está necesariamente relacionado con la “extirpación de idolatrías”, que estableció el miedo a los Ancestros como un sentimiento frecuente entre los pueblos Indígenas de Colombia. (Gnecco & Hernández, 2010: 111) Lo que está en causa aquí es el respeto que se tiene por esos espacios y los cuidados necesarios para protegerse o para protegerlos. Es más, el miedo que las personas sienten es el de recibir un “mal viento” y, por ende, de quedar enfermas. Incluso, hemos evidenciado personalmente que el *bakná binje* afecta a las personas *después* del contacto con los restos humanos u ofrendas, por lo que este “miedo” no es el resultado de una mente colonizada sino el reflejo de una particular conexión espiritual con la tierra y con los Ancestros. Esta relación entre los restos humanos y el “mal viento”, es decir, la enfermedad o la fatalidad, puede también estar relacionada con observaciones directas y experiencias personales, que son después transmitidas a través de un lenguaje metafórico. La ciencia Occidental ha comprobado que las tumbas, por la presencia de ofrendas de alimentos y restos humanos, pueden contener bacterias y hongos que causan enfermedades e incluso la muerte⁶⁵. En este sentido, el entendimiento de que los restos humanos y tumbas causan “mal viento” puede simplemente ser una forma de conocimiento Indígena que busca proteger a la comunidad y no el resultado de la evangelización. El miedo a los restos humanos más bien debe ser entendido como un proceso de cuidado, sobre todo por los menores, pues sólo personas mayores, espiritualmente y ritualmente preparadas pueden lidiar con los restos humanos y con las fuerzas espirituales del *binje*. Este “miedo”, sin embargo, fue sin duda alguna introducido y “usado por las autoridades coloniales para romper las cadenas de sentido simbólico” que existían entre el pueblo Kamëntšá y su cultura, “incluyendo aquella relacionada con los Ancestros” (Gnecco & Hernández, 2010: 111), tal como vemos en los cuentos sobre suicidios y maleficios relacionados con tumbas, con la medicina, o con los “duendes” y “brujas” que supuestamente viven en las montañas.

⁶⁵ Por ejemplo, las muertes resultantes del contacto con tumbas y momias en Egipto se han asociado a “maldiciones” pero, en realidad, estuvieron relacionadas con aspectos totalmente comprensibles.

Véase: www.nationalgeographic.com/history/article/curse-of-the-mummy

Otro aspecto relacionado con estas prácticas es que también se usan para transmitir herencias. Aunque nuestro conocimiento sobre esta práctica es todavía limitado, podemos indicar que, en este caso, los herederos son visitados por sus antepasados a través de los sueños, y es en ese proceso que son informados de la ubicación de la herencia y del momento en que deben recogerla. Conocemos varias personas que han pasado por este tipo de procesos y son comunes las historias de personas que sueñan con la ubicación de herencias (aunque se refieran a ellas como “guacas”). En otros casos, cuando los objetos son encontrados por casualidad, las personas también son visitadas por los Ancestros que piden el cuidado por sus pertenencias o, en el caso de sus restos humanos, demandan que estos vuelvan a ser sembrados. Es también por esta y otras razones que muchas personas tienen objetos “arqueológicos” en sus casas, para establecer una relación con los Ancestros y no, como hemos escuchado, para demostrar a los arqueólogos quienes son los dueños del pasado.

Debido a que estas prácticas de “sembrar” protectores y herencias, o las que se relacionan la menstruación mencionadas en el capítulo 3 son, por lo menos hoy en día, “secretas” pues muchos mayores sienten miedo a ser juzgados y discriminados, se requiere de una investigación más profundizada pero, sobre todo, de que las jóvenes generaciones sean conscientes de ellas, no como tontas creencias o supersticiones, sino como una forma de mantener una conexión íntima y afectiva con sus antepasados y su territorio. Caso contrario, puede ser que en un futuro próximo estas prácticas desaparezcan por desconocimiento de las nuevas generaciones - y por el incremento de la presencia de iglesias evangélicas en el Valle de Sibundoy. En este sentido, es fundamental transmitir estos conocimientos a las nuevas generaciones, proceso que venimos fortaleciendo en el Centro Curatorial Tsebionán, pues recuperar y poner en práctica los saberes, rituales y espiritualidad de los Ancestros es *“tener sentido de pertenencia, tener ese carisma de quererse a uno mismo, querer a la familia y querer al pueblo. Hay que tomar fuerza, tomar más valor, para hacer respetar nuestros propios derechos.”* (Arturo Jacanamejoy, 27 de abril, 2022)

Repensando la Arqueología y la Herencia Cultural

La fragmentación de la herencia cultural Kamëntšá conduce a una disyunción entre la comunidad y el denominado “registro

arqueológico” o, más ben, las huellas de los Ancestros. Consecuentemente, la destrucción de estos lugares y objetos debido al saqueo, a la expansión urbana y a la mentalidad colonial que mantiene la comunidad desvinculada de estas huellas, llevan a la destrucción de su significado y al robo de la memoria, y contribuyen al genocidio cultural que se originó con la colonización. El rompimiento con el pasado se ha hecho entonces cada vez más grande debido al nacionalismo y colonialismo, al racismo y discriminación, a la desintegración social y la migración, al conflicto armado, violencia y desplazamientos, que desde principios del siglo XX, en el caso del pueblo Kamëntšá, han interrumpido la transmisión del conocimiento, de la lengua, de la espiritualidad y del vínculo con el pasado y los Ancestros. Consecuentemente, la conciencia histórica es generalmente limitada y fragmentada, sobre todo para las nuevas generaciones. (Pérez Jiménez, 2015) Los procesos alienantes de disciplinas académicas como la arqueología y la falta de interés (y respeto) de los arqueólogos por profundizar estudios sobre culturas Indígenas también contribuyen a esta fragmentación de la conciencia histórica pues no están al servicio del interés cultural y de la creatividad de los pueblos Indígenas, sino que, por el contrario, pueden contribuir directamente a la expropiación y explotación de sus tierras y recursos, a la muerte de sus lenguas y a su desaparición como pueblos, más aún cuando están atrapados en una red de categorías externas como el “mito”, los “sacrificios humanos”, la “brujería” y la “superstición”. Esto resulta en interpretaciones erróneas e incluso ofensivas pues se basan en conceptos Occidentales y prejuicios coloniales, en detrimento de la espiritualidad, cosmovisión y prácticas de los pueblos Indígenas, muchas de las cuales tienen continuidad hasta los días de hoy. En estos casos, no sorprende que objetos que encontramos en el Museo de Sibundoy, como un plato con restos humanos que es parte de los rituales de invocar a los Ancestros y espíritus protectores, sean interpretados como una evidencia de canibalismo; o que algunas de las ofrendas encontradas en tumbas sean entendidas de forma literal, como “ollas”, tal es el desvinculo de los arqueólogos y del museo con la espiritualidad y ontología Kamëntšá. Podemos ver que estas ideas resultan de una perspectiva ajena sobre restos fragmentados y descontextualizados, y no producen una imagen coherente y comprensible, sino que provocan la impresión de que uno está lidiando cosas raras y ajenas que desaparecieron con la “civilización”.

Asimismo, los valores y éticas Indígenas no se movilizan y

revitalizan con las investigaciones arqueológicas porque aparecen como conflictivos con los intereses dominantes y (neo)coloniales. Como consecuencia, el mundo de los pueblos Indígenas queda fragmentado, denigrado, reducido a la inactividad, su paisaje sagrado desconocido, no legitimado y violado. Además, la negación de la coetaneidad, conduce directamente a la negación de la participación, por lo que se considera que los pueblos Indígenas pertenecen al pasado y, por lo tanto, sus cosmovisiones, deseos y perspectivas se ven como incompatibles con las de la sociedad dominante. Consecuentemente, los pueblos Indígenas todavía tienen poco acceso y poca voz en los asuntos que les afectan directamente y a menudo se les niega incluso la participación en los estudios académicos de sus propias lenguas, culturas, historias y problemas sociales. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 564-565)

Lo que está aquí en causa es también una forma particular de uso y acceso a lo que la arqueología y el Estado denominan de “patrimonio cultural”, y de quien, cómo y con que propósitos tiene el derecho de acceder y usar estos objetos, lugares e incluso cuerpos. El acceso, uso y relación con los restos humanos de los Ancestros es fundamental, por ende se requiere repensar los regímenes de cuidado de esos elementos. (Shepherd, 2015, 2016) La presencia continua de un paradigma colonial que separa al “Yo” del “Otro” también está bien ilustrado en el tratamiento arqueológico diferencial de las tumbas antiguas y los restos humanos. Por ejemplo, cuando se trata de individuos de las sociedades dominantes, a menudo reciben algún tipo de atención personal. Después de la excavación y estudio de los huesos, estos reciben un nuevo entierro, en muchos casos con honores especiales. En contraste con tales atenciones ceremoniales, los restos de personas pertenecientes a pueblos Indígenas reciben mucho menos o ningún respeto. Estos generalmente se envasan en bolsas plásticas y se trasladan a depósitos arqueológicos en donde, dispersos y embodegados, de seres humanos pasan a ser simples objetos de curiosidad científica, mientras los ajuares que los acompañaron terminan expuestos en museos. (Pérez Jiménez, 2015: 274-275; Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 565)

En algunos países, como los Estados Unidos de América, los cuestionamientos y las protestas en contra de este tipo de trato eventualmente llevaron a la creación en 1990 de la *Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de los Nativos Americanos* (NAGPRA en inglés). (véase Kreps, 2003) Aunque su implementación sigue siendo

en muchos casos motivo de controversia, esta legislación ha contribuido enormemente a crear conciencia sobre el problema. Sin embargo, en otros países del continente, como México y Colombia, tales discusiones escasamente han comenzado. (Jansen & Pérez Jiménez, 2017: 566) El hecho de que los arqueólogos con quienes hemos interactuado en Colombia apenas consideren los vínculos y relaciones de los pueblos Indígenas con los objetos y sitios sagrados como políticos y fundamentalmente contrarios a la narrativa que la disciplina promueve, es una muestra de las barreras entre la arqueología y la sociedad en general y, asimismo, revela la tremenda falta de empatía y entendimiento de las relaciones de los pueblos Indígenas con sus pasados, territorios y con el “registro arqueológico”. Como afirman Jansen y Pérez Jiménez (2017: 566), *“el paradigma colonial y su negación de la coetaneidad aún promueven en muchas partes del mundo una práctica arqueológica que es un factor de división y destrucción en lugar de ser un ingrediente activo en la reintegración de la memoria cultural y en la apreciación de la diversidad cultural.”*

Por ende, las prácticas poco éticas en las que la arqueología y el Estado a menudo han incurrido deben ser cuestionadas y llevar a transformaciones estructurales concretas. Es necesario entender y apoyar relaciones afectivas y espirituales con los Ancestros más allá de los regímenes y de la maquinaria del patrimonio y del Estado colonizador que, con su aparato científico, define los límites de lo legal sin ninguna apreciación de compromisos alternativos con el pasado. (Shepherd, 2015; González-Ruibal, 2018) En nuestro caso, reconocemos que estos elementos del “pasado” son la base de la historia, conocimiento, ética, lengua, cultura y territorio del pueblo Kamëntšá. Sin embargo, como indican Jansen y Pérez Jiménez (2017: 566) está aquí en causa una dimensión religiosa más amplia que tiene que ver con el reconocimiento legal de las religiones Indígenas - que sucede en algunos países - pues este hace posible que también se reconozca el valor de los lugares sagrados y los objetos ceremoniales. No obstante, en los países “Latinos” el término *religión* se reserva al cristianismo, mientras que las convicciones religiosas de los pueblos Indígenas son tildadas de superstición. Así, “la religión” es el catolicismo (u otra denominación cristiana), y se niega explícita o implícitamente este estatus a las religiones de los pueblos Indígenas (que efectivamente son vistas como “supercherías”, “brujerías” y “paganismo”).

Por otro lado, si los arqueólogos excavan una iglesia en un país predominantemente cristiano, tienen que ser conscientes de las sensibilidades religiosas que entraña el monumento. Incluso pueden comprender mejor muchos de sus aspectos teniendo en cuenta las tradiciones religiosas locales, las personas conocedoras en el tema de la espiritualidad, y la visión sentimental, sensitiva y afectiva del monumento que tienen los fieles. Asimismo, la excavación y estudio de esa iglesia no lleva a su descontextualización y desmantelamiento, sino que la iglesia se reconstruye en el mismo lugar y su significado y uso se mantienen intactos. Pero en el caso de los pueblos Indígenas, muchas veces su religión no solo no es conocida ni reconocida, como los lugares sagrados son administrados por instituciones arqueológicas, los objetos ceremoniales guardados y exhibidos en museos, y la reparación o reconstrucción del santuario está, obviamente, fuera de cuestión. Por el contrario, como sucede en Sibundoy, se permiten todo tipo de actividades - ferias, conciertos, campañas políticas - en los lugares sagrados del pueblo Kamëntšá, pero la práctica de rituales relacionados con esos lugares escasamente es aceptada, cuanto mucho una vez al año durante el Bëtsknaté - y únicamente porque esta celebración trae beneficios económicos a la región. Aunque si bien es cierto que se están generando cambios por todo el mundo, estos no es aún una práctica general, por lo que todavía queda un largo camino por recorrer.

Conclusión

La arqueología, como disciplina colonial, contribuyó a la disrupción de los pueblos Indígenas con sus pasados, lugares y objetos sagrados, y con sus territorios, así como a la construcción de un imaginario colonial y racista que perdura hasta los días de hoy que borra sistemáticamente la presencia Indígena contemporánea y crea rupturas irreconciliables entre el presente y el pasado. Sin embargo, la cosmovisión y espiritualidad relacionada con estos lugares y objetos se mantiene viva en la simbología Kamëntšá, reflejada, por ejemplo, en los tejidos y en prácticas de cuidado como la evocación de guardianes.

El apego al lugar es siempre importante para cualquier sociedad, y para los pueblos Indígenas, tal como para las fuerzas del colonialismo, importa profundamente. Hemos resaltado que el pueblo Kamëntšá es originario del Valle de Sibundoy, en donde por miles de

años sus antepasados desarrollaron una lengua, historia, artes, ética, normas sociales y espiritualidad con las cuales sus descendientes se identifican. Contrario a la narrativa promovida por la arqueología y su desvincular completo del pueblo Kamëntšá con el pasado, como demostramos en este capítulo, su lengua, narrativa y rituales están directamente relacionados e íntimamente vinculados a Uaman Tabanok y confirman que este es su lugar de origen.

La arqueología rechaza el vínculo entre el pueblo Kamëntšá y su territorio porque, para los arqueólogos, los pueblos Indígenas no tienen vínculos efectivos con las sociedades “prehispánicas”. En este sentido, al no reconocer los sitios, narrativas y símbolos de resiliencia, los arqueólogos han sido cómplices en reproducir narrativas coloniales que trataron de eliminar la historia Kamëntšá. Dar prioridad a estas dudosas afirmaciones coloniales ha eliminado retrospectivamente al pueblo Kamëntšá de la historia, a pesar de su innegable presencia en Uaman Tabanok. Desafortunadamente, los arqueólogos aún se niegan a aceptar la historia y el conocimiento Kamëntšá como una forma legítima de ver el mundo, lo que enfatiza aún más su papel en el mantenimiento de las injusticias históricas y sociales y en la creación de otras nuevas.

Además, la doble mentalidad y perversidad colonial de la arqueología no reconoce los pueblos Indígenas como herederos y descendientes de las “civilizaciones prehispanicas” (y de sus monumentos, y obras de arte), pero los aspectos negativos que los colonizadores les atribuyeron, como los sacrificios humanos y el canibalismo, no solo los acepta como los enfatiza - de forma a justificar la supuesta inferioridad de los pueblos Indígenas - aun cuando no tiene pruebas de tales prácticas. Afirmaciones sobre los orígenes del pueblo Kamëntšá en la Polinesia, como descendiente del pueblo Quillacinga, como practicante de suicidios, sacrificios humanos y de canibalismo, son también el producto de un paradigma de investigación colonial que largamente ignora la lengua, cosmovisión, espiritualidad y ritualidad Kamëntšá. De igual forma, tales paradigmas apenas tienen en cuenta a las personas y pueblos Indígenas como objetos de estudio, no como seres humanos, con sentimientos, identidades e historias, e ignoran los impactos psicológicos y sociales que sus afirmaciones pueden causar. Esto sigue sucediendo hoy en día con los marcos, paradigmas y éticas de investigación multiculturales. Problemáticamente, estos mantienen también los prejuicios y relaciones de desigualdad e injusticia de

origen colonial, incluso cuando predicán ser “descolonizadores”. Como hemos visto, esto sucede cuando los arqueólogos promueven éticas de colaboración y respeto por los derechos de los pueblos Indígenas a través de las cuales buscan apenas conservar sus privilegios en detrimento de deconstruir la narrativa colonial dominante acerca del pasado. Esta situación perversa ha producido complacencia y silencio, más que cambios estructurales y transformaciones concretas en la disciplina. Tristemente, la difícil situación de los pueblos Indígenas es irrelevante para estos arqueólogos.

Por otro lado, y si bien es cierto que la arqueología destruye sus lugares sagrados y lleva sus objetos a museos y universidades, son muchas más las posibilidades que la disciplina puede ofrecer, particularmente cuando se adopta un enfoque descolonial que desafía los fundamentos de la arqueología, en lugar de reproducir sus preceptos originales de que el pasado es material, está enterrado y necesita ser decodificado para que tenga sentido. (Gnecco, 2016a) No es que los pueblos Indígenas, en particular el pueblo Kamëntšá, no necesiten recurrir a la arqueología para conocer su historia y comprender su pasado, como algunos afirmarían. El problema es que los arqueólogos no les han brindado esa posibilidad, pues la arqueología apenas ha facilitado el robo del pasado de los pueblos Indígenas y lo ha remplazado con conceptos y términos técnicos ajenos y enajenantes. La tendencia para ignorar los pueblos Indígenas y las ontologías, epistemologías y axiologías que dieron origen a los monumentos, objetos y paisajes que los arqueólogos estudian es sorprendente y en algunos casos perversa. La negación de la coetaneidad y de la discontinuidad cultural es a veces estridente, sobre todo cuando tales pueblos siguen habitando esas mismas regiones, sea el Valle de Sibundoy o la Sierra Nevada de Santa Marta.

Así, la arqueología enseña también a ser racista, a despreciar las culturas Indígenas, remitiendo su relación espiritual con la tierra y los Ancestros y su relación afectiva con el pasado como una demanda performática de identidades imaginadas e incluso, como mencionamos en la introducción de esta tesis, a actos terroristas. Problemáticamente, son académicos con esta perspectiva quienes siguen enseñando y formando jóvenes en las universidades y, consecuentemente, contribuyen a la perpetuación de una mentalidad y prejuicios coloniales acerca de los pueblos Indígenas y de una tremenda arrogancia disciplinaria en relación al pasado.

La arqueología tiene que aprender de sus errores. Hay que acabar con tales prácticas y perspectivas que, sobretodo, poco contribuyen a nivel científico como tampoco para la descolonización y para un entendimiento de la historia y culturas Indígenas, ni al diálogo intercultural, respeto mutuo y al bienestar de la sociedad. Así, como contrapunto, nuestro estudio se esfuerza por re-evaluar las muchas prácticas que se evidencian en, o están relacionadas con, el “registro arqueológico”, como los principios éticos, las normas sociales, el calendario, rituales y celebraciones comunitarias y la relación afectiva y espiritual con los Ancestros en la cultura Kamëntšá. Esto se hace colaborando verdaderamente con el pueblo Kamëntšá, aprendiendo de y escuchando a los mayores.