

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
FACULTAD DE JURISPRUDENCIA
DOCTORADO EN DERECHO

De las músicas Arhuacas y las estrategias de protección de los conocimientos musicales: Una exploración multisituada de la movilización política – jurídica Arhuaca para la protección de los conocimientos musicales.

Tesis de grado para optar al título de Doctora en Derecho

Yeshica Serrano Riobó.

Directora:

Ángela Santamaría.

Bogotá D.C, Julio de 2020.

Para Gabriela, Omar, Olga y Sabina.

Agradecimientos

Esta investigación es el resultado de un arduo trabajo que fue posible gracias al apoyo de muchas personas y organizaciones que brindaron su apoyo para el desarrollo de la misma.

Para comenzar, el desarrollo de este trabajo no habría sido posible sin el respaldo de varios miembros del pueblo Arhuaco, quienes se comprometieron en el desarrollo de toda la iniciativa de protección y fortalecimiento de los procesos de transmisión de las músicas tradicionales. En especial quiero mencionar aquí a la familia Tórres (Jeremías, Gunnawiun, y Yuiray), quienes generosamente compartieron conmigo sus experiencias de vida. También a Aquilino Ramos a quien considero un gran amigo y aliado en el desarrollo de esta investigación. Sus enseñanzas en torno a la Ley de Origen y a la protección de las músicas tradicionales fue significativo para comprender la importancia de las músicas en el desarrollo de tanto de su cotidianidad, como de la vida política y jurídica de este pueblo. Por otro lado, apreció el apoyo que brindó el profesor antropólogo indígena Cayetano Tórres, quien me compartió su experiencia en torno al proceso de patrimonialización del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos de la sierra Nevada de Santa Marta.

Por otro lado, también se encuentran los jóvenes Arhuacos músicos y activistas que me mostraron la otra cara de este pueblo, mucho más activo y dinámico. Muchos de ellos participaron de las actividades que desarrollamos en los diplomados y otros son jóvenes músicos vallenatos quienes vieron a través de este género musical una oportunidad de visibilizar su pueblo y movilizar esfuerzos para proteger la Sierra Nevada de Santa Marta. Ellos son: Ricardo Villafañe, Kandy Maku, Seikarin Tórres, Ati Gundiwa Tórres, Johana Izquierdo, Mario Alberto Villafañe, José Luis Crespo y Cindy Torres. En el campo del activismo Arhuaco y en general del mundo indígena, se encuentra Dunen Muelas Izquierdo, una joven Arhuaca a quien admiro y de quien aprendo todos los días sobre el movimiento indígena, sus luchas, logros y transformaciones. Quiero resaltar también, el apoyo de las autoridades del pueblo Arhuaco, en especial del Mamo Eugenio Villafañe quien dio un respaldo importante en los procesos de investigación musical.

Por otro lado, el desarrollo de esta investigación no habría sido posible con el apoyo financiero de varias entidades. La Universidad del Rosario ha sido el espacio donde me he formado académica y profesionalmente. Gracias al apoyo de esta institución, fue posible dedicarme por tres años al desarrollo del trabajo de campo. También, otras instituciones me brindaron oportunidades significativas, de dialogo y construcción de conocimiento a partir de todo el proceso de retroalimentación en el desarrollo de esta investigación. El Colegio de Michoacán – COLMICH en Zamora en el Estado de Michoacán, México fue uno de los lugares donde comencé a escribir esta investigación. Agradezco en este espacio a Paul Liftman quien me otorgó el aval de ingreso para el desarrollo de la estancia de investigación doctoral y también a la profesora Gabriela Zamorano quien asesoró la reestructuración de la escritura de tesis y me orientó en el desarrollo de la primera parte de escritura. Además, me brindó un gran apoyo en el proceso de adaptación a la vida académica en Zamora.

Durante los seis meses en Zamora, hice importantes amigos, quienes fueron apoyo en el desarrollo de esta investigación como son María Fernanda Apipilhuasco, Susana Miranda y Susendlin Ramírez.

El desarrollo de trabajo de campo en lo internacional fue posible gracias a múltiples apoyos que canalizaron sus esfuerzos para movilizar el equipo de la Escuela Intercultural de diplomacia Indígena - EIDI, así como mi asistencia a diversas instancias internacionales importantes para el desarrollo de esta investigación. Quiero resaltar los esfuerzos de Ángela Santamaría como directora de la EIDI, sino también como directora, quien apoya la gestión de múltiples iniciativas para promover la movilidad académica y política de los miembros de su equipo. Esta gestión contó con el apoyo de Paula Cáceres quién, gracias a su habilidad financiera, administrativa y académica, permitió que fuera posible contar con recursos en la última movilidad al Foro Permanente para las cuestiones indígenas, con la donación del programa Partners 100.000 Strong in the Americas. Este apoyo no solo facilitó mi movilidad internacional a la Organización de Naciones Unidas, sino que me permitió apoyar de cerca los procesos que estaban liderando las mujeres indígenas en este escenario.

Por otro lado, la participación a la VII Asamblea General de la Unesco para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad fue posible gracias al desarrollo de la estancia de investigación del programa ECOSNORD Gracias al apoyo de

este programa cofinanciado con Colciencias. Gracias a esta financiación, fue posible realizar dos estancias de investigación doctoral en la Universidad Lyon 2, Francia, así como asistir a estos eventos significativos en el desarrollo de esta investigación. El profesor que acompañó este proceso fue David Garibay, a quien agradezco mucho facilitar algunos espacios para socializar los avances de este trabajo. También, quiero agradecer las recomendaciones, lecturas, sugerencias que su momento realizaron Michelle Bigenho y Henry Stobart para enriquecer esta investigación.

Todas las actividades mencionadas anteriormente, fueron posibles gracias a la existencia de la EIDI. Este ha sido el espacio por excelencia en el que se transforman las vidas de estudiantes, becarios, docentes e indígenas. Es el espacio en el que nos damos el privilegio de soñar lugares de participación más justos, donde la diversidad lingüística, cultural, social, política es parte de la riqueza que mueve todas las esperanzas de las personas que se encuentran en los territorios, como las que están por fuera. Ángela Santamaría es la gestora – creadora de este proceso. Ha sido un gran ejemplo de transformación de las relaciones académicas entre los pueblos con los que se trabaja. El espíritu de este espacio es el de servir a quienes requieren de nuestro apoyo. Por lo mismo, nos propuso un gran desafío tanto para mí como para quienes llegan a este espacio, de repensar las metodologías de nuestras investigaciones. También agradezco a Bastien Bosa porque de sus extensas noches en la Sierra con los Arhuacos, aprendí mucho de la historia no sólo de los Arhuacos, sino también de Colombia.

En el marco de la EIDI llegaron personas que brindaron un gran apoyo en el desarrollo de esta investigación, tanto por las preguntas que hacían, como por las experiencias compartidas durante semanas intensas con los Arhuacos, como son Camila Tolosa y María Paula Hernández.

Por otro lado, la corta estancia en el Ministerio de Cultura me permitió conocer a Juliana Forero, y estar de cerca en la dinámica institucional sobre el patrimonio cultural inmaterial. De la misma manera, agradezco mucho las conversaciones con David Gómez, quien tienen también una amplia experiencia en estos temas, en especial a los procesos de patrimonialización tanto del vallenato como del PES de la Sierra.

Quiero agradecer a mi amiga Mónica Acosta con quien nos planteamos preguntas, pasamos largas horas de tés y cafés tratando de resolver todos los dilemas que se presentaron en nuestras investigaciones doctorales. También, me parece importante en este espacio reconocer el apoyo y solidaridad que me brindaron todas las mujeres de mi familia y fuera de ésta, que estuvieron ayudándome con tareas domésticas, que por temporadas no podía asumir debido a estos compromisos, como son: Astrid Riobo, Mery Riobo, Anita Franco de Riobo, Marcela Riobo y Lorena Londoño.

Finalmente, este proceso no había sido posible sin el apoyo incondicional de mi familia. Aunque tuvimos que sortear toda clase de dificultades familiares y económicas, su apoyo fue vital para seguir adelante cada día. A mi padre Omar le agradezco mucho todo el apoyo emocional y financiero que me brindó. A madre Olga le agradezco por todos los días que se hizo cargo de mi hija y mi casa, permitiéndome hacer mis salidas de campo largas y ayudándome a sostener mi hogar. A los dos les agradezco por estar con mi hija en los momentos más importantes de nuestras vidas, en especial cuando yo no pude estar. A mi hermana Sabina, le agradezco por brindarme apoyo, compañía y solidaridad en todas las fases de este proyecto de vida. Me enseñó que los procesos de transformación en la vida son permanentes. Trabajamos juntas para tomar aliento en los momentos más adversos. Me acompañó en muchas noches y madrugadas eternas. Fue un apoyo importante para mí y mi hija cuando no pude estar con ella.

A Gabriela mi hija le agradezco su cariño, paciencia y madurez para sobrellevar mis ausencias, y mis días de intenso trabajo. Ella sabe mejor que nadie el esfuerzo y sacrificio que ha significado el desarrollo de esta investigación. Ha esperado muchos años, para volver a gozar de unas vacaciones juntas, de fines de semana de descanso, de compartir las actividades del colegio. Sé que no fue sencillo para ella, pero sé que tiene una asombrosa manera de acoger los pocos momentos juntas, y llenar su vida y la mía de felicidad. A ella le dedico este trabajo.

Tabla de contenido

<i>Agradecimientos</i>	4
<i>Lista de Acrónimos</i>	11
<i>Resumen</i>	12
<i>Introducción</i>	13
I. Hipótesis	16
II. Planteamiento del problema	17
III. Objetivos	21
a. Objetivo General.....	21
b. Objetivos Específicos.....	21
IV. Justificación.....	21
V. Estado del Arte	23
a. Aspectos generales del pueblo Arhuaco.....	23
b. Organización política, social y espiritual del pueblo Arhuaco	27
c. Relación música y derecho.....	28
d. Sobre los estudios de las músicas indígenas en Colombia.....	31
e. Trasplantes jurídicos y normativas híbridas en el patrimonio cultural inmaterial	37
VI. Metodología: una etnografía multi situada sobre las estrategias Arhuacas para la protección de las músicas Arhuacas.....	53
a. En el contexto local	57
b. En el contexto nacional.....	58
c. En el contexto Internacional	59
VII. Itinerario del texto.....	62
1. <i>Las luchas indígenas en Colombia: Recuento de los procesos de resistencia, luchas y transformación en el reconocimiento del pueblo Arhuaco</i>	66
1.1 Los Arhuacos.....	68
1.1.1 EIDI en territorio Arhuaco.....	68
1.1.2 Contexto Arhuaco.....	70
1.1.3 Ubicación geográfica	70
1.1.4 Organización política.....	73
1.3 De las luchas del movimiento indígena en Colombia y la particularidad Arhuaca	74
1.3.1 Los Arhuacos y la matrícula	76
1.3.2 El periodo regeneracionista	77
1.4 Los capuchinos y las formas de resistencia Arhuaca	81
1.4.1 Luchas agrarias e indígenas y movimientos artísticos e intelectuales indigenistas	86

1.5 Segunda mitad del siglo XX. Reconocimiento político y jurídico del movimiento indígena colombiano	90
1.5.1 de la defensa territorial y protección de los derechos de los pueblos indígenas	91
1.5.2 La Asamblea Nacional Constituyente y el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural en Colombia	99
1.6 Conclusiones	102
2. De las músicas y otros conocimientos Arhuacos	104
2.2 Acercamientos a las músicas de los Arhuacos.....	106
2.2.1 Del fenómeno global y el post conflicto colombiano.....	109
2.3 La música como estudio social.....	112
2.3.1 La aproximación jurídica a los estudios de la música.....	115
2.4 Los estudios de la música indígena en Colombia: los primeros referentes sobre la música Arhuaca	116
2.4.1 Estudios sobre las músicas Arhuacas	119
2.5 Las diversas expresiones musicales del pueblo Arhuaco	125
2.6 Los músicos y la transmisión de los conocimientos musicales.....	136
2.6.1 Las distinciones de género en el acceso a los conocimientos.....	137
2.7 Conclusiones.....	149
3. La Patrimonialización y transnacionalización de las luchas indígenas.	152
3.1. ¿Qué es el patrimonio?	154
3.2. La doble vía de los discursos y prácticas de la defensa de Patrimonio Cultural Inmaterial	156
3.2.1. Patrimonio Cultural: “de arriba hacia abajo”	159
3.2.2. Del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y las movilizaciones multi-situado desde abajo	169
3.2.3. Las mujeres Arhuacas en los escenarios internacionales.....	172
3.2.4. A través de la declaración de los Derechos Humanos para Pueblos Indígenas.....	178
3.3. Transformaciones jurídicas multidireccionales y otras políticas culturales	181
3.3.1. La importación del marco jurídico de protección de los conocimientos ancestrales	185
3.3.2. Los usos del patrimonio: el turismo en el postconflicto.....	188
3.3.3. Patrimonio cultural Inmaterial y Propiedad Intelectual: Un matrimonio en las políticas públicas en torno a la cultura.....	190
3.4. Patrimonio Cultural Inmaterial, propiedad intelectual en Colombia y la agenda de desarrollo	195
3.5. Conclusiones.....	200
4. La música y el sistema propio de protección de conocimientos.....	204
4.2. Kunsamu: Conocimientos y la Ley de Origen del pueblo Arhuaco.....	207
4.2.1. Valor y Ley	211

4.3. La Ley de Origen y la música Arhuaca.....	215
4.4. Zamayu awiri kwn: música y danza de los Arhuacos	221
4.4.1. Simonarwa: descubriendo vacíos, definiendo la música.....	222
4.4.2. Gunnarwun: Territorio y sonidos.....	226
4.4.3. Yeurwa y Nabusímake: Música en tiempos de paz y el origen de la música.....	231
4.5. Estrategias locales de fortalecimiento cultural a través de la patrimonialización.....	236
4.5.1. Algunos avances y algunos fracasos.....	239
4.6. Lo auténtico y mercantilizable del patrimonio sonoro	244
4.7. Cultura, música y derecho como recurso.....	248
4.7.1. La música Arhuaca y su agencia política y jurídica	250
4.7.2. La patrimonialización como Derecho.....	252
4.7.3. Movilización política a través de la música	254
4.7.4. Legitimidad Vallenata – Arhuaca: el dilema de la autenticidad.....	256
4.8. Conclusiones	258
5. Coda: reflexiones finales	261
5.1. Rastreado los discursos y prácticas jurídicas en torno a la protección de los conocimientos musicales.....	264
5.3. Estrategias jurídicas - políticas para el reconocimiento de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco	272
5.4. Impactos de las políticas del patrimonio cultural intangible para el pueblo Arhuaco	275
5.5 Retos y logros de esta investigación	277
<i>Bibliografía</i>	285
Institucionales	306
Páginas de Internet.....	308
Documentos jurídicos	308
Discografía.....	309

Lista de Acrónimos

- CAME – Conferencia de Ministros Aliados de Educación
- CRESPIAL – Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina.
- CIT – Confederación Indígena Tayrona
- ECOSOC – Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas.
- EIDI – Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena
- ENS – Escuela Normal Superior
- FPCI – Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas.
- IAP – Investigación Acción Participativa
- INCORA – Instituto Colombiano de Reforma Agraria.
- OIT – Organización Internacional del Trabajo
- ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia.
- OMPI – Organización Mundial de Propiedad Intelectual.
- PCI – Patrimonio Cultural Inmaterial
- PES – Plan Especial de Salvaguardia.
- PI – Propiedad Intelectual
- UNESCO – Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- UFCO – United Fruit Company

Resumen

Los procesos de protección y transmisión de los conocimientos musicales en el pueblo Arhuaco, se ha realizado mediante diversos sistemas jurídicos. Por un lado, La Ley de Origen como el marco jurídico Arhuaco a través del cual se ha orientado a los miembros de este pueblo sobre las normas a seguir para proteger y transmitir sus conocimientos tradicionales. Por otro lado, se encuentran las políticas en torno al Patrimonio Cultural inmaterial, como parte del discurso jurídico que ha sido trasplantado en Colombia con el fin de proteger los elementos que constituyen parte de la historia, memoria e identidad en Colombia. En el marco de esto se ha protegido el Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y el Vallenato. Este último, aunque no es considerado como conocimiento ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, es reconocido por algunos músicos Arhuacos como un género musical, que se nutrió de las bases musicales indígenas, y que hoy día, permite algunos de estos músicos indígenas, reproducir un mensaje de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta y su cultural.

De acuerdo con lo anterior, este estudio propone un estudio musical – jurídico multisituado, con el fin de comprender los diferentes discursos y prácticas que se movilizan en diferentes niveles (desde lo local, nacional e internacional) en torno a la protección de las músicas. Así mismo, comprender cómo, a través de las músicas realizadas por músicos Arhuacos, se movilizan los discursos políticos y jurídicos en torno a la protección de la Sierra Nevada de Santa Marta y los conocimientos ancestrales de este pueblo.

Introducción

“... para nosotros prevalece primero lo espiritual, entender bien la esencia de la vida, para que nacimos nosotros, tenemos una misión y visión de cuidar y velar por el equilibrio del mundo y la naturaleza, la relación del hombre y la naturaleza, naturaleza y hombre. Por ese equilibrio, nosotros hablamos de unas normas de comportamiento, hablamos de unas prácticas tradicionales y así, en torno a todo eso, la música, el alimento y la artesanía siempre están muy ligados, para la defensa de nuestro territorio” (Aquilino Ramos, marzo 29 de 2019. Simonorwa)¹.

En los eventos importantes del pueblo Arhuaco, es usual que, en los inicios y cierres de cada actividad política, académica, ceremonial, entre otros se realicen cantos y melodías con los carrizos y el acordeón. Resulta que la música, como una de las expresiones de la cultura Arhuaca, es un aspecto central que permite regular la vida de este pueblo, tal y como se encuentra considerado en la Ley de Origen. El epígrafe con el que introduzco este trabajo de grado, es parte de la entrevista realizada a Aquilino Ramos, luego de casi tres años de trabajo de campo con el pueblo Arhuaco, donde se privilegió la observación participante, la recolección de información en doble vía (por mi parte los archivos históricos para reconstruir desde lo sonoro, la historia de este pueblo, pero por parte de ellos fortalecer el proceso propio de recolección de expresiones sonoras y dancísticas propias que fortalecieran sus procesos educativos, ceremoniales y políticos) para compartir algunos saberes, dado que el ser mujer no Arhuaca, limitó desde el principio el acceso a espacios de gran importancia para comprender de entrada los procesos y estrategias de protección de los conocimientos musicales de este pueblo.

Una de las primeras cuestiones que motivó esta investigación, fue comprender la relación que tienen las expresiones sonoras de los pueblos indígenas y el derecho. Había visto años anteriores en otros pueblos, cómo las expresiones sonoras se articulaban a diversos procesos políticos, culturales y jurídicos para la defensa y protección de la cultura. Por ejemplo, en el caso del pueblo Andoke en el medio Caquetá, los cantos ceremoniales no sólo

¹ Entrevista a Aquilino Ramos. Joven líder indígena Arhuaco que ha estado al frente del proceso del Sistema de Protección del Conocimiento ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta. Marzo 29 de 2019. Simonorwa.

daban cuenta de los diversos momentos históricos de este pueblo (las mercancías, cacerías, la cauchería, entre otros), sino como una forma de tributar, sanar y armonizar las fuerzas de la naturaleza para garantizar la pervivencia de su pueblo (Serrano, 2009). Por otro lado, en el caso Kakuamo, las expresiones sonoras habían hecho parte de los procesos de revitalización y reconocimiento de su etnicidad (Morales, 2000; 2011). La intención inicial, era identificar como a través de las expresiones sonoras se lograba el reconocimiento de la etnicidad de los pueblos de la Sierra Nevada de Santamarta. Sin embargo, a medida que avanzaba en este posible campo de estudio, se afianzó el contacto con el pueblo Arhuaco, mediante las jornadas que se desarrollaron con los diplomados de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena – EIDI, donde los temas de interés que comenzaron a emerger tenían que ver con la memoria del pueblo Arhuaco, los espacios de participación política, el manejo armonioso del territorio, el fortalecimiento de la educación propia, entre otros. En medio de estas jornadas, en la comunidad de Nabusimake en el año 2014, presenté la temática de la música y su importancia en los procesos de transmisión y protección cultural. Como respuesta, tanto niños, como jóvenes y docentes de la comunidad presentaron carteleras donde, para ellos, se resguardaba el conocimiento musical y la importancia de generar estrategias que permitiera su protección como parte del mandato ancestral. Así mismo, se reunieron docentes para exponer algunas de las melodías tradicionales que han sido enseñadas a través de las escuelas propias a los niños Arhuacos. A partir de ese momento, concentré el desarrollo de esta investigación en comprender como se articulaban las formas locales y globales de protección de los conocimientos tradicionales.

Intuía que parte de las estrategias de protección de los conocimientos musicales podrían estar relacionados con los principios que regulan la vida de este pueblo, así como con las políticas nacionales de defensa del patrimonio cultural inmaterial, y la movilización internacional Arhuaca a través de la defensa territorial. En un principio había planteado este estudio desde 1997 como un referente de la primera Ley Nacional de Cultural (397 de 1997, el cual se modifica por la Ley 1185 de 2008 en el que se adicionan los elementos que fueron ratificados por Colombia de la Convención de Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO), la cual contemplaba como obligación del Estado Colombiano la defensa del patrimonio cultural material e inmaterial de la nación. No obstante, a lo largo del desarrollo de esta investigación, pude constatar que las luchas de este pueblo por la defensa de su

conocimiento, educación y territorio ha sido desde siempre, por lo que la música, si bien no está en las primeras líneas de los documentos de las luchas políticas de este pueblo, ha tenido gran importancia en la resistencia y consolidación de las luchas de este pueblo por la pervivencia cultural.

Teniendo en cuenta lo anterior, he titulado este trabajo de investigación “***De las músicas Arhuacas y las estrategias de protección de los conocimientos musicales: Una exploración multisituada de la movilización política – jurídica Arhuaca para la protección de los conocimientos musicales***”. Este título surge a partir de la reevaluación de los resultados de la investigación, así como de los comentarios de otros lectores que aportaron en ayudar a identificar el fondo de los resultados de esta investigación. Presento aquí los resultados del trabajo de campo realizado en las diferentes comunidades del pueblo Arhuaco, trabajando con jóvenes sobre diversas formas locales que permitieron fortalecer los procesos de transmisión y protección de las músicas tradicionales, así como de los jóvenes Arhuacos que ven en el vallenato otras formas de salvaguardar la cultura Arhuaca. Pero también, a través de la recolección de algunos archivos sonoros nacionales e internacionales que favorecieran el trabajo de la memoria sonora arhuaca, el reconocimiento de la gestión realizada a través de las instancias nacionales encargadas de la gestión y protección de patrimonio, como también, el seguimiento de algunos espacios de incidencia internacional en torno al patrimonio cultural inmaterial y los líderes Arhuacos en algunos de estos escenarios.

Así mismo, quiero resaltar que las características narrativas de este texto son el resultado del ejercicio descriptivo – analítico, propio del trabajo etnográfico, a través de cual se busca desde una perspectiva reflexiva articular el diálogo del investigador con los demás actores que participaron del proceso investigativo – polifónico (Álvarez, 2018). Esta corriente de trabajo surge a partir de los estudios posmodernos en la antropología, pero en general en las ciencias sociales humanas a partir de hacer el giro decolonial de los procesos de construcción de conocimientos situados (Cruz, Reyes, Cornejo, 2012), con el fin de situar sociológica, política y culturalmente, los lugares, tiempos y sujetos que los producen (Piazzini, 2014; Clifford, 1998). Es así como, se reconoce que tanto el investigador como los sujetos que participan de este proceso de construcción de conocimiento, son parte de construcciones ideológicas, política, históricas y geográficamente diversas, donde se han privilegiado la visión

dominante del “hombre moderno” frente al “otro” (Clifford, 1998; Said, 2002; Haraway, 1991).

Por esta razón, la escritura etnográfica, como un ejercicio reflexivo y político sobre la cultura, construye su relato desde una perspectiva singular de las experiencias desde el investigador/a, así como de los diversos diálogos entre los actores que participan de este proceso de investigación, identificando cada sujeto con sus múltiples roles políticos, económicos, sociales, culturales, históricos e incluso de género (Haraway, 1991; Cruz, Reyes y Cornejo, 2012; Piazzini, 2014). Por lo mismo, la narrativa usada a lo largo de esta investigación, expone por un lado mi lugar y rol social en esta investigación, como mujer no indígena, lo cual representó muchos retos y dificultades para el acceso a espacios indígenas masculinizados como son las músicas y las formas de protección y transmisión de este conocimiento, así como, mis capitales socio económicos y educativos, que permitieron mi ingreso a la comunidad desde un ámbito educativo y de apoyo para la formación e investigación propia, propiciando otras formas de trabajos con jóvenes del pueblo Arhuaco.

I. Hipótesis

Las músicas realizadas por los músicos indígenas del pueblo Arhuaco son transferidas, recreadas y producidas mediante diversas estrategias que han buscado proteger su cultural, las cuales han sido mediadas por formas de regulación (leyes y normas) locales y globales establecidas con el fin de garantizar la pervivencia de los conocimientos ancestrales y por ende de los pueblos indígenas. Estas formas de protección de las músicas tradicionales han garantizado en algunos casos, la permanencia de ciertas prácticas culturales y el reconocimiento por parte de instituciones nacionales e internacionales como recursos invaluable del patrimonio intangible de los Estados y de la Humanidad.

No obstante, las formas en cómo se movilizan estos discursos jurídicos, responden a diversas relaciones de poder políticas, históricas, económicas y jurídicas, lo que hace que las

diversas construcciones normativas se movilizan en múltiples niveles, a través de actores que cuentan con un capital político y cultural importante dentro y fuera de sus comunidades. Por lo mismo, estas dinámicas multinivel de los discursos de la Ley de Origen o derecho propio y del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas ha generado como consecuencia en las dinámicas locales, nacionales e internacionales a partir de las políticas de reconocimiento del patrimonio intangible y la propiedad intelectual, diversas formas de exclusión social, racial y étnica entre los mismos pueblos indígenas colombianos, así como formas de resistencia político - jurídica para la pervivencia física y cultural.

II. Planteamiento del problema

Las músicas, o las expresiones sonoras del pueblo constituyen una forma de conocimiento a través del cual reproducen parte de las normas que regulan la vida de este pueblo en su territorio, mejor conocido como Ley de Origen. Este sistema jurídico indígena no es sólo un sistema de normas, es el relato histórico del origen, ordenamiento, y funcionamiento del pueblo Arhuaco para la protección del territorio y del mundo espiritual, el cual da sentido a la vida y existencia de este pueblo. En este sentido, las músicas Arhuacas, como parte del sistema de saber ancestral constituye parte de los compromisos que deben cumplir los Arhuacos para retribuir a los padres y madres espirituales, para garantizar la pervivencia física y espiritual de su pueblo y territorio. No obstante, la importancia política, jurídica y cultural de las músicas, así como de las diversas expresiones sonoras de este pueblo, no se ven reflejadas en los grandes debates políticos, en los reclamos de sus líderes, ni se destacan en las líneas de los recientes documentos jurídicos “acuerdos sociales y administrativos” para la defensa como parte del Patrimonio cultural Inmaterial. Sin embargo, lo anterior no determina que las músicas u otras expresiones sonoras de este pueblo sea irrelevante para para la pervivencia cultural. Por el contrario, las músicas y sus bailes constituyen parte de los saberes y expresiones de la cultura Arhuaca transmitidos de generación en generación, amenazado por el impacto de la transformación ecológica, económica, política y cultural. Cotidianamente, las familias preparan algunas melodías y bailes tradicionales cuando un evento importante se lleva a cabo dentro del pueblo o comunidad. Pero debido a las diversas situaciones externas que amenazan la transmisión de estos saberes,

se ha buscado estrategias diversas (educativas, eventos culturales masivos, entre otros) que permitan la transmisión y reconocimiento de la cultura Arhuaca a través de la música con el fin de cumplir con el mandato espiritual de este pueblo. Por lo mismo, las músicas guardan una estrecha relación entre el mundo espiritual y, por ende, con el conocimiento jurídico propio.

Para el pueblo Arhuaco, la Ley de Origen, “es la máxima norma desde la base del pensamiento propio, es el mandato sagrado que contiene los principios y elementos que sustentan la existencia y la armonía del universo, regulando todo lo que existe”². Desde estos principios, para el pueblo Arhuaco, la Ley de Origen establece las melodías, los propósitos, formas, tiempos y condiciones para la realización de estas. No obstante, las dinámicas políticas, económicas, culturales e históricas han introducido otras maneras de producir música en el pueblo Arhuaco, las cuales, en algunos casos, estuvieron favorecidas por la Ley de Origen, al incorporarlas como parte de los saberes tradicionales ancestrales como, por ejemplo, el acordeón para realizar el chicote. Pero, por otro lado, hay otras expresiones musicales como el vallenato, género musical reconocido a nivel nacional como una expresión o manifestación musical que cuenta con los aportes sonoros de tres culturas diferentes, entre estas, la herencia sonora de los indígenas de la SNSM. Aunque los jóvenes indígenas Arhuacos ven en este género musical otra manera de cumplir con lo que establece la Ley de Origen, algunas autoridades tradicionales ven en este género musical una distracción y distanciamiento a los principios definidos en la Ley de Origen. A pesar de las tensiones que se pueden generar entre mayores y jóvenes que defienden el sistema propio tradicional de protección de los saberes ancestrales y los jóvenes que ven el vallenato como una alternativa al reconocimiento del pueblo Arhuaco, así como la valorización de su herencia sonoras, ambas expresiones dan cuenta de las diversas formas que este pueblo busca para salvaguardar su territorio y saberes.

² Comparar en: Resolución 3760 de 2017 “Por la cual se incluye la manifestación “Sistema de Conocimiento Ancestral de los Pueblos Arhuaco, kankuamo, kogui y wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta” en la Lista representativa de patrimonio cultural inmaterial del ámbito nacional, y se aprueba su Plan Especial de Salvaguardia”. En: https://www.redjurista.com/AppFolders/arboles/Static/2018/01/50469/r_mc_3760_2017.htm

A partir de lo anterior, mi interés en esta investigación es comprender ¿cómo se construyen local y globalmente las estrategias de protección y transmisión de los conocimientos tradicionales, como la música, que a su vez pueden ser considerados como recursos de reconocimiento de patrimonio cultural inmaterial?

Teniendo en cuenta lo mencionado anteriormente, es importante para esta investigación comprender la relación que existe entre la música arhuaca y el derecho, entendiendo este último como práctica y discurso social (Bourdieu, 2000: 166 – 168; Bourdieu y Teubner, 200; Fitzpatrick, 2009:12) que se construye, gestiona, se impone, se transfiere, con el fin de proteger los conocimientos ancestrales. Es así como el Patrimonio Cultural Inmaterial, como discurso y práctica de protección de los recursos culturales representativos que tiene origen jurídico, el cual se movilizan en tres dimensiones: internacional, nacional y local. Las políticas, así como los marcos jurídicos en torno a la protección del patrimonio cultural inmaterial son parte de dinámicas de importación y explotación de demandas y normas locales, nacionales e internacional las cuales, pueden generar dinámicas de inclusión o exclusión frente a otros grupos o sectores sociales.

A partir de lo mencionado anteriormente sobre el derecho como una práctica y un discurso social, considero que este campo social, moviliza al mismo tiempo discursos y prácticas en torno a la defensa del patrimonio cultural inmaterial, por lo que genera tensiones a una lucha permanente por el acceso a derechos y privilegio que otorga este nuevo escenario, constituyendo al mismo tiempo, un subcampo jurídico.

Por otro lado, es importante resaltar que tanto pueblos indígenas como la sociedad hegemónica de occidente producen derecho desde sus lugares de poder, desde sus creencias, valores y principios morales, es importante comprender el derecho como una construcción socio – cultural que regula el comportamiento social (Harris, 1996). Por lo mismo, los estudios sobre los sistemas jurídicos indígenas se han relegado a los estudios comparados de la antropología jurídica que poco han profundizado en la relación entre el sistema de normas que regula la vida de estos grupos sociales y la música.

No obstante, aunque no es de interés en esta investigación los procesos de producción musical en la era digital, es importante resaltar que algunos trabajos han tratado de establecer la relación entre la música y el derecho a partir de un campo reciente y muy evidente de estudio: ‘la era digital y las nuevas tecnologías de la comunicación’, escenario que proponen

el debate alrededor de los derechos de autor y la propiedad intelectual, marcos jurídicos que problematizan y limitan las formas creativas de producción y distribución musical (Coombe, 1998; Demers, 2006; Kembrew, 2003: 240; Yudice, 2007: 68; Moser y Slay, 2012; Deflem, et al, 2013).

Sin embargo, con relación a las músicas del pueblo Arhuaco, siendo éstas, parte de los conocimientos y herencia cultural, no han sido abordadas desde el derecho, y muy parcialmente, desde la recopilación de algunos archivos sonoros por parte de viajeros y algunos etnomusicólogos. Ciertamente, las únicas aproximaciones a este campo se han dado desde una dimensión práctica, discursiva y politizada del derecho de propiedad intelectual y patrimonio cultural intangible de las organizaciones internacionales, instituciones estatales y movimientos sociales (Coombe, 1998: 4; 2005). De tal modo que, los estudios alrededor de la protección de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas es un tema relativamente nuevo, el cual ha comenzado a cobrar fuerza en diversos escenarios internacionales y nacionales, entre las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, organizaciones regionales indígenas y académicas, por lo que este tema, incide en los compromisos colectivos locales, nacionales e internacionales sobre el desarrollo sostenible, la pervivencia física y cultural tanto de los pueblos indígenas, como de los Estados. Aunque el proceso actual de patrimonialización del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, sus líderes y autoridades aún no ha mostrado interés en avanzar a un reconocimiento internacional, si ha gestionado hasta ahora recursos políticos y jurídicos en el ámbito local y nacional, que les permitan defender la Sierra Nevada de Santa como el territorio ancestral y espiritual, depositario de todos los saberes que garantizan la pervivencia física y cultural de estos pueblos.

Es así como se han presentado en la introducción de esta investigación, dos de los aspectos centrales de esta investigación son la Ley de Origen y el Patrimonio cultural inmaterial, a través de los cuales el pueblo Arhuaco ha buscado garantizar la defensa de sus conocimientos ancestrales, no solo como pervivencia física y cultural, sino también como una garantía de protección territorial.

III. Objetivos

a. Objetivo General

El objetivo principal de esta tesis es comprender cómo se construyen local y globalmente las estrategias jurídicas - políticas para la transferencia y protección de los conocimientos tradicionales y no tradicionales asociados fundamentalmente a las músicas del pueblo Arhuaco.

b. Objetivos Específicos

- Rastrear los discursos y prácticas jurídicas de algunos líderes Arhuaco en torno a la protección de los conocimientos musicales.
- Comprender cuáles son los discursos jurídicos locales, nacionales e internacionales de protección de las músicas tradicionales del pueblo Arhuaco.
- Entender cómo se articulan los diversos discursos jurídicos para el reconocimiento de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco y su patrimonialización.
- Analizar el impacto que tienen las políticas de patrimonio cultural intangible para el pueblo Arhuaco.

IV. Justificación

Las músicas en los pueblos indígenas siempre han estado vinculadas a la dimensión espiritual de su pueblo, las cuales desempeñan una función central en la conexión y comunicación entre los espíritus, dioses, la naturaleza y la sociedad. No obstante, poco se toman en cuenta las estrategias locales, y su articulación a medidas externas como marcos jurídicos de protección de los conocimientos locales. Ciertamente, al iniciar esta investigación el propósito respondía a un interés particular de comprender las músicas y formas de transmisión de este conocimiento a través de las nuevas generaciones, como una manera de garantizar la pervivencia cultural. No encontraba en el pueblo Arhuaco mayor interés en las músicas.

Sin embargo, con el paso del tiempo, poco a poco comprendí que las músicas están escritas en el territorio, se reproducen a través del aire, las plantas, los animales, el agua, y son las personas quienes se encargan de reproducir estos sonidos como una forma de “alegrar a la madre” como mencionaban varios líderes Arhuaco. Poco a poco, esta investigación permitió fortalecer un área de trabajo que ya se venía desarrollando dentro de este pueblo en línea al Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, tanto en los procesos educativos propios, así como en la investigación propia.

Por esta razón, considero que la importancia y propósito del desarrollo de esta investigación se dirige en dos direcciones. Por un lado, esta los avances que permite este estudio en la comprensión del derecho del pueblo Arhuaco en torno a la protección y transmisión de sus conocimientos propios, así como la ampliación de información que permita comprender en un Estado como Colombia la riqueza cultural expresada a través de diversos saberes como sus músicas y derecho propio. Así mismo, este estudio aporta una lectura novedosa en torno a los procesos de articulación de los diversos marcos jurídicos en torno a la protección de los saberes ancestrales, dado que, aunque hay estudios sobre el derecho indígena, el pluralismo jurídico, el patrimonio cultural inmaterial, es muy poco lo que existe en la actualidad en torno a la relación de la música como conocimiento tradicional y los mecanismos articulados entre lo indígena y los diversos marcos jurídicos nacionales e internacionales para la protección de los mismos.

Por otro lado, el segundo aspecto que considero importante es resaltar que a través de este proceso de investigación se promovieron espacios de fortalecimiento cultural entre jóvenes Arhuacos quienes están adelantando iniciativas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Algunas de las iniciativas promovieron ejercicios de investigación propia, mediante el diálogo entre jóvenes, autoridades, y mayores con el fin de apropiarse de otra manera los saberes propios. Así mismo, estos espacios permitieron la articulación de las instituciones educativas Arhuacas con el trabajo que se realizó a través de los diplomados de la EIDI. Por lo mismo, el desarrollo de este estudio aportó en el desarrollo del proyecto de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena – EIDI, así como en las actividades comunitarias, un aspecto central del desarrollo de la vida comunitario como es la música, dentro y fuera de la comunidad, promoviendo el fortalecimiento del intercambio intercultural.

V. Estado del Arte

Para el desarrollo de esta investigación, he considerado la importancia de abordar este estudio desde una perspectiva interdisciplinaria que dé cuenta, por un lado, del derecho y la música como producto de la construcción sociocultural, entendiendo además el derecho como saber y práctica de poder que, en este caso, puede ser de reconocimiento y protección, o de exclusión a través de los saberes y prácticas culturales. Así mismo, dado que es mi interés dar cuenta de cómo se trasplantan e incorporar discursos en torno a la protección del patrimonio cultural inmaterial, en los diferentes niveles internacional, nacional y local, abordaré los trasplantes jurídicos como parte de la explicación del campo jurídico para comprender cómo se importan y exportan los diversos discursos políticos jurídicos en torno a la protección de conocimientos indígenas. Así mismo, es central dar cuenta que mediante estos procesos se llevan a cabo la construcción de normativas híbridas, las cuales permiten dar cuenta de que el derecho tanto en los pueblos indígenas como en las estructuras estatales nacionales e internacionales no son sistemas rígidos, por el contrario, son discursos y prácticas dinámicas que se han transformado a lo largo del tiempo, frente a las diversas situaciones y circunstancias políticas, sociales, jurídicas, económicas y culturales.

Por otro lado, dado que la investigación se desarrolla con el pueblo Arhuaco, es importante brindar un panorama general de este pueblo y su estructura organizativa, política y social, con el fin de brindar al lector información general de este pueblo y de esta manera situarlo en el caso concreto de estudio.

a. Aspectos generales del pueblo Arhuaco

El pueblo Arhuaco se encuentra asentado en el sistema montañoso litoral (de la Sierra Nevada de Santa Marta, territorio que comparte con tres pueblos más, Kogui, Wiwa y Kankuamo³. La Sierra Nevada de Santa Marta se encuentra en el norte de Colombia entre los

³ Comparar información en: <http://www.ideam.gov.co/web/ecosistemas/sierra-nevada-santa-marta> (consultado el 23 de junio de 2020).

departamentos Guajira, Cesar y Magdalena. Esta importante zona ha sido protagonista de importantes reconocimientos internacionales como la declaración de la UNESCO como Reserva Biosfera en el año 1979⁴, considerado además como uno de los ecosistemas más completo al contemplar todos los pisos térmicos y una gran diversidad de fauna y flora. La Sierra Nevada de Santa Marta cuenta con el Parque Natural Sierra Nevada de Santa Marta y el Parque Arqueológico Teyuna o Ciudad Perdida (Cadavid y Groot, 1987).

Su nominación Arhuaco, no tiene traducción dentro de su pueblo, por lo que se presume que este nombre fue asignado por cronistas e historiadores. A lo largo de los diversos estudios etnohistóricos y etnográficos se les ha reconocido como Ijka, Ikæ o Bintukua. Se estima que la población actual del pueblo Arhuaco oscila entre los 22.143 según los registros recolectados en el Censo de 2005. El resguardo del pueblo Arhuaco se encuentra en la parte media – alta de la Sierra Nevada. Esta ubicación se debe a los desplazamientos provocados por la ocupación por parte de colonos, misiones durante principios del siglo XX y posteriormente por el desarrollo de megaproyectos (Cabildo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, 2015).

Este pueblo se ha configurado en los últimos años, como uno de los pueblos indígenas más influyentes en el campo político, cultural y espiritual tanto en el Caribe colombiano como en centro del país. Cada vez más son reconocidos como autoridades espirituales, ambientales y políticas que salvaguardan uno de los lugares más representativos de Colombia como es la Sierra Nevada de Santa Marta, nombrada por ellos mismo como “el corazón del mundo”. Si bien, desde los amplios estudios etnográficos que se han realizado sobre el pueblo Arhuaco, los cuales han contemplado elementos que vinculan las prácticas tradicionales y cotidianas, las reglas y normas locales, historia, cosmología y procesos organizativos, entre otros, hasta ahora no hay un trabajo extenso que trate sobre las músicas de este pueblo y los diversos mecanismos para la protección de los conocimientos tradicionales. Por el contrario, la mención que hay de estos trabajos sobre sus prácticas artísticas no es extenso, así como, los

⁴ Comparar información en: <https://www.cancilleria.gov.co/unesco/area/natural/reserve> (consultado el 23 de junio de 2020).

marcos normativos locales e internacionales que existen para la protección y reproducción/transferencia de los conocimientos tradicionales.

El pueblo Arhuaco ha sido uno de los referentes más importantes en la construcción del del pasado indígena de Colombia. Los primeros estudios sobre este pueblo datan de mediados del siglo XIX desarrollados viajeros y naturalistas, quienes tenían como propósito construir una imagen narrada sobre los pueblos indígenas de Colombia. Algunos de estos trabajos fueron desarrollados por Eliseo Reclus (1861), Francis Nicholas (1901), Wilhelm Sievers (1986)⁵, Gustaf Bolinder (Uribe, 1987; Muñoz, 2017) quienes rastrearon aspectos del territorio, la cultura y cotidianidad del pueblo Arhuaco, así como los efectos del periodo colonial, y del proyecto del Estado colombiano para reducir la población indígena a través de las misiones religiosas. Más adelante, durante la expansión económica europea en los años treinta, llega el etnólogo Juan Friede (1963, 1973, 2008), quien retrató las costumbres, problemas socioeconómicos, políticos y culturales del pueblo Arhuaco por causa de la misión capuchina, y los estudios lingüísticos y culturales del Instituto Lingüístico de Verano (1973, 1978). Posteriormente, otros investigadores avanzaron en análisis sobre los efectos de la misión capuchina en los procesos de aculturación y reducción de la población indígena Arhuaca, así como la emergencia de las luchas de resistencia Arhuaca para su reconocimiento étnico, valorización de su cultura y respeto por sus costumbres y tradicionales, administración de sus propios recursos, participación política y por supuesto, la expulsión de la misión capuchina de su territorio (Murillo, 2009; Schlegelberger, 2016, Bosa, 2015). Así mismo, recientemente, se realizaron estudios sobre los procesos de participación política e incidencia internacional de líderes y lideresas indígenas del pueblo Arhuaco (Villanueva, 1993; Santamaría, 2008; 2010; 2012; 2016; Naranjo, 2015).

También, es importante resaltar el trabajo realizado por el colectivo Zhigoneshi, compuesto por investigadores indígenas Arhuacos, documentalistas, entre otros investigadores, quienes han desarrollado una serie de documentales en los que buscan dar a conocer su cultura, creencias, así como el trabajo de memoria histórica del paso y expulsión de la Misión Capuchina del pueblo Arhuaco (2009, 2010). Otros trabajos se han concentrado

⁵ El informe original fue publicado en Berlín en el año 1886. El Banco de la República de Colombia publicó la versión en español con el título “Los indígenas Arhuacos en la sierra Nevada de Santa Marta”

en la recopilación de las palabras de Mamos, Sakukus y otras autoridades del pueblo Arhuaco, con el fin de exponer al público no indígena la sabiduría de su pueblo (Pueblo Arhuaco,1997), y diversos trabajos etnográficos que dan cuenta de su cotidianidad, los tejidos y espiritualidad (Ferro, 2012).

Por otro lado, el pueblo Arhuaco a través de la organización indígena CIT – Confederación Indígena Tayrona, ha venido adelantando en sus propios textos con el fin de exponer a las instituciones estatales, organizaciones internacionales, entre otros, los aspectos relevantes para ellos en torno a la delimitación y la protección territorial dentro de lo que comprende la Línea Negra (límite del territorio ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta) (Cabildo Arhuaco, 2015; CIT, 2017).

Dentro de lo que compete a los estudios previos realizados sobre músicas y patrimonio cultural inmaterial en el pueblo Arhuaco, es muy escaso. Puntualmente, sobre los estudios de música Arhuaca se destaca el trabajo realizado por Egberto Bermúdez, titulado Shivaldamán (2006), en el recopila algunas melodías de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este mismo investigador exploró otras expresiones sonoras del caribe colombiano como el Vallenato trazando su recorrido geográfico, histórico y cultural de uno de los géneros musicales más representativo de Colombia (2012; 2017). Por otro lado, dos importantes trabajos que recopilaron algunas de las expresiones sonoras de los Arhuacos fueron realizados por Jim Billip (1977) y Brian Moser y Donald Tayler (1960). Estas compilaciones sonoras exponen algunas melodías tradicionales Arhuacas como el chicote, carrizo, algunos diálogos entre personas Arhuacas, e incluso miembros del pueblo Arhuaco cantando las misas en Nabusimake, donde se encontraba la misión capuchina.

Por otro lado, con respecto a la defensa del patrimonio cultural inmaterial, sólo se encuentran los documentos institucionales a través de los cuales se hace el reconocimiento del sistema de conocimiento ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta como patrimonio de la nación Colombiana (Min Cultura, 2017), y la resolución 3760 de 2017, a través de la cual se incluye en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la nación, el sistema de conocimiento ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

b. Organización política, social y espiritual del pueblo Arhuaco

Debido a los procesos de transformación como consecuencia de los efectos de la misión capuchina en su territorio, el pueblo Arhuaco no es homogéneo. Es decir, que existen Arhuacos que mantienen lo más fuerte posible todos los conocimientos, saberes, principios de vida, costumbres, entre otros, definidos por la Ley de Origen; mientras otros miembros de su pueblo se reconocen a sí mismos como Arhuaco, aunque no hablan perfectamente el idioma, tienen otra religión o cambiaron su traje tradicional por el de “civil” como ellos mismo lo mencionan.

A pesar de las diferencias frente al relacionamiento cultural para los Arhuacos, La Ley de Origen es el principio rector, orientador y fuente de conocimientos para este pueblo. Por lo mismo, es considerado también como el fundamento del gobierno propio (Mindiola, 2018). No obstante, como efecto de la colonización y administración, se impusieron a los resguardos otras estructuras de gobierno que permitieran la interlocución con el Estado, como los Cabildos. Es así como en el pueblo Arhuaco prevalecen en el ámbito espiritual sus deidades como máximas autoridades de su pueblo. No obstante, en el plano material el Mamo es reconocido como máxima autoridad, puesto que él es la persona que permite la interlocución con sus padres espirituales, con la naturaleza, el territorio y las personas, por lo mismo, es poseedor y garante del conocimiento propio de este pueblo.

Por otro lado, el cabildo encargado de la administración, la gestión, el control de los recursos propios, así como de la interlocución con el estado colombiano tiene en primera instancia al Mamo como máxima autoridad de este gobierno propio. Luego, en jerarquía sigue el Gobernador quien se encarga de todos los procesos políticos de su pueblo. Su equipo de trabajo está conformado por gobernador suplente, alguaciles (administrativo), comisario (control y disciplina), fiscal (seguimiento a las decisiones de la asamblea directiva), tesorero (recursos) y secretario (Gómez, 2015: 54 – 74)⁶.

⁶ Al respecto, se cuenta además con un documento inédito del pueblo Arhuaco titulado “Normas y criterios generales del pueblo Arhuaco” el cual define las normas, condiciones y acuerdos generales del funcionamiento de la Asamblea General y Directiva del pueblo Arhuaco para el gobierno propio.

c. **Relación música y derecho**

Para esta investigación he supuesto el reconocimiento a la existencia a los diversos sistemas jurídicos en el Estado (sistemas jurídicos indígenas, sistemas jurídicos nacionales, sistemas jurídicos internacionales y su articulación para garantizar la defensa del conocimiento ancestral), lo que me ubica en el marco de discusión del pluralismo jurídico (Bonilla y Ariza, 2007; Dávila, 2004; Merry, 2007). No obstante, la perspectiva que busco emplear para esta investigación está vinculada a los estudios de la sociología y la antropología jurídica que, si bien están asociados al pluralismo jurídico, encuentro en este marco, un campo de estudio más amplio que permite comprender los procesos de construcción de normas, leyes, entre otros, que producen discursos y prácticas socio – culturales y a su vez pone en juego intereses políticos y económicos (Moore, 1979; Nader, 2002; Harris, 2005). Por lo mismo, esta perspectiva me permite, al mismo tiempo, comprender cómo se crean, implantan diversos discursos jurídicos, los cuales son movilizados tanto por autoridades institucionales nacionales e internacionales en temas relacionados al patrimonio cultural inmaterial, como también, por parte de las autoridades y algunos músicos indígenas, que buscan alternativas de defensa y protección de los conocimientos tradicionales en el contexto de un mundo globalizado. En este sentido, entiendo “el derecho” como un discurso y práctica social, que representa los intereses, creencias, valores y principios morales de la sociedad dominante, por lo mismo, el derecho no es entendido como discurso y práctica apolítica de naturaleza neutral. Por el contrario, y retomando las palabras de Bourdieu, el derecho es:

... el producto del funcionamiento de un campo cuya lógica específica está doblemente determinada: por una parte por relaciones de fuerza específicas que le confieren estructura y que orientan sus luchas de concurrencias o, más precisamente, los conflictos de competencia que tienen lugar en el derecho y, por otra parte, por la lógica interna de las obras jurídicas que delimitan en cada momento el espacio de lo posible y, por consiguiente, el universo de soluciones propiamente jurídicas” (Bourdieu, 2001: 168).

En este sentido, el derecho desde la sociología es comprendido como un campo de relaciones y luchas desiguales de poder, el cual está conformado por subcampos que poseen cierta autonomía, pero que reproducen la misma estructura desigual de poder y dominación del campo jurídico (Pinto 2002; Ochoa, 2002).

Por lo tanto, me interesa comprender en esta investigación la relación entre los estudios existentes alrededor de las músicas indígenas y el derecho, comprendido el derecho, como práctica y discurso social (Bourdieu, 2000: 166 168; Bourdieu y Teubner, 2000; Fitzpatrick, 2009: 12) que se construye, gestiona, se impone, se transfiere, que tiene pretensiones universales y neutrales. La música, al igual que el derecho, se le suele considerar como una expresión sonora universal, dado que podría llegar a cualquier audiencia. No obstante, la música tiene sentido, función social y cultural según la sociedad que la produce (Blacking, 2001). Es así como, en el contexto indígena, las expresiones sonoras tienen sentido estético, histórico, político y cultural, dado que las personas que producen y transmiten estos sonidos comparten los mismos valores socio culturales con las personas receptoras de estos.

Precisamente uno de los aspectos que me ha permitido establecer la relación entre la música y el derecho en el contexto indígena ha sido mediante dos aspectos, por un lado, el derecho propio, mejor conocido como la Ley de Origen (Min Cultura, 2017) , y por el otro, los marcos jurídicos - políticos para la defensa del patrimonio cultural inmaterial, los cuales garantizan la protección de los saberes propios, como por ejemplo la música, a través de un marco jurídico especial que reconoce derechos especiales sobre la propiedad de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas (Huenchuan, 2004).

Teniendo en cuenta lo mencionado, he considerado importante abordar la Ley de Origen y el Patrimonio cultural inmaterial como parte del campo jurídico a través del cual se crean, producen, importan y exportan diversas prácticas y discursos en torno a la defensa y protección de los saberes indígenas en el marco de un modelo de desarrollo económico global.

Es así que, reconociendo que tanto los pueblos indígenas como la sociedad hegemónica de occidente producen derecho desde sus lugares de poder, desde sus creencias, valores y principios morales, es importante comprender el derecho como uno de los productos de la cultura (Fregoso, 2017), y poco estudiada en las ciencias sociales en su relación con las prácticas artísticas culturales como la música. No obstante, algunos trabajos han tratado de establecer esta relación a partir de un campo reciente y muy evidente de estudio: 'la era digital y las nuevas tecnologías de la comunicación', escenario que proponen el debate alrededor de los derechos de autor y la propiedad intelectual, marcos jurídicos que problematizan y limitan las formas creativas de producción y distribución musical (Coombe, 1998; Demers, 2006;

Kembrew, 2003: 240; Yudice, 2007: 68; Moser y Slay, 2012; Deflem, et al, 2013). Pero este no es el área de interés de esta investigación, no por esto, menos importante.

Sin embargo, sobre la relación entre las músicas indígenas y los marcos jurídicos que protegen este conocimiento, siendo éstas parte de los conocimientos y herencia cultural, han sido poco estudiadas a profundidad desde el derecho, así como desde las ciencias sociales y humanas. Las únicas aproximaciones a este campo se han dado desde una dimensión práctica, discursiva y politizada del derecho de propiedad intelectual (Coombe, 1998: 4; 2005) y patrimonio cultural intangible de las organizaciones internacionales, instituciones estatales y movimientos sociales. Ciertamente, las referencias más representativas del estudio sobre música y patrimonio cultural inmaterial ha sido de Henry Stobart, Michelle Bigenho y Richard Mujica, quienes han concentrado sus estudios en Bolivia. Al respecto, los autores consideran que hablar sobre música y patrimonio, en tanto la música es parte del producto cultural, el cual, en marco del patrimonio ha adquirido un reconocimiento o valor diferenciado a otros aspectos que componen la cultura de una pueblo o nación (Stobart y Bigenho, 2016; Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). Por lo mismo, los autores mencionan que al hablar de patrimonio inmaterial se debe tener en cuenta varias consideraciones como, por ejemplo, que este es uno de los patrimonios, y en jerarquía, estas condiciones marcan desigualdades administrativas en los Estado frente al su reconocimiento. También, afirman que, en los países latinoamericanos, el reconocimiento del patrimonio es casi una alternativa de reconocimiento de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas, así como una herramienta que se articula a las luchas territoriales y de autonomía política.

“A veces, como en el caso de Bolivia, no es el inventario lo que determina las prácticas locales, sino más bien la promulgación de múltiples leyes declaratorias sobre patrimonio cultural inmaterial, procesos a través de los cuales se continúan reproduciendo ciertas desigualdades, y en donde algunos pueblos indígenas siguen rearticulando sus luchas territoriales y de autodeterminación. Estos procesos señalan la importancia de considerar los sistemas jurídicos, territoriales, y relaciones estructuradas entre el Estado y los pueblos indígenas” (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018: 5).

En efecto, al establecer un paralelo entre lo expuesto en el caso de Bolivia y Colombia, específicamente con el caso Arhuaco (así como los demás pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta), el uso que se le ha dado al patrimonio inmaterial no sólo está asociado a la defensa de los conocimientos ancestrales, sino a las garantías de protección territorial y

defensa de sus estructuras sociales políticas, culturales que brindan autonomía política y administrativa de sus pueblos.

Por otro lado, Bigenho, Stobart y Mujica resaltan que hay diferencias importantes entre los conceptos de cultura y “cultura” (con comillas), dado que como ellos mencionan⁷, la cultura es algo que todos los Estados y pueblos poseen, sin embargo “cultura”, retomado desde Yudice (2002) es un recurso que en algunos casos promueve el desarrollo local. Es decir que la “cultura” planteada en estos términos ha ganado valor en el mercado, luego los pueblos o Estados, consientes de este valor “actual su cultura para el mundo” (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). Ciertamente esto favorece, los procesos de reconocimiento en torno a patrimonio cultural inmaterial. No obstante, si bien hay aspectos sobre los cuales dialoga con el caso Arhuaco, en tanto que identifica que “singularidad” o autenticidad indígena, el pueblo Arhuaco, o sus autoridades, no siempre tienen pretensiones de exponer al mundo su cultura. Probablemente, este tránsito entre su hermetismo y apertura, para la exposición al mundo de su cultura, hace que sea mucho más interesante en este proceso de patrimonialización. Precisamente una de las expresiones de su cultura que transitan entre la protección de lo privado (entendiendo esto como el conocimiento local que no está abierto al mundo) y lo público, como aquellas manifestaciones que han generado mayor visibilidad cultural como por ejemplo las expresiones musicales propias y no propias (como el vallenato).

d. Sobre los estudios de las músicas indígenas en Colombia.

Desde los estudio de la etnomusicología y los estudios de la antropología de la música se han enfocado en comprender la música desde su relación social, cultural, política y económica, afirmando que las músicas, entre éstas también las músicas indígenas, son construcciones sociales (Blacking, 1995b:33; 2006:38), con una gran acción comunicativa (Finegan, 2010; Samuels, et al, 2010; Duffy y Waitt, 2011:121), y que da cuenta de las condiciones materiales, sociales, políticas e históricas en las que se producen los sonidos

⁷ Aquí retoman las palabras de Marilyn Stratherm (1995).

(Feld, 2001; Middleton, 2003; Rice, 2010). Pero poco han sido los estudios que permiten visualizar las experiencias sonoras de los pueblos indígenas en los procesos jurídicos de defensa del patrimonio inmaterial, como se presentó en las páginas anteriores.

Por lo mismo, es importante rastrear que se ha elaborado en torno a los estudios de la música y el patrimonio, los diversos aportes que se han realizado desde la etnomusicología colombiana. Los estudios de las músicas en América Latina, según Miñana comienzan a realizarse a finales del siglo XIX con dos sociedades folcloristas: una de origen español y la otra de origen norteamericano (2002). Luego, a mediados de los años setenta, investigadores Latinoamericanos emprendieron este trabajo para dar cuenta de las músicas indígenas y músicas tradicionales, muchas de éstas con la pretensión de construir a partir del folclore una identidad nacional (Greber, 1971; 1976; Aretz, 1980; González, 2010).

En Colombia, los primeros aportes sobre los estudios musicales en los pueblos indígenas fueron desarrollado desde la antropología en donde la música ocupó un lugar poco relevante (Serrano, 2009; Miñana, 2009). Luego, a mediados de los años ochenta y principio de los noventa se comenzó a formar una línea de estudios desde la etnomusicología colombiana a partir de los trabajos de antropólogos y músicos colombianos como Benjamín Yépez sobre músicas en la amazonia colombiana (1984), Egberto Bermúdez sobre sus estudios, recopilaciones musicales y análisis cultural e histórico de las música en la región caribe (1985, 2011, 2017), María Eugenia Londoño y su trabajo realizado en el pueblo indígena Embera Chamí de Cristianía (2000) y Carlos Miñana Blasco y su amplio trabajo musical e historiográfico de las músicas del pueblo Nasa (1997, 2000, 2009).

Si bien se han desarrollado otros avances en la comprensión de las músicas indígenas en los contextos políticos, religiosos, así como de sus características musicales, es muy poco lo que se ha escrito en torno a las músicas indígenas en Colombia en el marco del patrimonio cultural inmaterial. Actualmente, logré consultar dos trabajos que, si bien no se refieren específicamente a las músicas del pueblo Arhuaco, o las músicas indígenas en general y el patrimonio cultural inmaterial, si tratan de expresiones musicales representativas del patrimonio cultural inmaterial del caribe colombiano. El primero de ellos, es el trabajo desarrollado por Bernardo Ciro y Jhon Ciro, quienes realiza un trabajo etnográfico en la región de la Loba (región que se encuentra ubicada entre los departamentos de Bolívar, Cesar y Magdalena), para el análisis musical de una de las expresiones sonoras más representativas

de la región como es el son de Berroche (2015). Si bien, el objetivo de los autores no es el de dar cuenta de los procesos de patrimonialización, si abordan características sonoras, históricas y culturales que posicionan a esta expresión dentro las más representativas del caribe colombiano. Por otro lado, está el informe realizado por un grupo de investigación de la Universidad del Magdalena, sobre protección de las manifestaciones culturales representativas del patrimonio cultural inmaterial de la región que ellos denominan el Gran Magdalena (Silva. Et al. 2006). Justamente, uno de los objetivos de este informe es dar a conocer el patrimonio de esta región del país y evaluar el estado de las expresiones musicales y dancísticas, con el fin de proponer un conjunto de recomendaciones para la salvaguardia de este patrimonio. De este trabajo, rescato su aproximación al municipio de Villanueva en el que es representativo el festival vallenato Cuna de Acordeones reconocido como patrimonio cultural y artístico de la nación en el año 2006, y en el cual han participado algunos jóvenes indígenas del pueblo Arhuaco.

El panorama general presentado hasta ahora, sobre cómo se construyen y articulan las diversas formas locales y globales de proteger y transferir los conocimientos musicales tradicionales, en particular las músicas indígenas, y el impacto que tienen las políticas de patrimonio en los procesos de inclusión o exclusión social, racial y étnica en los pueblos indígenas, refleja que no ha sido un tema central en la investigación jurídica, aunque ya se han abordado parcialmente desde otras disciplinas, fundamentalmente desde la antropología de la música y los estudios sobre patrimonio (Moser y Slay, 2012; Deflem, 2013; Bigenho, Stobart y Mujica, 2018; Smith, 2006). Por lo mismo, para abordar este estudio, es pertinente abordar la lectura del patrimonio tanto del ámbito jurídico, como de lo político y cultural, confluencia multidisciplinaria que permite comprender la complejidad de este estudio. Si bien, los pueblos indígenas han creado estrategias para la reproducción y protección de los conocimientos tradicionales, solo hasta el año 1997, fecha en la que se funda el Ministerio de Cultura en Colombia, se inicia la promoción de políticas y marcos jurídicos nacionales para el fomento y reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia desde prácticas artísticas y culturales, como una alternativa para contrarrestar la violencia política en Colombia (Ochoa, 2003b).

Las expresiones musicales de los pueblos indígenas solían ser consideradas como anexos a la investigación socio cultural, y por supuesto menos valoradas en el ámbito administrativo de la política cultura de la diversidad y etnicidad en Colombia. Es así que la música de los pueblos indígenas no contaba como aspecto central en la investigación social, desconociendo el valor que éstas tenían en los procesos de regulación social, transferencia cultural, memoria, identidad, intercambios económicos, como movilizador y transformador de las dinámicas sociales.

Es por esta razón, que es de gran importancia abordar los estudios de las músicas desde diferentes campos multidisciplinarios, para visualizar el aporte, importancia y necesidad de estas manifestaciones de la cultura como parte de las memorias de las sociedades, de los hechos históricos y míticos, también, de sus emociones, frustraciones, de las transformaciones económicas y jurídicas. Es una forma de transferir saberes y de generar control social (Takahashi, 2013), como menciona González: “La música es parte esencial de todas las culturas. Se relaciona con el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos tecnológicos, científicos y sensibilidad artística de una sociedad” (González, 2012: 9), una sensibilidad que pasa necesariamente por lo jurídico y lo político. Por lo mismo, cuando se habla de músicas indígenas, Miñana explica que esto implica formas muy diversas de entenderla, escucharla y apropiarla (2009: 6), de tal manera, que da cuenta de las múltiples maneras de producir, transferir y proteger estos conocimientos, una manera de garantizar la memoria viva de los pueblos.

Los músicos indígenas, en particular los músicos Arhuacos tradicionales, los maestros indígenas que enseñan estas melodías y danzas tradicionales, los músicos indígenas que desarrollan su actividad económica a través del vallenato, y sus autoridades, han apropiado diversos discursos “jurídicos” para la protección de sus conocimientos tradicionales. Algunos de ellos refieren directamente a sus compromisos establecidos por la Ley de Origen, y otros a través del discurso de la defensa del patrimonio cultural inmaterial, buscan visibilizar su cultura, territorio y protección de sus derechos como pueblos indígenas.

A mi modo de ver, considero indispensable como aporte al derecho y en general a las ciencias sociales y humanas, profundizar alrededor de la relación entre derecho y música, pues si bien es un campo de estudio incipiente en las ciencias sociales, recientemente ha cobrado

mayor fuerza, logrando así, ocupar un lugar importante en la agenda académica, en la industria cultural y en los procesos políticos y económicos de las entidades gubernamentales internacionales y nacionales. Su estudio permite comprender la construcción, apropiación y aplicación de las normas que regulan la protección de los conocimientos, normas que, retomando las palabras de Yudice (2003), deben ser comprendidas como ‘recursos’ de la cultura que tienen al mismo tiempo, un fin político y económico. Por lo tanto, el derecho y la música no son dimensiones excluyentes entre sí; por el contrario, tienen una profunda relación e interdependencia en las sociedades que las producen. Estas medidas de protección y transferencia de conocimientos y memorias se han construido bajo sistemas jurídicos diversos, los cuales movilizan discursos y prácticas jurídicas desde lo local (Ley de Origen), nacional (salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y la Ley Nacional de Cultura) e internacional (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y los Derechos Humanos para Pueblos Indígenas).

Al contrario, el pueblo Arhuaco, como muchos otros pueblos indígenas de Colombia, considera la música como un aspecto central del desarrollo de la vida de sus miembros y comunidades. Esta se articula con los principios que regulan la vida del pueblo, dan cuenta de la organización social, de la práctica espiritual, y del sistema productivo propio. Así mismo, la música se moldea de tal manera, que permite establecer otros diálogos “jurídicos y no jurídicos” para garantizar el reconocimiento político y la misión del pueblo Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta.

- **La música y las músicas tradicionales y no tradicionales**

Uno de los aspectos centrales de esta investigación fue la de comprender qué es la música para el pueblo Arhuaco. Aunque parece obvio, estas expresiones sonoras dentro de los pueblos indígenas están provistas de otros contenidos, sentidos y significados que dan cuenta de su relación con el origen mítico como pueblo, así como de su relación e interacción con el territorio y lo que en él existe. Pero también existen otras músicas, de las cuales también participan, como el vallenato, y que hacen parte de otros canales de comunicación, a través de los cuales movilizan algunos aspectos de su cultura hacia fuera, generando otros escenarios de reconocimiento político y cultural.

En el marco de la protección de conocimientos ancestrales, la música realizada por los músicos Arhuacos, no sólo es una forma de expresión cultural de la diversidad Arhuaca, sino también, un vehículo de expresión de diversas formas de relación con el derecho a través del discurso de la protección del conocimiento ancestral, del patrimonio cultural inmaterial y de la defensa territorial. Sin embargo, también se insertan en dinámicas donde las expresiones culturales colectivas constituyen actualmente parte de los “bienes” del Estado. Es así que parte de los principales debates que se han construido en torno a la música y el derecho, ha sido precisamente el de la protección del patrimonio cultural inmaterial, un aspecto que ha sido central recientemente entre los Arhuacos, para la defensa cultural y territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta.

La etnomusicología y los estudios de la antropología de la música se han enfocado en comprender la música desde su relación social, cultural, política y económica, afirmando que las músicas, entre éstas las músicas indígenas, son construcciones sociales (Blacking, 1995b:33; 2006:38), con una gran acción comunicativa (Finegan, 2010; Samuels, et al, 2010; Duffy y Waitt, 2011:121), que da cuenta de las condiciones materiales, sociales, políticas e históricas en las que se producen los sonidos (Feld, 2001; Middleton, 2003; Rice, 2010). Desde el campo de los estudios del patrimonio cultural inmaterial se encuentran algunos trabajos realizados por Bigenho (2015), Stobart (2015) y Mujica (2017) quienes han analizado los efectos de los procesos de patrimonialización de las músicas indígenas en Bolivia. Aunque los trabajos sobre el pueblo Arhuaco pueden ser numerosos, es poco lo que hay sobre trabajos desarrollados en torno a las músicas tradicionales de este pueblo, o que da cuenta de los procesos de transformación y producción de nuevas expresiones musicales. Sin embargo, en el marco de algunas investigaciones etnográficas y documentales, se recopilaron algunos registros sonoros, a través de los cuales se pudo escuchar diversas versiones de músicas Arhuacas en los años sesenta y setenta. Estas investigaciones fueron realizadas por Jim Billipp (1977) quien recopilaba registros sonoros para el Smithsonian Institute y, Donald Tayler y Brian Moser (1960 – 1961), quienes realizaban un estudio en Colombia, fundamentalmente en el Amazonas y el caribe sobre la coca. Los registros sonoros de los dos procesos mencionados fueron importantes para identificar las permanencias y transformaciones sonoras, así como parte del relato histórico de los procesos de dominación, exclusión y resistencia del pueblo Arhuaco.

e. Trasplantes jurídicos y normativas híbridas en el patrimonio cultural inmaterial

Una de las categorías centrales de esta discusión es el Patrimonio Cultural inmaterial, el cual incorpora el debate sobre la propiedad intelectual individual y colectiva de los pueblos indígenas (Choque, 2015), dado que suele ser con frecuencia una necesidad de los pueblos indígenas (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). No obstante, la discusión ha girado en torno a la protección de la diversidad biológica y/o exótica, la cual se encuentra en riesgo de desaparición por la extracción de estos recursos por parte de las industrias minero-energéticas, el turismo y la investigación académica especialmente en el campo de la salud, la biotecnología y genética (Zerda, 2003).

La movilización internacional sobre los derechos de protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas de América Latina ha sido liderada fundamentalmente por mujeres indígenas como María Eugenia Choque Quispe y Mirna Cunningham, a través de redes locales y transnacionales que buscan la solidaridad (Dumoulin – Kervran, 2005) y el reconocimiento del valor cultural, espiritual y ecológico de los conocimientos ancestrales. En Colombia esta discusión fue liderada inicialmente por la lideresa del pueblo Arhuaco Leonor Zalabata, quién afirma que tanto la naturaleza y los conocimientos que han producido los pueblos indígenas, constituyen una patrimonio espiritual, material e inmaterial de ellos mismos (Zalabata, 2012: 6 -7). Esta movilización ha llamado la atención de organizaciones internacionales como la Organización Mundial para la Propiedad Intelectual – OMPI, Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas.

En el año 2003, la UNESCO en París, ratifican la importancia que representa el Patrimonio Cultural Inmaterial como “crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible, como se destaca en la Recomendación de la UNESCO sobre la salvaguarda de la cultura tradicional y popular de 1989, así como en la declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001...” (UNESCO 2003), luego de años en avances en materia de reconocimiento mundial de la memoria material e inmaterial de las naciones.

Asimismo, en el artículo 31 de la Declaración de los Derechos Humanos para los pueblos Indígenas (2007) menciona que:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales, y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendido los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales” (2007: 12).

A partir del artículo mencionado anteriormente, organizaciones transnacionales como: African Cultural Center – ACC -, El centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara – CEM Aymara -, La Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad en América Latina y el Caribe, el Centro de Promoción y Desarrollo rural Amazónico – CEPODRA -, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI -, entre otras, se ha movilizado para acceder a los diversos espacios como la UNESCO, OMPI, y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas para ser observadores, ponentes y participantes sobre los asuntos que afectan la propiedad intelectual y patrimonio cultural material e inmaterial de los pueblos indígenas (Choque, 2014 – 2015; OMPI, 2013; UNESCO, 2014).

Al respecto, la UNESCO se ha referido al patrimonio cultural inmaterial como la herencia que han dejado los predecesores a sus comunidades. Estas herencias son clasificadas como bienes inmuebles, es decir, las prácticas de tradición oral, conocimientos locales especializados, entre otros, con las cuales viven las sociedades modernas y se garantiza su transmisión a generaciones futuras.

“...el patrimonio cultural inmaterial es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente a la creciente globalización. La comprensión del patrimonio cultural inmaterial de diferentes comunidades contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida. La importancia del patrimonio cultural inmaterial no estriba en la manifestación cultural en sí, sino en el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación. El valor social y económico de esta transmisión

de conocimientos es pertinente para los grupos sociales tanto minoritarios como mayoritarios de un Estado, y reviste la misma importancia para los países en desarrollo que para los países desarrollados” (Folleto UNESCO).

Por otro lado, la OMPI ha diferenciado la producción de conocimientos de los pueblos indígenas en dos partes. La primera se refiere a los Conocimientos tradicionales – CC.TT, que corresponde a las prácticas y conocimientos de las comunidades con relación a la pesca, la caza, las migraciones, el medio ambiente, etc., y por otro lado ha definido las Expresiones Culturales Tradicionales – ECT –, que comprenden danzas, canciones, artesanías, ceremonias, cuentos, entre otros. Estas dos formas de producción de conocimientos de los pueblos indígenas son consideradas por la OMPI como “parte dinámica y vital de muchas comunidades”. Por tal razón, para la protección de estos conocimientos esta organización internacional ha creado mecanismos, por demanda de los pueblos y comunidades locales, para garantizar la propiedad intelectual - PI de éstos y a su vez brindar herramientas que permitan la comercialización de la PI con miras al desarrollo económico – social tanto de las comunidades locales como de los Estados (OMPI, 2012: 20, 2013); no obstante, establece distinciones que probablemente no existen en las diversas formas y relaciones que establecen los pueblos indígenas frente a sus conocimientos, prácticas artísticas y espirituales.

Por otro lado, a nivel regional, se encuentra el CRESPIAL – Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial para América Latina, creada durante la 32° sesión de la UNESCO en el año 2003, al tiempo en el que se aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial⁸. Esta organización tuvo su primera sesión en el año 2005 y hasta el año 2006 materializó y funcionamiento a través “de la firma del Acuerdo entre la UNESCO y el Gobierno del Perú en París (Francia)”, entre otras razones, que el gobierno de Perú otorgo los recursos para este funcionamiento (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). Actualmente se encuentran dieciséis países adherido a este acuerdo regional, como son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

⁸ Comparar en: <http://crespial.org/antecedentes/> (Consultado el 1 de julio de 2020).

La misión de esta organización regional de América Latina es la de fomentar acciones regionales para la salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial, que van de la mano a las políticas de desarrollo sostenible y el diálogo intercultural.

En este sentido, las normas nacionales que se han establecido para la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas han acogido las declaraciones de las Naciones Unidas, en particular de la UNESCO y la OMPI para crear medidas de salvaguarda frente a los conocimientos, prácticas o saberes que se encuentren en riesgo de desaparición, así como los acuerdos regionales del CRESPIAL para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. En Colombia se comienza a plantear la problemática de protección y promoción de las prácticas culturales, luego de la creación del Ministerio de Cultura en el año 1997. A partir de ese momento, se comienza a gestionar recursos estatales para la promoción de espacios y actividades culturales para la exposición de los productos de artistas colombianos (Ochoa, 2003a: 30 - 31). En el año 2008 Colombia ratifica la convención de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, mediante la Ley 1185 de 2008 “Por la cual se modifica y adiciona la ley 397 de 1997 – Ley general de Cultura – y se dictan otras disposiciones” (Min Cultura, 2008). Esta ley define las categorías, campos y lineamientos por los cuales se consideran ciertas prácticas culturales tradicionales como parte del patrimonio cultural inmaterial; asimismo expone quiénes definen qué elementos son patrimonio, cómo deben ser protegidos y las sanciones para aquellos que atenten, dañen o roben el patrimonio. También, expone que, aunque muchas de las prácticas pertenecen a pueblos indígenas, afrodescendiente, raizales y comunidades ROM, estas expresiones de la cultura pertenecen a la ‘nación’ como parte de su diversidad cultural, por lo mismo, es el Estado en primera instancia, el que está obligado a través de las instituciones encargadas, de proteger el patrimonio cultural inmaterial junto con las comunidades y distintos sectores de la sociedad civil. Con respecto a lo anterior, el artículo 1 de la Ley 1185 de 2008, el cual modifica el artículo 4 de la ley 393 de 1997 establece que el Patrimonio Cultural de la Nación:

“...está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a

los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico” (Min Cultura, 2008: 9).

Si bien, tanto las organizaciones internacionales como la UNESCO y la OMPI y el CRESPIAL e instituciones nacionales como Ministerio de Cultura han creado algunos mecanismos para la protección de los concomimientos ancestrales, mediante algunos trasplantes jurídicos sobre el patrimonio cultural inmaterial y la propiedad intelectual (Bonilla, 2007; López, 2007: 46 – 47), autores como Posey y Dutfield han considerado que estas reglamentaciones son insuficientes e inapropiadas para los pueblos indígenas (1999: 32 - 39), puesto que estas regulaciones internacionales son creadas desde occidente y responden fundamentalmente a los intereses de las industrias extractivas, comerciales, al clientelismo y burocratización de la cultura, y no a las necesidades de salvaguarda de los conocimientos de los pueblos indígenas, ni al fortalecimiento de sus identidades (Ochoa, 2003; Posey y Dutfield, 1999; Darrel y Dutfield, 1999; Yudice, 2002; Zerda, 2003; Verdery y Humphrey, 2004: 3 - 4), generando así transformaciones de las fronteras simbólicas y espirituales, los lugares sociales construidos y resignificados y la vida cotidiana de estas sociedades, permitiendo su fortalecimiento y/o desestructuración social, económica política y cultural (Arantes, 2002: 84 -85).

Teniendo en cuenta lo anterior, la cultura y las diversas expresiones de ésta desde un mundo globalizado, ha sido comprendida, en palabras de Yudice, como ‘recurso’ el cual permiten a los Estados y sociedades locales transformar las condiciones sociopolíticas y económicas, incluso, conducir a la transformación de los sistemas jurídicos locales de los pueblos indígenas para proteger sus conocimientos tradicionales:

“Consideremos, por ejemplo, que al aceptar las formas del derecho occidental para proteger sus tecnologías (la creación de variedades de semillas) y sus prácticas culturales (digamos, las pinturas oníricas aborígenes), los pueblos no occidentales pueden sufrir una transformación aún más rápida. Si un ritual o una tecnología específica no están actualmente incluidos como una forma de propiedad protegible, el recurrir al derecho occidental para garantizar que otros

no obtengan beneficios de ella comporta, casi con certeza, la aceptación del principio de propiedad” (Yudice, 2002:14).

Esta perspectiva, la cultura como recurso, está comprendida desde una lógica política y económica neoliberal, en el que se insertan ideologías, discursos y normas, sobre el modelo de “desarrollo” social y económico de los Estados, así como el acceso a los Derechos Humanos y su incidencia en los usos, posesiones y protecciones que se hacen sobre los bienes de uso colectivo materiales e inmateriales como, por ejemplo, las músicas indígenas (Ochoa, 2003a: 20). Esto ha obligado que diversos sectores de la sociedad se movilicen alrededor del reconocimiento de prácticas culturales ‘auténticas’, originarias, con el fin de ser reconocidos como capitales culturales identitarios de la nación colombiana y acceder a derechos diferenciales para la protección tanto física y cultural (Ochoa, 2003a: 22; Ochoa, 2003b: 94 – 95). Esto ha generado de alguna manera, un ‘deber ser’ de las prácticas artísticas y los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas, según los proyectos políticos, identidades e historias nacionales conduciendo a la inscripción, apropiación y adopción de diversos modelos jurídicos con el fin de salvaguardar sus conocimientos ancestrales, entre estos, las músicas indígenas (Yudice, 2002: 23; Ochoa, 2003a; Lacarrieu, 2014).

En Colombia, a partir de la constitución política de 1991, la movilización de diversos grupos étnicos para el reconocimiento de derechos, la adopción de los principios para la Salvaguarda del patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO del 2003 (Ochoa, 2003^a; UNESCO, 2003), y la posterior creación del Comité de Patrimonio Cultural de la nación en 2004, ha permitido que recursos culturales, como por ejemplo las músicas tradicionales, ocupen un lugar importante en la discusión sobre las políticas culturales a nivel nacional (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2014: 19). Pero no sólo se está buscando la protección de los conocimientos tradicionales. A través de estas políticas se busca desarrollar bloques jurídicos – políticos que defienden el territorio, el gobierno propio, los sitios protegidos, entre otros, de los pueblos indígenas en Colombia (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2010). En este sentido, el Estado le otorga al Ministerio de Cultura, al Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, entre otras áreas del Ministerio de Cultura encargadas del área de patrimonio, como instancias institucionales con el poder de evaluar y avalar si la

postulación de patrimonio puede ser incluida dentro de la Lista Representativa de la nación⁹. Sin embargo, vale la pena resaltar, que si bien, el Estado colombiano se ha acogido a las políticas internacionales para el reconocimiento y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas, es importante reconocer que la instauración de estos marcos jurídicos sobre protección y clasificación del patrimonio, también ha respondido a las políticas públicas del Estado para convertir el discurso de la diversidad cultural, como un recurso para el desarrollo económico y social (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2014: 11).

No obstante, y como bien mencionan Chávez, Montenegro y Zambrano las “políticas del Patrimonio” han permitido la creación de marcos normativos para protección del patrimonio, así como el uso político de éstos. Por lo mismo, se hace importante la reflexión “de los marcos ideológicos y discursos que han predominado en las políticas del patrimonio” (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2010: 16). Al respecto, Paulo Vignolo explica que el ‘patrimonio’ en Colombia se construye bajo políticas estatales de memoria, el cual se da a partir de un proceso excluyente de las memorias culturales de otras sociedades. Así mismo, afirma que el patrimonio es un recurso jurídico creado para limitar la propiedad privada, no obstante, el resultado de éste es la urgencia de grupos, organizaciones e individuos en patentar y privatizar sus producciones o creaciones (Vignolo, 2014: 291). Al mismo tiempo, el patrimonio como política de la identidad ha sido usado como posibilidad de agenciamiento para las sociedades invisibilizadas o marginadas, para el acceso a derechos que responden a necesidades básicas de los pueblos indígenas como, educación, salud, recursos económicos, participación política, entre otros (Chávez, 2010: 83; 2011:20 – 21; Therrien, 2011: 240; Vignolo, 2014). Por lo mismo, es relevante reflexionar sobre los diversos lugares de producción de ese derecho (Bourdieu, 2000), para el reconocimiento y protección de las músicas indígenas y las tensiones que se genera en los diversos sistemas jurídicos desde lo local, nacional e internacional.

⁹ Resolución 0330 de 2010. Artículo 11. “Comité de Evaluación. Con el objeto de llevar a cabo el proceso de evaluación ministerial previsto en el artículo 23, numeral 3, del Decreto 2141 de 2009, respecto de los proyectos presentados al Banco de Proyectos, se conforma un Comité de Evaluación integrado así: 1. El viceministerio de Cultura; 2. El director del ICANH; 3. El director de Patrimonio del Ministerio de Cultura; 4. El jefe de la Oficina de Planeación del Ministerio de Cultura; 5. El Coordinador del Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de Cultura” (Min Cultural, 2013: 130).

Como bien se ha mostrado hasta ahora, la producción que se ha realizado alrededor de la protección de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas, así como la regulación de los conocimientos desde lo local, nacional e internacional ha estado enfocado en los diversos discursos políticos, económicos, normativos y culturales del patrimonio. No obstante, no se ha profundizado sobre la lectura articulada entre el derecho, como campo de producción de normas de protección del conocimiento y memoria indígena, frente a los procesos de producción, protección y transmisión de los saberes entorno a lo sonoro del pueblo Arhuaco.

Aclarados los supuestos teóricos y conceptuales anteriores, ubico mi tesis en dos debates centrales. El primero, “El patrimonio cultural inmaterial - PCI y la protección de los conocimientos ancestrales en articulación con el sistema jurídico indígena conocido como Ley de Origen”, en el que se reflejan las relaciones desiguales de poder frente a lo que se decide o no proteger y transmitir. Asimismo, analizar a la luz de los trasplantes jurídicos, la constitución de múltiples niveles jurídicos para protección de los conocimientos ancestrales.

El segundo debate se concentra en “La ‘propiedad’ de los conocimientos y el patrimonio inmaterial”, en el que busco comprender cuáles son los lugares de producción de los diversos derechos para la protección de las músicas tradicionales, pero a su vez, comprender su transformación a partir de inserción de las músicas o músicos indígenas en el mercado global. En este sentido, el pueblo Arhuaco, como caso de estudio, me permite realizar esta aproximación a partir de las diversas experiencias de este pueblo y su participación en múltiples escenarios en el campo político, jurídico y cultural.

- **El Patrimonio Cultural Inmaterial y la protección de los conocimientos ancestrales**

El Patrimonio Cultural Inmaterial – PCI ha sido comprendido como la herencia no tangible de la humanidad, crisol de la diversidad y del desarrollo de la humanidad (Unesco, 2003; OMPI, 2013). Estos discursos sobre la protección de los conocimientos tradicionales han sido exportados a los países latinoamericanos – o en “desarrollo”, con el fin de crear estrategias que permitan proteger la diversidad cultural de la humanidad, y garantizar a través de este capital cultural, la proyección económica de los Estados (OMPI, 2013). La lectura de

la UNESCO, OMPI y la Organización Mundial del Comercio - OMC, considera la cultura como un recurso de “mejoramiento” de las condiciones sociopolíticas y económicas de los Estados (Yudice, 2002). Por consiguiente, los usos de la cultura constituyen en el marco del Estado Neoliberal, un bien de interés cultural (UNESCO, 1972, 2003). Los Bienes de Interés Cultural – BIC se constituyen entonces, como parte del andamiaje jurídico para la protección de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas de Colombia, como está expuesto inicialmente por la Ley 397 de 1997 y posteriormente por la Ley 1185 de 2008¹⁰. Esta práctica jurídica ha sido denominada trasplantes jurídicos, técnica de análisis propia del derecho comprado (Watson, 1993).

Los trasplantes jurídicos son comprendidos como los procesos de importación y exportación de los discursos y prácticas no sólo de campo jurídico propiamente, sino de diversos actores en la multiplicidad de contextos sociales (Bonilla, 2009: 12 - 22). Del mismo modo, Bonilla afirma que los trasplantes jurídicos en América Latina son:

“... un conjunto de normas e instituciones económicas y jurídicas que buscan promover principios liberales clásicos con el objetivo de fortalecer el Estado de derecho y la economía de mercado en la región [Latinoamérica]; y por el otro un paquete de normas e instituciones que buscan transformar los sistemas judiciales de los Estado de esta zona del continente” (Bonilla, 2007: 12).

Si bien, los trasplantes jurídicos son cuestionados por ser un modelo de análisis del derecho en el que se concentra en la observación de las reglas jurídicas trasplantadas de forma jerárquica y unidireccional (Bonilla, 2007), otros autores han realizado un análisis mucho más complejo sobre las formas en cómo se llevan a cabo estos trasplantes jurídicos.

Alan Watson, afirma que el derecho es una práctica social, por lo mismo, es dinámica y muta a lo largo de la historia humana. En este sentido el derecho es difuso, cambiante y maleable, características que le permiten adaptarse según los usos autónomos que brinde el contexto social en el que se desarrolle. También, asegura que los procesos de importación y

¹⁰ Ley que modifica la Ley Nacional de Cultura de 1997, una vez el Estado Colombiano se acoge a la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003).

exportación se dan fundamentalmente en las élites sociales (Watson, 2000; Bonilla, 2007). No obstante, no desconoce el papel que desempeña la academia, los activistas, los estudiantes, los comerciantes, entre otros, para llevar a cabo en doble vía la importación y exportación de instituciones y paquetes de tecnología y teorías jurídicas, las cuales pueden ser trasplantadas por multiplicidad de actores sociales y espacios, lo que hace del “derecho” prácticas diversas y politizadas, con intereses en juego que se exponen implícita o explícitamente a través de los trasplantes jurídicos (Bonilla, 2007; López, 2007: 46 – 47; Miller, 2003; Teubner, 2000: 94 - 95).

Teniendo en cuenta lo anterior, el derecho es comprendido como una herramienta de poder, pues como expone López, con respecto a la apuesta teórica de Twining sobre la globalización del derecho:

Tales problemas son, entre otros, los relativos a la difusión de los discursos jurídicos, la imposición de unas culturas jurídico – políticas en desmedro de otras, la interpretación de las mismas posibilidades de comparación, integración y generalización, y, en últimas, la relación que pueda existir entre la discontinua e intensificada del capital en la época actual las consecuencias que puedan tener respecto a las posibilidades de “supervivencia cultural” de subjetividades políticas, jurídicas y sociales no modernas y subalternas (López, 2005: 27).

Al respecto, Teubner afirma que el derecho, como prácticas y discursos construidos socialmente, es un elemento constitutivo de la creación de “mundos de sentidos”; en los que el derecho se presenta como parte de los cocimientos individuales, pero que han sido modelados a través de las instituciones sociales (Teubner, 2000: 68 -71; 1989). Del mismo modo, el derecho constituye una herramienta o instrumento de poder; por consiguiente, el derecho, leído también en función de las normas que se construyen para las políticas del PCI -, son producto de las práctica jurídica de los que producen el derecho, que tiene de forma implícita *“el reflejo directo de las relaciones de fuerzas existentes, es decir, un reflejo de los determinantes económicos, en particular de los intereses de los dominadores, o en otras palabras, un instrumento de dominación”* (Bourdieu, 2000: 156).

Numerosos estudios se han aproximado a la comprensión del derecho desde esta perspectiva, con el fin de entender la práctica jurídica como práctica profesional, desde un análisis cultural y social del derecho (Fitzpatrick, 2005, 2009; Latour, 2010; Silva, 2001, 2009;

Meyer, 2014). Algunos han realizado un análisis del campo profesional como práctica condicionada a procesos históricos y circunstancias que determinan el rol de los profesionales en el campo jurídico (Sarat y Scheingold, 2005; Israel, 2005; Vergel, 2013), un rol que permite hacer una lectura del derecho desde los lugares hegemónicos de producción, o desde los usos, lecturas y prácticas de los profesionales y no profesionales de este campo en espacios alternativos de lucha por el reconocimiento de derechos como formas de resistencia desde abajo (Israel, 2005, 2009; Lemaitre, 2008). No obstante, los pocos trabajos desarrollados desde este campo frente a las prácticas musicales de los pueblos indígenas (Bigenho, 2002; Stobart, 2010; Bigenho, Stobart y Mujica, 2018).

A partir de la discusión planteada anteriormente, considero importante para este trabajo, leer las políticas de PCI como un subcampo de los discursos y las prácticas jurídicas en torno a la movilización de las diversas acciones locales y nacionales para la salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (PES, 2017), que como bien he mencionado, no ha sido un tema estudiado en el derecho. Así mismo, retomando a Lemaitre, la lectura que se ha hecho del derecho, en este caso del PCI, es un “fetiche”, al cual se le ha otorgado poder, a través del cual, es posible acceder a derechos diferenciales (2008: 331), de la misma manera lo han leído algunas organizaciones e instituciones nacionales, quienes consideran que el PCI ha impuesto una agenda política, económica y cultural tanto a las instituciones que vigilan, regulan y fomentan las prácticas culturales, como a los pueblos indígenas, quienes deben insertarse en estos discursos y prácticas del patrimonio para el acceso a ciertos derechos fundamentales (Chávez, 2011: 21).

Desde el derecho internacional las políticas del PCI también exponen una forma del derecho blando o soft law (Boyle, 2000: 26), puesto que plantean normas generales o principios que pueden ser acogidos o no por organizaciones, Estados o ciudadanos; las políticas del PCI son usualmente movilizadas a través de expertos jurídicos (profesionales en el campo jurídico o expertos no profesionales) para ser trasplantadas en los Estados, de esta manera reproducir políticas coloniales y de dominación de las prácticas locales (Dezalay y Garth, 2008: 156 -159; 2010: 5; Sarat y Scheingold, 2005; Israel, 2005). No obstante, a través de los trasplantes y de la interacción de múltiples agentes, se forman nuevos expertos jurídicos

que movilizan el “derecho” transformado, adaptando y moldeando los discursos y prácticas jurídicas, que influyen en las formas políticas, culturales y económicas de los Estados y los pueblos indígenas (Santamaría, 2008; Merry, 2007).

Los debates anteriormente planteados, me sitúan en dos dimensiones de los estudios jurídicos que considero relevantes en esta investigación, como son: Derecho como práctica socio – cultural y el Derecho como recurso político y económico.

El Derecho como una práctica socio – cultural

El derecho como práctica socio - cultural es abordado desde los estudios clásicos de la antropología cultural, como una forma de comprender cómo las sociedades construyen sistemas normativos que regulan las distintas dimensiones sociales como: la economía, el matrimonio, la educación, el acceso a los conocimientos, etc. (Malinowski, 1986; Fazer, 1996; Moore, 2001, Rosen, 2008), pero también desde la sociología jurídica, que como bien he expuesto anteriormente, el derecho es un campo, lugar o espacio social en el que se lleva a cabo tensiones o luchas desiguales por el poder (Bourdieu, 2000; 2001; Pinto, 2002; Ochoa 2002 Fitzpatrick, 2009; Silva, 2001, 2009; Davila, 2004: 43- 44). Sin embargo, dadas las dinámicas actuales de movilización e hibridación cultural en un mundo global en el que las prácticas locales, tradicionales se combinan con las “modernas” y globales, permite que se reconfigurar objetos, prácticas, creencias y dinámicas complejas que no caben dentro de las categorías sociales ya establecidas (García, 2001). Teniendo en cuenta esto, es importante reconocer que el derecho no es ajeno a estos procesos de hibridación cultural. De hecho, a partir de varios estudios realizados desde la sociología jurídica han presentado cómo los diversos actores sociales – activistas indígenas, feministas, artistas, ONG, movilizan diversos capitales políticos, económicos y simbólicos, lo que permitió incluir en el derecho internacional la dimensión cultural, y a partir de este hecho, posibilitar que los actores sociales lograran construir e incidir en la creación de normativas híbridas (Merry, 2010).

En este sentido, la noción de patrimonio cultural inmaterial se inserta en algunas dimensiones jurídicas nacionales en Colombia, centralizadas a través del Ministerio de Cultura y algunas organizaciones de fomento cultural en pequeñas comunidades de artistas o gestores

culturales, y materializado en una instancia administrativa pública para la gestión del patrimonio, permitiendo la reconfiguración de lo público, los escenarios de participación y “la articulación de apuestas simbólicas y económicas” y creando nuevas formas de producción cultural (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2014; Kirshenblantt – Gimblett, 1995). No obstante, la inserción de los discursos normativos y políticos – culturales sobre el patrimonio, no son neutrales. Por el contrario, están situados en el contexto de las políticas económicas neoliberales, en el que el reconocimiento y los derechos de la cultura se han centralizado a través del Estado y el enfoque multicultural (Hale, 2002; Chávez, 2011: 21; Therrien, 2011: 239 - 240).

El Derecho como un recurso político – económico de poder

En las páginas anteriores he presentado el derecho como un escenario o lugar social de lucha y disputa desigual por el poder (Bourdieu, 2000; 2001; Pinto, 2002; Ochoa 2002; Silva, 2001, 2009; Dávila, 2004); asimismo, desde los aportes teóricos de Bourdieu, el derecho y la cultura son entendidos como capitales, es decir, como recursos heredados o adquiridos a partir de los habitus y trayectorias sociales (Bourdieu, 1998: 108; 2001), recursos que son usados por las personas /actores sociales para movilizar a través de éstos, discursos, estrategias y tecnologías jurídicas y políticas que les permitan obtener respuesta frente a demandas muy específicas a sus necesidades (Chávez, 2011; Therrien, 2011). Esto plantea a su vez la discusión del derecho como recurso político – económico de poder.

Entonces, retomando George Yudice, la cultura como “recurso”, es la modalidad bajo la cual se han insertado las prácticas culturales en el marco de un sistema global, en el que la cultura es un recurso económico – político usado por las organizaciones y Estados con el fin de movilizar a través de éstas, políticas de desarrollo, pequeñas y grandes industrias del conocimiento y la cultura, que responden a las políticas del desarrollo de los países del tercer mundo (Yudice, 2002; Escobar, 2005). Por lo mismo, reconociendo que el derecho es una invención cultural, que además, responde a las necesidades políticas, económicas del mundo global que lo constituye como un instrumento de poder (Bourdieu, 1998; 2000; Dezalay y Garth, 2008), también es reconocido como recurso, en la medida que éste permite movilizar discursos, tecnologías y prácticas jurídicas con el fin de respaldar proyectos políticos y

económicos, que como en la políticas del PCI, garantizan la protección de las prácticas musicales de los pueblos indígenas, los cuales han sido pensados como recursos culturales que aportan en el desarrollo económico y social de los Estados Latinoamericanos.

- **La “propiedad” de los conocimientos y el Patrimonio Intangible**

Abordar la “propiedad” de los conocimientos y del patrimonio intangible, me permite hacer un reconocimiento de los diversos procesos de elaboración y apropiación de normas en distintos niveles, que al mismo tiempo posibilita la realización de una lectura sobre cómo se protegen y regulan la circulación de los conocimientos, como las músicas de los pueblos indígenas. Si bien, la discusión desde el pluralismo jurídico parte de la crítica al monismo jurídico o al derecho estatal, aun no desarrolla metodologías propias para la descripción y análisis de estos derechos que se movilizan, adaptan y transforman de acuerdo con el uso y necesidad que tengan los artistas indígenas.

En primera instancia considero importante comprender que es “propiedad” de los conocimientos, llamada desde las organizaciones internacionales como OMPI y la OMC como propiedad intelectual. Según la OMPI, la propiedad intelectual tiene que ver con legislación en el marco de las creaciones de la mente humana como, por ejemplo: obras literarias, marcas, símbolos, nombres, entre otros, que permita a los creadores o inventores beneficiarse de su producción, derecho que se encuentra consagrado en el artículo 27 de la Declaración universal de los Derechos Humanos.

Artículo 27.

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y participar en el progreso y en los beneficios que de él resulten.
2. Toda persona tiene derecho a la protección de los derechos intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas y literarias o artística de que sea autora.

Por lo anterior, tanto la Declaración de los Derechos Humanos, así como la legislación alrededor de la Propiedad Intelectual se circunscriben en el proyecto ideológico del

liberalismo, el cual, le apuesta a la protección de los derechos y libertades individuales, comprendiendo lo colectivo como una suma de individuos, y asumiendo el derecho desde una perspectiva universalizante, o incluso como una forma de pérdida de la autonomía de los pueblos indígenas (Berche, García y Mantilla, 2006; Gómez, 2011). Pero, al mismo tiempo, los discursos usados en el patrimonio por parte de los pueblos indígenas u otras colectividades permiten buscar en este campo, una estrategia de valorizar el saber y hacer colectivo, como una alternativa que contrarresta en el enfoque neoliberal de estas políticas del reconocimiento individual del conocimiento (Ferry, 2011; Bigenho, Stobart y Mujica, 2018).

Como bien lo presenta Santamaría, la movilización indígena internacional y la construcción de los derechos de los pueblos indígenas, constituyó una palanca para reformar y fortalecer procesos políticos alrededor de la protección de los derechos de los pueblos indígenas (Santamaría, 2008a; 2008b). Estos procesos permitieron la construcción redes transnacionales de defensa que buscaban internacionalizar algunas demandas jurídicas y políticas de los pueblos indígenas, para que estas generaran formas de presión en los Estados para transformar los marcos normativos y políticos nacionales para la defensa y protección de estos sectores sociales (Keck y Sikkink, 2010).

Un ejemplo de los procesos de transformación de los marcos jurídicos se expone en los avances en materia de protección de los derechos intelectuales de los conocimientos tradicionales y expresiones cultural propuestos por la OMPI. Si bien, la UNESCO no refiere directamente a la OMPI a gestionar un marco jurídico que promueve desde otras direcciones la protección la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, si menciona en el artículo 3, que, en relación con otras organizaciones internacionales, no podrá modificar ni afectar los derechos de esta convención relacionados a los derechos de propiedad intelectual. Es así que, dados los usos que ha tenido lugar las prácticas culturales locales, como las músicas indígenas, y su inserción en el marco de las industrias culturales (Bigenho, 2002; Ochoa, 2003b; Stobart, 2010), ha obligado que se vincule la OMPI en la protección del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y de los conocimientos tradicionales (OMPI, 2006), el cual se ha trasplantado a las políticas y leyes nacionales para la protección del patrimonio cultural inmaterial en Colombia (Min Cultura, 2010). En este sentido, las formas en cómo se ha conceptualizado y definido las políticas sobre el patrimonio, tanto para la protección de las

músicas y otras prácticas artísticas tradicionales, provienen de lo que occidente ha leído y conceptualizado de oriente (Said, 1990).

Con respecto a lo anterior, Rajagopal afirma que los derechos humanos son un conjunto de muchos elementos, que no provienen precisamente de la voluntad política de los Estados ni de las organizaciones internacionales, sino por el contrario, de las luchas emprendidas por los movimientos sociales del “tercer mundo”. Así mismo, asegura que el discurso de los derechos humanos sigue siendo una herramienta de reproducción de las relaciones de poder coloniales, considerando que el derecho y el derecho internacional no son disciplinas o campos de estudio de lo jurídico, sino más bien:

...un conjunto de reglas, políticas, instituciones y prácticas que afectan directa o indirectamente la vida diaria de millones de personas en todo el mundo, en los campos de la economía, el medio ambiente, las relaciones familiares y la actividad gubernamental (Rajagopal, 2005: 26).

En este sentido, se propone desde los estudios críticos del derecho internacional, una mirada desde abajo, del sur global, con el fin de comprender cómo organizaciones y movimientos sociales movilizan múltiples discursos jurídicos, que buscan la transformación, el reconocimiento y la resistencia al modelo jurídico internacional hegemónico de los derechos humanos, como un modelo que reproduce las relaciones coloniales de poder (Rajagopal, 2005; 2012). Esto permite comprender cómo se han movilizado artistas indígenas en distintos escenarios y niveles de los discursos jurídicos, a través de los cuales emprenden procesos de transformación jurídica y de los lugares de poder de las nuevas agencias políticas, planteando así universos múltiples de reconocimiento normativo (Local, transnacional, internacional, nacional, espiritual, organizacional, etc.) y múltiples formas de producción de los conocimientos locales (Escobar, 2000; Quijano, 2000, Mignolo, 2002: 216; De Sousa Santos, 2010).

Al respecto, Said cuestiona sobre cómo ha operado los centros hegemónicos de producción de conocimiento, y cómo se ha leído oriente (como el sur global para Quijano) a partir de las categorías que ha producido occidente según su visión del mundo, y cómo las sociedades orientales han construido una imagen de sí, a partir de la lectura que ha hecho

occidente (Said, 1990; 2001; Todorov; 2002, Mignolo, 2002). Occidente determina a partir de sus sistemas jurídicos impuestos y trasplantados, presuntamente sistemas jurídicos de origen multicultural (Monateri, 2006), las formas en cómo se leen los productos culturales y reglamentan la producción cultural local indígena o no indígena, determinando que puede ser considerado música, e incluso ser sujeto de protección y salvaguardia como patrimonio cultural inmaterial (Ochoa, 2003b), haciendo de éste derecho de patrimonio y propiedad inmaterial nuevas formas de subordinación y explotación de los conocimientos ancestrales (Lander, 2002).

VI. Metodología: una etnografía multi situada sobre las estrategias Arhuacas para la protección de las músicas Arhuacas.

El reto de comprender cómo se protegen, reproducen y transfieren los conocimientos musicales en el pueblo Arhuaco planteó un desafío frente al desarrollo de esta investigación. A lo anterior, se sumó la necesidad de lograr articular y analizar, en la intersección de dos campos de estudio, la antropología de la música y los derechos de patrimonio cultural inmaterial y propiedad intelectual, las formas en cómo se trasplantan los discursos y prácticas jurídicas para la protección del conocimiento ancestral Arhuaco.

El estudio etnográfico, es el método de investigación por excelencia de la antropología sociocultural, que busca a través de un ejercicio descriptivo, dar cuenta de las realidades sociales, culturales, políticas, artísticas, jurídicas, entre otras. En los contextos actuales donde las fronteras entre el “adentro” y “afuera” de las culturas locales no son tan claras, en el que los discursos jurídicos y las músicas indígenas circulan en diferentes espacios físicos y virtuales, así como en diferentes temporalidades, se planteó un desafío en el desarrollo de esta investigación para dar cuenta sobre cómo se movilizan los diversos discursos y prácticas jurídicas para la protección de los conocimientos musicales del pueblo Arhuaco. Dado que estos discursos se movilizan en diferentes escenarios locales, nacionales e internacionales, he considerado pertinente apoyarme en la propuesta desarrollada por George Marcus, quien propone una etnografía multisituada. Marcus define que:

“Esta investigación define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. En cambio, desarrolla una estrategia de investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo, pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos. Esta etnografía móvil toma una trayectoria inesperada al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad que desestabilizan la distinción [...]. Las etnografías multilocales definen sus objetos de estudio partiendo de diferentes modalidades o técnicas. Éstas pueden entenderse como prácticas de construcción a través (de manera planeada u oportunidad) del movimiento y rastreo en diferentes escenarios de un complejo fenómeno cultural dado e inicial de una idea conceptual, que resulta ser contingente y maleable al momento de rastrearla” (Marcus, 2011: 111, 118).

Es así que teniendo en cuenta el objeto de esta investigación, busco justamente comprender cómo se construyen local y globalmente las estrategias de protección y transmisión de los conocimientos tradicionales del pueblo Arhuaco, como la música, desde el desarrollo de un trabajo etnográfico multisituado que permita dar cuenta y comprender dos dimensiones centrales de esta investigación: la música y los discursos jurídicos de protección de conocimientos.

Teniendo presente los aspectos mencionados, realicé una etnografía multi situada a través de la cual quise comprender, por un lado, las formas de protección y transmisión de los conocimientos musicales del pueblo Arhuaco. Así mismo, fue mi interés rastrear cómo los músicos Arhuacos usaban diversos escenarios para visibilizarse culturalmente, y a través de esta forma de exposición cultural, lograr otras formas de reconocimiento del pueblo Arhuaco. Ciertamente, la visibilidad cultural a través de la música u otras expresiones culturales, han sido parte de los recursos para ganar mayor acceso a derechos diferenciales. Para este ejercicio fue necesario rastrear las músicas a través de archivos sonoros, del uso de las redes sociales, y de actividades locales educativas entre otras. Al aproximarme a las músicas, teniendo claridad que gran parte de mi interés es el de comprender cómo se transmiten y protegen estos conocimientos, seguí algunos músicos y líderes Arhuacos en

diversos escenarios musicales y no musicales, donde la defensa de los conocimientos eran centrales.

Es así que vinculado a esta primera parte del trabajo etnográfico, y la inquietud de cómo se construían los diferentes marcos jurídicos para la protección de los conocimientos tradicionales del pueblo Arhuaco, planteé la necesidad de realizar una etnografía en otros escenarios (institucionales nacionales e internacionales) para observar cómo se desarrollaban algunas estrategias políticas - jurídicas para la defensa y protección de los conocimientos tradicionales y del patrimonio cultural inmaterial en la Sierra Nevada de Santa Marta. Retomando la explicación anterior de Marcus, las dinámicas actuales del sistema mundo plantean desafíos en la comprensión de los procesos sociales que se desarrollan en el intercambio y movimiento entre lo local y lo global, haciendo evidente no sólo dinámicas de dominación y colonización, sino también de intercambios culturales que modifican las formas de regular y proteger. En este sentido, el participar de diferentes escenarios institucionales nacionales e internacionales me permitió identificar las dinámicas frente a los trasplantes jurídicos para la incorporación de las medidas especiales de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

Seguir de cerca las formas en cómo se han movilizad los diversos discursos y prácticas en torno a la protección, salvaguardia del patrimonio inmaterial, así como de las expresiones sonoras del pueblo Arhuaco, a través de los escenarios locales, nacionales e internacionales, ha sido abordado también desde los estudios culturales transnacionales (Clifford, 1997: 19). Al respecto, Clifford explica el trabajo etnográfico en las circunstancias de los estudios culturales globales:

El hecho de considerar el trabajo de campo como una práctica de viaje pone de relieve actividades realizadas por personas en distintos lugares, histórica y políticamente definidos. Este énfasis en el mundo favorece una apertura de posibilidades actuales, una extensión y complicación de los senderos etnográficos (Clifford: 1999: 19).

Clifford explica que el ejercicio etnográfico en contextos globales suele ser mucho más complejo, puesto que las personas, las prácticas y discursos que se analizan en este caso, terminan siendo personas y situaciones atípicas, que surgen en contextos en los que se matizan las fronteras entre lo local y lo global. Es así que parte de este ejercicio etnográfico fue a través del viaje físico y virtual en los diferentes escenarios donde músicos Arhuacos y

líderes comunitarios buscaron desde sus campos culturales, políticos y jurídicos de acción, espacios que permitirán garantizar el reconocimiento y defensa cultural y territorial. Esto me permitió mapear los diferentes lugares, personas, discursos, prácticas y sonoridades que circulaban a través del globo. Así mismo, constatar que tan relevante era la discusión de las músicas y el patrimonio cultural inmaterial entre los Arhuacos, frente a otras problemáticas actuales como la defensa territorial, la participación política electoral, y la persecución y asesinatos a líderes sociales en Colombia luego de la firma de los acuerdos de paz. Así mismo, en el marco del desarrollo de un ejercicio etnográfico “multisituado” (Marcus, 2010), observé en los diferentes procesos y experiencias de los líderes y lideresas indígenas, académicos y funcionarios públicos nacionales e internacionales, quienes a través de su ejercicio experto o profesional configuran diferentes formas culturales, políticas y jurídicas para construir uno o varios discursos que se refieren a la protección del patrimonio cultural inmaterial y la propiedad intelectual de los conocimientos de los pueblos indígenas.

Algunos trabajos desde la etnografía legal han permitido identificar los espacios políticos y culturales en los que se fabrica el “derecho” (Latour, 2010; Shahar, 2013). No obstante, dichos espacios (las Cortes de Justicia, Congresos, etc.), no son los únicos escenarios de producción del derecho como discurso y práctica social, jerarquizada y de poder (Bourdieu, 2000). Esta experiencia, me permitió identificar que los espacios de producción de los discursos en torno a la protección del conocimiento tradicional en el pueblo Arhuaco se da a través de las danzas, las músicas, los espacios educativos, los diálogos con instituciones estatales encargadas de temas culturales, entre otras.

Sumado a lo anterior, me apoyé en otros métodos de trabajo a través de la investigación acción participativa -IAP (Ortiz y Bojas, 2008; Fals Borda, 2015) y colaborativa (Lassiter, 2005) en la medida en que esta investigación brindó recursos en doble vía tanto para la investigación académica como para la formación de líderes y lideresas de este pueblo en diferentes áreas temáticas. Precisamente, una de ellas relacionadas al tema de reconocimiento de la música como un elemento cultural de gran importancia en los procesos políticos, jurídicos e históricos de este pueblo.

A continuación, brevemente expongo los tres niveles de trabajo etnográfico, en los que desarrollé esta investigación.

a. En el contexto local

Por contexto local, he ubicado el trabajo de campo realizado en las diferentes comunidades del pueblo Arhuaco. Este trabajo de campo fue realizado fundamentalmente en el marco del proyecto de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena – EIDI (Rodríguez, Rojas y Santamaría, 2012) desde el año 2014. Las comunidades visitadas fueron Nabusímake, Simonorwa, Yeurwa, Gumnaruwun y Jimáin, donde participé en diez diplomados, talleres y actividades ceremoniales en el marco de estos procesos de formación. En cada uno de los diplomados trabajé temas relacionados con la educación propia a través de la música, memoria sonora y patrimonio cultural inmaterial en el que participaron mujeres y hombres de todas las edades. No obstante, fueron los jóvenes los que más se interesaron sobre los temas de música y protección de conocimientos tradicionales. Este tipo de trabajo me permitió recopilar información conjunta *in situ*, así como reflexionar sobre la importancia que tenía o no la música para el pueblo Arhuaco. También, me permitió generar un espacio dentro de los diplomados para el fortalecimiento cultural. Cada una de esas actividades se desarrollaba durante una semana, por casi 120 horas.

Si bien, al iniciar este proceso, el tema sobre músicas y patrimonio cultural inmaterial era irrelevante, pues las autoridades tradicionales estaban muchos más interesadas en revisar temas asociados a la historia antigua Arhuaca, a la misión capuchina, la defensa territorial, la participación política y Ley de Origen, en vez de las expresiones sonoras Arhuacas y los diversos mecanismos de protección de los saberes ancestrales. No obstante, fueron los jóvenes quienes se interesaron por este tema, como parte del proceso de armonización de los diplomados y de fortalecimiento cultural. Como resultado de estos procesos, se logró consolidar un espacio de fortalecimiento de las músicas y las danzas como parte de las manifestaciones culturales que permitían armonizar los procesos políticos, ceremoniales y territoriales y así cumplir con lo que mandaba la Ley de Origen. Así mismo, motivó a los jóvenes en la creación del grupo de música y danza ***Anugwekia (Identificarse con lo propio)***, a través del cual han comenzado a recorrer y reconocer las diversas expresiones sonoras tanto del pueblo Arhuaco, como de otras regiones del país, así como de la publicación

de notas importantes sobre el fortalecimiento cultural y protección de los conocimientos tradicionales a través de las redes sociales.

Como parte del trabajo desarrollado con este pueblo, también realicé algunas entrevistas con músicos indígenas, donde el uso de plataformas como Facebook, Whatsapp y Skype fueron importantes para seguirlos en sus giras musicales e incluso entrevistarlos para conocer desde su experiencia el acceso y limitación a las músicas tradicionales y no tradicionales, como las políticas actuales para la protección de los conocimientos. En total se realizaron siete entrevistas a nivel local con músicos líderes y lideresas de este pueblo como fueron: Juiray Tórres, Cayetano Tórres, Jeremías Tórres, Gunnawiun Torres, Aquilino Ramos, Kandy Maku y Ricardo Villafañe.

b. En el contexto nacional

En el contexto nacional observé y analicé las actividades, procesos políticos y jurídicos en los espacios nacionales institucionales, así como los procesos de diálogo institucional entre el pueblo Arhuaco y las entidades nacionales como, por ejemplo, el Ministerio de Cultura. Estuve vinculada por tres meses en el Ministerio de cultura en el área de Patrimonio Cultural Inmaterial. En este espacio pude constatar algunas dinámicas institucionales en los procesos de administración y gestión para la salvaguardia de expresiones culturales representativas en Colombia. Así mismo, esta entrada permitió establecer algunos contactos con quienes conversé posteriormente sobre el proceso concreto de la Patrimonialización del Sistema de Conocimientos ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como del reconocimiento del vallenato como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad - PCI.

En el marco de las actividades desarrolladas en el Ministerio de Cultura, fue la participación en el proceso de sistematización de todas las manifestaciones culturales inmateriales que serían inscritas o no en la lista representativa de PCI en el marco de la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial en Corea en noviembre de 2017, en el que Colombia era parte del Comité Intergubernamental. También apoyé en la construcción del proyecto de regalías para la financiación de un programa que integraba de PCI para diáspora

africana, y participé en tres reuniones interinstitucionales para la reflexión y construcción de una propuesta dirigida al turismo comunitario y PCI.

c. En el contexto Internacional

En el contexto internacional he considerado algunos escenarios importantes para la observación de la participación e incidencia política internacional de los pueblos indígenas, pero también de las instituciones y organizaciones a través de las cuales se construyen los marcos jurídicos que luego son importados a Colombia, y adaptados a las organizaciones indígenas, para garantizar medidas especiales de protección cultural y territorial.

Unos de los más importantes ha sido el Foro Permanente para las Cuestiones indígenas en Nueva York, reconocido como el organismo asesor de los asuntos indígenas de la Organización de Naciones Unidas ONU, a través del cual se genera un espacio de diálogo entre las organizaciones indígenas, delegados de los Estados y organizaciones civiles y políticas en trabajan en torno a las problemáticas indígenas. Participé como observadora en los años 2013, 2018 y 2019. En los dos últimos años acompañé, además, a las lideresas indígenas Juiray Tórres, Nazareth Cabrera y Fanny Kuiru. A través de este espacio pude observar e identificar el lugar que ocupa en la agenda internacional los temas de conocimientos tradicionales, particularmente de las músicas indígenas, y cómo se movilizan los delegados del pueblo Arhuaco en estos escenarios.

El otro escenario observado fue la Asamblea General de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en París, durante el mes de junio de 2018. En este espacio seguí la participación de Juliana Forero, coordinadora del grupo de patrimonio cultural inmaterial del Ministerio de Cultura, delegada de Colombia ante la Asamblea General de la Unesco para el Patrimonio Cultural Inmaterial - PCI y miembro del equipo que conformó el Comité Intergubernamental de América Latina y el Caribe para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO. En este proceso no se encuentra actualmente el Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada. No obstante, comprender las dinámicas de postulación, lobby, apoyo y seguimiento hizo de esta

experiencia un recurso informativo útil para compartirlo con los jóvenes Arhuacos en el marco de los diplomados de la EDI.

d. **Herramientas de recolección de información**

Dadas las dinámicas diversas y multinivel del trabajo desarrollado, he recurrido a herramientas variadas para la recolección de información, que me permitieran tener un panorama lo más completo posible sobre las músicas del pueblo Arhuaco y como estos regulan los procesos de transmisión y protección de sus conocimientos. Así mismo, explorar a través de otros lugares y personas las dinámicas en torno a los procesos de patrimonialización y protección de los conocimientos ancestrales y no tradicionales, como parte de las expresiones culturales de caribe colombiano. Algunas de estas fueron:

- **Recolección de material bibliográfico y archivo sonoro:** Estos materiales constituyeron parte central de las fuentes de información a través de las cuales, obtuve algunos insumos importantes para el desarrollo de actividades con las autoridades tradicionales y jóvenes, y evidenciar la importancia del trabajo que faltaba por desarrollar en el campo musical y de patrimonio cultural inmaterial, un tema que ya venía avanzando internamente, pero que aún era poco reconocido. Las grabaciones realizadas por Billip, Moser y Tayler, durante los años sesenta y setenta fueron los recursos que permitieron llamar la atención de las autoridades, sobre las posibilidades de trabajar sobre educación, memoria histórica y fortalecimiento cultural a través de la música. Así mismo, me comprometí en llevar más información sonora y sobre el tema de patrimonio, así como en el desarrollo de herramientas metodológicas de investigación y recolección de información *in situ*. Esto permitió que por parte de los jóvenes Arhuaco se abriera un grupo en la aplicación de WhatsApp para compartir canciones, grabaciones, entre otro tipo de información importante para todos en el proceso de reconocimiento y fortalecimiento cultural.
- **Entrevistas semiestructuradas:** Durante los encuentros en los Diplomados, pude trabajar con Aquilino Ramos, Jeremías Tórres, Gunnawiun Tórres y Juiray Tórres, mediante entrevistas en las que exploraba aspectos a profundidad sobre la música para el pueblo Arhuaco y la importancia de la valoración y articulación de ésta, en

otros contextos políticos y culturales. En estas entrevistas conversábamos, además, sobre sus historias de vida y trayectorias en los procesos organizativos del pueblo Arhuaco.

Sin embargo, hubo casos en los que fue necesario desarrollar algunas entrevistas semiestructuradas, especialmente para comprender cómo los músicos Arhuacos vinculados musicalmente al vallenato, usan este escenario para dar a conocer los músicos Arhuacos como portadores de conocimientos ancestrales, reflejados a través de la música. Este tipo de entrevista la desarrollé con algunos músicos Arhuacos como Kandy Maku y Ricardo Villafañe. De la misma manera, se desarrolló con el mayor Cayetano Tórres quien desde el año 2017 se encontraba al frente del proceso de patrimonialización de Sistema de conocimiento ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta, y el asesor David Gómez, con quien tuvimos que acordar una cita previa autorización de Juliana Forero, Coordinadora del Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial.

- Cartografía sonora: En el marco de los diplomados de la EIDI, así como de la perspectiva sobre la cual se ha desarrollado esta investigación, en el marco de los diálogos de saberes interculturales, así como de los principios de reconocimiento y validación de los saberes propios de los pueblos indígenas, realizamos algunas actividades asociadas a la cartografía social, pero desde una perspectiva sonora. Desde los estudios de la investigación acción participativa – IAP, la cartografía es una herramienta que potencializa el trabajo participativo comunitario. A través de esta herramienta de investigación fue posible facilitar espacios de diálogo participativo en la reconstrucción imaginaria de territorio, de aspectos socio económicos, históricos y culturales. A través de estos ejercicios, reconstruimos relatos históricos, míticos sobre el origen de la música y los instrumentos del pueblo Arhuaco, así como los sitios de pagamentos. De la misma manera se identificó que los diferentes lugares usados por los Arhuacos para hacer música son espacios que configuran nuevas estrategias de visibilización política y cultural, así como de defensa territorial (Samuels 1999; Jacobsen 2009)¹¹. Ambas expresiones presentan dos puntos interesantes de tensión

¹¹ Como explico en este apartado, la perspectiva sonora en esta técnica de recolección de información permitió situar por parte de los jóvenes Arhuacos, algunas melodías, así como sitios sagrados de los instrumentos musicales del pueblo Arhuacos. Debido al formato de esta investigación, no se agregan los registros sonoros,

sobre el uso de la música en los procesos políticos y culturales, uno virado hacia adentro y otro que se proyecta hacia fuera. Por un lado, encontramos como la música tradicional, se fortalece internamente como una forma de resistencia cultural y que incluso encuentra en el vallenato un género musical que aleja a los jóvenes de las tradiciones. Pero por el otro lado, está el vallenato, que es el género musical a través del cual los jóvenes buscan visibilizar el pueblo Arhuaco para su defensa y protección.

- Seguimiento a las redes sociales: Parte del desarrollo de las actividades de este tema de investigación, fue el seguimiento a notas, noticias, videos de concierto, videos musicales, entre otros, con el fin de encontrar a través de este ejercicio de observación multinivel las diversas expresiones musicales del pueblo Arhuaco y los diversos discursos en torno a la protección de los conocimientos tradicionales y no tradicionales de este pueblo, así como sus reconocimientos frente al aporte del saber indígena a la cultura e identidad nacional.

VII. Itinerario del texto

El texto lo he dividido en cinco partes, las cuales buscan dar respuesta a la pregunta central de esta investigación, presentada en las primeras páginas. El primer capítulo titulado “Las luchas indígenas en Colombia: Recuento de los procesos de resistencia, luchas y transformación en el reconocimiento del pueblo Arhuaco”. A lo largo de este capítulo presento un breve recuento histórico de los procesos de reconocimiento jurídico y político del pueblo Arhuaco, donde los factores culturales han sido transversales en la construcción de diversos discursos jurídicos que han legitimado tanto la reducción y exterminio de la población indígena, como también la creación de medidas especiales de protección y reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia. En este capítulo, retomo la recopilación de algunos archivos sonoros e históricos, así como las experiencias, observaciones y conversaciones realizadas en el marco de los diplomados de la EIDI, las

no obstante, algunos de ellos, podrán ser escuchados a través links que direccionan a algunas expresiones sonoras recopiladas por otros investigadores.

cuales me permitieron comprender como se han articulado los procesos de reconocimiento jurídico de la etnicidad y los procesos de patrimonialización en Colombia.

El segundo capítulo lo he titulado “De las músicas y otros conocimientos Arhuacos” recoge las diversas expresiones de lo que es la música para los Arhuacos, entendiendo ésta como parte de la producción de conocimiento tradicional de este pueblo. Si bien, las expresiones sonoras no son consideradas como aspectos centrales en los procesos políticos que emprenden algunos líderes, otros consideran que es un factor central que permite armonizar y regular las energías del territorio, “agradar” a los padres espirituales de este pueblo, reproducir el idioma propio, reproducir la historia de origen, entre otros factores que para este pueblo representa la garantía de pervivencia física y cultural. También, recojo en este capítulo otro escenario musical donde los Arhuacos han participado activamente, como es el vallenato, un género musical que, desde su percepción, tiene origen en las músicas tradicionales Arhuacas.

Debido a que las músicas en los pueblos indígenas están estrechamente relacionadas con otras dimensiones socio culturales de la vida de estos pueblos, introduzco en esta parte la relación que existe entre la música Arhuaca y la Ley de Origen de este pueblo, como una expresión compleja de cómo funciona el universo y como regula éste la vida social y comunitaria. Pero también expongo los diversos procesos socio históricos que llevaron a transformaciones y adaptaciones de las expresiones musicales Arhuacas, por lo que identifiqué que existen varias expresiones de las músicas Arhuacas (tradicionales, sagradas y no tradicionales), a través de las cuales se movilizan recursos culturales, políticos y jurídicos para la defensa de su cultura y su territorio.

Así como la música, los mecanismos de protección cultural y territorial, los condujo a buscar alternativas jurídicas de salvaguardia mediante los marcos jurídicos de protección del patrimonio cultural inmaterial, por lo que han adaptado entre las formas locales tradicionales y externas no tradicionales, mecanismos para transferir y proteger el conocimiento.

Por otro lado, el capítulo tres titulado, “La patrimonialización y transnacionalización de las luchas indígenas”. Este, se desarrolla en dos momentos. El primer momento corresponde a la descripción de los diferentes momentos históricos en los que se ha

configurado el discurso de los Derechos Humanos de los pueblos Indígenas y la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, así como los trasplantes del discurso de las prácticas y herramientas jurídicas y políticas para la implementación de los planes especiales de salvaguardia. El segundo momento, expone las dinámicas internacionales en las que participaron algunos miembros del pueblo Arhuaco, así como el seguimiento a los espacios de incidencia internacional como el Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas - UNPFII durante los años 2013, 2018 y 2019. También, presento los resultados a partir del trabajo etnográfico realizado en la Asamblea General de la UNESCO en París, sobre la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en junio de 2018. En este espacio observé la dinámica institucional internacional donde se concentra fundamentalmente en la participación diplomática de delegados “expertos” en los temas de PCI, más no se cuenta con participación de las bases sociales quienes implementan los planes especiales de salvaguardia.

En el cuarto capítulo titulado “La música y el sistema propio de protección de conocimientos”, articulo varios aspectos de los mencionados en las tres primeras partes de esta investigación, música tradicional y no tradicional, ley de origen y trasplantes jurídicos. Esta articulación se da en tanto que hay un reconocimiento de una idea de “valor”, la cual no es clasificada como una categoría meramente económica, sino también, como uno o varios aspectos que son de gran importancia de la vida de este pueblo. Precisamente, estas relaciones imbricadas entre música, Ley de Origen y los nuevos marcos jurídicos y políticos de protección de los conocimientos ancestrales, permiten desde los diversos ámbitos culturales, espirituales, ambientales, políticos y jurídicos, garantizar y dar sentido a la existencia de este pueblo. El Kunsamu, que traduce Ley de Origen – aunque esta interpretación puede ser reduccionista, ha sido esa expresión en idioma ikũ, a través de la cual se expresa esta estrecha y compleja relación del mundo material e inmaterial.

Estas complejas relaciones del mundo Arhuaco, en donde el conocimiento, las expresiones sonoras y la Ley de Origen se encuentran estrechamente relacionadas, han abierto un nuevo canal para fortalecer sus propósitos culturales, políticos y territoriales a través de la escena musical del vallenato y los planes especiales de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, tanto del sistema de conocimientos ancestral como del vallenato tradicional.

En este capítulo recojo experiencias de los diplomados donde autoridades tradicionales, jóvenes hombre y mujeres, intérpretes de lengua ikꞌꞌ y español trabajaron intensamente en cada uno de los procesos para poder explicar que hablar de música Arhuaca es hablar de los principios armonizadores de las energías del territorio, del conocimiento que se guarda y protege, pero que también busca alternativas para su transmisión como un mecanismo de pervivencia cultural y espiritual del pueblo.

Finalmente, el capítulo cinco titulado “Coda: algunas reflexiones finales”, presento como bien lo dice el título de este apartado, reflexiones sobre cómo se construyen y articulan las formas locales, nacionales e internacionales de protección de los conocimientos sonoros de este pueblo indígena. Como parte de los resultados se identifica en primera instancia que, aunque el pueblo Arhuaco, como uno de los que mejor ha protegido sus conocimientos, las músicas exponen su capacidad de adaptabilidad a través de la incorporación de elementos externos dentro del saber tradicional, como una estrategia para no desaparecer. Usan los recursos que ofrece el mundo occidental jurídico, político e incluso tecnológico para fortalecer sus procesos culturales propios, sin renunciar a los trabajos tradicionales que han desarrollado de generación tras generación. No obstante, identifican en la Ley de Origen un sistema fuerte de protección de los conocimientos, que al mismo tiempo puede ser limitante para el acceso a los mismos, en la medida en que las nuevas generaciones de este pueblo no se sienten preparadas para seguir las estrictas recomendaciones de acceder a los conocimientos tradicionales.

Pero como medida de pervivencia, otros líderes y jóvenes de este pueblo, han buscado alternativas, tanto para la transmisión de conocimientos, con el fin de mantener la cultura viva, así como para buscar canales externos para garantizar el reconocimiento del pueblo Arhuaco en otros escenarios como, por ejemplo, los festivales de música vallenata. En conclusión, todas las estrategias culturales y jurídicas que se puedan emprender permiten fortalecer y llevar a cabo la misión de vida de cada uno de los Arhuacos, proteger la Sierra Nevada de Santa Marta como el corazón de la madre tierra.

1. Las luchas indígenas en Colombia: Recuento de los procesos de resistencia, luchas y transformación en el reconocimiento del pueblo Arhuaco

Las luchas por los reconocimientos jurídicos y políticos de los pueblos indígenas se han desarrollado en diversos contextos políticos y culturales. Dar cuenta de estas luchas en los pueblos indígenas, es hacer una mirada a un largo proceso histórico, donde las principales necesidades como el respeto a la cultura, la defensa del territorio y a sus prácticas espirituales han sido centrales. Estas problemáticas condujeron evidentemente a acciones de violencia extrema no sólo contra el pueblo Arhuaco (grupo central en el desarrollo de esta investigación), sino contra la mayoría de los pueblos indígenas en Colombia, lo que provocó el exterminio físico y cultural de muchos de ellos. Los efectos de estas violencias y medidas jurídicas que legitimaron estas acciones afectaron de manera importante a todos los pueblos indígenas de Colombia (unos más que otros), así como su “asimilación” al Estado colombiano. No obstante, a lo largo de las décadas, el pueblo Arhuaco asociado a otros pueblos indígenas, emprendió importantes procesos de transformación jurídica, generando nuevos espacios de participación y reconocimiento político y jurídico. Los escenarios académicos y artísticos fueron aliados importantes en hacer el giro hacia el reconocimiento de la herencia indígena de Colombia. Tanto el movimiento indígena, como los aportes intelectuales en defensa de los pueblos indígenas, han permitido transformar los escenarios de reconocimiento, defensa y protección del patrimonio cultural inmaterial indígena de Colombia.

En ese escenario, las expresiones musicales de los pueblos indígenas, principalmente del pueblo Arhuaco, no han tenido protagonismo en los relatos históricos, pero sabemos que todo lo que compone la tradición oral de estos pueblos, incluida las músicas, constituyeron parte de las formas de luchas, resistencia y reconocimiento político y jurídico ante el Estado. Algunos autores (Rueda, 2008; Correa, 2007; Wade, 2002), han expuesto a través de la investigación antropológica la importancia que ha tenido las luchas indígenas – desde el reconocimiento a la diversidad a través de sus manifestaciones culturales – así como las

alianzas de sectores intelectualmente comprometidos con los procesos de reconfiguración de la construcción de la nación colombiana. No obstante, esto no habría sido posible, sin las memorias vivas de pueblos indígenas que contaron una y otra vez su historia a través de las lecciones de media noche o del fogón, a través de los cantos y danzas que se realizan en cada temporada o cambio de ciclo ecológico, que recuerda su origen, lucha y transformación en la historia de Colombia (Serrano, 2017). No hay en la actualidad un texto que desarrolle a profundidad un trabajo que dé cuenta de la música Arhuaca y su relación histórica en los procesos de resistencia, así como de su papel en el acceso a derechos. Pero hay algunos registros sonoros que nos dan pistas sobre la relación colonial y de dominación política, jurídica y cultural, así como de resistencia política (Moser y Tayler, 1960 – 1961).

Por esta razón, este capítulo tiene como objetivo brindar un contexto histórico nacional de las luchas indígenas en Colombia, situando eventos importantes donde los líderes Arhuacos han hecho parte de los procesos de transformación política, jurídica y cultural. Parte de estos resultados han sido precisamente, los logros en materia de derechos humanos para pueblos indígenas y las políticas de defensa del patrimonio cultural inmaterial. Estos eventos, sin duda alguna, han tenido como resultado las transformaciones actuales del Estado Colombiano, en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia, y la protección de todas las expresiones culturales a través de los programas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta sobre la cual se orienta el desarrollo de este capítulo es: ¿Cómo se han desarrollado los diversos procesos de incidencia política y jurídica del pueblo Arhuaco, para el reconocimiento de su etnicidad y protección de sus conocimientos tradicionales?

Teniendo en cuenta lo mencionado, en este capítulo presentaré un panorama general de los inicios de las grandes luchas indígenas a partir de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a través de las cuales reclamaron derechos frente a la tierra, la autonomía y la cultura propia (Quijano, 2008: 115). Luego, avanzaré en la descripción breve de la emergencia del movimiento indígena nacional durante los años setenta, periodo que confluye con la efervescencia política nacional e internacional, el cual desembocó en las grandes luchas poscoloniales de liberación y reivindicaciones indigenistas tanto en Colombia como en América Latina. Es importante señalar que el principal tema de lucha para los pueblos

indígenas en Colombia ha sido el territorio, puesto que para los pueblos indígenas no es solamente el lugar donde se habita, sino que representa toda la memoria social, relación espiritual, ecológica y física (Zambrano, 2010).

1.1 Los Arhuacos

Actualmente se reconocen en Colombia 105 pueblos indígenas. El pueblo Arhuaco es probablemente uno de los mejor reconocidos política y culturalmente. Sus mantas blancas, los tutusomas (sombrero masculino Arhuaco) y las mochilas¹² ampliamente usadas por no indígenas, y su diálogo directo con algunas autoridades del Estado Colombiano, hacen de este pueblo, uno de los más reconocidos a nivel nacional. Sin embargo, se sabe muy poco de las diversas expresiones musicales y su relación con el sistema de normas propio que regula la vida de este pueblo.

A lo largo de casi diez años de trabajo con pueblos indígenas en Colombia en diferentes entornos como la Mesa Permanente de Concertación¹³, así como en los espacios académicos universitarios y culturales, identifiqué que los Arhuacos son un pueblo que buscan todos los escenarios posibles de incidencia para acceder a mayores recursos (entendidos como privilegios políticos, culturales, jurídicos y económicos), a través de los cuales esperan proteger sus saberes, su territorio y todos sus miembros.

1.1.1 EIDI en territorio Arhuaco

¹² Las mochilas Arhuacas son bolsos de lana de ovejo tejidos a mano por mujeres Arhuacas. Éste es uno de los productos que más se ha comercializado de la cultura Arhuaca, siendo una de las fuentes principales de sostenimiento de estas familias indígenas.

¹³ La Mesa Nacional de Concertación es la máxima instancia nacional de diálogo entre los pueblos indígenas de Colombia y el gobierno nacional, en la que se discuten los planes de desarrollo del gobierno, se consultan las políticas con relación a pueblos indígenas en temas como: Infraestructura, educación, salud, participación política y salvaguardia y protección de los pueblos indígenas que se encuentran en riesgo de desaparición física y cultural.

Mi primer acercamiento con el pueblo Arhuaco fue en Bogotá, a través del proyecto de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena – EIDI. La EIDI surgió en el año 2007 en el marco de la línea de investigación de Acción Colectiva Indígena del Observatorio de Redes y Acción Colectiva de las Facultades de Ciencia Política, Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario. Este proceso contó con el apoyo de docentes, investigadores de los programas de antropología, sociología, filosofía, ciencia política, relaciones internacionales y jurisprudencia. También participaron como docentes e investigadores los estudiantes y líderes de los diferentes pueblos indígenas de Colombia, construyendo contenidos concertados con sus autoridades tradicionales que daban cuenta de las necesidades de su pueblo. Desde su inicio, la Escuela ha tenido como propósito el “ofrecer y llevar programas de educación superior intercultural a diferentes territorios indígenas y desarrollar procesos conjuntos de investigación – acción intercultural con pueblos indígenas”¹⁴. Es así que se ha repensado las formas de hacer docencia e investigación a través de la exploración de las artes, las humanidades y las memorias, como herramientas de innovación pedagógica y metodológica constante en el diálogo intercultural de saberes. Estos procesos se han desarrollado con la participación de miembros de pueblos indígenas, quienes han contribuido en el desarrollo de los contenidos a partir del diálogo e intercambio de conocimientos. Al respecto, el proyecto de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena se ha planteado como un proceso conjunto, colaborativo en el que se fortalece el diálogo intercultural mediante el cruce indispensable de la interdisciplinariedad y la interseccionalidad (Rodríguez y Rojas 2012: 23), a través del cual se “(re)localiza el conocimiento académico” y validan otras formas de conocimiento (Barraza 2014: 19).

En el año 2013, cuando inicié mi proceso de formación doctoral, ya había tenido algún acercamiento con algunos líderes Arhuacos, por lo que me interesaba comprender como eran sus procesos de reconocimiento jurídico y el papel que desempeñaba la música en estos procesos. A partir de ese momento, me interesé por comprender cual ha sido el sistema de protección de conocimientos, a través del cual, se ha llevado a cabo procesos de recuperación territorial, saneamiento, reparación en el marco del conflicto, y fortalecimiento cultural. Así mismo, me interesé por entender cómo este garantiza la transferencia de

¹⁴ Comparar en: “Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena – EIDI”, <http://www.urosario.edu.co/facultad-de-ciencia-politica/Escuela-Intercultural-Diplomacia-Indigena/La-EIDI/> Revisado el 6 de abril de 2019.

conocimiento, y cómo adquiere otros recursos culturales que están por fuera de lo ancestral, pero que se insertan en las tradiciones propias de este pueblo, fortaleciendo procesos de autodeterminación étnica, resistencia cultural y defensa territorial.

1.1.2 Contexto Arhuaco

Sobre el pueblo Arhuaco se han realizado numerosos trabajos desde principio del siglo XX, los cuales se han ocupado en comprender su cultura material e inmaterial, su lengua y su organización social. Los primeros trabajos datan de 1918 con el explorador y antropólogo Gustaf Bolinder. Más adelante, durante la expansión económica europea en los años treinta, llega el etnólogo Juan Friede (1963, 1973, 2008), quien retrató las costumbres, problemas socioeconómicos, políticos y culturales del pueblo Arhuaco por causa de la misión capuchina, y los estudios lingüísticos y culturales del Instituto Lingüístico de Verano (1973, 1978). Recientemente, el colectivo Zhigoneshi junto con el documentalista Arhuaco Amado Villafaña, han realizado varios documentales en los que se propone el reconocimiento cultural de este pueblo y un trabajo sobre memoria histórica de la llegada, permanencia y expulsión de la misión capuchina del pueblo Arhuaco¹⁵.

1.1.3 Ubicación geográfica

El pueblo Arhuaco se encuentra ubicado principalmente en la Sierra Nevada de Santa Marta, un complejo montañoso y ecosistémico¹⁶ entre los departamentos de Cesar, Magdalena y Guajira. De acuerdo con los datos de la Organización Nacional Indígena de

¹⁵ Algunos de los trabajos más reconocidos son: “Resistencia en la Línea Negra” <https://www.youtube.com/watch?v=CiYIreL9BYo>; “Nabusimake: Memoria de una independencia” <https://www.youtube.com/watch?v=1ZT179VhLIs>; “Naboba” <https://www.youtube.com/watch?v=zAP1bkBhu2w>

¹⁶ De acuerdo al documento elaborado en el año 2015, por parte del Cabildo Arhuaco como parte de los insumos de información para el Ministerio de Minas y Energía, se expone que la Sierra Nevada de Santa Marta cuenta con una extensión de 1.334.530 hectáreas. En este territorio se encuentran cinco resguardos indígenas, dos parques naturales, una reserva Biosfera declarada como patrimonio de la humanidad, además de la gran diversidad ecosistémica, puesto que cuenta con todos los pisos térmicos, selva andina, selva sub-andina, selva húmeda ecuatorial, bosque tropical, paramo y nevado (Arroyo. et al, 2015).

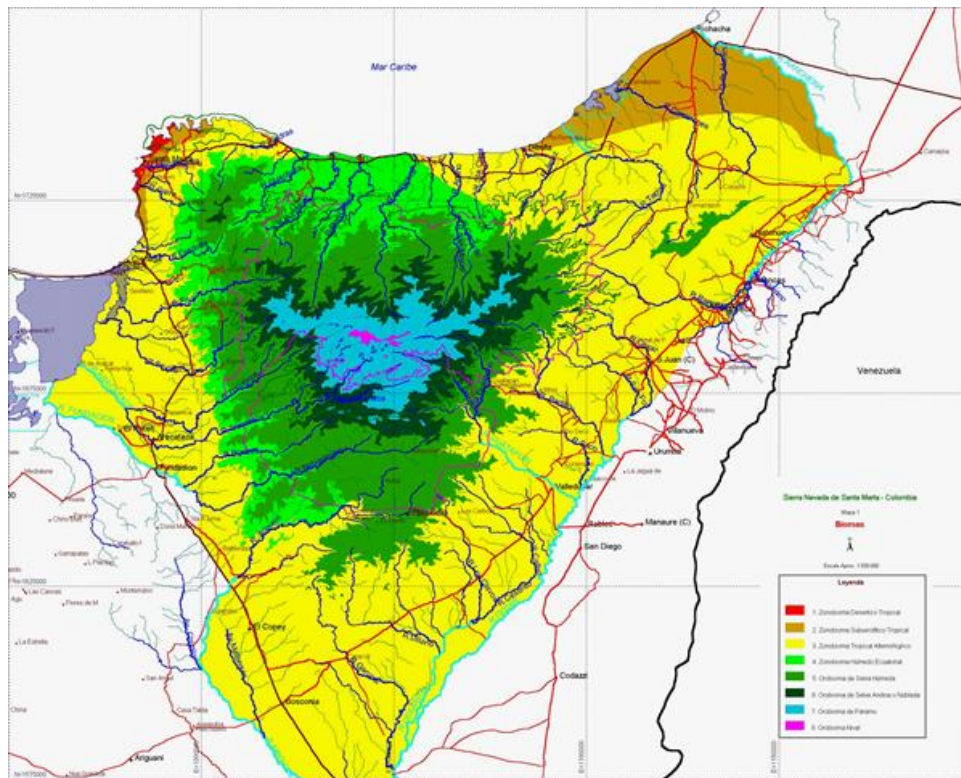
Colombia – ONIC¹⁷, la población Arhuaca se encuentra entre los 14.799 habitantes. Sin embargo, la Confederación Indígena Tayrona - CIT, afirma tener más de 40.000 habitantes, datos que surgen de los registros de los centros de salud e IPS indígenas¹⁸. Este pueblo se ha organizado en 5 zonas:

- a. Zona Central: Nabusimake (la capital), Jechikin y Kochukwa Windiwa.
- b. Zona Occidental: Yeurwa, Zikta, Seyumuke, Yeiwin, Gamuke, Umuke, Guamuni, Riopiedra, Bunkwimake.
- c. Zona Sur occidental: Simonorwa, Karwa, Kwaimun, Gunarinchukwa, Seyarokwingumu, Singuney, Mamarwa, Chundwa.
- d. Zona Orienta: Gunaruwun, Isurwa, Seyninin, Arwamake, Donachui, Sogrome, Timaka, Jugaka, Umuriwa, Tamacal y Besotes.
- e. Zona Norte: Serankwa, Mamankana.
- f. Zona de ampliación: Mesawra, Jimain, Seykurin, Mañakan, Chundwa, Mamarwa, Gunchukwa¹⁹.

¹⁷ Comparar en <https://www.onic.org.co/pueblos/110-arhuaco> (revisado el 7 de mayo de 2019).

¹⁸ Comparar en https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_arhuaco_-_diagnostico_comunitario.pdf (revisado mayo 7 de 2019).

¹⁹ Comparar en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/programa_indigenas_tayrona_0.pdf (Revisado Mayo 10 de 2019)



Mapa 1. Territorio que defienden los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fuente: <https://www.lamochiluarhuaca.com/con%C3%B3cenos/pueblo-arhuaco/ubicaci%C3%B3n-geogr%C3%A1fica/>

Como se puede observar en el mapa, el contorno amarillo hacia el centro, es lo que se ha comprendido como el territorio ancestral, un macizo montañoso reconocido como la Línea Negra. Los Arhuacos comparten este territorio con otros tres pueblos indígenas, como son: los Kogui, los Kankuamo y los Wiwa. Dentro de esta extensión territorial se encuentran constituidos y reconocidos cinco resguardos indígenas:

- a. Kogui- Malayo- Arhuaco
- b. Arhuaco
- c. Arhuaco de Businchama
- d. Kogui
- e. Kankuamo



Mapa 2. Descripción geográfica de los resguardos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fuente: Niwi U'munukunu chwamu narigun re'no'kwamu. Entendimiento mutuo para el cuidado de nuestro territorio: Guía de relacionamiento y diálogo entre el sector minero energético y el pueblo Arhuaco. 2015.

La mayoría de las actividades de los diplomados, así como del trabajo de investigación conjunta con los miembros del pueblo Arhuaco, se desarrollaron en el resguardo Arhuaco, que como se presenta en el mapa 2 se encuentra ubicado en el departamento del Cesar.

1.1.4 Organización política

La organización política y social se encuentra estrechamente vinculada a la Ley de Origen, un sistema jurídico propio que organiza regula, y orienta la vida cultural, espiritual, política y territorial de este pueblo. La máxima autoridad del pueblo es el Mamo, quien es depositario de todos los conocimientos, normas y principios que regulan y orientan a cada uno de los miembros de este pueblo para mantener la unidad familiar y comunitaria. Es decir, el Mamo como autoridad principal de este pueblo dirige, aconseja y ordena las acciones y trabajos tradicionales, como por ejemplo los pagos, la comunicación con los padres espirituales para evaluar que es, o no conveniente para el pueblo Arhuaco. Hay Mamos en

cada familia, en cada comunidad, algunos tienen especialidades como, por ejemplo, el trabajo con las semillas, otros se especializan en los cuidados de las fuentes hídricas, otros trabajan sobre la medicina tradicional, en los procesos políticos, la memoria histórica e incluso en la música.

Por otro lado, están los cabildos gobernadores quienes se encargan de la mediación y orientación política hacia fuera del pueblo, haciendo el puente entre procesos internos y externos, es decir entre las organizaciones del Estado y las instituciones locales de las organizaciones indígenas, para el desarrollo de programas, proyectos que permitan cumplir con la misión de los (as) Arhuacos (as) en la Sierra Nevada de Santa Marta. También, los mayores y las mayores son parte de esta organización de autoridad del pueblo Arhuaco, son portadores de saberes y experiencias que contribuyen en la orientación política, cultural, educativa, social del pueblo Arhuaco, tanto para la protección de la Sierra Nevada de Santa Marta como la recuperación del territorio ancestral de este pueblo (Rodríguez, 2014).

1.3 De las luchas del movimiento indígena en Colombia y la particularidad Arhuaca

La primera ciudad fundada en Colombia fue justamente Santa Marta, por el español Alfonso de Ojeda en el año 1499. Desde entonces se ha legislado sobre las tierras en Colombia, así como la reducción de los pueblos indígenas en esta zona. Por tal razón, durante el siglo XVII se escogió a Nabusímake, capital cultural del pueblo Arhuaco. Para esta época fue nombrada San Sebastián de Rábago, uno de los primeros asentamientos en los que se estableció la misión Capuchina, pues se consideraba que “entre los indios Arhuacos, seguramente por ser estos indios de carácter dócil y más propicios para que fructificase la labor de los misioneros” (Shlegelberger, 2015: 7).

No obstante, las misiones religiosas fueron expulsadas de Colombia durante el periodo de las luchas independentistas en 1810. Mas adelante, en el año 1820 durante el mandato de Simón Bolívar, se redactó el Decreto del cuartel del Rosario, Cúcuta, el cual determinó la

devolución de tierras a los pueblos indígenas, así como el reconocimiento a las figuras de los resguardos.

“Deseando corregir los abusos introducidos en Cundinamarca²⁰ en la mayor parte de los pueblos naturales, así contra sus personas como contra sus resguardos y aún contra sus libertades, y considerando que esta parte de la población merece las más paternales atenciones del gobierno por haber sido la vejada, oprimida y degradada durante el despotismo español, con presencia de los dispuesto por las leyes canónicas y civiles, he venido a decretar y decreto:

Artículo 1. Se devolverá a los naturales, como propietario legítimo, todas las tierras que formaban los resguardos según títulos cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores ...”²¹

No obstante, este decreto no fue bien recibido por las clases criollas, por lo cual consideraron que si los indígenas, habían de ser propietarios de tierras, deberían ser considerados ciudadanos y como consecuencia deberían contribuir con impuestos, en el nuevo sistema liberal federal de la Nueva Granada (Bushnell, 2004: 85). Estos y muchos otros decretos a favor de los esclavos, así como el modelo político federal liberal, generaron grandes tensiones políticas entre las clases dirigentes – comerciantes y católicas de la “Gran Colombia”-, por lo que este proyecto se disolvió en el año de 1831, y con éste, las políticas y los proyectos jurídicos que permitían el reconocimiento territorial, la autonomía y cultura propia de los pueblos indígenas.

Como resultado de estas tensiones, el partido conservador presentó y desarrolló como propuesta administrativa política nacional un gobierno centralizado, el cual estaría dividido por departamentos, con un amplio reconocimiento y participación de la iglesia en las decisiones políticas, educativas y jurídicas. No obstante, todas estas presiones desembocaron en cincuenta años de enfrentamientos y guerras civiles entre liberales y conservadores, indígenas y terratenientes. Hacia 1850 se impuso el radicalismo liberal, el cual propiciaba la libertad económica y de derechos de circulación, expresión, entre otros. Esto motivó la

²⁰ Para entonces, Cundinamarca constituía parte de las provincias unidas de Nueva Granada.

²¹ Comparar en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/doctrina-del-libertador--0/html/ff6f5f94-82b1-11df-acc7-002185ce6064_29.html#I_38 (Consultado el 8 de abril de 2017).

exploración de zonas del país antes inexploradas para la apertura de nuevos negocios, así como, la consolidación geográfica de la nación colombiana. Este proyecto condujo a empresarios, comerciantes, políticos colombianos y extranjeros a la Amazonía para la extracción de quina (1854 – 1882)²² inicialmente y luego del caucho (1879 – 1912)²³, lo que llevó al exterminio de buena parte de la población indígena en esta zona del país. Situaciones similares se vivieron en el departamento del Cauca con los ingenios azucareros y la terrajaría, y en la Sierra Nevada de Santa Marta, en donde la industria de los barcos de vapor y el ferrocarril, así como las exploraciones de territorios “baldíos”, permitió el desarrollo de la industria ganadera y agrícola de Colombia. Estos modelos económicos tuvieron como consecuencia el desarrollo de relaciones desiguales, racistas y coloniales en el caribe colombiano.

1.3.1 Los Arhuacos y la matrícula

Según Bastien Bosa²⁴, a partir de su extenso trabajo de archivo, para principios del siglo XX los pueblos indígenas denunciaron los abusos por parte de colonos y terratenientes frente al pago de impuestos y endeudamiento por el acceso a las mercancías, obligando a miembros de este pueblo a trabajar en fincas o en obras públicas como mano de obra esclava durante la década de 1920. Este sistema de trabajo fue conocido como “matrícula”, puesto que las personas que se endeudaban y eran “matriculados” o inscritos en una extensa lista de deudores, quienes debían pagar con trabajo en las fincas de los colonos (Bosa, 2016). A lo largo de este texto, así como en las experiencias en el territorio Arhuaco, a través de los talleres realizado con el pueblo Arhuaco, Bosa expone que el derecho, en estos casos, ha sido una herramienta jurídica para perpetuar el modelo colonial a través del tiempo.

²² Comparar en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/doctrina-del-libertador--0/html/ff6f5f94-82b1-11df-acc7-002185ce6064_29.html#I_38 (Consultado el 8 de abril de 2017).

²³ La industria del caucho, también conocida como “la fiebre del caucho”, fue parte de la creación y auge de las nuevas industrias automotriz en el mundo. El caucho, materia prima fundamental para esta industria, fue inicialmente extraído por la empresa Elías Reyes y Hermanos en los departamentos de Caquetá y Putumayo. En el año 1874, ya se extraía caucho en diferentes zonas de la extensa región amazónica, pero solo hasta el año 1902, el empresario Julio Cesar Arana instaló su principal centro de acopio en la Chorrera, Amazonas – Colombia, con apoyo de capital británico (Paramo, 2008; Pineda, 2012; Kuiru, 2018).

²⁴ Bastien Bosa en profesor de la facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. Por casi diez años ha venido trabajando sobre la reconstrucción de memorias y los efectos de la misión capuchina y la matrícula en el pueblo Arhuaco.

Así mismo, durante principios del siglo XX, se llevaron a cabo expediciones apoyadas y acompañadas tanto por comerciantes como por fuerzas militares del Estado, con el fin de encontrar el potencial de cada una de las zonas. A medida que avanzaba este nuevo colonialismo, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se desplazaron a las zonas más altas de este complejo montañoso. Al respecto, el geógrafo francés Eliseo Reclus afirma que los proyectos de construcción de nación transformaron la vida de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: “La guerra de independencia los transformó en soldados y ciudadanos, han perdido el sentimiento de la patria local para adherirse a la Gran Patria Granadina. En este nuevo patriotismo está el germen de su futura regeneración” (Reclus, 1869: 134). También, compara la situación de los indígenas, quienes tenían pequeñas parcelas en las que cultivaban sus alimentos en zonas poco fértiles, algunas familias no indígenas tenían extensas tierras, las cuales fueron “asignadas” años atrás, como parte de la colonización de zonas rurales para la explotación ganadera y agrícola.

“En cuanto a los valles y pendientes de la Sierra, cuyos terrenos, de una fertilidad exuberante, bastarían para alimentar ampliamente a medio millón de hombres, han sido concedidos hace mucho tiempo a algunos grandes capitalistas que no quieren vender ni cultivar, y, con la indefinida esperanza de una futura colonización emprendida en una escala gigantesca, rehúsan enajenar la menor porción del inmenso territorio” (Reclus, 1869: 143).

1.3.2 El periodo regeneracionista

Las diferencias políticas en Colombia tomaron un nuevo giro en 1886 cuando radicales conservadores, de la “élite de hacienda señorial”²⁵, buscaban “regenerar” la nación colombiana, a través de la creación de una nueva constitución que tenía como objetivo central, la consolidación de un gobierno presidencialista, recortar los derechos de la Constitución de 1863, entregar el control de la educación nacional a la iglesia católica, la no secularización del país, y fortalecer la relación entre la iglesia y el Estado colombiano, lo anterior con el propósito de “mejorar la raza” en Colombia y los “desastres” económicos,

²⁵ Me refiero por “élite de hacienda señorial”, a las élites políticas – sociales del departamento del Cesar, quienes tenían grandes extensiones de tierra, a costa de la usurpación de terrenos productivos de los pueblos indígenas.

políticos, ideológicos, productos del mestizaje propiciado por los gobierno de tendencia liberal.

“Dicho liberalismo fue de palabra y en algunas actitudes coherente, pero en términos culturales no se superaron muchos prejuicios, en los que los miembros de la élite liberal radical, se ahincaban, casos como el de Salvador Camacho Roldán, quien en sus “memorias” se refería a los negros e indígenas como bárbaros e incivilizados y no como ciudadanos, o uno de los hermanos Samper que siendo liberal radical y apostarle a la secularización del país, retornó a las filas militantes del Catolicismo, palpable este asunto con mayor claridad en Rafael Núñez, ex liberal y convertido en padre de la “Regeneración”. En esa lucha contra el mestizaje en las élites colombianas del siglo XIX, se aplicó lo que contemporáneamente fue el apartheid y el racismo de manera soterrada, con elementos de discriminación social y cultural que llegan hasta la actualidad bajo el ropaje del odio y el resentimiento de clases en Colombia...” (Rubiano, 2009: 71).

Como menciona Rubiano, el movimiento regeneracionista iba más allá de una alternativa política administrativa del Estado. Este proyecto político – ideológico tuvo gran impacto en la producción cultural, puesto que se debía consolidar una identidad nacional eliminando todos los elementos que dieran cuenta de los procesos de mestizaje nacional, ya que eran evidencia del “atraso” cultural, político y económico de la nación colombiana. Al respecto, Peter Wade menciona que para 1882 se creó la primera academia nacional de música, y se comenzó a consolidar una idea de la música nacional, la música de las zonas urbanas de las élites colombianas como las polkas, valeses, pasillos y bambucos²⁶, este último, reconocido posteriormente como la música de la nación colombiana. Aunque había una clara distinción elitista de las regiones en Colombia, se consideraba el caribe colombiano como una de las zonas menos desarrolladas por no lograr avances una industria minera, sino en la ganadería y la agricultura. Así mismo, la música de las élites era casi homogénea en todo el país, pues sus ritmos tenían una marcada herencia de las músicas europeas con fusiones que se generaban a partir de los encuentros musicales entre los pueblos indígenas y los que provenían de África (Wade, 2002: 54 -60).

“Hacia finales del siglo XIX, la música pasó a formar parte de los discursos sobre la identidad nacional colombiana correspondiéndole el lugar de honor al bambuco, interpretado por los

²⁶ Se consideran estos ritmos de origen europeo los cuales, tuvieron adaptaciones en las músicas indígenas, campesinas y afrocolombianas durante el siglo XIX.

conjuntos de cuerdas. El pasillo, que estaba mucho más extendido no alcanzó la misma exaltación nacionalista” (Wade, 2002: 65).

Para el año de 1886, el proyecto de la regeneración asumió el poder bajo el liderazgo de Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, éste último, fue redactor de esta nueva carta constitucional de ese mismo año. Bajo ese nuevo régimen se compone y ensambla el himno nacional de Colombia, y se delega a la iglesia la reducción de los “salvajes” en Colombia a través de la educación, donde la música y la danza constituían una herramienta más de reproducción cultural europea con el fin de “mejorar” los rasgos culturales colombianos.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, así como en otras regiones del país, los pueblos indígenas estaban sometidos y diezmados bajo un sistema jurídico que legitimaba acciones para la desaparición de estos como, por ejemplo: la persecución política, la entrega de títulos y “terrenos baldíos” a terratenientes quienes generaban formas de empleo esclavas, la administración de la educación en territorio indígena bajo las misiones religiosas, entre otros (Bosa, 2015, 2016). Al respecto, Bosa expone los acuerdos jurídicos a través de los cuales, el Estado colombiano se obligó a cumplir con el concordato firmado por parte del Gobierno Colombiano y la Iglesia católica para compensar los tiempos en que las misiones religiosas fueron expulsadas de la nueva nación independiente. Esto generó como consecuencia, que la misión se asentara en San Sebastián de Rábago, en el Cesar y Nazaret, Guajira, proyectos que contaron con el segundo presupuesto nacional más grande del Estado (Bosa, 2015).

“...el Estado colombiano se había comprometido en el concordato a pagar a la Iglesia Católica una ‘compensación’ anual de cien mil pesos por la expropiación de bienes eclesiásticos. Para cumplir con este compromiso, el Gobierno Nacional había encargado al delegado apostólico de organizar la distribución de este presupuesto. En este contexto se firmó la convención de 1888 sobre el artículo XXV del concordato, la cual establecía que las misiones debían recibir \$25.000, de los cuales \$3.000 pesos fueron destinados especialmente para las misiones de la Guajira” (Bosa, 2015: 161).

Como fuerza de contención a las revueltas indígenas que ya se hacían más evidentes en distintas regiones de Colombia, el gobierno colombiano radicó la Ley 89 de 1890 para regular el paso de las sociedades “salvajes” hacia la vida “civilizada”, a través de la cual se les otorgó a las Misiones el poder de llevar a cabo este proceso: “Artículo 1. La legislación de la

República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas²⁷. Así mismo, Bosa menciona que, frente a los abusos cometidos por parte de las autoridades del Estado, colonos y comerciantes, contra el pueblo Arhuaco, una comisión de líderes dirigidos por Duane Villafañe, llegaron a Bogotá para dialogar directamente con el presidente de Colombia José Vicente Concha (1914 – 1918). Según Bosa, los temas sobre los que reclamaron fueron la falta de reconocimiento de las autoridades indígenas, los abusos y explotación laboral para los indígenas de la Sierra y la falta de respeto de las tradiciones indígenas (Bosa, 2016: 214).

Lo anterior expone la crisis política y económica a nivel nacional, generada fundamentalmente por la caída del precio del café y la fuerte censura a la oposición política, provocando tensiones bipartidistas que desembocaron en la Guerra de los Mil Días (1899 – 1902) (Bergquist, 1999). En medio de estas grandes tensiones emergieron líderes que van a anclarse en la memoria del movimiento indígena nacional.

Probablemente, el que mayor reconocimiento ha tenido es el proceso del Cauca, el cual ha reivindicado luchas y procesos históricos de resistencia indígena, a través de la memoria, la cultura, la autonomía y el territorio. A lo largo de este proceso, reconocen como parte de la memoria colectiva líderes como la Cacica Gaitana²⁸ y Manuel Quintín Lame (1880 – 1965), éste último, uno de los grandes referentes del movimiento indígena del Cauca. Lame expuso ante las autoridades colombianas en el año 1903, la grave problemática de los pueblos indígenas de Colombia. Pero frente a la postura política del gobierno de regeneración y la crisis bipartidista, Lame y sus seguidores optan por las vías de hecho, y decide realizar tomas y marchas para poder recuperar los territorios ancestrales.

Lame es, en palabras de Rappaport, un intelectual indígena (2003), que contaba con ciertos capitales culturales y sociales que le permitieron aprender sobre la jurisprudencia colombiana, la organización política y social, además de saber leer y escribir. Esto le

²⁷ Comparar la Ley 89 de 1890.

²⁸ La Cacica Gaitana, es reconocida como una de las grandes lideresas del siglo XVI. Lideró un gran ejército indígena con apoyo de otros líderes de los pueblos Paeces y Yacones para vengar la muerte de su hijo y matar a Pedro de Añasco.

representó una enorme ventaja para la formulación de los principios de lucha de los pueblos indígenas del Cauca, que no se alejaría mucho de los principios que más adelante van a defender las organizaciones indígenas en Colombia: “Defender las parcialidades indígenas y resguardos, rechazar las leyes de extinción de los resguardos, no pagar terraje, reconocer los cabildos indígenas como centros de autoridad, recuperar las tierras usurpadas por los terratenientes y desconocer todos los títulos que no se basen en las cédulas reales, condenar y rechazar la discriminación racial a la que están sometidos los indios en Colombia” (Naranjo, 2012: 140).

Aunque, este líder indígena fue encarcelado en varias oportunidades, durante estos periodos de privación de su libertad, reafirmó y denunció las necesidades y vejámenes a los que eran sometidos los pueblos indígenas de los departamentos del Cauca, Nariño, Putumayo, Huila y Tolima²⁹. Esta misma crisis en los territorios indígenas, en parte por el desplazamiento forzado, que generó una nueva colonización del campo, el conflicto político, la crisis económica, como la crisis política por el control territorial en la Amazonía colombiana, fortaleció la presencia de las misiones religiosas como únicas representantes del Estado Colombiano, y a través de ellas la reducción cultural y física de los pueblos indígenas.

1.4 Los capuchinos y las formas de resistencia Arhuaca

Como expuso Bosa (2015), la educación a través de las misiones jesuitas, capuchinas y franciscanas representaba el segundo presupuesto más importante de la nación colombiana, pues el proceso de “civilización de los salvajes” constituía unos de los cambios más importantes del Estado Colombiano, con miras a alcanzar el “desarrollo” político, social y económico esperado. El trabajo de archivo adelantado por Bastien Bosa, expuesto en los diferentes diplomados desarrollados en el pueblo Arhuaco, explicó las circunstancias históricas de la comisión de líderes que viajaron a la ciudad de Bogotá para encontrarse con

²⁹ Comparar en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/lamemanu.htm> (Consultado el 10 de marzo de 2017).

el presidente José Vicente Concha en el año 1917³⁰. En estos documentos, se reveló que la comisión Arhuaca solicitó una audiencia con el presidente Concha para dialogar sobre las complejas situaciones con respecto a la Matrícula³¹, el abuso de autoridad, el irrespeto a su cultura y autoridades tradicionales y la presencia de misioneros quienes, para entonces, apenas iniciaban el proceso de construcción del orfanato de San Sebastián de Rábago – ahora Nabusímake. Esa comisión fue liderada por Duane – Juan Bautista Villafaña, quien fue considerado por muchos años como uno de los responsables de la división del pueblo Arhuaco y de la construcción del orfanato de la misión capuchina en Nabusímake (Bosa, 2016).

“Esta primera lectura del decreto parece confirmar que se trataba de un texto cuya motivación principal era brindar protección a la población indígena. Sin embargo, un examen más detallado de la norma en su conjunto nos ayuda a entender en qué sentido inauguraba la que iba ser una de las décadas más violentas y trágicas de la historia Arhuaca. No solo porque los principales atropellos de los cuales se habían quejado los delegados Arhuacos siguieron existiendo (y profundizaron de este modo la pérdida de autonomía política, económica y cultural), sino porque nuevas amenazas aparecieron, ligadas en particular con la institucionalización de la misión (el robo de los niños para que fueran internados en el mal llamado “orfanato” era el símbolo más fuerte de estas nuevas amenazas)” (Bosa, 2016: 120).

Frente a la situación mencionada por Bosa, se recuerda además que la versión sobre cómo llegó la misión capuchina fue tergiversada, puesto que durante décadas se afirmó que la comisión de Arhuacos que viajaron a Bogotá, habían solicitado al presidente educación para su pueblo. En la reseña histórica de ese momento, Schlegelberger expone, que esto fue parte del proyecto del Gobierno de reducir “la población salvaje” a través de la evangelización y educación de los pueblos indígenas.

³⁰ Notas de campo en abril, junio, agosto y octubre de 2016 en las comunidades de Simonarwa, Gumnarwun, Yeurwa, Nabusímake y Bogotá.

³¹ La matrícula fue el sistema insertado en la zona de la Sierra Nevada de Santa Marta, a través del cual, los indígenas Arhuacos y de otras etnias de la Sierra, eran inscritos en unas listas de deudores por favores recibidos por parte de los dueños de las haciendas. Para poder pagar estos favores, los indígenas debían pagar con días de trabajo a los dueños de las haciendas. Fue así como los favores ofrecidos a los indígenas se convirtieron en deudas impagables, por lo cual los indígenas eran capturados por la policía y llevados a “los dueños” de las tierras, para que pagaran con su trabajo la deuda.

“Pero en realidad la iniciativa que llevó a la fundación de la residencia de los capuchinos en San Sebastián de Rábago no parece haber venido de los Arhuacos sino del Gobierno, que se aprovechó de la delegación de los Arhuacos que vinieron a la capital para solicitar que se les mandaran profesores. Porque ya el 7 de noviembre de 1914 se promulgó la Ley 64 por las cuales, entre otras cosas, fueron definidos los subsidios que – a condición de que los permitiera el presupuesto – el Estado pagaría para el personal en San Sebastián. Con ese arreglo el Gobierno cumplió con las obligaciones que había asumido en Estado por parte de la convención de las misiones contratada con la Santa Sede el 27 de diciembre de 1902. Dicha convención declara como interés común del Estado y la Iglesia la reducción y evangelización de las tribus de indios” (Schlegelberger, 1995: 9).

Lo anterior tuvo como consecuencia, la construcción del orfanato y la imposición de un sistema educativo basado en el rapto de niños, niñas y jóvenes, usurpación de tierra a los indígenas para el sostenimiento de las misiones y control policial a través de los comisarios y autoridades eclesiásticas. Este proyecto misionero se desarrolló por casi setenta años de sumisión al dominio de la misión española capuchina y la generación de alternativas de resistencia indígena Arhuaca³².

Algunas de las alternativas de resistencia se dieron a través de la red de apoyo de padres de familia, familiares y vecinos para ocultar los niños e incluso, desplazarse a las zonas más altas de la Sierra Nevada para protegerse de la misión (Talleres – dramas realizados por los participantes Arhuacos en septiembre y octubre de 2016³³). Dentro de las irregularidades, documentadas y recopiladas a través del trabajo de archivo historiográfico de Bosa, se mencionó que al interior del orfanato se practicaron abortos ilegales por parte de las monjas de esta institución, matrimonios arreglados, castigos severos, cambios de la apariencia física para eliminar los parentescos culturales, etc. Duane presentó la denuncia a las autoridades municipales, sin embargo, y como bien lo resalta Schlegelberger (2016), para entonces la iglesia tenía mucho poder en las decisiones que se tomaban dentro del Estado Colombiano.

³²Comparar en: <https://www.urosario.edu.co/Museo/Exposiciones/Los-Arhuacos-frente-a-la-mision-Capuchina-element/#pid=6>

³³ Uno de los aportes metodológicos desarrollados en la EIDI a partir de los documentos históricos, fue el trabajo con los jóvenes para dramatizar las historias que en esos documentos se relataban. Los grupos que se conformaban tomaban algunos momentos importantes de la historia de su pueblo, repasando parte de los archivos históricos (documentos denuncias, informes de la policía o de las misiones) y las articulaban con historias propias transferidas de generación en generación. Una vez tenían un relato completo, preparaban una pequeña obra de teatro, con el fin de presentar a los demás compañeros un fragmento de su propia historia.

En consecuencia, Duane fue encarcelado y enviado a Valledupar y luego a Bogotá, donde conoció a Manuel Quintín Lame quien le ayudó a salir de prisión. Desde entonces, este líder parece haber librado una batalla frustrante contra la misión y protección de la cultura Arhuaca.

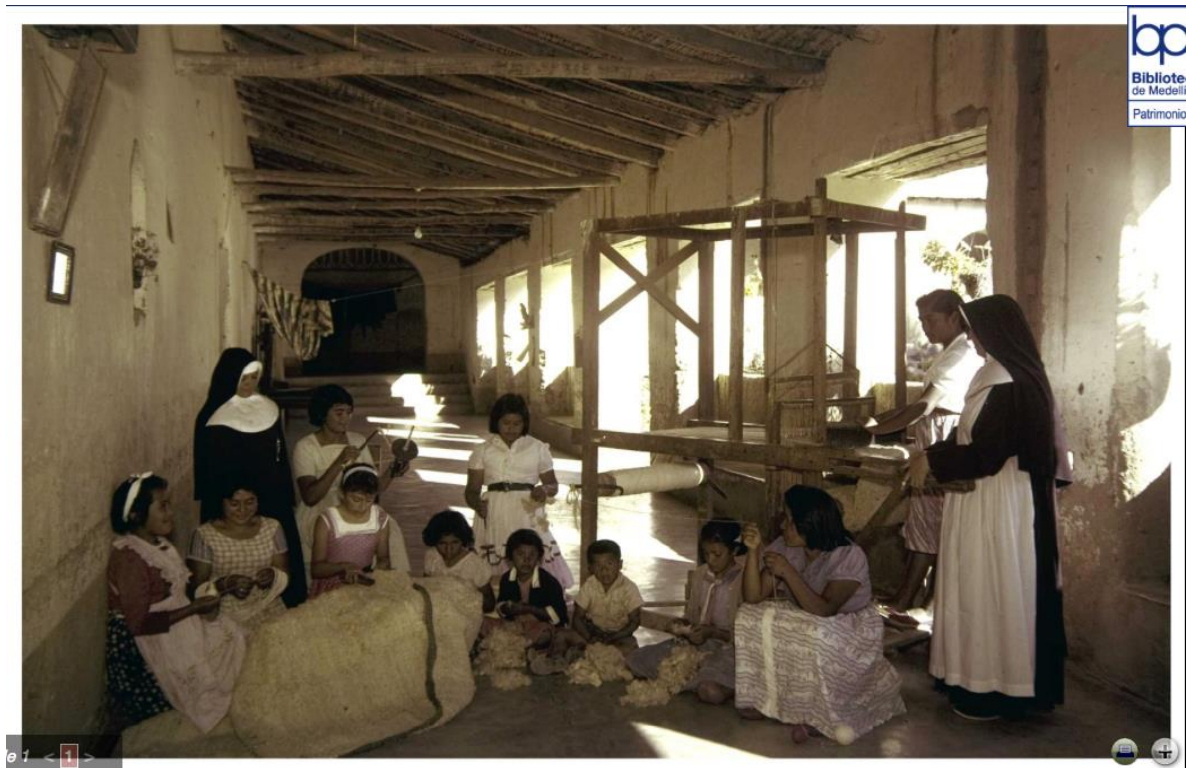


Imagen 1. Niñas despepando e hilando algodón al interior del orfanato “las Tres Marías” en San Sebastián de Rabago (Nabusímake). Fuente: Padre Andrés María Ripol. No se registra el año en que fue tomada esta imagen. Sin embargo, se presume que fue realizada en los años cincuenta, por otros registros que datan de ese periodo. En la descripción de la imagen el autor expone que las misioneras enseñan a los Arhuaco actividades domésticas cotidianas y tradicionales. En: http://patrimonio.bibliotecapiloto.gov.co/janium-bin/janium_zui.pl?jzd=/janium/Fotos/BPP-F-017/0775.jzd&fn=16775 (junio de 2016),



Imagen 2. Misa en la capilla del orfanato “Las tres Marías” en San Sebastián de Rábago (Nabusímake).
Fuente: Padre Andrés María Ripol. Aunque esta imagen no tiene fecha en la que fue tomada, se presumen que fue realizada en los años cincuenta. En la descripción de la imagen Ripol menciona que es el cristianismo una de las religiones con mayor desarrollo de su doctrina. Asimismo, se pueden ver a los indígenas Arhuacos participando de la eucaristía.

http://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/44156/0 (junio de 2016).

1.4.1 Luchas agrarias e indígenas y movimientos artísticos e intelectuales indigenistas.

Para los años veinte ya había grandes tensiones políticas bipartidistas. En este periodo surge el partido comunista colombiano, así como las primeras organizaciones sindicales en Colombia. La más importante fue la organización de trabajadores campesinos de la multinacional United Fruit Company³⁴ (Vega, 2002, 2004). El caribe era una de las regiones del país con gran desarrollo económico, justamente por la industria bananera, y por encontrarse en esta zona los tres puertos más importantes del país, Santa Marta, Cartagena y Barranquilla (Meisel, 2004: 12 -19). Al respecto, Vega Cantor expone que los años veinte fue uno de los periodos de gran transformación agro industrial en Colombia, pero también, el periodo que marcó las grandes brechas entre lo rural y lo urbano, así como la proletarización del campesino indígena, en la medida en que las tierras de estas sociedades fueron arrebatadas por empresarios y latifundistas, para transformar los sistemas de producción agrícola de pequeñas parcelas en grandes latifundios ganaderos y monocultivos en la región atlántica (Vega, 2004: 11- 12).

En el año 1925 surgió la Unión Sindical de Trabajadores del Magdalena, con fuerte influencia de movimientos anarquistas, así como del emergente Partido Socialista Revolucionario. Este sindicato se trasladó a la zona bananera en Ciénaga - Magdalena para organizar los sindicatos de trabajadores y ferroviarios de la zona. La presión por parte de la Multinacional hacia el Estado Colombiano para la protección de sus intereses particulares imposibilitó llegar a un acuerdo entre los trabajadores y la empresa, y llevó como consecuencia la masacre de los trabajadores de las bananeras el 6 de diciembre de 1928 (Vega, 2002, 2004; Caro, 2011). Fueron muy pocos los sobrevivientes. No obstante, algunos de estos líderes sindicales lograron escapar de la masacre, refugiándose en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el territorio Arhuaco, influyendo políticamente en el emergente movimiento indígena.

En el año 1936 se crea la Ley de Tierras – Ley 200, la cual tenía como objetivo resolver el conflicto de la tenencia de la tierra. No obstante, la Ley facilitó que terrenos “baldíos”,

³⁴ La United Fruit Company (UFCO), fue una multinacional norteamericana, dedicada a la comercialización de frutas tropicales, fundamentalmente banano, cultivados en América Latina (Costa Rica, Nicaragua, Guatemala, Salvador, México, Cuba, Panamá, Colombia, entre otros.). Esta empresa fue responsable de las grandes crisis humanitarias por causa de la persecución política y pérdida de soberanía de varios países centro y sur americanos (Venga, 2002, 2004; Caro, 2011).

fueran ocupados por terratenientes (Franco y De los Ríos, 2011: 102 -103). Es así que, en el marco de las tensiones generadas por la Ley de Tierras, sumadas a las presiones existentes por los efectos de la misión capuchina, quienes además apoyaban y guiaban las expediciones para la identificación de terrenos “baldíos”, así como la orientación política de la Federación de Trabajadores del Magdalena³⁵, motivó la creación de una de las primeras organizaciones indígenas nombrada la Liga Indígena en el año de 1938.



Imagen 3. Recorrido en Simonorwa en el centro donde funcionó la Liga Indígena, marzo 28 de 2019.

Fuente propia.

Esta organización instaló su sede en Simonorwa, una de las comunidades del pueblo Arhuaco, reconocida por su gran incidencia en los procesos políticos y organizativos. Durante este periodo se crearon alianzas con movimientos de izquierda que nutrieron en su momento, ideales de cambio y transformación social y política del pueblo Arhuaco. Parte de los objetivos de esta organización fue la expulsión de la misión capuchina y la denuncia frente a la usurpación de tierras por parte de los misioneros y colonos que se establecieron en esa zona a principios del siglo XIX (Escobar y De Roux, 2005). Al respecto, la compilación de documentos realizado por Orlando Villanueva sobre el III Congreso Nacional del Trabajo, realizado en la ciudad de Cali en el año 1938, expone la estrecha relación que se creó en ese

³⁵ Para profundizar más sobre el proceso de la Liga Indígena, se puede consultar en línea la tesis de maestría de Ricardo Naranjo (2014), titulada “Cerro Inarwa: Despojo territorial y reclamaciones autonómica Arhuaca”.

momento entre el Partido Comunista Colombiano y el dirigente indígena y comunista Arhuaco César Niño, quien expuso en este congreso las problemáticas de su pueblo e hizo la solicitud de apoyo por parte del partido para cumplir con los propósitos establecidos tanto por el pueblo Arhuaco como por la alianza que se gestó entre las comunidades campesinas y obreras:

“Finalmente pido ayuda al comité central del partido Comunista, del cual soy militante, que continúe su lucha por nuestra autodeterminación de nacionalidad indígena y pido también, especialmente al vocero de la clase trabajadora, *Tierra*, y mi amigo comando Gilberto Vieira, representante nuestro en la camarada, que lucha tenazmente por el cumplimiento del programa que traje a este congreso de Cali, y son necesidades primordiales de la Sierra Nevada:

1. La demarcación territorial de la zona indígena
 2. La abolición del orfanato de los capuchinos y la creación de escuelas propias.
 3. Apertura de camino carretables en la Sierra Nevada
 4. Una cooperativa indígena de consumo y crédito. César Niño, enero 26, 1938”.
- (Villanueva, 1993:174).

Estas peticiones eran el reflejo de un sistema jurídico nacional que había desconocido de manera sistemática y por muchos años, la legitimidad y autonomía del pueblo Arhuaco, y en general de los pueblos indígenas colombianos, para administrar su territorio, la educación propia y el gobierno propio. Estos modelos de administración jurídica, política y territorial eran evidencias de la perspectiva colonialista del estado colombiano durante los primeros cincuenta años del siglo XX en el pueblo Arhuaco. No obstante, es importante reconocer que este proceso, no constituyó un fenómeno aislado de los procesos políticos nacionales y los pueblos indígenas. De hecho, es bien conocido, los años cuarenta como un periodo convulsionado por las luchas sociales y las tensiones políticas bipartidistas en Colombia (Elías, 2011; Rubiano, 2009), y la emergencia de los movimientos sociales obrero, campesino e indígenas en Colombia. Por este mismo periodo, los indígenas del Cauca se encontraban divididos políticamente entre las luchas partidistas lo que dificultaba el fortalecimiento de los procesos de recuperación de tierra y la autonomía política y jurídica, tanto como la educación propia.

Por esta misma época, se retoman las primeras investigaciones arqueológicas en Colombia, en los departamentos del Huila y Cauca bajo la dirección de Gregorio Hernández

de Alba³⁶, quien era parte de la Escuela Normal Superior - ENS, institución creada mediante Ley 39 de 1936, para la formación de profesores para la secundaria (Hernández de Alba, 2012; Pineda Giraldo, 1999). También, las complejas situaciones políticas en Europa por el Nazismo expulsaron a Wolfram Schottelius³⁷, quien se encargará de la asignatura de etnografía en la ENS. Estas migraciones de intelectuales europeos etnólogos, etnógrafos, geólogos, sumados a los intereses políticos de izquierda latinoamericana y a la búsqueda de identidades nacionales que permitiera construir ideas de naciones propias, motivó en ciertos grupos de intelectuales y artistas buscar en los indígenas rasgos que permitieran construir un nuevo relato de las naciones latinoamericanas (Correa, 2007). Esto desembocó en el primer congreso Indigenista realizado en Pátzcuaro en el Estado de Michoacán en el año 1940, convocado además por el presidente de México Lázaro Cárdenas, y quien en su discurso expone cual sería el marco orientador de la revisión indigenista latinoamericana en los proyectos de los Estados latinoamericanos.

“En realidad diría, nuestro problema no es conservar indio al indio, ni indigenizar a México, sino mexicanizar al indio. Para ello es necesario dotarlo con tierra, crédito y educación” (Pineda Camacho, 2012: 18).

Evidentemente, y como lo menciona Pineda Camacho, hay un proyecto de integración nacional y latinoamericana de los pueblos indígenas. La Convención Indigenistas marcaría una nueva ruta para las políticas nacionales en torno al reconocimiento de los pueblos indígenas en América Latina. Como parte de estas políticas se acordó la creación en Institutos Indigenistas Nacionales en los Estado miembro (Pineda Camacho, 2012b: 19 – 20). No obstante, estas políticas que buscaban por diferentes rutas la “civilización” de los indígenas en Colombia, presentaron diversas reflexiones sobre el rol e importancia de los pueblos indígenas en la consolidación del Estado; reflexiones que fueron orientadas por Paul Rivet³⁸, fundador y director del Instituto Etnológico Nacional – IEN junto con colegas como Gregorio Hernández de Alba, Wolfram Schottelius y algunos estudiantes de ENS. No

³⁶ Gregorio Hernandez de Alba (1904 – 1973), fue pionero de la antropología y la arqueología colombiana, defensor de los pueblos indígenas y miembro del movimiento artístico intelectual Bachué.

³⁷ Wolfram Schottelius, nació en Alemania en 1882 y murió en Colombia en 1941. Es reconocido por ser escritor dramaturgo, etnólogo y lingüista. Por lo mismo, es reconocido como uno de los pioneros de la antropología colombiana.

³⁸ Antropólogo francés (1876 – 1958), fundador del Instituto Etnológico Nacional en Colombia.

obstante, vale la pena resaltar que, para este periodo, la educación aún hacía parte del control de la iglesia católica en Colombia y tanto el IEN y el Instituto Indigenista tendrían participación las misiones religiosas.

Paradójicamente, ya cuando marchaban estas nuevas formas de reconocimiento político, y científico de lo indígena en Colombia, el gobierno colombiano decide prorrogar la Ley de Tierras, mediante la Ley 100 de 1944, que como menciona Fajardo, conducirían al debilitamiento de los propósitos renovadores de las Reformas Agrarias, el declive del liberalismo y, la ruptura social y económica ligada al campo y al agro. Esto condujo a la emergencia de movimientos sociales obreros, indígenas y campesinos, las tensiones entre liberales y conservadores que desembocaron en el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán y el surgimiento de las guerrillas. Todo lo anterior ha sumado como parte de las causas del conflicto armado colombiano del siglo XX y principios del XXI³⁹.

Luego del asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, el país queda envuelto en una tensión política violenta, generando nuevas guerrillas inicialmente de origen campesino y liberal, que luego, bajo la influencia del partido comunista colombiano, se constituyeron como guerrillas de izquierda revolucionaria que, entre otras cosas, influenciarían algunos procesos de la lucha indígena colombiana.

1.5 Segunda mitad del siglo XX. Reconocimiento político y jurídico del movimiento indígena colombiano

La segunda mitad del siglo XX no fue mejor que la anterior. La violencia que vivía Colombia hizo que en el año de 1953 llegara al gobierno la dictadura militar del general Gustavo Rojas Pinilla (1953 -1956), con el propósito de “pacificar” la nación colombiana y arreglar los descontentos de un sector Conservador (Paredes, y Díaz, 2007). Aunque se reconoce que fue un periodo de grandes obras en infraestructura vial e industrial en Colombia, la violencia comenzaba nuevamente a desbordarse, por lo que la junta militar resuelve hacer un acuerdo político llamado el Frente Nacional en el año de 1958, con el fin

³⁹ Consultar el informe presentado por Darío Fajardo a la mesa de negociación de paz en la Habana en el año 2015. En: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r33442.pdf> (Consultado el 13 de marzo de 2017).

de acordar la alternancia de los periodos presidenciales entre los partidos liberal y conservador (Archila, 2005). En vista que los procesos políticos sociales de las zonas rurales no se transformaron, y las inconformidades sociales iban en aumento, las escuelas y universidades públicas constituyeron un nuevo escenario para la formación ideológica de las izquierdas colombianas, con algunos aires indigenistas (Vásquez, 2011). Durante esta misma época, se avanzaron investigaciones antropológicas y arqueológicas, y los procesos administrativos, hicieron que se fusionara el Servicio Arqueológico y el Instituto Etnológico Nacional, en el Instituto Colombiano de Antropología en el año de 1952. Estas instituciones permanecieron ligadas al Ministerio de Educación. Al respecto Wade explica que para toda la producción cultural que dependía del Ministerio de Educación, como las bellas artes, la arqueología, la literatura y la música, debían gestionar programas dirigidos a fortalecer lo que ellos llamaban “la alta cultura”, para mantener los vínculos con círculos artísticos e intelectuales europeos (Wade, 2002: 50 -51).

1.5.1 de la defensa territorial y protección de los derechos de los pueblos indígenas

En el año 1964 se crea el Instituto Colombiano de Reforma Agraria – INCORA a través de la Ley 135. Esta institución nace como una alternativa para la redistribución de la tierra en Colombia, en especial para aquellos sectores sociales más desfavorecidos y generar alternativas de desarrollo económico agrario en las zonas rurales (Gómez, 2016). Esta institución, adjudicó algunos territorios a pueblos indígenas especialmente en el Cauca, la Sierra Nevada de Santa Marta y la Amazonía a partir de la figura de reservas indígenas.

En medio de estos procesos, la configuración de una identidad nacional cobra mayor fuerza por lo que durante este periodo surgen los primeros estudios del folclore colombiano, donde las prácticas musicales y las danzas estaban divididas en regiones, pero que como menciona Wade, eran las músicas “populares” que antaño representaba las elites políticas y sociales colombianas (Wade, 2002).

Es así, que para los años sesenta, durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966 – 1970), surge el proyecto nacional de integración popular, mediante el decreto 2263 de 1966, y luego del decreto 755 del 2 de mayo de 1967. A través de éstos, se crea la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos – ANUC, como una estrategia de este mismo gobierno de

resolver los conflictos territoriales de la población campesina en Colombia⁴⁰. En este decreto se plantea:

“Que toda política de cambio social como la iniciada por programas de transportación nacional, requiere una activa y dinámica participación del pueblo, que para lograr esta participación del sector rural es necesario promover la organización campesina en todo el país, procurando la incorporación de la población marginal al proceso de desarrollo y su intervención, de modo consciente y responsable en los asuntos de interés público, de acuerdo con los objetivos consignados en el decreto 2263⁴¹, por el cual se organiza y estimula la integración popular” (Decreto 755 de 1967).

Este decreto surge en un periodo de gran importancia en Colombia en el que se buscaba crear un nuevo ambiente de paz para “pacificar” el campo. Evidentemente, para este periodo se asumía que la mayoría de población indígena estaba desapareciendo rápidamente, y había hecho su tránsito de la vida “salvaje”, hacia la vida “civilizada”, por lo que en su mayoría eran reconocidos como campesinos quienes, además, seguían siendo afectados por las condiciones de trabajo asalariado, explotados y expropiados de sus territorios, con condiciones sociales, escolares y políticas desfavorables. Por lo mismo, la institución a cargo de estos asuntos era el Ministerio de agricultura y el INCORA.

Justamente, a principio de los años setenta inicia la reevaluación del antiguo convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT, siendo esta una de las primeras organizaciones internacionales encargada de regular o establecer unos mecanismos internacionales de “protección” de los derechos de los trabajadores indígenas. Es importante resaltar que esta preocupación surge desde un proyecto integracionista global, en el que los pueblos indígenas eran considerados campesinos, como consecuencia del proceso de reducción indígenas emprendido desde finales del siglo XIX, y quienes finalmente constituían una fuerza de trabajo importante para el desarrollo de los Estados emergentes⁴². Si bien el

⁴⁰ Según Archila, uno de los logros del Frente Nacional, fue la Ley 135 de diciembre de 1961, aunque esta privilegiaba la colonización de zonas baldías (Archila, 2008: 94 – 95).

⁴¹ El decreto 2263 de 1966 reconoce los graves problemas de desigualdad, pobreza y exclusión social en Colombia, fundamentalmente en el campo. Por lo mismo, propone una política de integración popular para resolver aspectos relacionados con la salud, lo económicos, educativo, laboral, cultural, de vivienda, comunicación y organizaciones sociales de base (Decreto 2266 de 1966).

⁴² Al respecto, Trino Morales recuerda que para entonces los indígenas para el gobierno habían desaparecido, como objetivo de las políticas de gobierno de la Ley 89 de 1889: “Y cuando pasaban los funcionarios del

discurso proteccionista desarrollado por esta organización internacional responde al proyecto político y económico neoliberal, y constituye al mismo tiempo una herramienta política y jurídica de reconocimiento y defensa de los pueblos indígenas.

Para este mismo periodo, los pueblos indígenas tanto de la Sierra Nevada de Santa Marta, como los del Cauca, aún eran considerados como una “raza” en extinción. No obstante, se contuvo a través de procesos políticos internos de resistencia cultural como, por ejemplo, a través de las actividades vinculadas a la oralidad como la gastronomía, los relatos, la danza y la música. No en vano, la facultad de música y antropología de la Universidad Nacional de Colombia promovieron a través de la investigación antropológica y etnomusicológica, el reconocimiento intelectual y artístico de muchos pueblos indígenas no sólo de Colombia, a través del proyecto musical Yaki Kandru, liderado por el antropólogo Jorge López, el cual se encontraba afiliado, de alguna manera, a ese proyecto de valorización de lo indígena en la historia y constitución de la nación colombiana.

Al respecto, durante una conversación sostenida con el ex integrante de este grupo, Carlos Duica⁴³, mencionó que los integrantes de este grupo eran antropólogos y músicos, y otros, que no necesariamente estaban en estas disciplinas pero que contaban con una gran vocación humanística y musical. Algunos de ellos se dedicaban a la investigación estrictamente etnográfica de los pueblos indígenas, mientras los otros recogían grabaciones y aprendían dentro de los territorios indígenas, las músicas tradicionales. Esto constituía al mismo tiempo una forma de reconocimiento de la diversidad cultural en Colombia, negada sistemáticamente por las élites políticas colombianas, los grandes terratenientes y las misiones a través de la educación en los distintos niveles.

Paralelamente, a estos procesos políticos y artísticos, en el departamento del Cesar y Magdalena, la organización de La Liga Indígena se expandió hacia el centro del territorio Arhuaco, Nabusímake – San Sebastián de Rábago en el año 1963, y desde ahí logra hacer presencia en zonas como Simonorwa, Karwa y Yeurwa, las cuales estaban siendo ocupadas

Ministerio de Agricultura, aquí no aparecía ningún indio, ¡todos había desaparecido! Esa era la política del gobierno y de los hacendados en ese tiempo” (Gros y Morales, 2009: 81).

⁴³ Carlos Duica es arquitecto de la Universidad Nacional de Colombia, ex integrante del grupo Yaki Kandru. La entrevista se llevó a cabo en marzo de 2016, en café OMA de la carrera séptima con calle 20 en la ciudad de Bogotá.

por la misión capuchina. En el año 1974 se modifica el nombre de la organización, denominándose “Consejo y organización Indígena Arhuaca” y surgen importantes líderes Arhuacos quienes sumaron a su lucha varios aspectos vinculados a la defensa del territorio, la educación propia, la expulsión de la misión capuchina, la protección de sitios sagrados, entre otros, los cuales ya hacían parte de los principios de lucha iniciales. Sin embargo, comienza a visibilizarse una nueva problemática, la cual fue denunciada en 1974 por el líder Arhuaco Ángel María Torres⁴⁴, quien advierte que el ecoturismo y el etnoturismo había comenzado a cobrar importancia en el Estado colombiano, a partir del hallazgo de una zona arqueológica en medio del territorio Arhuaco, investigación que había iniciado en el año de 1973 en Buritaca 200 (Cadavid y Groot, 1987) o mejor conocido como La Ciudad Perdida de la Sierra Nevada de Santa Marta:

“La corporación de turistas quiere hacer hoteles en esos lugares, hoteles en los que para nosotros nunca habrá entrada, ni para los verdaderos colombianos, ni para los que luchan por la liberación, hoteles a donde solamente tendrán la entrada extranjeros, que también será un perjuicio bastante grande para nosotros los indígenas, para los tres grupos que conformamos allá. (...) Actualmente, estamos enfrentados a este problema para ver si no se hace ninguna clase de hoteles para que turistas y extranjeros lleguen a profanar nuestros lugares sagrados, a saquear nuestros lugares, a llevarse nuestras riquezas que es una riqueza de nuestro país, una riqueza que pertenece a nuestra cultura” (Sánchez y Molina, 2010: 82).

Como se presentó en las páginas anteriores, las investigaciones arqueológicas y etnológicas en Colombia se venían desarrollando desde los años treinta bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba, quien tenía una profunda preocupación por las condiciones políticas y sociales de los indígenas al sur de Colombia. De manera contradictoria, lo que probablemente había iniciado como una forma de protección y reconocimiento de la herencia indígena en la construcción de un relato histórico y cultural nacional, se había convertido en una nueva política de desarrollo económico nacional, en detrimento de los intereses culturales del pueblo Arhuaco. Para entonces, el Instituto Colombiano de antropología pasó a ser una dependencia de la oficina del Instituto Colombiano de Cultura – CONCULTURA (1968), no

⁴⁴ En el año de 1997 Ángel María Torres, quien era gobernador y miembro de la Mesa Directiva del pueblo Arhuaco, fue asesinado y desaparecido junto con Luis Napoleón Torres y Antonio Huges Chaparro, líderes que se encargaban de defender, proteger, y reconocer el territorio ancestral y la defensa de la autonomía y la cultura propia (Sánchez y Molina, 2010: 80 – 82).

obstante, y aunque se percibe la necesidad de canalizar los asuntos culturales en otra entidad, esta sigue dependiente del Ministerio de Educación.

a. Movimiento indígena en los años setenta

Durante los años setenta, tuvo lugar la revisión histórica, cultural y política al interior de los pueblos indígenas del Cauca, que condujo a la lectura de la ANUC como una organización indígena – campesina, de la cual, surgió posteriormente, el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC el 24 de febrero de 1971. Esta organización surgió como parte de los procesos indígenas en alianza con académicos – juristas, sociólogos, antropólogos, politólogos y artistas-, y con algunos militantes de izquierda e indigenistas que permitieron la configuración de la estructura del movimiento indígena colombiano. Estas alianzas, sirvieron para apalancar los procesos de transformación política y jurídica, influyendo de esta manera, los mecanismos y discursos de reconocimiento, acceso a derechos diferenciales, protección y salvaguarda física y cultural de estos pueblos (Laurent, 2005; Gros y Morales, 2009). La importancia de esta organización, como bien lo han reconocido autores como Virgine Laurent (2005), fue su capacidad de integración de distintos pueblos de los departamentos del Cauca, Tolima y Huila, constituyéndola como una de las organizaciones regionales y nacionales más importantes, bajo unos principios muy claro de su lucha:

Tabla 1. Plataforma Política del CRIC⁴⁵

1	Recuperar las tierras de resguardo – (Defender las parcialidades indígenas y de resguardos)
2	Ampliar los resguardos - (Rechazar las leyes de extinción de los resguardos).
3	Fortalecer los Cabildos: Defensa y protección de la comunidad. (Reconocer los cabildos indígenas como centros de autoridad)

⁴⁵ Esta tabla presenta las recientes reformas en la plataforma política propuesta en el año 1971. Dentro de estas reformas se encuentran la protección de la familia, la protección de los recursos naturales, y la modificación de algunos aspectos en términos políticos de las circunstancias actuales, como la ampliación de los resguardos y el fortalecimiento de las organizaciones económicas el cual fue aprobado en el año 2005.

4	No pago de terraje
5	Defender la historia, la lengua y las costumbres.
6	Dar a conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
7	Formar profesores indígenas
8	Fortalecer las organizaciones económicas
9	Proteger los recursos naturales.
10	Proteger la familia.

Fuente Propia. Información obtenida de <http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/> (marzo 27 de 2017).

Las alianzas políticas y académicas, tanto en las investigaciones socio jurídicas, políticas, etnohistóricas, etnográficas, arqueológicas y etnomusicológicas, contribuyeron en la construcción de un discurso político, jurídico y cultural, que permitió visibilizar y reconocer los pueblos indígenas en Colombia, como sociedades históricamente afectadas por la colonización, la usurpación de tierras, economías desiguales, misiones y aculturación a través de los sistemas de educación nacional.

Es así, que en el 1982 se realiza el primer Congreso Nacional Indígena de Colombia en Bosa, Cundinamarca, proceso que da lugar a la creación de la Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, en medio de la violencia extrema generada por las guerrillas de izquierda, el narcotráfico y la emergencia del paramilitarismo. El proceso de la ONIC se nutrió de los pilares políticos del movimiento indígena de Cauca, Vaupés y Tolima, así como de los procesos de resistencia política, social y cultural de las luchas amazónicas y de la Sierra Nevada de Santa Marta (Gros y Morales, 2009; Peñaranda, 2009). Sin embargo, esta organización no respondía con los propósitos políticos, administrativos y organizativos de las regiones del Cauca, Sierra Nevada de Santa Marta y Amazonas, lo que llevó a la creación y fortalecimiento de las organizaciones regionales como organizaciones nacionales.

b. La Confederación Indígena Tayrona – CIT

En el año de 1983 se crea la Confederación Indígena Tayrona⁴⁶. Durante este mismo año, mediante una toma pacífica se logra la expulsión de la misión capuchina del territorio Arhuaco, y el establecimiento de una organización indígena sólida, la cual representaba, ya no sólo a los Arhuacos, sino también, a los Kogui y Wiwa, con quienes comparten el resguardo de la Sierra Nevada de Santa Marta (Naranjo, 2015).

Desde entonces, el proyecto político del pueblo Arhuaco ha constituido en la articulación de varios aspectos que permitan el fortalecimiento cultura, la recuperación, protección y saneamiento del territorio sagrado y ancestral, ampliación del resguardo, posicionarse además como una autoridad filosófica (del vivir conforme a los mandatos de los padres espirituales) y política, no solo dentro de su resguardo, sino a nivel nacional e internacional. Esto ha significado el ajuste de su plataforma política de lucha, la cual se ha construido a partir de los diversos momentos de históricos resistencia política y cultural.

Tabla 2. Plataforma política de la Confederación Indígena Tayrona – CIT

1	Recuperación y defensa del territorio (Saneamiento territorial a partir de los acordado con el Gobierno desde el año 1974).
2	Defensa del gobierno propio (Incluye aspectos centrales como la administración de la justicia indígena, el cumplimiento de la ley de origen, la autonomía como capacidad para resolver sus asuntos internos y unidad, como principio fundamental de la vida comunitaria).
3	Justicia Propia – Se concentra fundamentalmente en el fortalecimiento y seguimiento de la Ley de origen como principio de vida individual y comunitario del pueblo Arhuaco
4	Economía propia – Fortalecimiento de la producción de su alimento, como parte de los principios fundamentales para mantenerse como una cultura autentica que

⁴⁶ Comparar en: <http://www.confetayrona.org/index.php/nuestras-instituciones/organizacion-politica/historia-de-la-cit> (Consultado en marzo 16 de 2017).

	vive bajo los principios de la Ley de origen y no del Bunachi (se refiere fundamentalmente a la sociedad occidental)
5	Salud propia – Cumplir los mandatos para llevar una vida saludable con forme a los principios indígenas.
6	Educación Propia – Es una de las principales luchas del pueblo Arhuaco. En la actualidad se ha enfocado en los procesos de escolarización Arhuaca a partir del fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, reconocimiento del territorio, así como que todos los conocimientos impartidos dentro de las instituciones escalares respalden el proceso de fortalecimiento étnico- cultural Arhuaco.

Fuente de elaboración propia. Información tomada de Confederación Indígena Tayrona – CIT.
Fundamento tradicional y cultural del pueblo Arhuaco (Política General).

Sin embargo, la falta de respuesta efectiva por parte del Gobierno a las peticiones y reconocimiento de los pueblos indígenas en Colombia durante los años ochenta, generó como consecuencia, el surgimiento de la primera guerrilla indígena en Colombia en el departamento del Cauca. Esta guerrilla surgió a partir de un conflicto interno en el CRIC, donde una sección de miembro de esta organización simpatizaba con las orientaciones políticas y militares de las guerrillas de izquierda como el M-19 y las FARC – EP, generando como resultado el surgimiento del Movimiento Armado Quintín Lame – MAQL en el año de 1984. No obstante, la evaluación al interior de la organización indígena, así como los compromisos de paz con el Gobierno a finales de la década de los ochenta, brindó la posibilidad de firmar el acuerdo de paz entre con las guerrillas M- 19 y el MAQL.

Por el contrario, la organización CIT y en general los principios filosóficos de los Arhuacos, han hecho que las respuestas de este pueblo frente al incumplimiento del gobierno sea una resistencia pacífica, lo que se ha configurado como un aspecto identitario de los Arhuacos como, por ejemplo, caminatas y pagamentos a los sitios sagrados, la prohibición de acceso a turistas a su territorio, la no construcción de vías que permitan en acceso vehicular, entre otros.

Las luchas sociales de finales de los ochenta, el drama generado por el narcotráfico, la corrupción estatal, y los procesos de paz entre el gobierno con las guerrillas de la FARC – EP, el M -19 y Quintín Lame (aunque los resultados para ese periodo no fueron exitosos por la persecución política y el asesinato de todos los líderes de este proceso), generó un debate en torno a la necesidad de una reforma constitucional que permitiera vincular los distintos sectores sociales, construyendo una alternativa política de paz e integración nacional.

1.5.2 La Asamblea Nacional Constituyente y el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural en Colombia

En el marco de este proceso surge el movimiento estudiantil la Séptima Papeleta, el cual buscaba incluir el séptimo voto en los procesos electorales de Senado y Cámara de Representantes, con el fin de convocar a una Asamblea Nacional Constituyente. Este proceso, inicialmente no fue reconocido legalmente por el Estado Colombiano, pero en el año 1991 se logra el reconocimiento del “voto de la mayoría” para el nuevo proyecto, la Constitución de 1991, conocida también como la Constitución de los Derechos Humanos.

La importancia de este proceso radica fundamentalmente en el aval que otorgó el Estado para la participación política y ciudadana de distintos sectores sociales, como los grupos de izquierda y el movimiento indígena. Sin embargo, y como menciona Archila, la Constituyente del 91 tampoco garantizó el proceso de paz esperado, “... pues, aunque se desmovilizaron algunos grupos guerrilleros, los que quedaron con armas coparon el espacio abandonado y nuevos actores como el narcotráfico y los paramilitares irrumpieron con fuerza” (Archila, 2006: 16).

La incidencia del movimiento indígena colombiano en este proceso permitió integrar en la Constitución de 1991 los artículos que brindaron el reconocimiento jurídico y político a sociedades culturalmente diferentes, así como garantizar el derecho al fortalecimiento y protección de la diversidad cultural:

“Artículo 7: El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

Artículo 8: Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación” (Constitución de 1991).

Esta conquista jurídica y política de movimiento indígena colombiano, incluido el pueblo Arhuaco, no surge simplemente de las luchas sociales de principios del siglo XX. Ha sido una lucha histórica y de larga duración, en la que a través de esta apuesta jurídica se inicia un largo y duro proceso de reconocimiento, valorización y visibilización de la diversidad étnica y cultural. Es así que tanto los proyectos locales y programas institucionales nacionales, debieron emprender nuevos esfuerzos políticos, sociales culturales en los que permitieran la integración los pueblos indígenas a la sociedad colombiana como ciudadanos con derechos.

Sin embargo, como paradoja a este proyecto nacional de reconocimiento de la diversidad étnica y cultura, así como el respeto y la defensa por los diversos usos de la tierra de los pueblos indígenas, el Estado Colombiano nunca renunció al proyecto político Neoliberal. Por el contrario, hizo mucho más fuerte la defensa de la propiedad privada (tangibles e intangibles), como una característica indispensable de su proyecto de desarrollo económico del nuevo Estado Social de Derecho.

Finalmente, en el año de 1997, mediante la Ley 397 se crea el Ministerio de Cultura para dar cumplimiento a los artículos 70, 71, y 72⁴⁵ de la Constitución Política de 1991, “... y demás artículos concordantes con la Constitución Política y se dictan normas sobre patrimonio cultural, fomentos, estímulos a la cultura y se crea el Ministerio de Cultura y se trasladan algunas dependencias”. A partir de los mandatos constitucionales, se reconoce el patrimonio arqueológico y cultural de los pueblos indígenas y afrodescendientes, como rasgos que integran y conforman la identidad y la historia de la nación colombiana. Es así como en los artículos 5 y 6 de esta Ley, se considera el patrimonio cultural material e inmaterial una fuente indispensable de recursos culturales que deben ser protegidos.

⁴⁵ Estos artículos hacen referencia a la protección del patrimonio cultural de Colombia, como todos los recursos arqueológicos y etnológicos que dan cuenta de la identidad nacional, así como en la creación de incentivos para la investigación y difusión “de los valores culturales de la nación”. Así mismo, menciona la responsabilidad del Estado de proteger el patrimonio cultural de los grupos étnicos, negritudes y raizales, puesto que estos conocimientos científicos, tradicionales, artísticos, etc., constituyen y hacen parte de la creación de la identidad nacional.

“Artículo 5. Es obligación del Estado y de las personas valorar, proteger y difundir el patrimonio cultural de la nación.

Artículo 6. El Estado garantizará a los grupos étnicos y lingüísticos, a las comunidades negras y raizales y a los pueblos indígenas el derecho de conservar, enriquecer y difundir su identidad y patrimonio cultural, a generar conocimiento de las mismas según sus propias tradiciones y a beneficiarse de una educación que asegure estos derechos. El Estado colombiano reconocerla la especificidad de la cultura caribe y brindará especial protección” (Ley 397 de 1997).

Como bien menciona esta ley, la creación del Ministerio de Cultura, establece integrar instituciones como el Instituto Colombiano de Antropología, y a través de esta institución se gestionaron todos los recursos en materia de políticas culturales de salvaguarda para el patrimonio cultural de los pueblos indígenas en Colombia, como una manera de proteger política, jurídica y culturalmente las sociedades indígenas que se integraban cada vez más a la sociedad colombiana, sin renunciar a la diferencia étnica y cultural.

El diálogo que se sostiene en la actualidad entre los pueblos indígenas y el gobierno evalúa permanentemente quienes son verdaderos “indígenas”, con el fin garantizar o no ciertos derechos diferenciales. Desde esta perspectiva, las políticas y marcos normativos actuales en torno al patrimonio cultural inmaterial, resulta ser una especie de discurso político – jurídico que permite el reconocimiento de su etnicidad a partir de peritajes antropológicos y sociológicos, o de expertos en manifestaciones culturales, para el reconocimiento o no de derechos territoriales, ambientales, políticos, jurídicos, económicos y culturales.

Al respecto, Hall menciona que el reconocimiento del “otro” surge justamente del diálogo y del encuentro usualmente en escenarios de conflicto. Las construcciones que hacemos del “otro”, en este caso de los Arhuacos, responde a construcciones cargadas de supuestos históricos raciales, de clase, etnia, sexuales y de género, los cuales siguen siendo excluyentes. En este sentido como expone Povinelli (2000), el discurso del derecho, y en particular del patrimonio cultural inmaterial y los derechos en torno a los pueblos indígenas, delimitan los contornos espaciales, temporales y culturales, moldeando el “deber ser indígena” en Colombia.

1.6 Conclusiones

A lo largo de este capítulo presenté un panorama general, de los diversos momentos históricos locales, nacionales e internacionales que permitieron el reconocimiento jurídico y político de los pueblos indígenas en Colombia, y el papel que tuvo el pueblo Arhuaco, a través de su organización indígena en diferentes momentos de la historia colombiana.

Las grandes victorias como la expulsión de la misión capuchina, la apropiación de la escuela para repensarla desde un proyecto educativo que atendiera sus intereses políticos, culturales y comunitarios, así como su reconocimiento constitucional e internacional a través de los derechos de los pueblos indígenas, marcó un momento de importancia en la forma en cómo se acepta y reconoce la diferencia en Colombia. Pero este reconocimiento, así como el acceso a derechos, a espacios políticos y recursos económicos están dependiendo justamente de qué tan “diferente” o “auténtico” indígena se es.

Estas victorias jurídicas y políticas en defensa de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas a nivel nacional estuvieron mediados en principio para establecer acuerdos de convivencia, así como, mejorar probablemente su imagen internacional. Muchos de los acuerdos con los pueblos indígenas se dieron en el marco de grandes tensiones políticas, de conflictos internos con la participación de diversos actores armados (Bushnell, 2004, Laurent, 2005, Naranjo, 2014; Vega, 2008). Estos pasos, fueron determinantes para avanzar en el reconocimiento y asignación de derechos especiales para pueblos indígenas, así mismo, para incidir en que los saberes ancestrales de estos pueblos requieren medidas especiales para salvaguardarlos como parte del patrimonio cultural inmaterial de la nación. Si bien, la música no ha sido un factor decisivo en las luchas políticas, si ha incidido en los procesos de configuración de la identidad nacional y local, y a través de estos, configurar un relato sobre las manifestaciones culturales que dan cuenta del pasado “glorioso europeo”, o del pasado y presente indígena (Wade, 2002; Bermúdez, 2012; 2017), menos conocido por la mayoría.

En conclusión, a largo de este capítulo, expuse que, en los procesos de consolidación de la identidad e historia nacional, han sido de gran importancia los aspectos culturales indígenas. Evidentemente, en la mitad del siglo XX hay una gran necesidad de construir este relato de nación colombiana, preferiblemente vinculado a la producción cultural de las élites sociales y relegando los aportes indígenas en este proyecto de nación.

Es de resaltar que este proceso histórico ha sido complejo, doloroso, lleno de matices y polifónico, en el que las diversas expresiones y manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, han sido símbolo de exclusión social, cultural y jurídica, pero también de procesos de transformación, integración nacional y diversas apuestas culturales y económicas. Estas políticas en torno al patrimonio cultural inmaterial son probablemente, una alternativa para reconfigurar el relato nacional a través de la producción y valorización de las producciones sonoras de los pueblos indígenas. Pero también se dirigen a contextos más complejos, donde las manifestaciones culturales son bienes de interés, ideales para la continuidad del proyecto económico de las industrias culturales, donde los pueblos indígenas son expropiados tanto de sus territorios como de sus conocimientos.

2. De las músicas y otros conocimientos Arhuacos

Gabriel García Márquez lo corroboraba al afirmar que: ‘El vallenato estuvo durante mucho tiempo encerrado en la provincia. Entonces, a los más lejos que se llegaba era a la zona bananera de Santa Marta, pero la región de Valledupar era una región que tenía vida propia que bastaba a sí misma
(Samper, 2003: 57).

En el capítulo anterior, anterior presenté un breve recorrido histórico de los eventos políticos, jurídicos, institucionales y académicos que contribuyeron tanto en los mecanismos de exclusión inicialmente, como posteriormente de inclusión y reconocimiento político, jurídico y cultural de los pueblos indígenas en Colombia. Parte de estos reconocimientos surgieron a partir de la Constitución Política de 1991, al declarar que reconocían la nación colombiana como pluriétnica y multicultural. Así mismo, realicé una breve aproximación sobre la importancia de las expresiones musicales en los proyectos de construcción de nación.

En el presente capítulo, expongo que “la música”, como expresión de la diversidad sonora Arhuaca, es uno de los canales de reproducción de los conocimientos de este pueblo, la cual se encuentra vinculada, además, a las normas tradicionales que regulan esta actividad y su forma de transmisión. Al hablar de músicas Arhuacas, quiero resaltar que tanto los procesos internos de producción de este conocimiento, así como los efectos de la globalización, han incidido en las múltiples formas de creación, transformación, transmisión y protección de estos saberes. Como parte de la construcción de este conocimiento, conceptualizar desde el saber Arhuaco sobre qué es la música, permite comprender a su vez, como esta expresión sonora de la cultura está estrechamente relacionada con el sistema de derecho propio de los Arhuacos. No ha sido aspectos centrales tanto en los procesos políticos – jurídicos de las luchas indígenas, como tampoco en su aproximación académica. Sin embargo, esta apreciación se distancia de la práctica cultural ceremonial y cotidiana, donde las músicas son parte de las expresiones sonoras que tienen la función de garantizar la pervivencia física, cultural y territorial de este pueblo. De la misma manera, teniendo en cuenta lo anterior, las músicas Arhuacas no se limitan a los espacios ceremoniales y cotidianos

en contextos tradicionales. También, la producción musical de este pueblo está permeada por la herencia cultural musical vallenata, haciendo de este pueblo (así como los wayúu, wiwa y kankuamo) exponentes indígenas de este género musical. No obstante, esto ha generado tensiones en varias direcciones. La primera, en la necesidad que ven los mayores de que los jóvenes se apropien de los conocimientos tradicionales musicales, según las condiciones que establecen las autoridades tradicionales, como los Mamos. Por otro lado, los jóvenes consideran que hay demasiadas restricciones para el aprendizaje de las músicas tradicionales, por lo que buscan vías alternativas para acceder a estos conocimientos. Por el contrario, el vallenato es un género musical que circula dentro y fuera del territorio Arhuaco, el cual es considerado un vehículo de reconocimiento de su pueblo para los jóvenes.

Existen tensiones entre quienes defienden el desarrollo de las músicas tradicionales como una medida de salvaguardia del Sistema de Conocimientos de la Sierra, y quienes consideran el Vallenato como una alternativa para brindar mayor reconocimiento cultural a nivel nacional e internacional. Sin embargo, esta expresión musical opera como un sistema de cohesión cultural, político y social, donde la música como expresión de la cultura reafirma el propósito de los miembros de este pueblo para continuar con el legado de proteger este territorio sagrado y espiritual.

Teniendo en cuenta los aspectos mencionados anteriormente, este capítulo se encuentra dividido en seis partes. En el primer apartado titulado “Acercamientos a las músicas Arhuacas”, expongo brevemente resultados del trabajo etnográfico, a través del cual pude dar cuenta de los espacios en los que se produce y protege el conocimiento musical Arhuaco, así como sus transformaciones. En el segundo apartado “La música como estudio social”, expongo algunos referentes de los estudios de la etnomusicología con el fin de comprender la relación que existe entre esta expresión sonora con las otras dimensiones de conocimiento social, concretamente con el campo jurídico. Justamente, el punto de encuentro entre las expresiones musicales y el campo jurídico ha sido a través de los discursos y prácticas en torno al patrimonio cultural inmaterial. En el apartado cuarto, “Los estudios de la música indígenas en Colombia: los primeros referentes sobre la música Arhuaca”, expongo algunos de los referentes más importantes de las investigaciones sobre músicas indígenas en Colombia, y en particular sobre la música Arhuaca. Finalmente, el quinto apartado, “Las

diversas expresiones musicales del pueblo Arhuaco”, expongo a partir de los resultados del trabajo de campo, la clasificación de las músicas Arhuacas teniendo en cuenta tanto las que hacen parte de los procesos tradicionales y ceremoniales del pueblo, así como las que han resultado de los procesos de transformación a través de los intercambios sonoros y culturales propios de la globalización. En este mismo apartado, tengo en cuenta que claramente existen formas diversas de transferir estos conocimientos a los más jóvenes, por lo que se plantean retos frente a la permanencia cultural y las tradiciones sonoras, así como exploraciones de nuevos campos musicales para la visibilidad cultural del pueblo.

2.2 Acercamientos a las músicas de los Arhuacos

En el diplomado sobre Educación Intercultural realizado en Nabusímake en mayo de 2014, planteé la necesidad de trabajar sobre las músicas tradicionales y la importancia de estas expresiones culturales en los procesos de fortalecimiento de la educación propia. Frente a este nuevo tema, un grupo de profesores interesados en la música tradicional organizaron en dos días, un grupo de danzas y música “propias”⁴⁶, que venía ensayando desde hacía varios años. En esa oportunidad, tenía la vocería Gunnawiun Tórres, quien entonces era profesor en Karwa. Gunnawiun, afirmó para ese momento, que el Mamo orienta como debe aprenderse la música tradicional. Estas orientaciones tienen tantas condiciones, que él ha considerado que hay que pasar por encima de algunas de estas normas tradicionales, para poderse apropiarse de los conocimientos tradicionales.

Más adelante, en el mes de abril de 2015, fui a la comunidad de Simonorwa esta vez con un propósito diferente al de la EIDI. En esa oportunidad acompañaba a Hugo Ramírez⁴⁷ en la recolección de información para un proyecto con jóvenes Arhuacos y el fortalecimiento de conocimientos y prácticas tradicionales como la música. Dado que Hugo conocía mis intereses me invitó a acompañarlo a una salida a Simonorwa, para promocionar un proyecto

⁴⁶ Cuando hacen referencia a lo “propio”, están refiriéndose a todos los saberes, aspectos culturales e identitarios que han sido transmitidos y heredados de generación en generación.

⁴⁷ Hugo Ramírez, es politólogo de la Universidad del Rosario. Actualmente es doctorando del programa de Estudios políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario.

con la Agencia para la Reincorporación y la Normalización – ARN⁴⁸, llamado “Mambrú no va a la guerra”⁴⁹.

El proyecto “Mambrú no va la guerra” tenía el propósito de generar alternativas culturales y deportivas para evitar que niños, niñas y jóvenes se insertaran en bandas criminales, grupos armados ilegales o delincuencia común. En ese sentido, la propuesta era implementar una escuela de música tradicional Arhuaca con el fin de evitar el reclutamiento forzado. Hugo, quien era consultor para ese entonces de la ARN buscó indagar con los líderes Arhuacos, en donde sería posible implementar un proyecto de músicas indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta⁵⁰.

Norey Quigua, un joven líder Arhuaco, asesor de la CIT en la Mesa Nacional de Concertación con los pueblos indígenas y el Estado Colombiano, sugirió que esta iniciativa podría desarrollarse en la comunidad de Simonorwa con el hijo de Jeremías Tórres, Gunnawiun Tórres, un líder de su comunidad apasionado por la música. Mientras recorríamos diferentes lugares de Simonorwa, circulaba una camioneta con la foto del reciente álbum del músico Arhuaco Kandy Maku, titulado Dwmadwgiwi – Evolucionando. El conductor de la camioneta, de pie junto a su casa le pidió a su esposa que nos trajera café. Mientras tanto nos recomendó el disco de música vallenata de Kandy Maku, un joven y ya reconocido músico y actor Arhuaco, a quien él reconocía como su primo. En adelante me propuse escuchar su música para ver de qué se trataba el vallenato Arhuaco.

Este joven Arhuaco, se dedicaba a la música vallenata. Cantaba en español sobre aspectos cotidianos del pueblo Arhuaco, también a las traiciones amorosas, y recogía en algunas piezas musicales historias propias Arhuacas, musicalizándolas en el vallenato, como por ejemplo, la canción “Sapo Sapo Ritmo Arhuaco”.

⁴⁸ Antes conocida como Agencia Colombiana para la Reintegración – ACR.

⁴⁹ Al respecto se puede observar la nota realizada por el Tiempo “Los Arhuacos y la música: un adiós a la guerra”, sobre el proyecto de Mambrú no va a la guerra y la implementación con los niños, niñas y jóvenes de este pueblo. También, pueden consultar el siguiente link sobre esta experiencia: https://www.youtube.com/watch?v=hvwwA_ae6LQ

⁵⁰ El periódico el Tiempo, registró en su página de internet los avances de esta iniciativa en: <https://www.eltiempo.com/contenido-comercial/los-arhuacos-y-la-musica-un-adios-a-la-guerra-124566> (consultado el 11 de julio de 2019).

“Sapo sapo muerde, sapo sin colmillo.

Sapo sapo muerde, sapo sin colmillo,

El ritmo que está de moda que lo baile suavecito.

Sapo sapo muerde, sapo sin colmillo,

Abí desde Valledupar, que lo bailen brincadito

Que lo bailen todos, todo suavecito.

Que lo baile Barranquilla, que lo baile Cartagena,

Que lo baile Bogotá

Y toda Colombia entera.

Uepa!

Sapo sapo muerde, sapo sin colmillo

Abí lo bailan en la Sierra toditos mis amigos

Abí lo bailan en la Sierra toditos mis amigos?” (Dumadwgi – Evolucionando, 2016).

En la conversación que sostuve con Kandy Maku en octubre de 2017, mencionó que había encontrado que la repetición de frases cortas o de palabras en lengua ikw⁵¹ en sus canciones, haría que muchas personas las repitiera de manera rápida y sencilla, incorporando así elementos de su cultura, para el reconocimiento y difusión nacional de la cultura Arhuaca. Así mismo, afirmó que él tomaba historias propias y las adaptaba para las canciones como por ejemplo Sapo Sapo. Esta canción tiene origen en el relato tradicional sobre el Sapo y el Cangrejo.

“Hace mucho, muchísimo tiempo, el único sapo que existía sobre la tierra se encontró con un cangrejo y se pusieron a conversar. El sapo, que era un peleón, burlándose le dijo: – ¿Adónde vas, tizón, cara de carbón? –A mi casa, ojón, bocón –le respondió el cangrejo y se

⁵¹ Idioma del pueblo Arhuaco.

alejó del lugar. El sapo se quedó pensando: “¿Por qué me llamaría así?”. Entonces, se tocó los ojos y la boca y se dio cuenta del insulto del cangrejo. Como era tan creído, el sapo se enfureció. Se fue a buscar al cangrejo a su casa y, desde afuera, le gritó: —¡Cangrejo, cangrejo! Sal y arreglamos cuentas. Pero el cangrejo, nada de salir. El sapo, con una voz más dulce, le insistió: —¡Cangrejito, cangrejito! ¡Ven afuera y charlamos un ratito! Pero el cangrejo, nada de salir. Entonces, el sapo hizo como que se iba, pero se escondió por allí cerca. El cangrejo, pensando que ya no estaba, salió de su escondite. Cuando, de pronto, el sapo, cogiéndolo por sorpresa, le saltó encima y empezó a pegarle. Tratando de defenderse, el cangrejo dio un manotazo que le sacó al sapo todos los dientes, dejándolo sin un sólo colmillo. El sapo se asustó tanto que se fue corriendo a perderse sin dejar rastro. Es por eso, según cuentan los ancianos, que desde ese día los sapos no tienen dientes” (Salamanca, 1992).

Retomando estos ejemplos musicales, comencé a usarlos y a presentarlos en los diplomados de la EIDI, haciendo evidente la coexistencia tanto de las músicas tradicionales como el vallenato dentro de las manifestaciones musicales Arhuacas. No obstante, algunas autoridades indígenas, en especial el Mamo Eugenio Villafañe⁵² de la comunidad de Gumnaruwun, y algunos jóvenes Arhuacos, consideraron importante que en el marco de los diplomados se fortaleciera las prácticas musicales tradicionales como las músicas de Charu o Carrizo⁵³, así como el Chicote en el acordeón. Pero, en los tiempos libres, e incluso en el desarrollo de algunos talleres, algunos jóvenes amenizaban los ratos con vallenatos grabados en sus teléfonos celulares.

2.2.1 Del fenómeno global y el post conflicto colombiano

El fenómeno de la globalización, según Cabrera (2009), data de las primeras migraciones emprendidas desde Europa para ocupar tierras al otro lado del océano atlántico. Las relaciones que se establecieron desde entonces han sido desiguales entre Latinoamérica y

⁵² El mamo Eugenio Villafañe, es una autoridad tradicional y espiritual del pueblo Arhuaco, de la comunidad de Gumnaruwun. Él se ha encargado del acompañamiento y orientación espiritual a varios procesos de los diplomados que se ha desarrollado en el pueblo Arhuaco en temas como partería, semillas, memoria histórica, participación política y músicas y danzas.

⁵³ El carrizo es un instrumento de viento el cual se elabora con un material vegetal, de ahí el nombre del instrumento de viento. Este consta de dos a cinco orificios.

occidente. Aunque Cabrera, reconoce las grandes desigualdades económicas, políticas y sociales sobre las cuales se pretendió construir los Estados latinoamericanos, también hay aspectos materiales y culturales que enriquecieron y diversificaron las expresiones culturales. Resultado de este proceso de globalización y de intercambio cultural está el acordeón, a través del cual, se desarrollaron diversos géneros musicales en América Latina, entre estos el vallenato (Bermúdez, 2012). Pero como menciona Ochoa:

“La globalización de la música tanto folclórica como popular urbana de América Latina ha pasado por diversidad de procesos culturales tales como el surgimiento de movimientos sociales de recuperación cultural, la urbanización sucesiva de músicas regionales en distintos países y de reestructuración industrial que no sólo se refieren a las categorías de músicas del mundo. Así, las diferentes músicas se promueven regionalmente (esto es, en los países latinoamericanos) según categorías definidas en parte por la historia nacional y regional de los estilos musicales” (2003: 70).

Teniendo en cuenta lo anterior, no se puede afirmar que los efectos de la globalización son positivos o negativos. Las circunstancias, momentos históricos, culturales y sociales, incidieron en ambas direcciones. Por ejemplo, el vallenato en el caribe colombiano y el chicote⁵⁴ de los Arhuacos son parte de los resultados de este proceso de globalización, que puede leerse de manera positiva en la medida que se incorporaron y se arraigaron fuertemente en las tradiciones culturales tanto de la región, como del pueblo indígena. Esta dinámica reconfiguró no sólo, uno de los aspectos importante de la historia y la identidad de un pueblo, sino también la dimensión territorial. Sin embargo, los efectos de la globalización no siempre son positivos. De hecho, las políticas culturales en torno a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, se inscribe frente a la amenaza de la avanzada constante y agresiva de los procesos de globalización.

La Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, expone que una de las amenazas de la protección de las prácticas, saberes, idiomas e identidades culturales, etc., transferidos de generación en generación, es la globalización (UNESCO, 2003). El argumento radica en la rápida expansión de elementos materiales, económicos, sociales y culturales que circulan a través del globo (donde las tecnologías y las

⁵⁴ Música tradicional Arhuaca en la que se reinterpreta las músicas tradicionales del charu en el acordeón.

comunicaciones tienen una gran incidencia), con un efecto homogeneizador. A propósito, frente a los efectos de la globalización, García (2005) menciona que la incorporación de los productos musicales y artesanales de los pueblos indígenas en las industrias culturales ha tenido como consecuencia, temas no resueltos en cuanto a los derechos de autor, la propiedad colectiva, el Copyright y el patrimonio cultural inmaterial. Sin embargo, para algunos jóvenes músicos Arhuacos, consideran los espacios de las industrias musicales, como lugares de oportunidad para la visibilización y reconocimiento de su pueblo.

En el caso colombiano, el Ministerio de Cultura identifica que además de las amenazas generadas por los procesos de la globalización, el conflicto armado ha sido una de las principales causas que ha afectado los procesos de transmisión cultural y protección de los saberes ancestrales. Algunos de los efectos han sido, el desarraigo territorial por causa del desplazamiento, la desaparición de líderes y lideresas, el reclutamiento de jóvenes en los diversos grupos armados legales e ilegales, entre otros, los cuales inciden en el debilitamiento cultural tanto de los pueblos indígenas como de grupos u organizaciones sociales dedicadas a la gestión y promoción de la diversidad cultural. Esto obligó al Estado Colombiano a crear Políticas Culturales con el fin de proteger, fomentar y promocionar la diversidad étnica y cultural, así como la creatividad en el sector artístico y cultural.

No obstante, es importante tener en cuenta que el discurso institucional se ha enfocado en el desarrollo de programas etnos y ecoturísticos en zonas que cuentan con mecanismos de protección a través del reconocimiento del patrimonio cultural, material e inmaterial nacional e internacional y que históricamente han sido afectadas por el conflicto armado colombiano. Si bien, las políticas culturales en torno al patrimonio cultural inmaterial, permitieron crear medidas especiales de protección a grupos amenazados, como por ejemplo, el pueblo Arhuaco, así como la reparación integral a las víctimas del conflicto armado (Beltrán, 2011), es importante reconocer que se tratan de medidas para potencializar el proyecto económico desde la industria cultural, que puede ir en detrimento de las necesidades de protección cultural exigidos por los líderes indígenas de la región.

2.3 La música como estudio social

Los estudios sobre la música en la cultura, a pesar de ser relativamente “recientes”, en comparación con otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas, han brindado aportes y elementos que permiten comprender esta expresión, más allá de lo sonoro, y establecer la relación que existe entre los sonidos y el mundo social, cultural, político, económico y jurídico que los produce. Los estudios de la etnomusicología⁵⁵ o la música en la cultura surgen a finales del siglo XVI y principios de XVII, en medio de grandes transformaciones políticas, económicas y sociales. Los principales referentes en este campo proceden de Alemania y Norte América⁵⁶. Buena parte de las investigaciones etnomusicológicas se deben también a la expansión del proyecto económico liberal – capitalista, colonialista y la globalización, así como a los avances tecnológicos⁵⁷. Estos nuevos escenarios abrieron las puertas a la cuestión de lo “culto” en las músicas del “primer mundo” o de las sociedades consideradas como poseedoras de una “alta cultura” – fundamentalmente europea- y para avanzar en la

⁵⁵ Concepto acuñado por Jaap Kunst, afirmando que los estudios de la musicología comparada, aún como método de estudio de las músicas brindaba grandes aportes en los estudios de las músicas en el campo de la psicología y la musicología, pero no daban cuenta de la aproximación en la comprensión de las músicas étnicas producidas por los seres humanos en contextos culturales diferentes (Myers, 2001; List, 1979). Sin embargo, los consensos sobre qué es, o qué debería ser la etnomusicología están en los límites entre ser una disciplina propia con sus propias complejidades (List, 1979), o ser un apéndice de la antropología e incluso de otras disciplinas como la historia, la psicología y la sociología (Merriam, 2001).

⁵⁶ A lo largo de los estudios históricos sobre la creación y desarrollo de la etnomusicología como disciplina o como subcampo de estudio de la antropología socio cultural, se remonta a Alemania a finales del siglo XVI, área de estudio que fue susceptible a los procesos de transformación política y económica de las naciones, a los embates ideológicos de los diversos momentos tanto de Alemania como de Norte América, el segundo país en ser uno de los grandes representantes de las investigaciones de las culturas musicales en el mundo (Nettl, 2010). Si bien, algunos estudios remontan el origen a finales del siglo XVI, otros consideran que los primeros estudios de la etnomusicología surgen a finales del siglo XVII como parte del interés de conocer y aprender sobre las músicas populares europeas, a través del ejercicio de comparación sistemática de las obras populares europeas, lo que fue conocido como musicología comparada, reconociendo que el ejercicio comparativo era el método por excelencia para acceder al conocimiento (Hornbostel, 2001)

⁵⁷ Algunos investigadores, herederos de relativismo cultural y particularismo histórico de Franz Boas en Norte América, inician su trabajo etnomusicológico en los años cuarenta y cincuenta para la recolección de materiales sonoros y narrativas que permitieran reconstruir ese contexto cultural particular entre los pueblos indígenas de Estados Unidos. Uno de estos trabajos se llama, “The Indians’ Book. An offering by the american indian of indian lore, musical and narrative, to from a record of the songs and legends of their race”, escrito por Natalie Curtis (1950). Esta investigación recoge transcripciones musicales, historias, narraciones, mitos y experiencias etnográficas de 18 pueblos indígenas de Estados Unidos, con el propósito de preservar algún material que permita recordar a esos pueblos antes de que desaparezcan. Investigaciones similares, se desarrollaron en distintos lugares de los continentes africano y americano, en los que investigadores alemanes, franceses, británicos y norteamericanos dedicaban parte de sus investigaciones etnográficas, un espacio importante en la recolección de músicas y sonidos de estas tierras “exóticas”.

compresión de las músicas de otros lugares del mundo como parte de la producción cultural de estas sociedades.

Sin embargo, es importante reconocer que el avance de esta disciplina fue posible mediante el desarrollo tecnológico, la expansión comercial y la colonización durante el siglo XIX, así como los procesos de hibridación cultural inherentes a la globalización. Justamente, parte de esos eventos históricos incidieron en gran medida en la exploración sonora de los pueblos indígenas en todo el continente americano. Es así, que los estudios de la etnomusicología cobrarían mayor fuerza a partir de la invención de fonógrafo, como herramienta que permitió a los etnógrafos registrar los sonidos de los entornos y sociedades que estudiaban.

Durante los años sesenta y setenta, la etnomusicología se configuró como subdisciplina de la antropología cultural encargada de comprender y analizar cómo las diversas sociedades “no occidentales” produce, crean y organizan los sonidos. Tres de los autores más representativos fueron Allan P. Merriam (1964) quien afirmaba que la música era parte de un comportamiento social, la cual está inmersa en contextos, experiencias, actitudes, creencias, actividades y lugares específicos de las sociedades que producen las músicas. De la misma manera, considera que, por ser parte de un comportamiento social requiere ser estudiado desde la antropología, además por ser dos campos que surgen y se desarrollan como disciplinas de forma simultánea (pp. 4 -5). Por otro lado, está John Blacking quien afirma que la música y en general la producción de los sonidos son respuestas de la conducta humana formal o informal, y que en sociedades donde la música no se transfiere de forma escrita, sino oral, la sonoridad cobra mayor importancia (Blacking, 2006: 38 – 64)⁵⁸.

⁵⁸ Carlos Reinoso, uno de los más representativos exponentes de la crítica a los estudios clásicos de la etnomusicología afirma que los trabajos de Merriam y Blacking mantienen una perspectiva eurocéntrica puesto que no trastocan, modifican o incluso innovan teórica y metodológicamente (2007: 112 -138). Pero uno de los aspectos que más cuestiona Reinoso, es la supuesta relación “humanística” de Blacking, puesto que consideraba que los nativos sudafricanos no contaban con las capacidades intelectuales para interpretar su propio conocimiento musical: “Malgrado su prestigio humanista, su pasión por el Continente Negro y su activismo político (que llevó a que lo expulsaran de Sudáfrica por su oposición al Apartheid), lo cierto es que Blacking se mostró contrario a la idea de abrir demasiado el juego a la visión nativa cuando se daba el caso de que el nativo fuera erudito académicamente homologado, y encima un insider. En materia técnica, los aborígenes debían limitarse a contestar, y él reservaba el derecho de elegir a quien preguntarle. Las pocas veces que Blacking menciona africanos, es en carácter de alumnos suyos jamás como colegas, como si él hubiera ido a África no para aprender sino para enseñar (cf. Blacking, 1986)” (Reinoso, 2007: 135).

Finalmente, en lo más reciente se encuentra Bruno Nettl, discípulo de Merriam, quien retomó la etnomusicología desde una perspectiva comparativa de los sonidos, buscando patrones sonoros comunes que permitieran identificar “influencias musicales” (Reinoso, 2007: 115). No obstante, vale la pena rescatar que Nettl reconoce la complejidad de definir que es la etnomusicología, por encontrarse en el centro de los debates, si éste corresponde a una disciplina independiente – musicología comparada- o un área de estudio de la antropología cultural (1964; 2001: 115 -118)⁵⁹.

Nettl afirma que son indispensables los estudios de la música desde la antropología, ya que proveen métodos y herramientas para comprender las culturas que producen las músicas y el papel que estas expresiones sonoras desempeñan en la vida espiritual – ceremonial y filosófica (Nettl, 1964; 2001). Así mismo, considera que dentro del estudio de la etnomusicología deben ser incluidas tanto las músicas de pueblos indígenas o grupos étnicos (las cuales considera difíciles de definir por la complejidad misma de este término frente a la gran diversidad de grupos, así como, su carácter político, identitario y social, músicas populares locales, urbanas, así como las músicas europeas “occidentales” o “cultas” (2001: 122 – 124).

Lo cierto es, que la etnomusicología como campo de estudio de las ciencias sociales y humanas se encuentra en un escenario en el que se imbrican aspectos como lo ideológico, político, social, económico, jurídico y cultural, lo que inevitablemente requiere una aproximación transdisciplinara. Autores como Barz, Timothy, Cooley⁶⁰ y Qureshi afirman que la etnomusicología experimenta por medio de la etnografía nuevos escenarios propios del mundo global, lo que requiere el uso de nuevas herramientas de recolección de información en un mundo digital (Barz y Cooley, 2008: 3 -24). También, aportan elementos para la comprensión de nuevos contextos en los que se producen las músicas locales (Qureshi, 1987: 62 -68), teniendo en cuenta quienes las producen y quienes las consumen, ubicando al

⁵⁹ Para Reinoso, esta discusión sólo representó un desgaste en la producción teórica y metodológica de este campo de estudio, razón por la cual, esta disciplina no logra ponerse al día con las nuevas dinámicas globales (Reinoso, 2007: 11 -12)

⁶⁰ Editores y compiladores del libro “Shadows in the field: New perspectives for fieldwork in the Ethnomusicology” es considerado como uno de los textos en los que hasta ahora se desarrollan aspectos metodológicos de la etnomusicología.

investigador como parte de la audiencia, el cual no es necesariamente más experto que las personas que son parte de los estudios de este campo.

2.3.1 La aproximación jurídica a los estudios de la música

Uno de los aspectos centrales en esta investigación, es identificar y exponer la posible relación entre las expresiones musicales Arhuacas y el derecho. Aunque los estudios al respecto son escasos, se ha llegado a establecer esta relación, no sólo por los mismos aportes que ha hecho la antropología sobre el mundo jurídico de las sociedades indígenas. También, las nuevas dinámicas políticas y económicas globales entorno a la circulación de bienes intelectuales y culturales, ha generado una nueva lectura en torno a la música y el derecho, a través de las políticas del patrimonio.

Takahashi, aborda la relación entre derecho y música a partir de la comprensión de las normas culturales que existen en las músicas tradicionales japonesas para la realización y transmisión de los conocimientos musicales tradicionales. Al mismo tiempo identifica que en el mundo global hay espacios porosos en los que se filtran otras expresiones musicales generando híbridos en las nuevas producciones musicales tradicionales (Takahashi, 2013: 149-165). Ciertamente, este es uno de los aspectos centrales que se ha abordado en esta investigación, a partir de la exploración de normas locales, que como presentaré más adelante, vinculan la Ley de Origen del pueblo Arhuaco y las expresiones sonoras como parte del complejo sistema de conocimiento que regula la vida Arhuaca en el territorio.

Por otro lado, el trabajo adelantado por Michelle Bigenho y Henry Stobart, exponen las tensiones en torno a la autenticidad de las festividades y expresiones musicales bolivianas en el marco de las políticas de patrimonio cultural inmaterial. Estas tensiones, ponen en la palestra los debates locales e internacionales sobre la defensa de lo “propio” como parte de la consolidación de los proyectos nacionales a través de la cultura (Bigenho y Stobart, 2016; Stobart, 2014). Así mismo, su debate se ha concentrado en las tensiones posibles en entre las políticas y marcos jurídicos de protección del patrimonio cultural inmaterial de las diversas manifestaciones musicales en Bolivia (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). A propósito, estos autores exponen los dilemas multidimensionales a través de los cuales se espera

“patrimonializar” los saberes orales, donde las autoridades locales quedan con toda la responsabilidad política y administrativa de cumplir con este compromiso (2008).

Sin duda alguna, el trabajo de estos autores permite enlazar la discusión que hay en torno a las diversas prácticas políticas – jurídicas en torno a los procesos de producción, transmisión y protección de los saberes musicales de los Arhuacos, donde hay una permanente tensión entre lo tradicional – local, y lo no tradicional – “extranjero”, que proviene de los procesos migratorios y coloniales, pero que a su vez se articulan en expresiones sonoras y discursos jurídicos en torno a la protección del patrimonio, como parte de los recursos culturales locales y de la nación colombiana.

Como resultado de estos procesos, se ha llevado a cabo procesos de importación y exportación de instituciones asociadas a la cultura, marcos jurídicos para la defensa del patrimonio, e instrumentos y expresiones musicales diversas que han incidido en las formas locales de producción, transferencia y protección de los conocimientos tradicionales. Por lo mismo, es posible identificar expresiones musicales Arhuacas que van desde las melodías ceremoniales hasta vallenatos.

2.4 Los estudios de la música indígena en Colombia: los primeros referentes sobre la música Arhuaca

Aunque los estudios musicales sobre el pueblo Arhuaco no son numerosos, la comprensión de los estudios musicales en Colombia, con sus respectivos enfoques permiten dar cuenta de los proyectos ideológicos y culturales en torno a la configuración del Estado Colombiano, y cómo el derecho, fue y ha sido una herramienta que legitima cada uno de estos proyectos políticos a través de la cultura. Como ya había mencionado en las primeras páginas de este capítulo, las investigaciones antropológicas en Colombia, así como las de etnomusicología, aportan elementos importantes en el reconocimiento de la diversidad cultural y la consolidación de múltiples identidades en el proyecto del Estado colombiano. Al respecto, Carlos Miñana a través de sus investigaciones en el campo de los estudios de las músicas indígenas en Colombia, presenta un panorama general de los estudios

etnomusicológicos en Colombia, así como de los proyectos políticos – culturales locales y nacionales desde finales del siglo XIX, promovidos inicialmente por sociedades folcloristas españolas y norteamericanas (Miñana 2002). Según Miñana, las primeras investigaciones sobre música y folklore en Colombia tenían claros intereses ideológicos y estéticos, de reconfiguración de las relaciones con España para el desarrollo del proyecto de “regeneración”, y así reconstruir la identidad y la “raza” colombiana. Así mismo, reseña que los primeros trabajos sobre música popular tradicional en Colombia estaban inscritos dentro de los estudios sobre el Folklor (Miñana, 2002), tradición que como bien se presentó en el compendio histórico sobre la etnomusicología de Myers, tuvo gran impacto en la herencia latinoamericana de los estudios musicales (Myers, 2001:20 -21). A través de éstos, se promocionaron las prácticas folcloristas para los proyectos nacionalistas de los Estados, fomentando al mismo tiempo, el purismo cultural y de las prácticas culturales. No obstante, durante este periodo se realizaron recolecciones sobre las culturas populares colombianas a través de las cuales se aseguró preservar ciertos materiales sonoros, gráficos y textuales (Miñana, 2002: 2 - 5).

Para principios del siglo XX el pueblo Arhuaco, ya era tema de estudio por parte de los investigadores europeos. Las primeras recolecciones de materiales sonoros fueron realizadas por el investigador Konrad Th Preuss, en el año 1914 en los que grabó en cilindros de cera los ritos, cantos y músicas con los Uitoto en el Amazonas y con los Arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta (List, 1966: 70). No obstante, el trabajo historiográfico sobre la música en Colombia y los procesos de hibridación de las músicas locales indígenas y algunos aires de la música europea, presentado por Bermúdez, retratan no sólo estas mixturas sonoras, sino los procesos de reducción cultural de los pueblos indígenas y la homogenización cultural en Colombia a finales del siglo XIX y principios del XX (Bermúdez, 2017, 2012). El trabajo de Bermúdez presenta cómo las músicas indígenas y el acordeón se fusionaron culturalmente para la creación del vallenato, un género musical reconocido a nivel internacional, declarado patrimonio de la humanidad y un ícono de la identidad caribeña colombiana.

Durante los años setenta, el Centro de Estudios Folclóricos y Musicales del Conservatorio de la Universidad Nacional fue uno de los referentes más importantes en la investigación y recolección de músicas indígenas en Colombia. Es así que el Conservatorio

de música en asocio con la facultad de Antropología llevó a cabo el proyecto de investigación, recolección y reproducción musical del grupo Yaki Kandru⁶¹. Las investigaciones realizadas por este grupo de músicos, antropólogos y jóvenes provenientes de diferentes disciplinas nutrieron el reconocimiento antropológico y musical de los diferentes pueblos indígenas de Colombia. Al respecto Carlos Miñana resalta que este fue un proyecto pionero en los procesos de recolección, documentación, transmisión y formación en las músicas indígenas fuera de los contextos tradicionales (Miñana, 2009). También menciona otros proyectos que se desarrollaron en otras regiones del país como:

“En Medellín, una labor similar realizó el grupo Quiramaní (1977), en el cual también participó un antropólogo estudioso de la música de los tulle (Sergio Evan Carmona) y el indígena tulle Abadio Green, que posteriormente sería presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC. Sin embargo, ha sido en torno a la música indígena del Cauca andino donde más han proliferado los grupos: en Bogotá, Chimizapagua (1976 – 1985 primer LP Subiendo la montaña, Bogotá 1982, posteriormente tres discos más); luego en Medellín, el grupo Maguaré (1978 -1983); en Bogotá también, Chicha y guarapo – banda de flautas (1986 -2009, casete en 1993, CD en 2002); La chirimía callejera de Medellín (surgida de Maguaré en 1983), entre otros. Todos estos grupos - y muchos más – mostraron ante el país que a música de los pueblos indígenas existía y abrieron los oídos a otras sonoridades e instrumentos que el público desconocía por completo. Este interés por interpretar música indígena decayó a mediados de los 80, época en que se desintegraron la mayoría de estos grupos” (Miñana, 2009).

Paralelamente, Brian Moser y Donald Taylor⁶² desarrollan su proyecto de expedición anglo – colombiana “The expedition of some indian tribes of Colombia”, trabajo en el que recopilaban varios registros sonoros tanto de las músicas tradicionales del pueblo Arhuaco,

⁶¹ En la entrevista realizada con uno de los exintegrantes del grupo Yaki – kandru, Carlos Duica, narró cual era el estricto y riguroso proceso de selección de los integrantes del grupo para el desarrollo de las músicas y las investigaciones musicales con los diferentes grupos indígenas de Colombia durante los años setenta. Este proceso fue adelantado dentro del conservatorio musical de la Universidad Nacional con el acompañamiento del docente antropólogo y cantante Jorge López Palacio (Entrevista a Carlos Duica, Arquitecto y exintegrante del grupo Yaki Kandru, Bogotá, Julio de 2016).

⁶² Brian Moser y Donald Taylor, eran ingenieros ingleses de la Universidad de Cambridge. Debido a las actividades profesionales que estaba desarrollando Moser en Colombia, se les encargó la misión de mapear el Piráparana, Amazonas. A esta labor se unió Donald Taylor, con quien recopilan diversas grabaciones de algunos pueblos indígenas de Colombia durante los años sesenta.

durante el periodo de la misión capuchina dentro del pueblo. También, Jimm Billip⁶³ recopiló algunas grabaciones en su trabajo “Sacred and profane music of Ika”, en el que expone una breve descripción de algunas actividades tradicionales (1977).

Por otro lado, se realizaron diversos trabajos sobre músicas indígenas de Colombia, los cuales han tenido propósitos diversos de investigación y acción social. Uno de los referentes más importantes, son las investigaciones realizadas sobre la música de flautas entre los paeces, adelantadas por Carlos Miñana. Este trabajo presenta la estrecha relación de la música con el contexto socio - histórico y territorial, así como las transformaciones musicales generadas por el proceso colonial (Miñana, 1994). También está el trabajo de María Eugenia Londoño sobre músicas de los Embera Chamí de Cristianía, como parte de un proyecto de fortalecimiento de la educación propia, así como de otros saberes en la educación de las generaciones más jóvenes (2000). Otros trabajos, como los de Benjamín Yépez se han concentrado en el estudio de las músicas en la Amazonía colombiana (1982, 1987). Ciertamente no hay muchos referentes sobre los estudios musicales en la Sierra Nevada de Santa Marta, salvo por el trabajo realizado por Egberto Bermúdez y su compilación musical Shivaldamán (CD 2006).

2.4.1 Estudios sobre las músicas Arhuacas

Es importante resaltar que las investigaciones sobre las músicas indígenas usualmente están relacionadas a otras expresiones de la cultura, ceremonias rituales asociadas al manejo territorial, a las cosechas, al saneamiento territorial, entre otras, dado que éstas no se encuentran desvinculadas del desarrollo de otras prácticas socio culturales y espirituales. Aunque se han realizado varios estudios sobre los Arhuacos (Bosa, 2015, 2016; Esmeral, 2013; Francis, 1901; Naranjo, 2014; Shlegelberger, 1995; Reichel Dolmatoff, 199, 2009; Wilhelm, 1986), los aspectos sobre las músicas de este pueblo no han sido centrales. Se ha tratado la música en la cultura de manera tangencial, al estar vinculados a otros conocimientos relacionados a la vida espiritual, territorial, y organización política y social. Sin embargo,

⁶³ Jim Billip es un documentalista norteamericano, quien recopiló algunas imágenes y archivos sonoros en los años setenta.

Egberto Bermúdez (CD 2006)⁶⁴, a través de su trabajo sobre las músicas del caribe, ha logrado recoger algunos aspectos sobre expresiones musicales diversas de esta región.

Como ya había mencionado, una de las dificultades que tuve, fue hacer que tanto las autoridades tradicionales, así como algunos líderes de este pueblo pudieran ver la importancia de la música, así como otras expresiones artísticas de su cultura, como aspectos relevantes e importantes tanto en los procesos políticos y jurídicos para el reconocimiento, defensa y protección de este pueblo y su territorio. Una forma que encontré para llamar su atención fue a partir de la regrabación⁶⁵ de las recopilaciones sonoras de Brian Moser y Donald Tayler, y Jimm Billip, los cuales presenté en el diplomado realizado en Gumnaruwun y luego en Simonorwa. Estas grabaciones fueron bien aceptadas por las personas participantes, dado que para ellos representaba parte de su historia sonora. Las grabaciones exponían de manera sonora eventos importantes como la educación de los niños bajo la misión capuchina, vocabulario en lengua ikæ e incluso músicas como el chicote que sonaban diferentes a como suenan ahora. También, fue importante para ellos identificar en algunos sonidos e imágenes a algunas de sus autoridades, quienes fueron política y culturalmente importantes para la pervivencia física y cultural del pueblo Arhuaco.

⁶⁴ En el siguiente link, se puede escuchar una de las melodías de esta compilación música, de la música de chicote del pueblo Arhuaco: <https://www.youtube.com/watch?v=kHwiBAc2EnY>

⁶⁵ Busqué las grabaciones de Donald Taylor y Brian Moser, en <https://sounds.bl.uk/World-and-traditional-music/Moser-Taylor-Colombia>. Estas páginas no permiten descargas gratuitas ni pagas, así que regrabé las canciones. Claramente esto afectó su calidad del sonido, pero fue aceptado como un material importante dentro del pueblo.



Imagen 4. Luis Napoleón Torres tocando acordeón. Fuente: Shivaldamán: Música de la Sierra Nevada de Santa Marta. Folleto - Cd (2006), de la compilación musical realizada por Egberto Bermúdez. En esta imagen se encuentra Luis Napoleón Torres, quien fue asesinado junto con Ángel María Torres y Antonio Hugues, presuntamente por el Ejército, a razón de la defensa del territorio ancestral – La Línea Negra de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Esto permitió que las autoridades tradicionales me dieran el permiso de trabajar junto con un grupo de jóvenes, sobre las músicas tradicionales y desarrollar actividades para el fortalecimiento cultural. Sin embargo, también pude constatar que las investigaciones sobre las músicas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no son numerosas. Los trabajos que hay sobre el caribe colombiano, reproducen visiones esencialistas del folclore, las músicas, las danzas y las tradiciones orales del caribe colombiano, pero sigue siendo limitada la

información sobre las manifestaciones musicales de los pueblos indígenas del caribe colombiano.

Un ejemplo de lo que menciono se encuentra en el compendio de Guillemos Abadía Morales. Este autor identificó cuatro áreas de expresión de los conocimientos tradicionales de los grupos locales, muy similar a lo que se entiende actualmente como patrimonio inmaterial:

- El Folklore literario, el cual incluye todas las expresiones populares y léxicos propios de los pueblos indígenas (a lo que el refiere como la raíz de muchas de las palabras del español colombiano), también las tonadas, cantatas, cuentos, fábulas, etc.;
- El Folklore musical que va desde las expresiones musicales de los pueblos indígenas hasta las músicas populares tradicionales de cada una de las regiones⁶⁶, las cuales identifican como mestizas, mulatos y negros – que corresponden a antiguas clasificaciones raciales de los pueblos étnicos en Colombia;
- Por otro lado, se encuentra el Folklore coreográfico el cual comprende las diferentes expresiones dancísticas según las músicas, ritmos, tonadas y regiones. También integra juegos, y fiestas tradicionales.
- Por último, incluye el folklore demosófico el cual consiste en sabidurías tradicionales como la medicina, mitos, formas de construcción de viviendas tradicionales, gastronomía, y otras formas de producción, entre otros (Abadía, 1983).

Si bien Abadía hace un recuento general de las prácticas populares en Colombia, su aproximación a las músicas del departamento del Cesar es ligero con poca profundidad (en el

⁶⁶ De acuerdo al estudio de Guillermo Abadía, en la publicación del “Compendio General del folklore colombiano”, para realizar los estudios de las diversas expresiones culturales de Colombia, no era conveniente realizarla por departamento, puesto que recomendaba hacer este estudio a partir de las “zonas de extensión”, identificando cuatro zonas culturales: la zona andina, la cual contenía los departamentos de Santander, Norte de Santander, Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío, Tolima, Cundinamarca, Boyacá, Huila, Cauca y Nariño; la región Amazónica y la región de la Orinoquía se encontraban integradas en la zona de la llanura o llanos orientales, integrado por los departamentos de Arauca, Boyacá oriental, Meta, Vichada, Caquetá, Vaupés, Guainía, Putumayo y Amazonas; Zona del Litoral Atlántico integrado por los departamentos de: Guajira, Cesar, Magdalena, Atlántico, Bolívar, Sucre y Córdoba, y finalmente la Zona del Litoral Pacífico el cual está integrado por los departamentos de: Chocó, Valle, Cauca y Nariño. Como bien expone Abadía, esta división de las regiones genera conflictos, ya que las prácticas culturales, las tradiciones, expresiones orales, entre otras, no están claramente divididos en el territorio colombiano (1983: 16 - 17).

caso del género musical del vallenato), incluso nula sobre las músicas de los pueblos indígenas de la región. Al respecto, Abadía menciona que:

“No es apropiado llamarlo “vallenato” a secas, porque es un adjetivo que domina a todo lo que pertenece al Valle de Upar (Valledupar). Creemos que el “paseo” o “son” no tiene perfiles indígenas y que es más bien mulato; porque conjuga ritmos de la danza cubana, una de cuyas partes se llama precisamente “paseo”, y ritmos negros como el que vino de África y que se llama el “son”. La ejecución instrumental se limita a la organología indispensable y de rigor, no susceptible de ser modificada: acordeón, guacharaca, y caja vallenata. A veces están auxiliados por el tambor monopercusivo. Aunque la melodía se halla encomendada al acordeón, instrumento universal, característico de los puertos del mundo y aculturado en nuestro litoral norte, desde hace más de dos siglos, la variedad de acordeón usada típicamente en la zona es la de “botones” y no la de teclado. La parte de la percusión o rítmica está encomendada a la guacharaca, la caja y a veces el tambor” (Abadía, 1983: 208 -209).

Para entonces, el vallenato se consideraba como una construcción cultural mestiza, con mayor influencia africana que indígena, y aún hoy se percibe de esta manera, según lo expresado dentro del Plan especial de Salvaguardia del Vallenato (2013). No obstante, los músicos Arhuacos defienden actualmente que el vallenato es un género musical de origen indígena principalmente.

Egberto Bermúdez, es uno de los referentes más importantes de la música caribeña, particularmente del vallenato, desde la historia de este género musical, los instrumentos y los sonidos, así como de los contextos socioculturales e históricos en los que se produce (2004, 2006, 2012). También hace alusión a algunas descripciones de las músicas indígenas, del periodo prehispánico al presente (1985, 1987). Dentro de estos trabajos sobre las músicas de pueblos indígenas, se destaca la recolección de música en el disco “Shivaldamán” (2006), en el que expone música de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Esta recopilación incluye un pequeño libro en el que presenta algunas generalidades históricas y culturales de las investigaciones etnográficas de los pueblos indígenas de esta región del país. Pero, por otro lado, resalta un aspecto central en el desarrollo de las músicas, y es su vínculo estrecho con el sistema de valores, creencias, manejo del territorio y organización política y social.

“Para los kogui, y por extensión para los otros grupos indígenas de la Sierra [se incluye en este grupo a los Arhuacos], el canto, el baile y la música son parte integral de su mundo de valores e ideas y funcionan como importantes vehículos de comunicación entre su universo simbólico y lo terrenal; así al menos se puede constatar del análisis, que música, canto y baile tienen en sus narraciones míticas y que llevan a la expresión sintética contenida en muchos relatos: ‘bailamos para no morir’. Shivaldamán (shivalamá) es un concepto asociado ‘de los antiguos’ es decir al mundo mítico y al tiempo primordial de los ancestros y también del poder secreto de los mama, materializado a través de los cantos” (Bermúdez, 2006: 10).

Aunque son escasas las referencias que hace el autor sobre el pueblo Arhuaco, no se puede desconocer que ciertas prácticas en torno a la música son compartidas por los cuatro pueblos de la Sierra, dando cuenta así, de la estrecha relación que hay entre la música, el territorio, la espiritualidad y el derecho propio. Es así como la música hace parte de un complejo sistema de conocimiento donde cada una de sus partes se encuentran estrechamente integradas. En este mismo libro que acompañaba el disco, se mostraba algunas imágenes sobre los músicos. Estas imágenes crearon la inquietud sobre las transformaciones de los instrumentos musicales, por lo que busqué imágenes de los años ochenta y comparé con fotos tomadas recientemente en los diplomados realizados en la EIDI, a través de las cuales se evidencia la transformación de instrumentos musicales como los carrizos que fueron usados durante las grabaciones en el año de 1983, las cuales son muy diferentes a las que se usan ahora (Imágenes 3 y 4).



Imagen 5. A la izquierda dos músicos Arhuacos. Los carrizos que usan tienen boquilla de pluma de pato y cera negra. Fuente: <http://www.colarte.com/colarte/foto.asp?idfoto=182682>

(julio de 2016). Esta imagen hace parte del Archivo del Ministerio de Gobierno del año 1982. Al costado derecho, Imagen 6. Foto tomada por Daniela García en el Diplomado en Yeurwa en el año 2016.

Para hilar la relación entre música y derecho, es importante comprender cuáles son esas dimensiones en las que se movilizan los sonidos desde el pueblo Arhuaco, como se inserta esta dimensión socio cultural en la vida de una sociedad. Por esta razón, propongo abordar desde la idea de “conocimiento”, como ese lugar tangible e intangible donde se produce la música y el derecho, teniendo en cuenta que estas ideas de música y derecho también se insertan en escenarios que están por fuera de lo tradicional, pero que inciden en la movilización de los procesos políticos de este pueblo.

2.5 Las diversas expresiones musicales del pueblo Arhuaco

No existe una definición única sobre qué es la música para los Arhuacos. Sus músicas tradicionales y las que son parte del resultado de la hibridación cultural, están ligadas a la estrecha relación que estas prácticas musicales tienen con el territorio y la dimensión social y espiritual.

La música en el contexto tradicional Arhuaco está asociada a un conjunto de saberes tradicionales los cuales se encuentran articulados e interrelacionados. Pero también, las músicas Arhuacas cumplen funciones de control social y territorial establecidos a través de la Ley de Origen. No obstante, en el territorio Arhuaco no sólo suenan las músicas del charu; el acordeón y su música – el chicote-, ha ocupado un espacio muy importante en las celebraciones de este pueblo. En este sentido, logré constatar que hay diversidad en las expresiones musicales Arhuacas. Existen muchas versiones de sus músicas dentro y fuera de los contextos tradicionales y ceremoniales, y que cumplen funciones importantes tanto en la transmisión de conocimientos, como en el saneamiento territorial y espiritual, y consolidación sociocultural de este pueblo.

Teniendo en cuenta lo mencionado, pude identificar que la diversidad de expresiones musicales del pueblo Arhuaco, se pueden categorizar de la siguiente manera:

- **Las músicas de los Mamos – Ceremoniales:** estas músicas son realizadas exclusivamente por el Mamo en contextos privados sagrados. No he podido observar a los Mamos en estas actividades, sin embargo, los jóvenes cuentan

que el Mamo usa un tipo de charu diferente al de las músicas que hacen los demás jóvenes Arhuacos. También, incluyen instrumentos como el caracol – Yosa y el caparazón de la tortuga -kungui.

- **Las músicas de Charu:** son todas las músicas tradicionales realizadas con el charu o carrizo. Usualmente estas músicas son acompañadas de caja – tambor (instrumentos de percusión cilíndrico de doble parche), y maracas. De acuerdo a la ocasión, siembra, construcción de la kankurwa, entre otros, se realizará de forma repetida alguna de estas melodías. Los danzantes bailan descalzos en forma de círculos o serpenteándose.
- **El Chicote:** el chicote es la música que surge a partir de la adaptación de algunas melodías del charu con el acordeón, instrumento musical que llega a la Sierra Nevada de Santa Marta a partir del contacto con extranjeros (alemanes y franceses), quienes introdujeron el acordeón por el caribe colombiano, hacia finales del siglo XIX (Bermúdez, 2012).
- **El Vallenato:** es un género musical de gran difusión no sólo en el caribe colombiano, si no a nivel nacional e internacional. Según algunos indígenas como Ricardo Villafañe y Kandy Maku, este surge como parte de las herencias musicales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bermúdez, por el contrario, considera que el vallenato es producto de una mixtura cultural transnacional. Es decir, que el vallenato se insertó a través de los mercaderes europeos, en las dinámicas empresariales y campesinas de Aracataca y Ciénaga en las plantaciones bananeras, migrantes de medio oriente y comunidades indígenas, afros y campesinas que habitaban estas zonas (Bermúdez, 2012).

Los jóvenes Arhuacos reconocen el vallenato como género musical que cuenta con grandes aportes sonoros y culturales de la música tradicional Arhuaca, así como un importante referente de la integración de este pueblo a la cultura vallenata. Al mismo tiempo les permite ganar visibilidad desde el performance Arhuaco, es decir, el uso de traje tradicional, el acompañamiento de danzantes mujeres en los conciertos, el uso de la lengua

propia en algunas de las canciones, e incluso los adornos a los acordeones, constituyen parte de los elementos que se exponen en los conciertos vallenatos.

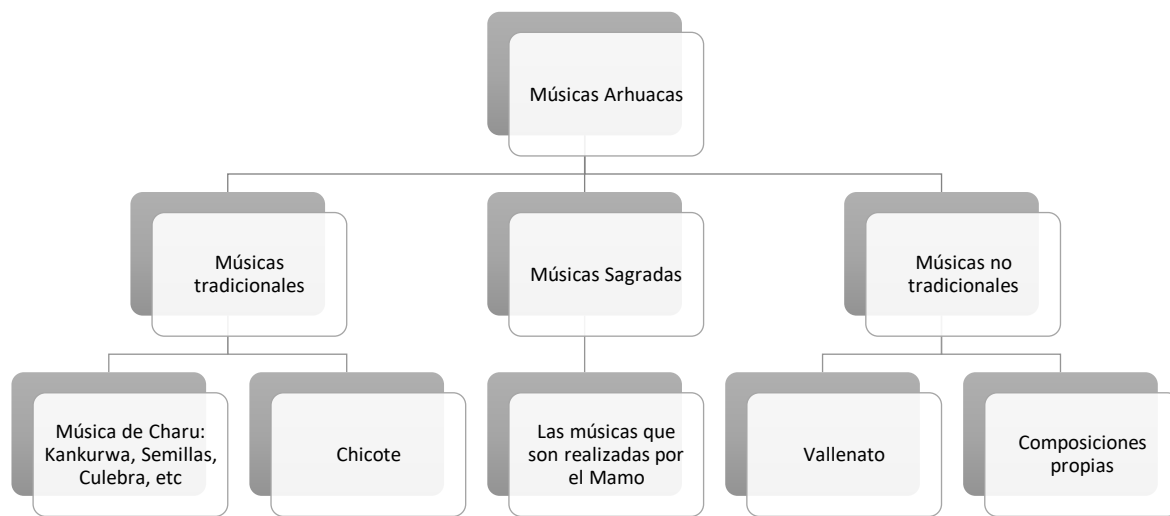
Teniendo en cuenta lo anterior, no existe una sola expresión de música Arhuaca ni tampoco una forma de reproducir estos conocimientos. Por el contrario, nos encontramos con diversas formas de producir música dentro y fuera de los espacios tradicionales. Algunas expresiones son resultado de los encuentros interculturales, coloniales y globalizadores, otros han funcionado como espacios de fortalecimiento cultural, y otros como canales de visibilización cultural y política de este pueblo. Por esta razón, al ser expresiones diversas, realizadas por diferentes personas que desempeñan roles y funciones específicos dentro y fuera del pueblo, es necesario hacer una mirada diferenciada sobre las formas de protección, puesto que, por ejemplo, los saberes del mamo, solo podrán ser transmitidos en contextos especiales o en procesos de formación de mamo.

A lo largo de este proceso de investigación ha sido posible acceder a diversas expresiones y gustos musicales de algunos jóvenes Arhuacos, los cuales van desde las músicas tradicionales y su relación comunitaria incluso con la danza, hasta géneros musicales que van desde el vallenato, las rancheras y el reggaetón. Hay tantas preferencias musicales como Arhuacos en la Sierra. Lo interesante de estos procesos es que, a través de sus propias experiencias, así como el trabajo que desarrollamos en grupo con los jóvenes, construimos unas categorías de clasificación de las músicas tradicionales y no tradicionales, así como los espacios específicos para la reproducción de estos conocimientos, las normas y condiciones que se deben tener en cuenta para realizarlas.

Estas músicas y su clasificación cuentan con cierta jerarquía, según su proximidad al origen mítico y personas o lugares de importancia. Por ejemplo, la culebra, la semilla, o la Kankurwa, hacen parte de las músicas sagradas que reproducen momentos importantes de la historia y origen del pueblo, las cuales son realizadas en algunos contextos tradicionales y ceremoniales. El desarrollo de estas músicas siempre está sujeto a la aprobación de los Mamos. No obstante, algunas melodías como la “Santa María”, melodía que aparentemente requiere un poco más de ritualidad, fue realizada en el cierre de uno de los diplomados de la comunidad de Jimain, por parte del mayor Isaías Tórres. Es decir, que probablemente algunas

autoridades tradicionales, pueden decidir en otros espacios y momentos menos rituales, compartir algunas de estas melodías.

Por otro lado, están las músicas tradicionales, las cuales son realizadas con instrumentos musicales tradicionales, algo diferentes a los ceremoniales, son usados en la apertura o el cierre de eventos comunitarios como, por ejemplo, actividades escolares, siembras, reuniones comunitarias entre otros. Pero también, algunas melodías realizadas en el charu fueron reinterpretadas en el acordeón, lo que para la comunidad significan músicas para las fiestas ya que para ellos “son más alegres”.



Gráfica 1. Clasificación de las músicas arhuacas. Fuente: elaboración propia.

Es importante mencionar, que algunas condiciones limitaron mi acceso a algunos espacios ceremoniales tradicionales (fundamentalmente no ser Arhuaca y ser mujeres), así como el acceso a información que probablemente está reservada a procesos de aprendizaje masculinos de larga duración. La música, en el pueblo Arhuaco, al ser una expresión que contienen significados del mundo espiritual y que establece la relación entre las personas, naturaleza y espíritus, requiere una preparación que a veces solo los Mamos pueden conocer.

Los conocimientos sobre las músicas son saberes especializados que están reservados para los hombres Arhuacos, quienes se preparan para recibir estos conocimientos desde su nacimiento.

a. Las músicas sagradas

Para los Arhuacos, las músicas sagradas son todas aquellas que están vinculadas al trabajo espiritual del Mamo. Los cantos y melodías están asociados a conocimientos especializados que sólo esta autoridad espiritual puede manejar. Los instrumentos que se asignan para la realización de las melodías en espacios sagrados son el yosa (caracol), y el kungwi - caparazón de la tortuga, el kachu (cacho) considerados como instrumentos musicales ceremoniales que permiten la conexión entre el Mamo y los padres y madres del territorio.

No obstante, sus cantos no son comprensibles, e incluso requieren que sean interpretados y explicados a la comunidad; en la descripción de las músicas sagradas realizada por Egberto Bermúdez (2006), menciona retomando el trabajo realizado por Reichel Dolmatoff "... confirma el predominio del canto sin texto con la boca cerrada e indica que al estar en la lengua ritual (Tejua, Teyuna) mucho de los que los cantan sólo comprenden superficialmente su significado y en muchos casos reconocen que 'se perdió la palabra', aludiendo a textos sólo recordados parcialmente" (2006: 10). Y así lo pude constatar durante el diplomado realizado en Gumnaruwun en el año 2016. Presenté las grabaciones realizadas por Jim Billip durante los años setenta⁶⁷, trabajo que fue realizado en el marco del proyecto Ethnic Folkways Record⁶⁸ como una estrategia de documentación, preservación y difusión de los sonidos del mundo⁶⁹. Parte de las grabaciones estaban tituladas como "sacred ika incantation and commentary", las cuales correspondían a los cantos del Mamo, interpretando

⁶⁷ En el siguiente enlace se puede consultar las grabaciones realizadas por Billip: <https://folkways.si.edu/sacred-and-profane-music-of-the-ika/american-indian-world/album/smithsonian>; la última grabación "Sacre Ika incantation and comentary", fue una de las melodías presentadas en el diplomado de Gumnaruwun.

⁶⁸ Folkways Record fue fundado por Moses Asch, migrante judío polaco que llegó a los Estados Unidos durante la primera década del siglo XX.

⁶⁹ Según la historia de la organización, el Instituto Smithsonian a través del centro Folkway life and Cultural Heritage adquiere en el año de 1987, la organización Folkways Records, como una estrategia de preservación de más de 2000 grabaciones de sonidos de distintos lugares del mundo. Revisar: <http://www.folkways.si.edu/mission-history/smithsonian>

algunos sonidos de animales o de la naturaleza. Al finalizar su canto, el Mamo de la grabación expresó que era muy poco probable que las personas de su pueblo reconocieran ese canto, debido a que se había olvidado su significado, e incluso manifestó que los jóvenes de aquellos años ya no se interesaban por aprender los significados de los cantos.

“Se conoce del Mamo, cada quien canta, pero no es igual (...). Eso de cantar y cantar, aquí ya se está olvidando. Eso de qué quiere decir ese canto, ni conocen. Y ya no es más el canto sino música, como el chicote. Eso hoy en día no quiere aprender, por eso lo están acabando. No sabe ni mi hijo ese canto que estoy cantando, no sabe y no lo conoce, no le importa. Si usted pone el canto ese y pregunta, no saben que es lo que está cantando, ni sabe”⁷⁰.

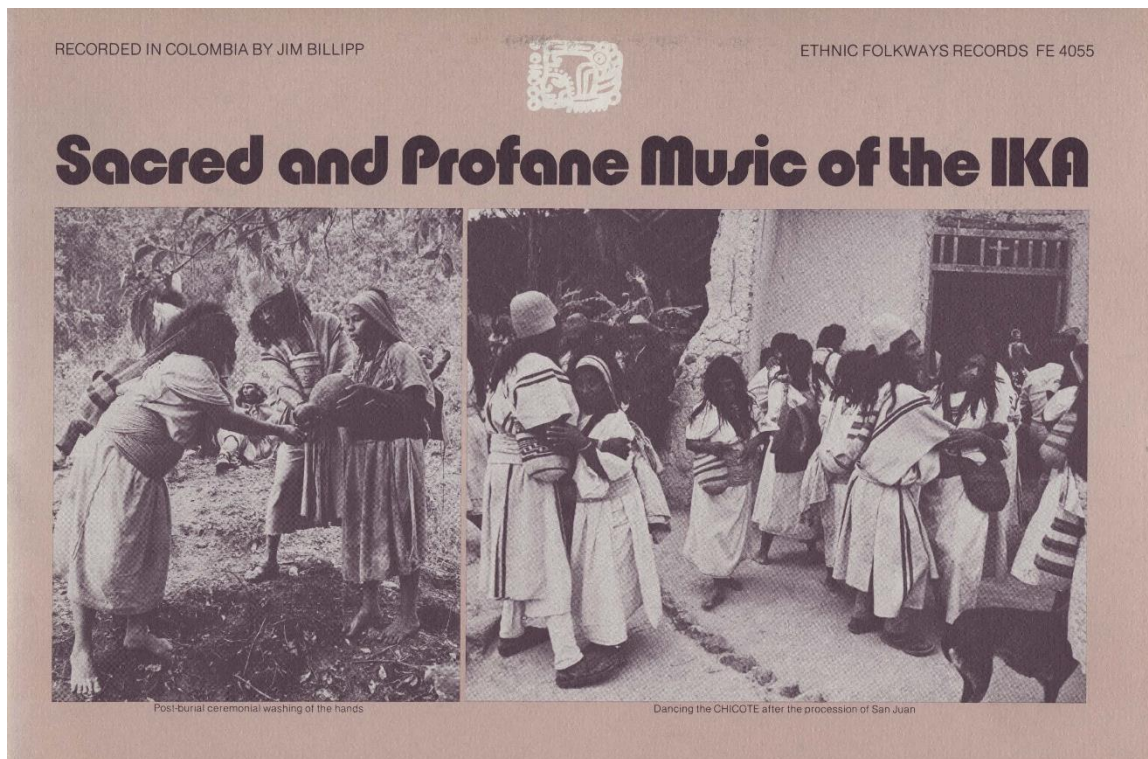


Imagen 5. Portada del libro que acompaña el disco grabado por Jim Billipp. 1977.

⁷⁰ Comentario del Mamo José de Jesús Villafañe al finalizar su canto sobre el cóndor. Grabación realizada por Billip y publicado en el año de 1977 por instituto Folkways Records.

Al exponer esta grabación en el diplomado, todo el auditorio guardó silencio. Al finalizar su reproducción, el Mamo Eugenio Villafañe⁷¹, y otras autoridades comenzaron a conversar entre ellos y con los demás participantes de su pueblo en lengua ikꞵ. Luego del debate interno manifestaron que actualmente se encuentran fortaleciendo los procesos de transmisión de los conocimientos tradicionales con los jóvenes, aunque reconocen tener algunas dificultades con los más jóvenes frente a los conocimientos sagrados porque no tienen la disciplina para la preparación tradicional que permite acceso a estos saberes. Es así que para el aprendizaje de las músicas sagradas los jóvenes se deben acoger a las normas que establece la Ley de Origen. Teniendo en cuenta esto, el Mamo Eugenio solicitó que los jóvenes que se encontraran trabajando sobre las músicas deberían hacer un pago a los padres espirituales de las músicas y los instrumentos. Para la realización de este pago fue necesario que los jóvenes, dirigidos por Aquilino Ramos, fabricaran pequeños instrumentos musicales en madera, con el fin de que estos fueran llevados por el Mamo Eugenio, a los sitios de pago⁷² de cada uno de los instrumentos musicales tradicionales y sagrados de los Arhuacos. De esta manera, preparar a los jóvenes para recibir el conocimiento de la forma en cómo se encuentra establecido en la Ley de Origen.

b. Las músicas tradicionales

La música tradicional Arhuaca se puede distinguir en dos corrientes, ambas consideradas como músicas que son danzables. La primera, la música tradicional del Charu o carrizo, se realiza en compañía de otros instrumentos como la maraca (instrumento idiófono) y la caja (tambor – instrumentos de percusión de forma cilíndrica de doble parche). En las conversaciones con el grupo de trabajo de música Arhuaca en los diplomados, expusieron

⁷¹ El Mamo Eugenio Villafañe, es reconocido como una de las autoridades espirituales en Gunnarwun, y quien ha venido acompañando el desarrollo de las actividades tradicionales y espirituales de los diplomados con el pueblo Arhuaco desde el mes de julio de 2016.

⁷² El pago es un trabajo tradicional realizado por los Arhuacos con orientación del Mamo, siguiendo las normas que establece la Ley de Origen. El pago se realiza con diversos propósitos como, por ejemplo, armonizar y limpiar espiritual y energéticamente la madre tierra. El pago, también es comprendido como una ofrenda que se hace al territorio, para que brinde el aval y protección que requiere el pueblo para el desarrollo de todas sus actividades ceremoniales, comunitarias, educativas y productivas (Mindiola, 2018).

cuatro melodías y danzas que son fundamentales para los distintos ciclos o momentos de la vida Arhuaca.



Imagen 6. Charu o carrizo hembra. Fuente: Daniela García y Yeshica Serrano.

- i. El sol: este canto rememora el origen del sol. Su danza se realiza para armonizar y equilibrar la vida en la tierra.
- ii. Las Kankurwas: Esta es la casa ceremonial donde habita el Mamo. Para los Arhuacos, esta casa es donde se guardan todos los conocimientos, por lo mismo, la música y el baile se realiza para garantizar que los objetivos propuestos para que alguna actividad comunitaria se logre realizar.
- iii. La semilla: Como mencioné anteriormente, la semilla representa el origen de todas las formas de vida en la tierra. La música y danza a la semilla – o el alimento, se realiza para energizar las propiedades nutritivas de los frutos, y así garantizar la pervivencia de todas las especies. Asimismo, el bautizo de los niños⁷³ entra en esta música y danza a la semilla, pues a través de ésta, se

⁷³ Al respecto se puede revisar la tesis de grado de Verónica Mindiola, joven Arhuaca, quien realizó su trabajo de grado, para el título de psicóloga, sobre los procesos de apropiación cultural de los Arhuacos, en la comunidad

armoniza la energía del niño o niña que recién nace con la naturaleza (agua, montañas, frutos, animales, aire, fuego, etc.) y se previenen las enfermedades.

- iv. El Winsi: es una especie de rana que habita en las zonas más frías. Según las historias tradicionales, esta rana fue la que emitió los sonidos, los cuales llevaban los mensajes que indicaban que había luz en la tierra. Este mensaje hizo posible que fuera viable la multiplicación de la vida en la tierra y fuera este un lugar ideal para la vida humana. La música y la danza que se realiza es para agradecer a esta especie de rana, tienen el propósito de armonizar las energías y garantizar la preservación de esta rana.⁷⁴

La otra expresión de las músicas tradicionales es el chicote. El chicote se caracteriza por el uso del acordeón en las músicas tradicionales⁷⁵. Según las explicaciones del grupo de trabajo sobre músicas, el chicote surge cuando llega el acordeón al caribe colombiano y se incorpora a las músicas tradicionales, haciendo una adaptación de las melodías del carrizo al acordeón. Para los Arhuacos, el sonido del acordeón hace que esta música sea mucho más alegre, permitiendo que las fiestas duren varias horas (entre 2 y 4 horas es lo máximo que he logrado presenciar).

De acuerdo con los estudios de Egberto Bermúdez, se registra el ingreso del acordeón por el puerto de Santa Marta desde 1869. El acordeón, así como otros instrumentos musicales como los pianos, las armónicas, entre otros, eran parte de las mercancías que se comercializaban entre los empresarios europeos que habitaban en las costas del caribe (Bermúdez, 2012).

de Nabusímake. En la primera parte de su trabajo expone los primeros trabajos tradicionales - pagamentos y otras prácticas tradicionales de las danzas y dietas por parte de los padres para garantizar la salud de los niños.

⁷⁴ Esta explicación es parte de la exposición realizada por el grupo de jóvenes Arhuacos presentado en el evento 100 años de diplomacia Arhuaca, en el mes de octubre de 2016. Este evento fue la conmemoración de los 100 años después de que saliera la primera misión Arhuaca hacia Bogotá para conversar con el presidente de Colombia, José Vicente Concha (1914 – 1918), con el fin de buscar soluciones frente a temas como: la educación, el abuso de autoridad por parte de los policías y comerciantes, respeto por las tradiciones y creencias indígenas, entre otros.

⁷⁵ En el siguiente enlace se puede ver y escuchar la melodía de chicote, video que fue grabado en el marco del evento de la conmemoración de “100 años de la diplomacia Arhuaca” en la ciudad de Bogotá. Este evento inició con la movilización de más de 200 delegados Arhuacos desde el Centro de Memoria Histórica hasta la Plaza de Bolívar. <https://www.youtube.com/watch?v=sQYIIBhU-SA>



Imagen 7. Noel Tórres, politólogo, intérprete y músico Arhuaco interpretando un chicote, y Aquilino Ramos compositor, cantante, y promotor del fortalecimiento de las músicas tradicionales y del plan especial del Salvaguardia del Sistema de Conocimientos Ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Momento de espera en el camino que va hacia Nabusímake. Fuente Propia.

Para desarrollar las músicas tradicionales, los músicos deben ser responsables con los procesos comunitarios. Es así que deben tener conocimiento de la Ley de Origen, del funcionamiento del universo Arhuaco, realización de pagos o trabajos tradicionales, así como conocimiento sobre la historia propia para poder comprender, justificar y desarrollar cada una de las músicas tradicionales o “cultura”, como se refieren ellos a las músicas y danzas de carrizo y chicote.

c. Músicas no tradicionales

En esta categoría he considerado importante mencionar, un género musical que tiene gran influencia en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, y en general en todo el caribe colombiano, el Vallenato.

Esto no quiere decir que no existan otros géneros musicales que sean escuchados por los jóvenes y adultos Arhuacos. Todo lo contrario. En la Sierra, como seguramente sucede en muchas otras zonas del país, que podrían estar aparentemente alejadas de los efectos de la globalización, otros géneros musicales como los boleros, rancheras, corridos, entre otros, hacen parte de las músicas que actualmente escuchan jóvenes y adultos.

No obstante, el vallenato como género musical ha llegado a considerarse como parte de la identidad musical de los departamentos del Magdalena, del Cesar y de la Guajira, los cuales integran el complejo territorial y cultural de la Sierra Nevada de Santa Marta. Según Bermúdez (2012), en los años cincuenta se encontraron algunas evidencias del uso del acordeón, la guacharaca junto con otros instrumentos de viento, como carrizos y gaitas en el municipio de Atánquez, Cesar, zona del asentamiento del pueblo Kankuamo. El reconocimiento del Vallenato como género musical emblemático del caribe colombiano, estuvo vinculado a la industria bananera y del algodón (1948). El vallenato era el medio de comunicación a través del cual se informaba sobre los diferentes eventos políticos, sociales, laborales y comunitarios que acontecían en torno a estas industrias. Los juglares, recorrían municipio del Cesar, Magdalena y Guajira cantando cada noticia (Bermúdez, 2012: 210 – 211; Samper, 2003).

“El auge bananero tuvo un tremendo impacto en la sociedad en la región costera colombiana. Su efecto se sintió más allá de las áreas comerciales de Ciénaga y Aracataca, en regiones tan lejanas como el sur de Bolívar, Magdalena y Valledupar, ya que esas áreas se convirtieron en proveedores agrícolas y ganaderos para la región bananera. Los acordeones con perillas de registro en la parte superior de las cajas de sonido llegaron desde la zona de cultivo de bananos en viajes de manejo de ganado y regresaron a las áreas de Plato y Chivolo (el lado este del río Magdalena inferior). A pesar de ser históricamente menos significativo, el auge de la economía cafetera en las mismas áreas (principalmente en las laderas del norte de la Sierra Nevada y el corredor Valledupar) atrajo a personas de dentro y fuera de la región. Por lo tanto, la movilidad y las actividades comerciales y de ocio descritas en la zona de cultivo de bananos se replicaron en cierta medida en las áreas alrededor de Valledupar y Villanueva, en la carretera a Riohacha” (Bermúdez, 2012: 208).

Como expone Bermúdez, aunque el departamento del Cesar no era un importante puerto comercial, sí contribuyó en el desarrollo económico del caribe colombiano a través de

la industria agrícola que sostenía la multinacional bananera, así como los demás intercambios comerciales en los que se incluían los instrumentos musicales, que luego serían incorporados dentro de las tradiciones musicales de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Actualmente algunos jóvenes del pueblo Arhuaco, como Aquilino Ramos y Johana Izquierdo, se han inspirado en el vallenato, así como en algunos aires musicales tradicionales como el chicote, para componer sus propias canciones, las cuales dan cuenta de aspectos que son centrales para ellos, como los padres espirituales, el territorio, las orientaciones de los Mamos y los mayores.

2.6 Los músicos y la transmisión de los conocimientos musicales

Uno de los aspectos que resulta importante comprender en los procesos de salvaguardia y protección de las músicas tradicionales, tiene que ver con las formas y posibilidades de acceder a los conocimientos. En este caso he identificado dos líneas de acción, las cuales tienen que ver tanto con los conocimientos a los que se desea acceder, así como a los recursos socio culturales y económicos con los que cuenta para acceder a ellos.

Por un lado, están las personas que pueden acceder a los diversos conocimientos tradicionales y no tradicionales (como el vallenato), quienes cuenta con ciertas condiciones, o privilegios para el acceso a estos saberes. Las formas en como adquieren estos conocimientos o como estos son transferidos tienen que ver justamente con esos privilegios, o como menciona Bourdieu, cuentan con capitales culturales y simbólicos que los hace herederos de recursos, valores, saberes y reconocimientos económicos, sociales, políticos y culturales (Bourdieu y Passeron, 2009: 12 – 45; Pinto, 2003: 144 – 157) para el acceso a un saber especializado. Si bien el pueblo Arhuaco no establece jerarquías sociales a partir de criterios socio económicos, si establece distinciones de acuerdo con el rol político, cultural y ceremonial que han desempeñado los diferentes miembros de una familia. De hecho, algunas familias se han caracterizado por su incidencia en algunos espacios políticos y culturales.

En las familias Arhuacas es importante realizar pagamentos y trabajos tradicionales que permitan asegurar en cada familia, contar con expertos en diversos campos como, por

ejemplo, tener Mamos, y jóvenes que puedan dialogar política y jurídicamente con la sociedad no indígena, agricultores, médicos e incluso músico. Sin embargo, no siempre fue así. Durante el periodo de la presencia y permanencia de la misión capuchina, el músico tradicional fue considerado como vago e improductivo. Pero poco a poco se ha ido recuperando la importancia de los músicos y los saberes tradicionales asociados a estas prácticas de protección y pervivencia cultural.

No obstante, es importante resaltar que estos músicos cuentan precisamente con los capitales simbólicos y culturales heredados de las actividades políticas, tradicionales, ceremoniales que han desarrollado sus familias. Las músicas en estos contextos nunca están desvinculadas de los procesos políticos y jurídicos de protección y defensa del territorio, y de la salvaguardia cultural. Al respecto Blacking, a partir de su trabajo sobre cantos infantiles de una comunidad sudafricana – los Venda –, mencionaba que la música constituye una herramienta política para reivindicar las diferencias y luchas contra procesos de segregación racial, a través de las múltiples expresiones sonoras ceremoniales y cotidianas. Las formas de resistencia a través de la música permitieron articular la solidaridad negra - que había estado dividida por diferencias tribales – para luchar contra la segregación impuesta por los “blancos” (Blacking, 1995; 2006). A partir de la experiencia con los Arhuacos, los capitales heredados por algunos jóvenes en el campo musical han estado articulados a su vinculación política y académica, donde han logrado consolidar a través de lo musical, redes de apoyo para la defensa y protección de la Sierra.

2.6.1 Las distinciones de género en el acceso a los conocimientos

Uno de los aspectos sobre los cuales se establecen distinciones frente al acceso del conocimiento en el pueblo Arhuaco, tiene que ver precisamente con los roles de género. Este pueblo establece distinciones muy claras entre las actividades que deben desarrollar tanto hombres como mujeres, según como se ha establecido en la Ley de Origen. En el caso de las músicas, los hombres son quienes tienen mayor acceso a este conocimiento. De hecho, en Yeurwa, Aquilino Ramos explicaba que algunos instrumentos musicales, al ser representaciones femeninas no debe ser manipulados por las mujeres, pues es considerado

como acto homosexual que afecta la armonía energética del pueblo y del territorio. Sin embargo, hay instrumentos que pueden ser usados por las mujeres como, por ejemplo, punkuri (flauta de pan), el cual se compone de 12 tubos unidos de forma horizontal.

Por otro lado, el acordeón es considerado un instrumento musical masculino, pero a partir de algunas conversaciones con algunas jóvenes Arhuacas, mencionaba que, en las partes más altas de la Sierra, muy cerca de los picos nevados, hay una comunidad Arhuacas donde las mujeres danzan y tocan el acordeón al mismo tiempo⁷⁶. Esto es interesante dado que, por ahora, sólo es visible una mujer acordeonera del pueblo Arhuaco Ati Gunnara Jamioy Izquierdo, sobre quien hablaré más adelante. Su acceso al acordeón y a la música vallenata, ha sido posible ya que su familia cuenta con mujeres que han logrado transformar relaciones desiguales de poder y de género para el acceso político, económico y artístico.

A continuación, expondré los perfiles de algunos músicos con los que logré conversar y trabajar, o que pude explorar a través de fuentes secundarias. Sus actividades en lo académico, político, jurídico y musical permiten comprender la importancia del acceso a ciertos capitales para incursionar en los escenarios musicales. No obstante, es importante resaltar que, aunque son jóvenes músicos “privilegiados”, de alguna manera el acceso a algunos recursos económicos, políticos o simbólicos, también están expuestos a situaciones de exclusión y desigualdad en el acceso a los escenarios musicales fuera de los contextos locales.

a. Gunnawiun Tórres

Gunnawiun Tórres es uno de los líderes de la comunidad Arhuaca de Simonarwa, quien ha promovido las escuelas musicales del pueblo Arhuaco. Gunnawiun proviene de una familia de líderes, pero además herederos de la música tradicional. Su pariente, Fermín Izquierdo el tío -abuelo paterno, conocía las melodías del charu, la caja, la maraca y el acordeón, estos conocimientos se los transmitió a Jeremías Tórres, su sobrino, quien a su vez transmitió estos conocimientos a su hijo Gunnawiun. Al respecto este joven líder menciona que:

⁷⁶ Notas de campo. Julio de 2017, comunidad de Jimaín.

“anteriormente, los abuelos tocaban en las noches al lado del fogón, ahí hablando de los animales, hablando de las plantas, siempre tenían sus historias para que usted pudiera pasar, [así como] ‘mi abuelo dijo’, y esto era la tradición oral. Alrededor del fogón de iban transmitiendo los conocimientos de la tradición oral. No era que académicamente venían preparándose más, sino que se transmitía de generación en generación” (Entrevista a Gunnawiun Torres. Simonorwa, abril 13 de 2016).

No obstante, si bien los conocimientos son reproducidos de generación en generación, Gunnawiun mencionó que también aprendió escuchando a otros músicos, practicando las melodías del charu en espacios diferentes a los establecidos regularmente por la Ley de Origen. Recuerda que desde pequeño cortaba los tubos de PVC para hacer los carrizos y “estar soplando”. Las melodías que escuchaba, las aprendía casi de inmediato. Así mismo, aprovechó para sacar sus propias melodías, lo que él considera que “ya no son muy tradicionales por su estilo de tocar y así fue como se creó en una escuela donde yo trabajé, con ese estilo, cambiado los sonidos, los tonos” (Entrevista con Gunnawiun Tórres, Simonorwa. Abril 13 de 2016).

Cuenta, además, que durante una época las músicas tradicionales eran consideradas como las actividades de los kankuamos⁷⁷, dado que probablemente para él, ellos sobresalían

⁷⁷ El pueblo Kankuamo, es uno de los cuatro pueblos hermanos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se encuentra ubicado en el departamento del Cesar, en la parte baja de la Sierra Nevada de Santa Marta. Debido a su ubicación geográfica, fue el pueblo es sufrir de forma agresiva todos los procesos de evangelización, aculturación y violencia de exterminio de este pueblo Indígena. Durante mucho tiempo, no fueron considerados como indígenas por los pueblos indígenas vecinos, pero tampoco “civilizados” por la sociedad vallenata. En el año de 1993 son reconocidos como pueblo indígena a partir del proceso de reetnización y reconocimiento jurídico político de su etnicidad. Sin embargo, entre los años 1998 y 2008, fueron víctimas de la violencia por parte de los diferentes actores armados, principalmente paramilitares. Para ampliar la información sobre el pueblo Kankamo, se puede consultar: Montero, Rosa Manuela. (2011). Participación de las mujeres en el gobierno del pueblo indígena kankuamo, municipio de Valledupar, departamento del Cesar, Colombia. Trabajo final para el Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las mujeres indígenas. Cartagena de Indias; Morales, Patrick. (2011). Los idiomas de la reetnización. Corpus christi y pagamentos entre los indígenas kankuamos en la Sierra Nevada de Santa Marta; Naranjo, Edgar Ricardo. (2010). Constitución de la Red de Defensa Local del Pueblo Kankuamo en el marco del conflicto armado colombiano. En Conflicto y Judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta; OIK (Organización indígena Kankuama). (2009). Hoja de Cruz. Memoria histórica de los impactos de conflicto armado en el pueblo indígena Kankuamo; Serrano, Yeshica. (2014). Itinerarios escolares y procesos políticos de cuatro mujeres indígenas nasa y kankuamo. **Desafios**, [S.l.], v. 26, n. 1, p. 171-198, <http://dx.doi.org/10.12804/desafios26.1.2014.05>.

mucho más en las músicas tradicionales, ya que los Arhuacos se les había prohibido realizar sus músicas tradicionales durante el periodo de la Misión Capuchina. A partir de esto, Gunnawiun menciona “nosotros nos acomplejamos y pensamos que los de nosotros era defectuoso [...] entonces nos quedamos con la herencia de los capuchinos de traer todo de afuera” (Entrevista con Gunnawiun Tórres, Simonorwa. Abril 13 de 2016).

Esto, definitivamente cambió la manera en cómo Gunnawiun hace y transfiere los conocimientos tradicionales, puesto que cambia los sonidos y prefiere no seguir algunas orientaciones de los Mamos. Él considera que esto restringe el “avance” en la transmisión de los conocimientos, ya que lo obligan a realizar las músicas y danzas según los tiempos establecidos por la Ley de Origen, pero también, lo limitan frente a la innovación musical, pues de seguir las normas, no podría “jugar con los sonidos” (Notas de la conversación con Gunnawiun Tórres. Simonorwa, abril 13 de 2016).

Gunnawiun fue profesor del colegio indígena en las comunidades de Simonorwa y Karwa, gracias a que había adquirido su título de bachiller en Pueblo Bello, Cesar. Así mismo, su acercamiento y acompañamiento de las actividades políticas y organizativas de su padre, en el marco de la Mesa Permanente de Concertación, le ha permitido acceder a otros espacios de incidencia a través de su cargo como comisario⁷⁸ de la comunidad de Simonorwa. A través de este nuevo rol, en marzo del año 2016 abrió temporalmente la escuela de músicas y danzas tradicionales para esta comunidad, enseñando a algunos niños la fabricación de los carrizos, cajas y maracas, así como la interpretación de las diferentes melodías; y a las niñas las preparó en los diferentes bailes tradicionales.

⁷⁸ En el pueblo Arhuaco, el comisario es una autoridad civil indígena que se encuentra integrada dentro del gobierno propio, con el fin de resolver conflictos al interior de la comunidad. El comisario, junto con el Cabildo central y el semanero, apoyan en la consolidación de un puente de interlocución entre la organización indígena y el gobierno nacional.

b. Aquilino Ramos

Como expliqué en las primeras páginas de este capítulo, Aquilino Ramos vive en la comunidad de Jimaín, una de las comunidades talanquera⁷⁹ que tiene como función la contención cultural y territorial de la ocupación del territorio Arhuaco por parte de colonos, empresas, así como representa un cordón humano de resistencia frente a los grupos armados.

Aquilino llegó al proceso de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena interesado más en los procesos de memoria histórica y territorial, que en la música. Sin embargo, entre sus talentos se encuentra escribir versos sobre los Arhuacos, el territorio, los padres espirituales y la madre tierra, los cuales vuelve canción. Su padre es el líder indígena Sebastián Ramos⁸⁰, quien estuvo a cargo, junto con Cayetano Tórres, del proceso de consulta y construcción del Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta. La vena artística de Aquilino es parte de un proceso que se ha cultivado en su familia, puesto que sus primos, así como otros familiares se han caracterizado por ser buenos chicoteros (quienes hacen chicote). Tanto el espacio de fortalecimiento musical tradicional como su participación en las discusiones en torno al Plan Especial de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, le ha permitido posicionarse como uno de los líderes jóvenes del pueblo Arhuaco. Al respecto comentó sobre el trabajo de fortalecimiento de las músicas en Jimaín:

“Allá sé trabajo ya en unión con la comunidad. Se hizo más sólido y comenzó a trabajarse todo el tema de educación, salud, de crecimiento poblacional, lo social, ya se constituyó una comunidad con las estructuras del gobierno propio y así comenzó a funcionar y desde eso allá estoy en Jimaín. Luego allá comenzamos a hacer el grupo de jóvenes, comenzamos a

⁷⁹ Las comunidades talanquera son asentamientos en las partes bajas de la Sierra Nevada de Santa Marta, creadas desde con el fin de proteger espiritual, cultural y territorialmente lo que hay dentro del territorio, frente a las amenazas externas a éste, como por ejemplo, los actores armados, el comercio, y la cultura vallenata. Comparar en: https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_arhuaco_-_diagnostico_comunitario.pdf (Julio 14 de 2019).

⁸⁰ Sebastián Ramos es un importante líder y fundador de la comunidad de Jimaín, y ex miembro de la junta directiva de la Confederación Indígena Tayrona - CIT. Sebastián Ramos ha liderado procesos como la construcción del Plan Salvaguarda del Pueblo Arhuaco, ha sido delegado del Cabildo Gobernador de la confederación Indígena Tayrona – CIT, y miembro del equipo de trabajo del plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimientos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

hacer los encuentros sobre el tema de la música. Comenzamos viendo que es lo propio [...] cómo conservarnos para no tener mezcla porque en la medida en que nosotros perdamos los horizontes perdemos también nuestra manera de pensar, nuestra manera de vivir y se nos pierde esa conexión para comunicarnos con la madre. Entonces la única manera de nosotros llegar a ese principio es conservar nuestra base, nuestros ejes y la orientación de nuestros mayores, conocer quiénes son los portadores y como nosotros podemos cumplir para seguir llevando y crear esa confianza” (Entrevista a Aquilino Ramos. Simonorwa, marzo 29 de 2019).

A partir del trabajo que ha venido desarrollando con otros jóvenes Arhuacos de Pueblo Bello y en Jimaín, crearon el Centro de Saberes Ancestrales, el cual desarrolla actividades culturales y de promoción y fortalecimiento de las músicas y danzas tradicionales, en estos dos lugares. El Centro de Saberes Ancestrales tiene como objetivo la “preservación de la identidad cultural del pueblo Arhuaco a través de la música y la danza tradicionales propias” (Entrevista a Aquilino Ramos. Simonorwa, marzo 29 de 2019). Claramente, ha contado con ciertos capitales culturales y sociales, que le han permitido ganar confianza dentro de un grupo de jóvenes apasionados por las músicas tradicionales, pero aún falta por conseguir mayores recursos económicos y políticos que permitan consolidar sus propuestas musicales y de fortalecimiento cultural en las diferentes regiones del resguardo Arhuaco. Por ahora, trabaja en la implementación del Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta.

c. Kandy Maku

Kandy Maku se encontraba en Bogotá el 17 de octubre de 2017. Acordamos encontrarnos en el Café Pasaje, frente a la plazoleta de la Universidad del Rosario. Kandy Maku se presentó como originario de la casta Busintana, una de las castas más grandes de la Sierra Nevada de Santa Marta, y con mayor incidencia política local, nacional e internacional. Es pariente de la familia Izquierdo, una de las familias indígenas más influyentes de la Sierra Nevada, puesto que han logrado ocupar algunos escenarios importantes tanto en el campo

político y empresarial (como por ejemplo la lideresa Ati Quigua⁸¹, su madre Luz Elena Izquierdo⁸² la primera profesional indígena del pueblo Arhuaco, Dunen Muelas⁸³ lideresa de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas, Norey Quigua⁸⁴ líder de la Mesa Nacional de Concertación, Aurora Izquierdo⁸⁵ - Empresaria Indígena, Belkis Izquierdo⁸⁶ – Magistrada Indígena de la JEP, entre otros).

Durante nuestra conversación, mencionó que se fue a la ciudad de Bogotá cuando era muy joven, para iniciar sus estudios en Sociología en la Universidad Externado de Colombia. Mientras estudiaba, intercalaba su tiempo en presentaciones como cantante vallenato, un don que, según él descubrió y para el cual no estaba preparado académicamente⁸⁷. Debido a sus múltiples compromisos artísticos, se vio obligado a dejar la Universidad Externado y trasladarse a la Universidad Cooperativa para poder estudiar en horarios más flexibles, y así continuar paralelamente su carrera musical. Luego hizo parte del elenco de actores de la telenovela Diomedes Díaz⁸⁸. A lo largo de su carrera musical ha grabado dos discos titulados “Dumadwgi – Evolucionando” (Imagen 8) y “Poporeando a otro nivel”. En la actualidad

⁸¹ Lideresa del Pueblo Arhuaco, administradora pública con Magister en Gobierno y políticas públicas. En el 2004 fue elegida como la primera concejal indígena de Bogotá. Fue reelegida en este mismo cargo en el año 2011. Más adelante, en el año 2013, se lanzó como candidata al Congreso de la República para la Circunscripción Especial Indígena a través del Movimiento Sé. Actualmente es miembro de la Comisión Asesora de Paz de Colombia y fue elegida concejal de Bogotá en el 2019.

⁸² Luz Elena Izquierdo es la primera profesional del pueblo Arhuaco. Actualmente es asesora de la dirección de etnias a nivel nacional. Para profundizar un poco más sobre las trayectorias de madre e hija, recomiendo revisar el texto de Ángela Santamaría “Género, etnicidad y educación superior. Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia. En: <http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v23n70/1405-1435-conver-23-70-00177.pdf>

⁸³ Hija de Luz Elena Izquierdo y Juan Muelas, hijo del exconstituyente Lorenzo Muelas. Dunen es abogada de la Universidad del Rosario. Actualmente es la primera docente indígena de la Universidad del Rosario, Joven Investigadora del programa UR Intercultural, estudiante de Maestría en Género de la Universidad Nacional y miembro de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas.

⁸⁴ Hijo de Luz Elena Izquierdo. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad del Rosario. Actualmente es asesor de la CIT para la Mesa Permanente de Concertación.

⁸⁵ Lideresa, emprendedora y empresaria indígenas. Es directora de la Asociación de Productores Agroecológicos ANEI en la que producen fundamentalmente café orgánico de exportación.

⁸⁶ Es lideresa, abogada de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Administración pública. Ha ocupado diversos cargos en el campo de la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas. En el año 2014 fue Magistrada auxiliar del Consejo Superior de la Judicatura. Actualmente es Magistrada de la Jurisdicción Especial para la Paz.

⁸⁷ Los músicos vallenatos usualmente no tienen una formación académica formal. Sin embargo, algunos de ellos vienen de estudiar en la escuela Andrés el Turco Gil o provienen de familias que cuentan con trayectorias importantes en este campo musical. Esto hace pensar en algunos casos, que se requiere formación académica para ser músico vallenato.

⁸⁸ Diomedes Díaz fue uno de los cantantes y compositores del género vallenato en Colombia. Nació en San Juan del Cesar, y a lo largo de su carrera musical construyó una gran fanática, que aún después de muerto, es escuchado e idolatrado por los amantes del vallenato.

se encuentra adelantando su último trabajo discográfico “Guardián” (Imagen 9) a través del cual, espera que su público logre captar y reconocer algunas expresiones sonoras tradicionales Arhuacas⁸⁹.



Imagen 7. Caratula del disco Dumadwgi – Evolucionando, e Imagen 8. La presentación de disco más reciente “El Guardián”. Fuente: <https://www.amazon.es/El-Guard%C3%ADan-Kandy-Maku/dp/B079KB4NWF> (Consultado 21 de febrero de 2018) y <https://twitter.com/luchogarnacha/status/676039317886758914> (Consultado el 21 de febrero de 2018).

A pesar de sus éxitos y de su trabajo comprometido con las autoridades tradicionales, también tiene detractores. Por ejemplo, el mayor Jeremías Tórres considera que más que hacer música que represente al pueblo Arhuaco, son personas que buscan en la cultura una oportunidad para obtener reconocimientos y beneficios económicos.

“Ese no es un cumplimiento del vacío musical, él es uno más de los vallenatos, un actor Arhuaco. Con la necesidad de crear una fuente de ingreso que lo mantiene vivo y que soluciona las necesidades básicas insatisfechas, y eso sirve. Pero él no lo está haciendo en una forma de contribuir a la permanencia del pueblo Arhuaco. Pues para pantallar me pongo el vestido para hacer que se vea diferente, algo novedoso. El no habla perfecto la lengua, no está en los espacios donde se toman las decisiones, las asambleas, las reuniones. Es una

⁸⁹ En el link a continuación se puede ver el videoclip producido para una de sus fusiones musicales chicotevallenato con el que espera visibilizar la cultura Arhuaca: <https://www.youtube.com/watch?v=7BOnImrgh5A>

persona que está al margen de la cultura entonces no lo considero como un miembro actor defensor de su cultura”⁹⁰.

No obstante, Kandy Maku reconoce las tensiones internas y externas sobre las cuales debe sobrellevar su carrera musical. Por un lado, menciona las dificultades que hay en torno al fortalecimiento de las música locales y tradicionales, así como la apertura a explorar otras formas de hacer la música tradicional. Y, por otro lado, expone las limitaciones institucionales para facilitar la participación de los indígenas fuera del territorio, para garantizar mayor visibilidad y reconocimiento hacia fuera. Al respecto, Kandy Maku cuestionó que:

“En mi pueblo eso no existe ese fortalecimiento de la música, el que hace música no hace parte de ese círculo que decide o toma decisiones en la Sierra. Para tomar decisiones importantes hay que tomar la cultura; la parte política divide. Por otro lado, mira que hace poco un indígena le preguntaba a otro ‘¿tú qué opinas, de que Kandy Maku y otro indígena hacen música vallenata?’, y él dijo: “no!, yo no hago eso porque yo si soy serio”. De una vez él se sintió que lo estaban ofendiendo, cuando no es así. La representación cultural del pueblo de nosotros ahora hace parte del folclor el vallenato. Entonces, porque el vallenato no reconoce que nosotros dimos la fortaleza. No reconoce que los aires vallenatos son de origen ancestral, ellos nunca lo han reconocido. La historia del vallenato habla de Francisco el Hombre, cuando la historia del vallenato, no se llamaba vallenato, si no chicote” (Entrevista a Kandy Maku. Bogotá, octubre 17 de 2017).

Como expone Kandy Maku, considera que el pueblo Arhuaco debe conquistar los escenarios musicales del vallenato, como un género musical que resulta parte de la herencia cultural indígena. Pero también expresa que es necesario avanzar en procesos de transformación de reconocimiento de los aportes indígenas a la cultura nacional, así como la facilitar de recursos y espacios para, a través de éstos, proyectar a nivel nacional e internacional la música Arhuaca.

⁹⁰ Entrevista a Jeremías Tórres. Comunidad de Simonarwa. Marzo de 2016.

d. Ricardo Villafañe

Ricardo Villafañe es un joven acordeonero de la región de Gunnaruwun (Sabana Crespo), departamento Cesar, reconocido actualmente como el “Rey Arhuaco”⁹¹. Es hijo del líder Arhuaco Vicente Villafañe. Con Ricardo realicé una entrevista por video llamada en enero de 2018.

Él recuerda que cuando tenía alrededor de diez años su papá lo llevó a Valledupar y pasaron por la Escuela *Andrés el Turco Gil*, una de las escuelas de música folclórica, acordeón y vallenato más importante en Colombia. Comentó que, en esa oportunidad, por invitación del director de la Escuela, el joven entró y le ofrecieron la oportunidad de estudiar acordeón por medio de una beca. Debido a sus dificultades económicas, su padre dijo que no, dado que no contaba con los recursos para sostenerlo en Valledupar. Pero un par de años más adelante, el joven se trasladó a esta ciudad y tomó la beca que le ofrecieron en ese momento. A partir de entonces, estudió su bachillerato en una escuela semestralizada, por lo que acabó su formación escolar en dos años, y se dedicó a viajar y a participar en los diferentes festivales de música vallenata.

A los 14 años se trasladó a la ciudad de Bogotá para estudiar una carrera universitaria en ciencias sociales, pero su familia consideró que era demasiado joven. Sus padres lo obligaron a regresar a Valledupar y a estudiar contaduría en la Universidad Popular del Cesar. Desde que inició su formación como músico, ha ganado importantes festivales nacionales de acordeón y música vallenata. También, ha viajado a Estados Unidos, Francia, Suiza, entre otros países mostrando el folclor colombiano como representante de los pueblos indígenas de Colombia.

Para Ricardo, el vallenato es un vehículo que permite el reconocimiento de los Arhuacos como cultura viva, por lo mismo considera que su participación en los festivales vallenatos son escenarios musicales, a través de los cuales, puede proyectar los aportes

⁹¹ Artículo de prensa “Un millón de voces por la Sierra” sobre el proyecto de Ricardo Villafañe para visibilizar al mundo la Sierra y garantizar su protección. En <http://blogs.eltiempo.com/felicidad-desarrollo-turismo/2018/04/02/1-millon-voces-la-sierra/> (Consultado el 21 de febrero de 2019).

musicales de la tradición música Arhuaca al vallenato y su cultural. A propósito, menciona que:

“...con los años que tengo, entendí que el tema musical de la sierra, y el tema musical particularmente hablándolo como Ricardo Villafañe es un tema que no puede ser individual sino que tiene que ser un tema colectivo, yo toco vallenatos... sí, toco la música tradicional indígena, pero entendí que dentro de la estructura cultural y patrimonial de la música de estas tierras, a pesar de que nosotros como indígenas somos actores vivos y activos dentro de ese rol cultural, nunca hemos tenido la relevancia ni la importancia que deberíamos de tener. En ese orden de ideas, yo entendí que mi música no puede ser individual, yo vengo trabajando procesos de posicionamiento donde no digan “Ricardo Villafañe el Arhuaco que toca acordeón, ¡no! Yo quiero que digan: ‘Ricardo Villafañe representa un pueblo, representa a las culturas de la Sierra’, si propiamente no toco la música de allá porque toco vallenato, porque de alguna manera es crear ese impacto visual también y que la gente comience a interesarse” (Entrevista a Ricardo Villafañe. Videollamada, enero 26 de 2018).

Así mismo, considera que los verdaderos portadores de la música vallenata son los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pero también, son ellos quienes cuentan con mayores dificultades frente al acceso de participación en los escenarios de las músicas vallenatas, espacios donde él se presenta y desea continuar presentándose como Arhuaco, exponiendo que la música tradicional vallenata, emergió de los aires del chicote y las músicas de carrizo del pueblo Arhuaco.

e. Gunnara Jamioy Izquierdo

Gunnara Jamioy Izquierdo representa de alguna manera la excepción a la regla, en un campo musical tan masculinizado como es el vallenato. Así mismo, los espacios de oportunidad que ha tenido en el campo artístico y cultural se han debido gracias a los capitales simbólicos, políticos y culturales con los que cuenta. Por ejemplo, es prima de Ati Quigua, Norey Quigua, Dunen Muelas y Kandy Maku, el músico Arhuaco mencionado anteriormente. Es sobrina para parte materna de Luz Elena Izquierdo, Aurora Izquierdo y Belkis Izquierdo; por su lado paterno es sobrina del escritor, poeta y pintor Kamäntsá Hugo Jamioy.

Gunnara Jamioy Izquierdo es indígena Kamëntsa y Arhuaca, es lingüística de la Universidad Nacional, asesora en temas indígenas del Ministerio de Cultura, acordeonista de la Escuela *Andrés el Turco Gil*, vocalista y activista del pueblo Arhuaco⁹². Ha participado en conciertos locales e internacionales al lado de grandes artistas del género vallenato como Carlos Vives e Iris Curvelo cantante vallenata de origen Wayuu.



Imagen 9. Gunnara Jamioy e Iris Curvelo. “Las mujeres están cocinando una revolución vallenata”. Fuente El Tiempo: <https://www.eltiempo.com/cultura/musica-y-libros/las-mujeres-cocinan-una-revolucion-en-la-musica-vallenata-291880> (Consultado el 15 de noviembre de 2018)

Su participación en algunos escenarios políticos y diplomáticos ha sido una herramienta de reconocimiento tanto del pueblo, como de sus juventudes y músicos en Estados Unidos, Francia y Suecia. Aunque no fue posible entrevistarla, he podido explorar a través de noticias y redes sociales la participación de esta joven Arhuaca, que sin duda alguna no sólo transforma la forma en cómo se proyecta el vallenato en la región caribe y en Colombia, sino también, del nuevo rol que están construyendo las mujeres Arhuacas tanto en campo político – jurídico como cultural.

⁹² Movilización realizada el 10 de octubre de 2016 en la ciudad de Bogotá, organizada por las autoridades indígenas del pueblo Arhuaco con apoyo y gestión de la EIDI y algunas entidades gubernamentales como Ministerio de Defensa, el Alto Comisionado por la Paz y el Ministerio del Interior, con el fin de recordar los 100 años de diplomacia del pueblo Arhuaco y el apoyo y respaldo al proceso de paz en Colombia.

2.7 Conclusiones

Como se presentó a lo largo de este capítulo, es preciso hablar de las músicas Arhuacas, puesto que, a lo largo de la reconstrucción sobre que era música y sus músicos más representativos, expone que es una expresión sonora que transita entre lo tradicional y los procesos de hibridación permanente. Cada músico imprime un sello especial a la forma de reproducir tanto el conocimiento tradicional como las variaciones de los géneros musicales modernos buscando canales diversos que permitan el fortalecimiento hacia dentro de los saberes propios, así como el reconocimiento hacia afuera. Así mismo, estas expresiones son el reflejo de los procesos de transformación política, jurídica y cultural, donde para dar cumplimiento a la establecido por la Ley de Origen ha sido necesario saltarse algunas normas. Pero al mismo tiempo, parece insuficiente, que a pesar de los cambios jurídicos actuales que promueven el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural, es muy poco lo que se ha promovido en cuanto al reconocimiento de la diversidad musical en Colombia como parte del patrimonio nacional.

Como bien se mencionó las expresiones sonoras tradicionales realizadas a través de los músicos indígenas, son parte de los principios que establece la Ley de Origen para la protección y promoción del acceso a los conocimientos ancestrales, como parte de un gran baluarte de la pervivencia espiritual, física y territorial. Pero también, un campo poroso donde los músicos Arhuacos, generan alternativas de reinención de las músicas tradicionales, dando nuevos aires a estas expresiones sonoras.

Por otro lado, considero que aún persiste el dilema sobre el vallenato como un género musical de origen indígena, puesto que es mucho más extendida la idea de este género como un producto del mestizaje cultural – de jornaleros y campesinos como lo reseña el PES para la salvaguardia de la música vallenata (Min Cultura, 2013). En contraste a esta postura, algunos músicos Arhuacos reclaman que su aporte al vallenato va más allá de las tradiciones dancísticas, de las gaitas y las maracas. Insisten que el aporte indígena son los cuatro aires sonoros que caracterizan este género musical. Por esta razón, los jóvenes Arhuacos encuentran en los diversos escenarios musicales, oportunidades para proyectar hacia fuera la

cultura Arhuaca, como una alternativa de visibilización y protección de la herencia cultural de su pueblo a la cultura del caribe colombiano.

Sin embargo, también expresaron las limitaciones frente al acceso a los conocimientos de las músicas tradicionales, como al acceso para participar en los escenarios nacionales de música vallenata. Por un lado, las músicas tradicionales cuentan con un estricto sistema de protección de conocimiento, que regula cuándo y cómo debe realizarse las músicas y danzas. En la actualidad, estas estrictas reglas resultan demasiado complejas para los jóvenes, quienes renuncian rápidamente a estos aprendizajes tan especializados. Es así que líderes como Gunnawiun Tórres y Aquilino Ramos adelantan iniciativas a través las escuelas de música a promover a través de espacios educativos formales, el aprendizaje de estos conocimientos tradicionales. Por otro lado, los jóvenes Arhuacos dedicados a la música vallenata como Kandy Maku y Ricardo Villafañe, encuentra limitaciones frente al acceso a los escenarios de la música vallenata, debido a que no cuenta con los capitales económicos que les permita abrir nuevos canales de difusión de la música vallenata Arhuaca.

Hay tensiones internas frente a los usos y formas de circulación de las músicas tradicionales, en especial por que los saberes tradicionales y ancestrales han comenzado a circular a través de otros canales como la radio, las redes sociales, los festivales entre otros espacios propios de las industrias culturales con la intención de visibilizar la cultura Arhuaca. En algunos casos, también han representado cierta ventaja económica para los músicos Arhuacos en el vallenato. Sin embargo, las condiciones de acceso a espacios, músicos, recursos de difusión y circulación de las músicas indígenas tradicionales y vallenatas, siguen siendo desiguales frente a otros músicos vallenatos no indígenas. Finalmente, es importante resaltar que, aunque la Constitución política de Colombia, y toda la legislación que se ha desarrollado para la protección de los pueblos indígenas como el auto 004⁹³, 005⁹⁴,

⁹³ Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004. Consultar en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981.pdf>

⁹⁴ Protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado, en el marco del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004. Consultar en: https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3487_documento.pdf

092⁹⁵, las resoluciones en materia de patrimonio cultural inmaterial⁹⁶, entre otras, siguen siendo insuficientes frente a otras formas, aparentemente invisibles de exclusión étnica, económica y política. Las medidas para el fortalecimiento de las prácticas culturales tradicionales se miden en pequeñas iniciativas que tienen impactos menores frente a las grandes necesidades de fortalecimiento y protección cultural que manifiestan los pueblos indígenas. De hecho, los recursos presupuestados para el 2019 contemplada que de 259 billones solo 1,3 billones estarían destinados a la cultura y 213 mil millones para los resguardos indígenas⁹⁷. Lo que deja muy poco para los proyectos locales que buscan estrategias de fortalecimiento de las músicas tradicionales de los pueblos indígenas de la Sierra. Es así que tanto los recursos y espacios para el fortalecimiento de las músicas y danzas tradicionales arhuacas en el marco del Plan especial de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, como el vallenato realizado por indígenas Arhuacos, sigue siendo un escenario complejo de acceso desigual en la industria musical, cultural y patrimonial en Colombia.

⁹⁵ Protección de los derechos fundamentales de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T025 de 2004. Consultado en: https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3492_documento.pdf

⁹⁶ Para revisar las resoluciones en material de Patrimonio Cultural Inmaterial en Colombia y consultar la lista representativa de PCI se puede revisar el enlace a continuación: <http://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/patrimonio-cultural-en-Colombia/lista-indicativa-de-candidatos-a-bien-de-interes-cultural/Paginas/Lista-Representativa-del-Patrimonio-Cultural-Inmaterial.aspx>

⁹⁷ Comparar en Presupuesto Ciudadano 2019, en: <http://www.pte.gov.co/WebsitePTE/Documentos/PresupuestoGeneralNacion2019.pdf> (Consultado el 1 de diciembre de 2019)

3. La Patrimonialización y transnacionalización de las luchas indígenas.

En el capítulo anterior expuse algunos aspectos centrales sobre las músicas Arhuacas, su caracterización a partir del trabajo de campo realizado en el marco de la EIDI así como se han generado algunas estrategias para la promoción y protección local de los saberes musicales locales.

Para comprender, como se ha llegado a la estrategia de Patrimonialización de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas de la sierra nevada de Santa Marta, entre estos saberes, las músicas de los Arhuaco, considero importante hacer el recorrido desde dónde se produce la idea de patrimonio y como logra trasplantarse institucional, jurídica y políticamente en Colombia para la defensa y protección de los saberes indígenas.

Así mismo, resaltaré en este capítulo la importancia de reconocer que las transformaciones en material cultural, también son parte de las luchas políticas y jurídicas multinivel. Es decir, que los discursos de la protección cultural de los pueblos indígenas no sólo surgieron en la base del movimiento indígena en el ámbito local. También emergieron a partir de los cambios internacionales a partir de la movilización indígena internacional, la cual ha incidido en las transformaciones jurídicas y políticas en Colombia. En el marco de estos discursos, surgió la defensa del Patrimonio Cultural Inmaterial - PCI, como parte de un derecho fundamental de la historia, la identidad, la memoria y la vida de las naciones, pero también como una herramienta que apoya el proyecto económico neoliberal de desarrollo económico de algunos países.

En el caso colombiano, las políticas institucionales de protección de la cultura como parte de la defensa de los aspectos representativos de la identidad local y nacional, pero también como una alternativa al desarrollo económico regional, ha llevado a importar marcos jurídicos internacionales para la defensa del patrimonio nacional, así como la adaptación de sus instituciones para la implementación y administración de las manifestaciones culturales más representativas. En esta misma vía, pueblos indígenas, como es el caso Arhuaco, han encontrado en este marco jurídico, una posibilidad de proteger su cultura, los saberes ancestrales y el territorio. No obstante, es importante resaltar que es una dinámica

multidireccional (internacional – nacional – local), que se moviliza en los distintos niveles para generar mayor incidencia en la respuesta de protección de la cultura Arhuaca. En este sentido, los espacios de producción del derecho no se limitan a los escenarios de las altas cortes nacionales e internacionales, ni a sujetos con conocimientos expertos formados desde el campo jurídico. Por el contrario, los discursos y espacios de producción del derecho en torno al patrimonio cultural inmaterial y los derechos de autor están mediados por interacciones multiniveles e interculturales, a través de las cuales se negocia y /o impone mecanismos para el reconocimiento de los conocimientos indígenas como recursos políticos y jurídicos de las luchas indígenas.

Considerando lo anterior, para el desarrollo de este capítulo, ha sido necesario la construcción de un estado del arte para comprender la emergencia de los discursos en torno al patrimonio cultural inmaterial como fuente de “riqueza” cultural y “crisol de la diversidad” cultural de la humanidad. Así mismo, integré aspectos importantes del trabajo etnográfico “multisituado” (Marcus, 2010), a través del cual identifiqué los diversos escenarios internacionales y nacionales de participación de algunos líderes y lideresas del pueblo Arhuaco, así como los diversos espacios políticos y culturales donde se fabrica el “derecho” (Latour, 2010; Shahrar, 2013). De la misma manera, pude constatar que dichos espacios (las Cortes de Justicia, Congresos, etc.), no son los únicos escenarios de producción del derecho como discurso y práctica social, jerarquizada y de poder (Latour, 2010; Bourdieu, 2000).

En el primer apartado “¿Qué es el patrimonio?”, defino esta categoría central, teniendo en cuenta la transformación y complejización de la misma a lo largo de la historia. En el segundo apartado, “La doble vía de los discursos y prácticas de la defensa del Patrimonio Cultural Inmaterial” expongo como se han movilizad los discursos y prácticas en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial desde el escenario internacional al nacional, teniendo en cuenta el origen de este mecanismo jurídico internacional y su inserción en el escenario nacional. Así mismo, doy cuenta de las experiencias de otros espacios internacionales donde algunos líderes y lideresas han buscado desde otros lugares como, por ejemplo, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas⁹⁸, la defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta y

⁹⁸ El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas es una de las instancias asesoras del Consejo Económico y Social ECOSOC, con el fin de avanzar en las cuestiones que aquejan a los pueblos indígenas del mundo con

sus saberes ancestrales. En el tercer apartado titulado “Transformaciones jurídicas multidireccionales y otras políticas culturales” reflexiono sobre los procesos de transformación y trasplantes jurídicos e institucionales del Patrimonio Cultural Inmaterial. Luego, en el cuarto apartado titulado “Patrimonio Cultural Inmaterial - PCI, propiedad intelectual en Colombia y la agenda de desarrollo” cuestiono el papel que desempeña en Colombia las políticas en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial, así como de los derechos de autor, siendo estos partes de los discursos jurídicos incorporados en la defensa del Patrimonio Cultural Inmaterial. Así mismo, expongo la relación que se tejió entre éstos y los derechos de Propiedad Intelectual como parte de las demandas exigidas por los pueblos indígenas para la protección de sus conocimientos tradicionales. En el último apartado “Tejiendo entre el Patrimonio Cultural Inmaterial y la Propiedad Intelectual”, planteo que a través de los discursos jurídicos en materia Patrimonio Cultural Inmaterial y Propiedad Cultural se ha establecido un enlace a través de algunas autoridades Arhuacas vinculado a la Ley de Origen, para la protección de los conocimientos tradicionales.

3.1. ¿Qué es el patrimonio?

A lo largo del desarrollo de esta investigación, me he preguntado desde cuándo se ha pensado la cuestión del Patrimonio. Al parecer, este aspecto tiene origen con la idea de propiedad material, aquella que se heredaban de generación en generación en una misma familia. Sobre este punto, García retoma la definición de patrimonio de la RAE⁹⁹, para enfatizar, que se trata de un concepto que se ha transformado a lo largo del devenir social e histórico: “Hacienda que una persona ha heredado de sus ascendentes. Bienes adquiridos por cualquier título”, el cual parece tener su origen en el Derecho Romano (García, 2012: 17).

Al respecto, Hanisch expone que el patrimonio en el derecho romano surge como una preocupación central en el traspaso de los bienes cuando uno de sus propietarios moría.

relación al alcance de los objetivos de desarrollo sostenible. Consultar en: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html>

⁹⁹ Real Academia Española.

Es así que era necesario cambiar la titularidad de éstos, garantizando que fueran asignados a sujetos con derecho de propiedad¹⁰⁰. Sobre este mismo punto, Ferry (2011) aclara que patrimonio proviene del latín *patrimonium* “propiedad paterna”, el cual hace referencia a la herencia que se otorga a través de las generaciones por línea paterna: “En el uso corriente, patrimonio denota la propiedad colectiva y exclusiva por parte de un grupo, a menudo organizado o conceptualizado como grupo emparentado por línea paterna” (2011: 36). Al respecto Rozental, Collin y Ramsey (2016) explican que el patrimonio “tangible” e “intangibles” ha sido analizado desde la perspectiva de soberanía y subjetividades en el marco de los regímenes de propiedad en un escenario global que amenaza lo local a través del turismo, nuevas políticas culturales, intervenciones de organizaciones no gubernamentales, entre otros. No obstante, resaltan que el patrimonio es tratado como “cosas que llegan a ser más o menos originales o auténticas como un resultado de la naturaleza de las relaciones de un grupo específico u origen de los objetos o eventos”¹⁰¹ (Rozental, Collin y Ramsey, 2016: 8)

A lo largo de la existencia humana, las sociedades se han encargado de dar valor a aspectos materiales, los cuales representan y dan sentido de pertenencia territorial y cultural a un individuo, familia o sociedad. Al respecto, Prats menciona que la “puesta en valor” o la “activación” surgen de los procesos de negociación social a través del cual se jerarquizan determinados elementos, manifestaciones o recursos que constituyen parte de los procesos identitarios que “pueden comportar un alto grado de espontaneidad y consenso previo. Esto suele exigir, por lo menos, la conservación de elementos, y facilita, por otra parte, al poder político, una vía rápida y segura para la actuación consensuada” (2005: 20). Es así que Prats enfatiza que muchos de esos reconocimientos patrimoniales se insertan en dinámicas de externalización¹⁰² de la cultura, algunas veces en detrimento de las prácticas culturales originales, y otras que favorecen su conservación, protección y reproducción; esto depende

¹⁰⁰ Comparar en: <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/viewFile/26124/27422> (octubre 30 de 2017). Además, se puede consultar en la misma revista, El Patrimonio en Derecho Romano (Hanisch, 1997)

¹⁰¹ Fragmento traducido del texto original del artículo “Matters of Patrimony: Anthropological Theory and the Materiality of Replication in Contemporary Latin America.

¹⁰² La externalización se refiere al efecto mismo de las economías globales de subcontratar o contratar a un tercero para la producción de los productos locales. En el caso de la externalización cultural, tiene que ver precisamente, con las formas de reproducción de la cultura fuera de los entornos tradicionales de las políticas especiales de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, generando excedentes económicos de estas formas o prácticas culturales.

del poder político de quien postule ese reconocimiento al patrimonio (2005: 20). Así mismo, Ferry afirma que usar “un idioma de patrimonio” permite establecer tanto los derechos frente al acceso y uso del patrimonio, así como las obligaciones frente a la protección y transmisión de éstos a las futuras generaciones (Ferry, 2011: 37).

Por otro lado, aunque autores como Ferry (2011), Rozental, Collin y Ramsey (2016) aseguran que la idea de patrimonio vira entre lo tangible y lo intangible, para Smith el patrimonio es siempre inmaterial, puesto que constituye múltiples aspectos de la vida social y cultural de un grupo, a través de los cuales se interpreta el pasado y el presente a través de los lugares, construye, reconstruye y define los rangos de valor de los elementos que dan sentido de identidad a una sociedad. Asimismo, el patrimonio hace parte de las estrategias a través de las cuales se negocia y redefinen los lugares culturales de las sociedades (Smith, 2006). También, expone que el patrimonio sólo puede ser reconocido como patrimonio a partir de los “valores” que les asignan las personas y las organizaciones a dichas manifestaciones. La UNESCO, es entonces una de las organizaciones que asigna “valor”, y en el ejercicio de su poder como organización internacional legítima, reconoce, autoriza y valida ciertas expresiones culturales que constituyen la lista de patrimonio de la humanidad (Smith y Akagawa, 2009: 20 -21).

3.2. La doble vía de los discursos y prácticas de la defensa de Patrimonio Cultural Inmaterial

En el año 2006, Colombia ratificó y adoptó la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial. Este reconocimiento se da en el marco de un proceso tardío de la multiculturalidad colombiana, a través del cual se esperaba que las comunidades se apropiaran de los principios internacionales de la salvaguardia como mecanismo jurídico – político para la inclusión en las listas de las manifestaciones culturales colombianas (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2014: 19 -20). Sin embargo, la adopción de la Convención se dio durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, lo que incidió en el enfoque de “valor” asignado mediante las políticas de Turismo y Cultura como parte del desarrollo económico nacional. Sobre este punto, David Gómez Manrique, asesor del Ministerio de Cultura del grupo de Patrimonio cultural

Inmaterial, comentó en una entrevista realizada en el Ministerio de Cultura, las circunstancias sociales y políticas en las que se suscribió Colombia a la convención de patrimonio cultural inmaterial.

“... he de decirte que la convención solamente se suscribió hasta el 2006. Pasa como tres años de discusión si se hacía, si no se hacía, cómo se hacía, cómo se suscribe (...). Acuérdate que el tema de patrimonio en Colombia empieza como en el 2003 más o menos, y su inicio era muy difuso. En el 2004 todo era muy ambiguo. O sea, no se sabía qué era lo que se quería hacer. Recuerda que eso entra durante el gobierno de Álvaro Uribe, lo que se buscaba entonces desde el tema de patrimonio, era la articulación entre turismo y cultura. El patrimonio se vuelve una forma de conectar la diversidad para conectarse con mercados turísticos. Hay casos muy específicos de eso. Toda la idea del Plan Patriota, hacia la retoma de la nación, incluía acabar con los negocios de coca en esos territorios, ampliando la oferta de planes de turismo.

Cuando comienza el grupo en el Ministerio de Cultura, eso estaba muy en construcción. Todavía no se sabía qué era el PCI, cómo se traducía eso en cosas concretas. La comprensión de la UNESCO, acuérdate que plantea los inventarios prácticamente como la única o la principal responsabilidad de los Estados. Incluso lo único que tienen que hacer es hacer inventarios. Entonces esas fueron las únicas cosas que se hicieron en el país. Prácticamente era pensar en cómo hacer esos inventarios. Comenzaron, a hacerse un montón de manuales, cartillas, instructivos de patrimonio cultural inmaterial. En aquel tiempo, se comienzan a construir categorías muy similares, metodologías similares, las fichas eran muy parecidas, entonces planteaban una ficha larguísima que se le llamó el PIRS¹⁰³ muy famoso porque se le hizo una campaña de divulgación exitosísima. Todavía hoy encuentras en los municipios la gente habla del PIRS, una cosa que supuestamente ya fue superada pero que, en la actualidad, la gente todavía la recuerda. Por lo mismo, como que esas cosas todavía se encuentran en construcción” (Entrevista con David Gómez¹⁰⁴. Septiembre 18 de 2018).

¹⁰³ Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia. Para mayor información sobre el PIRS consultar el Manual para el Proceso de Identificación y recomendaciones de salvaguardia – PIRS en: <http://www.ilam.org/vicjo/ILAMDOC/Bienes/ManualPatrimonioCulturalInmaterial.pdf>

¹⁰⁴ David Gómez actualmente labora como asesor del grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ministerio de Cultura. Es antropólogo y Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

Justamente, David Gómez expone la compleja situación en la que se comienza a implementar la convención de Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial en Colombia, mediante herramientas que fueron usadas para la construcción de inventarios del patrimonio material. En la actualidad, el Ministerio de Cultura ha diseñado nuevas estrategias para la identificación del patrimonio cultural inmaterial que van desde la identificación de objetos que permiten construir un relato o historia común, hasta una guía para propiciar espacios de diálogo para la identificación de patrimonio (Min Cultura, 2014). Labor que se ha sido delegada a los Estado, liberando es parte la responsabilidad de las organizaciones internacionales en el desarrollo de rutas para la construcción de los inventarios.

Por otro lado, es importante resaltar el contexto político al que David hace mención, puesto que solo se consideró en avanzar en políticas culturales del patrimonio, cuando se supuso que estas podrían incidir en las iniciativas económicas nacionales. Al respecto, Yudice afirma, retomando las palabras de Wolfensohn, que la “cultura material y la cultura expresiva” se ha desestimado en los países en desarrollo, quienes podrían sacar provecho de estas manifestaciones a través del turismo y comercialización de artesanías, entre otros. Por esta razón afirma que el patrimonio adquiere valor y “es un desafío en la actualidad analizar como retornan esas inversiones generadas por el valor asignado al patrimonio en los contextos locales (Yudice, 2002: 28 -29). Pero también, en al campo político nacional, la ratificación de esta convención por parte del gobierno colombiano mejora su imagen internacional, que como menciona Wade “la adopción de una imagen multicultural, ha sido en mi opinión, parte de un intento de crear, teniendo en cuenta la comunidad internacional, la imagen de un gobierno democrático, responsable y sensible” (2002: 292).

No obstante, estas políticas en torno al desarrollo económico a través de la cultural tienen doble cara. La primera de ellas emprende programas de “desarrollo” que pueden ir en detrimento de las expresiones locales de la cultura (música, danza, historia oral, medicina propia, artes, etc.), potencializados a través del turismo étnico. Pero, por otro lado, estas herramientas han permitido configurar un proyecto económico y social en torno a la cultura, facilitado que las sociedades locales (del sur global) e internacionales, puedan asignar distintas clases de valor de las expresiones culturales, y a partir de éstas visibilizar, gestionar y exigir reconocimientos de derechos fundamentales y territoriales, para garantizar su permanencia

cultural. Como mencionan Bigenho, Stobar y Mujica, los reconocimientos en torno al patrimonio cultural inmaterial, suman en el campo jurídico leyes que pueden favorecer el acceso a otros derechos que garantizan la protección integral (cultura, territorio, autonomía, equidad, entre otros) demanda por los pueblos indígenas (2018). Esto refleja, sin duda alguna, una tensión permanente entre las diversas percepciones e intereses en torno al patrimonio y la negociación de los múltiples actores que inciden en los procesos de patrimonialización para la consecución de sus intereses.

3.2.1. Patrimonio Cultural: “de arriba hacia abajo”

La UNESCO, como organización internacional tiene su origen en el Comité Internacional de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones en Ginebra en el año 1922, luego de la primera Guerra Mundial. Esta institución se creó con el fin de facilitar el diálogo e intercambio intelectual y científico. Existen algunos registros de participación en esta primera etapa de la Organización de Países Latinoamericanos, bajo la representación de países como México y Chile, quienes tenían estrechos vínculos con Francia, país que tenía y mantiene hasta ahora la sede de la UNESCO¹⁰⁵ (Troncoso, 1958: 79; Valderrama, 1995: 26 - 28; Herrera, 2009).

Este comité funcionó hasta el año 1940 cuando la organización fue disuelta debido a la Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945). Sin embargo, en medio de esta crisis política internacional, se convocó nuevamente a los representantes o delegados de asuntos educativos en los respectivos países aliados, a un encuentro con el fin de crear estrategias políticas y culturales que permitieran reconstruir los sistemas educativos de Europa. Es así que en mayo de 1943 se realizó la Conferencia de Ministros Aliados de Educación – CAME, y se creó un comité Ad-Hoc¹⁰⁶ para evaluar la posibilidad de crear una organización internacional de

¹⁰⁵ Comparar información en Valderrama, Fernando “La UNESCO y la Educación: antecedentes y desarrollo”, <http://www.unesco.org/education/pdf/VALDERRA.PDF> (noviembre 13 de 2017). También se puede acceder a mayor información en el archivo digital de la UNESCO http://www.unesco.org/archives/new2010/en/history_of_unesco.html

¹⁰⁶ Es decir, un comité creado específicamente para resolver el tema de educación en la posguerra.

educación¹⁰⁷. Finalmente, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, se desarrolló en Londres la siguiente conferencia de la CAME, que dio origen a la Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura - UNESCO¹⁰⁸. Dentro de los grandes objetivos de esta organización, estaba el fomento a la educación, a la ciencia y el respeto por las diversas culturas del mundo con el fin de evitar una nueva guerra. Aunque esta organización fue creada en el año de 1945 y aprobada por 42 países miembro, solo sale en vigor hasta el 19 de noviembre de 1946 durante la primera conferencia de la UNESCO en París, y ratificada por 20 países, como fueron: Estados Unidos de América, Arabia Saudita, Australia, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, China, Dinamarca, Egipto, India, Líbano, México, Noruega, Francia, Grecia, Nueva Zelanda, República Dominicana, Reino Unido, Sudáfrica y Turquía¹⁰⁹.

Al parecer, el Estado colombiano no fue muy activo durante este periodo de las relaciones internacionales, probablemente por la crisis política que ya vivía internamente, en medio de la hegemonía conservadora, la cual limitaba los diálogos intelectuales, académicos e incluso económicos. No obstante, según los registros de la UNESCO, este país fue parte de los primeros miembros de la organización de Naciones Unidas en 1945 (Rueda, 2008, UNESCO, 1987).

a. Las luchas internacionales de los pueblos indígenas

Los pueblos indígenas también hicieron parte de este proceso a través de movilizaciones internacionales, apoyados por organizaciones religiosas y académicas, para denunciar los terribles casos de masacres indígenas, exterminio físico y cultural, esclavización de la mano de obra indígena, entre otros (Bellier, 2010: 45). Estas primeras movilizaciones se dieron a principios del siglo XX en la Sociedad de Naciones, por parte de indígenas de Norte América y de Nueva Zelanda, quienes reclamaron a través de estas organizaciones el derecho a vivir en sus territorios conforme a sus tradiciones ancestrales¹¹⁰. Según Stavenhagen, estos

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ La Organización de Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura – UNESCO, tiene como misión la construcción y consolidación de la paz mundial a través de la educación, la ciencia y la cultura. Comparar en: <https://es.unesco.org/about-us/introducing-unesco>

¹⁰⁹ Comparar: <http://www.unesco.org/new/es/unesco/about-us/who-we-are/introducing-unesco/>

¹¹⁰ Comparar en la página <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html> (marzo 22 de 2018).

reclamos significaban un tema incómodo para las élites políticas europeas, pero también, una posibilidad para transformar el lugar social que han ocupado históricamente los pueblos indígenas en la organización tanto de los Estados como en el Sistema de Naciones Unidas (2013: 59 -68, 2015). No obstante, la inserción de las organizaciones indígenas y sus líderes contaron con el apoyo de ONG europeas tanto para su creación en el contexto nacional, como su participación en los espacios internacionales (Paz, 2015)

En un breve trabajo de Ruíz (2003), expone que los procesos de luchas internacionales de los pueblos indígenas de América Latina se han venido desarrollando desde los primeros momentos en que se emprende el proyecto colonial en sus territorios (Ruíz, 2003). Sin embargo, es durante los años sesenta y setenta, cuando proliferan los movimientos sociales, sindicales, así como los primeros movimientos indigenistas y pan-indigenistas¹¹¹ como parte de las corrientes ideológicas, las cuales suponían dos argumentos centrales. Por un lado, el liberalismo, el cual argumentaba que la presencia de los pueblos indígenas era el origen de la pobreza y el subdesarrollo de los países latinoamericanos y, por otro lado, estaba el marxismo, el cual consideraba que los pueblos indígenas eran una clase social y económica oprimida (Ruíz, 2003: 10; Burger, 2014: 216; Morin, 2012: 3). Estas ideas se sustentaban en una visión racial que surgió como producto colonial y que se sostiene en la actualidad a través de las estructuras políticas y jurídicas de poder (Quijano, 2006; De Sousa Santos, 2012).

Para entonces, en el año 1972 se creó la Convención de Patrimonio Mundial, el cual pretendía defender intereses en torno al patrimonio natural y cultural (Smith y Akagaba, 2009: 1). No obstante, como menciona Friederike, estos marcos jurídicos representaban un gran reto en los países latinoamericanos, debido a que las categorías sobre las cuales se construyeron los mecanismos de protección de los conocimientos tradicionales de las culturas fueron precisamente “conocimientos tradicionales” y “expresiones culturales tradicionales”, y no sobre conceptos como “autóctono” e “indígena”, enmarcadas en perspectivas asimilacionistas de los Estados (Friederike, 2015).

¹¹¹ Aunque como se mencionó en el capítulo anterior, durante los años cuarenta se venía gestando un movimiento cultural latinoamericano que buscaba reconocer la herencia cultural de los pueblos indígenas latinoamericanos como parte de la construcción de identidades nacionales y latinoamericanas.

Es así que para mediados de los años setenta el Consejo Económico y Social solicitó a la subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de minorías, el estudio del estado general frente a la discriminación de pueblos indígenas. Para el desarrollo de esta labor se designó a José Martínez Cobo¹¹² como primer Relator especial para las Cuestiones Indígenas (Santamaría, 2008b: 178). Martínez Cobo presentó en su estudio un informe detallado sobre las situaciones de discriminación de los pueblos indígenas de América Latina¹¹³, lo que generó como resultado, la creación del grupo de trabajo de Poblaciones Indígenas en el año 1982 y promovió el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo - OIT en el año 1989.

El convenio 169 de OIT “sobre pueblos indígenas y tribales” establece otro precedente en las luchas indígenas internacionales para el reconocimiento de sus derechos fundamentales. Probablemente, es el primer documento que determina las condiciones mínimas sociales, políticas, jurídicas, laborales y culturales para la protección de los pueblos indígenas en el mundo con la participación de los Estados que se han acogido a este convenio.

Al ratificar este convenio, un Estado miembro se compromete a adecuar la legislación nacional y a desarrollar las acciones pertinentes de acuerdo a las disposiciones contenidas en el Convenio. Asimismo, se compromete a informar periódicamente a los órganos de control de la OIT sobre la aplicación en la práctica y en la legislación de las disposiciones del Convenio, y a responder a las preguntas, las observaciones y sugerencias de esos órganos de control (OIT, 2014: 9).

Este convenio, más que un instrumento jurídico internacional, es una apuesta política que busca combatir la discriminación, persecución y explotación de los grupos tribales e indígenas en el mundo, y obliga a los Estados a transformar y a crear instrumentos jurídicos nacionales para garantizar la protección de los derechos fundamentales de los pueblos

¹¹² Ciudadano ecuatoriano, quien fue nombrado Relator Especial para el estudio e investigación de los derechos humanos en los pueblos indígenas.

¹¹³ Véase el informe completo en español en <http://www.derechos.org/nizkor/bolivia/doc/coboes.html> (marzo 27 de 2018).

indígenas. Así mismo, se convierte en un instrumento jurídico de reconocimiento internacional y nacional, para la defensa de sus territorios y conocimientos ancestrales. Este convenio es ratificado por el gobierno colombiano, justamente en el año 1991, cuando se lleva a cabo la Asamblea Nacional Constituyente, lo que permite el reconocimiento de los pueblos indígenas en Colombia, la restitución, defensa y protección de sus derechos y territorios¹¹⁴.

A partir de ese momento, el gobierno colombiano canaliza las cuestiones culturales de los pueblos indígenas través una nueva institución, El Ministerio de Cultura, el cual fue creado en el año 1997 a partir de la ley 397 de 1997 o “Ley nacional de Cultura”. Esta ley tuvo como propósito cumplir con lo establecido en los artículos 70, 71 y 72 del título dos “De los derecho sociales, económicos y culturales” de la Constitución Política de Colombia de 1991, los cuales se refieren a: la promoción y el fomento de para el acceso a la cultura, a la educación científica y artística, la promoción de las diversas manifestaciones culturales, la búsqueda y exposición de conocimiento y protección del patrimonio de la nación, como bienes que permiten constituir un relato de la identidad nacional.

“Artículo 70. El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la idea de identidad nacional.

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y la dignidad de todas las que conviven en el país. El estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación.

Artículo 71. La búsqueda del conocimiento y la expresión artística son libres. Los planes de desarrollo económico y social incluirán el fomento a las ciencias y, en general, a la cultura. El Estado creará incentivos para personas e instituciones que desarrollen y fomenten la ciencia

¹¹⁴ No obstante, de la ratificación del Convenio 169 de la OIT a través de la Constitución Política de 1991, no ha representado una garantía para la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia. Aún cuando, se les ha regresado territorio a los pueblos indígenas, los grupos armados ilegales y las empresas multinacionales se han encargado de desplazarlos violentamente arrebatándoles nuevamente sus tierras, y diezmándolos significativamente.

y la tecnología y las demás manifestaciones culturales y ofrecerán estímulos especiales a personas e instituciones que ejerzan estas actividades.

Artículo 72. El patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y los otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la nación y son inalienables, inembargables e intransferibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorio de riqueza arqueológica” (Constitución Política de 1991).

Por otra parte, en el numeral VI del Convenio 169 de la OIT “Educación y medio de comunicación” dedica seis artículos a establecer los mínimos jurídicos para garantizar el fortalecimiento del conocimiento a través de la educación propia, así como de alternativas o estrategias de sostenimiento económico a través de la educación y la sabiduría ancestral (OIT, 2014: 55- 60). Ciertamente, esto configura, en parte, la reflexión en torno a cómo se crea un marco jurídico internacional de protección y garantías de fortalecimiento de los conocimientos ancestrales.

b. El campo internacional del patrimonio cultural inmaterial

Justamente, durante el año 1989, en la conferencia general de la UNESCO se formula un nuevo instrumento normativo con el fin de presentar unas recomendaciones para “la salvaguardia de la cultura tradicional y popular”. Este documento llama la atención en primera instancia la definición de cultura tradicional y popular, pues éste, resulta ser el primer acercamiento a una definición de lo que más adelante esta organización trabajará sobre patrimonio cultural inmaterial.

“La cultura tradicional y popular es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la

danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes”¹¹⁵.

Asimismo, estas primeras recomendaciones proponen como metodología de trabajo la recopilación de información – inventarios. El inventario como forma de registro tanto de las manifestaciones culturales materiales e inmateriales de los pueblos y las naciones, se ha considerado como una herramienta que da cuenta de la diversidad de prácticas, expresiones y tradiciones culturales de los Estados, así como, de la necesidad de diálogo y cooperación de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual en los asuntos que traten precisamente la propiedad intelectual de los productos “culturales tradicionales y populares”. Como bien comentaba Juliana Forero¹¹⁶, los inventarios fueron pensados como herramienta de recolección de información del patrimonio material. Luego, no hubo un trabajo mucho más profundo que permitiera recopilar información sobre las prácticas y los conocimientos ancestrales y tradicionales de las sociedades, por lo que en la actualidad se sigue implementando el mismo sistema del “inventario” para dar cuenta de la diversidad de conocimientos, prácticas y expresiones culturales no tangibles.

Finalmente, para el año 2003 se lleva a cabo la primera Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial¹¹⁷, donde se reconoce que factores como la globalización, los procesos acelerados de transformación social, entre otros elementos, deterioran y ponen en riesgo el patrimonio cultural inmaterial debido a la falta de medidas, recursos o marcos normativos que permitan protegerlo. Es así que para efectos de esta convención:

¹¹⁵ Véase la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular, en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (marzo 28 de 2017).

¹¹⁶ Antropóloga de la Universidad de los Andes, Doctora en Planeación y Desarrollo Urbano de la Universidad Huazhong de Ciencia y Tecnología Wuhan, China, Coordinadora del Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de cultura.

¹¹⁷ Véase la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial en: <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n> (marzo 28 de 2018).

“Se entiende por ‘patrimonio cultural inmaterial’ los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible”¹¹⁸.

De la misma manera, esta convención establece las reglas del juego, a través de las cuales, los Estados Parte se comprometen a crear medidas especiales para proteger el PCI. Según la Convención, estas medidas deben estar dirigidas al desarrollo de herramientas metodológicas que permitan a los Estados Parte garantizar la salvaguardia a través de los inventarios, la educación, sensibilización y fortalecimiento de las capacidades en torno al PCI.

Aunque la UNESCO estableció los lineamientos jurídicos y políticos para la protección del Patrimonio cultural Inmaterial, los Estados siguen siendo autónomos en acogerse y realizar ajustes jurídicos nacionales para la defensa o no de estos patrimonios. Sin embargo, es importante resaltar que la apuesta política y económica de los Estados Parte, como de las organizaciones internacionales como la UNESCO y OMPI (que entró en alianza frente al tema de protección de conocimientos tradicionales), están enfocadas en que las expresiones o manifestaciones de las culturas sean parte de los recursos de desarrollo económicos de los Estados y de las comunidades locales (Friederike, 2015: 50 -53). En este sentido, si bien el antiguo proyecto liberal veía en los conocimientos de indígenas, campesinos, entre otros, como parte de los factores de atraso económico de los países

¹¹⁸ *Ibíd.*

latinoamericanos, en la actualidad se consideran como portadores de riquezas a partir de los conocimientos y sabidurías que pueden promover el desarrollo de estos países¹¹⁹.

No obstante, estos instrumentos jurídicos internacionales se han constituido al mismo tiempo en mecanismos que reproducen desde otro lugar la desigualdad y la exclusión social, en la medida en que privilegian política, jurídica y económicamente a algunas sociedades, mientras otras, permanecen a la sombra sin un “rasgo” cultural que las haga valiosas y/o representativas.

Al respecto, García Canclini expone que estas políticas del patrimonio son una forma de reproducción de la desigualdad estructural, puesto que los diferentes sectores de la sociedad acceden – o no acceden- de la misma manera al patrimonio, el cual puede estar limitado por su condición racial, aspectos socio económicos, étnicos, entre otros (García, 1999: 20 -21). Asimismo, los mecanismos de validación del patrimonio, no se dan precisamente desde las bases de la sociedad, quienes ya reconocen sus expresiones culturales como aspectos valiosos, sino desde sujetos dotados de jerarquía simbólica, académica, política, social, quienes finalmente determinan que expresión cultural es representativa para ser incluida dentro del patrimonio de la nación colombiana.

Pero es imposible desconocer, que para bien o para mal, estos procesos han sido parte de la movilización internacional indígena, a través de la cual se ha logrado visibilizar las problemáticas de estas sociedades y encontrar alternativas en los escenarios internacionales para la defensa de derechos fundamentales que garanticen la vida de estos pueblos.

a. El trasplante en Colombia

Autores como Rodríguez (2009) y Bonilla (2009) afirman que Colombia desde el inicio de su historia nacional e independiente, ha construido su sistema jurídico a partir de la importación de normas, instituciones, conceptos, etc. de las tradiciones jurídicas europeas y posteriormente anglosajonas. Para el caso concreto sobre la Salvaguardia de Patrimonio

¹¹⁹ Sin embargo, en la publicación del periódico el Tiempo del 26 de enero de 2018, expone a propósito de las campañas presidenciales, que el candidato Germán Vargas Lleras propone reformar el proceso de la Consulta Previa – que como bien se sabe, es parte de los derechos fundamentales ratificado en el Convenio 169 e la OIT, puesto que piensa que no es posible que el 5% de la población total indígena de Colombia, pongan freno al desarrollo de la industria de hidrocarburos en Colombia. Véase en: <http://www.elpais.com.co/elecciones/elecciones-presidenciales/vargas-lleras-propone-hacer-una-ley-estatutaria-para-reformar-consultas-previas.html> (marzo 28 de 2018).

Cultural Inmaterial, se han trasplantado leyes e instituciones, con el fin de proteger el patrimonio cultural inmaterial de Colombia.

A partir de la ratificación de Colombia de la Convención en el año 2008, se llevó a cabo modificaciones en la Ley Nacional de Cultura 397 de 1997, por la Ley 1185 de 2008 a través del artículo 4.

“Integración del patrimonio cultural de la nación. El patrimonio cultural de la nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresiones de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas y dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes materiales de naturaleza mueble e inmueble a los que les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico o antropológico” (Min Cultura, 2013b: 11).

Esta nueva ley, rediseñó institucionalmente el Ministerio de Cultura, introduciendo una nueva dependencia encargada de los temas de Patrimonio Cultural Inmaterial, así como su inclusión en otros escenarios de importancia como son: El Comité Intergubernamental de América Latina y el Caribe para la Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO y el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina – CRESPIAL. Así mismo, institucionalmente, ha facilitado que diferentes pueblos indígenas, entre estos, el pueblo Arhuaco, pueda apalancar procesos de defensa cultural y territorial a través de la implementación de planes especiales de salvaguardia.

3.2.2. Del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas y las movilizaciones multi-situado desde abajo

El Foro permanente para las cuestiones indígenas (FPCI) es una de las tres organizaciones creadas por la Organización de Naciones Unidas¹²⁰ como parte de los resultados de los diálogos internacionales entre los Estados y los Pueblos Indígenas a través del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (Acosta, Coronell y Quigua, 2012: 469; Santamaría, 2008a, 2008b), que como expone Bellier:

“Este Grupo, destinado a crear las normas necesarias para la protección de estos pueblos, constituyó la matriz del desarrollo internacional de ‘las cuestiones indígenas’, tanto para documentar los problemas y sensibilizar a la comunidad internacional como para identificar los mecanismos institucionales susceptibles de incitar a los Estados la aplicación de reformas significativas” (Bellier, 2010: 45).

El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas surge en el año 2000, mediante la resolución 2000/22 de julio del año 2000, como órgano consultor del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. Si bien, para el año 1991 se había sugerido la creación de este espacio internacional de diálogo y participación política de todos los pueblos indígenas del mundo en el marco del Seminario de Autogobierno realizado en Groenlandia (Acosta, Coronell y Quigua, 2012: 470), éste se desarrolló por primera vez en mayo de 2002.

A partir de entonces, se viene realizando una vez al año este encuentro internacional de pueblos indígenas, organizaciones internacionales y Estados para exponer y denunciar problemáticas que atentan contra derechos fundamentales de los pueblos indígenas. En este espacio se recogen no sólo las demandas, propuestas y experiencias de los pueblos indígenas de todos los países, sino también las recomendaciones que estas organizaciones hacen a los relatores y consejeros del Foro Permanente¹²¹. También es un escenario polifacético, debido

¹²⁰ Como resultado al trabajo internacional desarrollado por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a través de la subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, se creó el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el procedimiento especial del relator especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas y el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas (Acosta, Coronell y Quigua, 2012: 469).

¹²¹ Notas de campo de la participación al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas “Los derechos colectivos de los pueblos indígenas a las tierras, territorios y recursos”, durante del 13 de abril de 2018 al 22 de abril de 2018 en la ciudad de Nueva York, Estado Unidos.

a que se desarrolla múltiples actividades como, por ejemplo, encuentros académicos, intercambios culturales, exposiciones artísticas indígenas y tribales, entre otros.

a. Rastreado en el Foro la música y la protección de conocimientos

En el año 2013 realicé la primera observación a este espacio, sin comprender muy bien la dinámica de este escenario. Llegué a sentirme un poco abrumada por la gran cantidad de actividades culturales, eventos paralelos y la oferta cultural de Nueva York. Para abril del año 2018, ya estaba un poco más entrenada y preparada para participar en las múltiples actividades que se desarrollan en este evento internacional.

Así como en el 2013, en el año 2018 desarrollaron en el primer día de inauguración un evento cultural, actividad que exponía algunas expresiones musicales de ciertos pueblos indígenas. Si bien, a simple vista, estas actividades no trascienden a los ojos de algunos desprevenidos como simples conciertos o exposiciones estéticas culturales de algunos pueblos indígenas del mundo, lo cierto es que en estos espacios se establecen algunos vínculos o redes académicas, políticas y culturales internacionales que dinamizan las luchas indígenas en el contexto internacional.

Precisamente, estos espacios “culturales”, permiten dar cuenta de la importancia de los escenarios musicales para fortalecer las reivindicaciones indígenas. Poco a poco lo musical y/o sonoro, pensado más desde las expresiones sonoras de los pueblos indígenas que asocian los cantos como oraciones a sus dioses, territorio o padres espirituales, se insertan en el evento internacional como un espacio ritual. Los cantos realizados en el Foro, así como algunas melodías marcaron la inauguración y la clausura de cada evento. Constituían al mismo tiempo una expresión del idioma propio, la preparación al diálogo con los delegados de los gobiernos, así como en algunas reuniones temáticas, la oración a sus dioses para que los guíen en su lucha, y una estrategia de intercambio cultural¹²².

¹²² Notas de campo. Foro Permanente para la Cuestiones Indígenas: Territorio y Medio ambiente (eje temático de ese año). Abril de 2018. Espacio que participé como observadora y acompañante del proceso de Mujeres Indígenas de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.

Sin embargo, en el año 2019 en el que se acordó tratar la cuestión de los Conocimientos Tradicionales, las temáticas se centraron nuevamente en la violación de derechos humanos, reconocimiento político y cultural, cambio climático dirigiendo estos temas recurrentes a la cuestión de la pérdida de conocimientos tradicionales. Fue poco lo que se habló sobre las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas asociados a las prácticas de tradición oral, las artes plásticas, tejidos, las músicas y las danzas tradicionales, probablemente, porque estas distinciones entre lo cultural, político y territorial se encuentran estrechamente vinculadas entre los pueblos indígenas, o porque, como señaló en algún momento uno de los expertos del Foro, Dimitri Kharakka¹²³, que los pueblos indígenas no sólo producen conocimientos en torno a las música, danzas, artes e historia, también producen ciencia, medicina, conocimientos que deben ser valorados y tenidos en cuenta en los sistemas internacionales de protección¹²⁴. Ciertamente una de las grandes preocupaciones para los pueblos indígenas ha tenido que ver con la protección de sus conocimientos científicos especializados, susceptibles a la apropiación y privatización por parte de compañías que sacan provecho económico de las patentes, desconociendo al mismo tiempo, el origen y valor cultural colectivo de estos saberes a los pueblos indígena, así como anulando la redistribución justa del valor de estos conocimientos (Zerda, 2003; Brown, 2004). No obstante, esto reafirma como se han configurado las escalas de valor en el conocimiento, trasplantado a través de las dinámicas coloniales hacia el mundo indígena, fragmentando su conocimiento, dejando en un lugar inferior los saberes asociados al arte y a la “cultura” (Bigenho, Sotbart y Mujica, 2018).

b. Explorando la UNESCO y la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

Por otro lado, la UNESCO, a pesar de ser un espacio importante para la exposición, protección y fortalecimiento de la diversidad cultural y salvaguardia de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas mediante la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial, es un espacio limitado y absolutamente técnico. Sólo los delegados de los Estados,

¹²³ Líder indígena del pueblo Izhora o Ingria de la Federación Rusa, representante de los pueblos indígenas de Europa del Este, Federación Rusa, Asia Central y Transcaucasia. Es doctor en Derecho y especialista en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y activista en la defensa de los idiomas indígenas.

¹²⁴ Notas de campo. Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas: Conocimientos tradicionales: generación, transmisión y protección. Participación de Dimitri Kharakka – Zaitsev, abril 24 de 2019.

representados a través de sus funcionarios del campo cultural y diplomático, cuentan con representación y participación en este espacio¹²⁵. Es así que, para los procesos de reconocimiento internacional de la salvaguardia de ciertos conocimientos, se requiere de la gestión política internacional a través de lobby realizado tanto por el grupo de coordinación del Ministerio de Cultura en temas de PCI, así como por los delegados diplomáticos delegados de los Estados miembro de la UNESCO. Aquí la participación indígena es casi nula, salvo cuando se requiere exponer casos representativos de gestión y avances en la protección de patrimonio cultural inmaterial, como se hizo precisamente en París en la VII Asamblea General de la UNESCO para la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial. Esta Convención ha establecido los lineamientos y principios sobre los cuales se regula y protege el patrimonio cultural inmaterial, así como la gestión de estos, dirigidos a crear alternativas de desarrollo en las comunidades y en los Estados.

Por supuesto, también ha sido una herramienta para algunos pueblos indígenas, quienes han logrado a través de los trasplantes jurídicos e institucionales desarrollados en el marco de la Convención, para llamar la atención sobre las violaciones de los derechos fundamentales en el marco de los conflictos armados.

3.2.3. Las mujeres Arhuacas en los escenarios internacionales

Si bien los espacios de participación para los pueblos indígenas en la UNESCO son restringidos, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, se convierte en el escenario por excelencia donde las voces de las comunidades pueden tener mayor protagonismo. Además, es el escenario que facilita no sólo el encuentro con los gobiernos, y pueblos indígenas del mundo, sino también con las demás instancias de la Organización de las Naciones Unidas – ONU, como por ejemplo la UNESCO.

¹²⁵ Notas de campo, observaciones a través de la experiencia laboral en el Ministerio de Cultural en el grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial. Octubre y noviembre de 2017. Notas de campo de la observación a espacios internacional de la UNESCO en París, junio de 2018.

Los delegados indígenas en estos espacios son llamados por Bellier como “expertos indígenas”, describiéndolos como: “portadores colectivos de una realidad específica, incorporada en la expresión “cultura indígena y también portadores individuales de los problemas de sus pueblos, comunidades y organizaciones” (Bellier, 2010: 57).

Durante el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, desarrollado en abril de 2018¹²⁶, acompañé algunas de las actividades en las que participaron Dunen Muelas y Yuiray Tórres. La primera de ellas, Dunen Muelas¹²⁷ participó como delegada de la Confederación Indígena Tayrona - CIT. A lo largo de su trayectoria, ha participado como coordinadora y enlace entre el pueblo Arhuaco y la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Actualmente se encuentra vinculada a los procesos organizativos de mujeres indígenas y jóvenes a través de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas y, como joven Investigadora y docente de la Universidad del Rosario del programa Tejiendo Interculturalidades y de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Sus actividades académicas y políticas han incidido mucho en su enfoque de trabajo durante el Foro Permanente, espacio al que ha venido asistiendo durante los últimos cuatro años debido a que se ha venido formando como experta indígena de los escenarios de participación política nacional e internacional en temas de género.

Por otro lado, Yuiray Torres, mujer Arhuaca de 36 años, lideresa de base del pueblo Arhuaco en la comunidad de Jimaín, Cesar. Es madre de siete niños, se desempeña como cabo⁷³ en la comunidad de Jimaín y es representante de la organización nacional de mujeres indígenas en Colombia. Es hija de una de las autoridades del pueblo Arhuaco, el mayor Jeremías Tórres⁷⁴. Debido a que era su primera vez participando en este escenario, se

¹²⁶ He podido participar a dos versiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el primero en el año 2013, donde no lo graba entender muy bien cuál era la dinámica, solo trataba de rastrear a los delegados de las organizaciones indígenas, para saber que mención hacían a la participación de las mujeres indígenas en los procesos políticos y organizativos en Colombia, y en 2018, en el que ya pude hacer seguimiento a las temáticas centrales de esta investigación, así como en el acompañamiento permanente a las delegadas indígenas de la Confederación Indígena Tayrona – CIT.

¹²⁷ Dunen es indígena Arhuaca, nieta de exconstituyente Lorenzo Muelas, abogada de la Universidad del Rosario, docente indígena de la misma institución y miembro activo de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas.

⁷³ Parte de los rezagos del periodo colonial, son algunas instituciones o funciones que regulan y disciplinan a la sociedad. El trabajo de Cabo representa a una figura policial que mantiene el orden y la disciplina de una comunidad pequeña.

⁷⁴ El Mayor Jeremías Torres es miembro activo de la Confederación Indígena Tayrona – CIT, delegado de esta organización para la Mesa Permanente de Concertación. Ha sido docente indígena, Profesor Honoris de la

concentró en captar la mayor información posible de los diferentes espacios de discusión, temática y proyectos que pueden ser importantes o pertinentes para el pueblo Arhuaco, lo que la hace una experta indígena en formación.

Tanto Dunen como Yuiray hacen parte de un proceso político mayor que está dirigido a fortalecer los liderazgos de las mujeres indígenas a través del proyecto de Escuela de lideresas de mujeres Arhuacas y guardianas del territorio. Este proceso que surge en la Escuela Intercultural de Diplomacia indígena y se traslada a los procesos organizativos de mujeres de estos pueblos para la profesionalización de sus lideresas. Estas mujeres se han enfocado en abordar temáticas que no han sido centrales en las luchas políticas de hombres, como son todos los conocimientos tradicionales en torno al cuidado de las semillas, los derechos de la madre tierra, la protección de las fuentes de agua, los tejidos, la educación, la medicina ancestral, la partería, el idioma y las músicas y danzas.

a. Dunen Muelas y las comisiones de mujeres indígenas y la defensa de otros conocimientos ancestrales

Conocí a Dunen Muelas hace ocho años aproximadamente, en una de las actividades que se estaban realizando en la EIDI. Para entonces, en el año 2011, comenzaba su formación profesional como abogada y becaria indígena en la facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario. Actualmente, Dunen Muelas hace parte de un grupo de jóvenes que ha heredado ciertos capitales económicos, políticos y culturales de importantes líderes del movimiento indígena en Colombia. Esto le ha permitido acceder a algunos escenarios de incidencia política nacional e internacional, como por ejemplo la Comisión de Mujeres Indígenas, entre otros, así como su formación profesional en la facultad de Jurisprudencia y en la EIDI. Rápidamente, Dunen se formó políticamente a través de estos espacios, construyendo un discurso propio de protección de las mujeres indígenas a través de los conocimientos expertos en temas de partería y derechos de la madre tierra. En el marco de los diplomados, realizó actividades conjuntas en las que integró mujeres de distintas generaciones para el intercambio y transmisión de conocimientos tradicionales asociados a la medicina tradicional y la partería.

Universidad del Rosario, y un apasionado por los temas relacionados a las músicas, las danzas y la protección de las semillas ancestrales.

Dunen menciona que su formación política se desarrolló en el marco de la EIDI, pues a través de este espacio logró construir su proceso político con las mujeres indígenas en lo local, nacional e internacional. Actualmente apoya la secretaría técnica de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas¹²⁸ y es joven investigadora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena y docente de la Universidad del Rosario¹²⁹. Estos dos espacios le han permitido identificar que, para la defensa y protección de las mujeres indígenas, se debe pasar por el fortalecimiento y apropiación de los conocimientos tradicionales. Al respecto, menciona que Lejandrina Pastor¹³⁰ del pueblo wiwa, le recordaba que las luchas de las mujeres indígenas no se ganaban en el papel, sino a través de hechos concretos aprendidos a través de los conocimientos tradicionales.

“Por ejemplo, dice la consejera Lejandrina que por llevar la Ley 1257¹³¹ impresa a las autoridades ya le iban a garantizar el derecho a las mujeres, y recibió un regaño de la saga¹³² porque le dijo que así no se garantizaba los derechos de las mujeres indígenas. Le enseñó que debía darle de comer espiritualmente a Guadalupe (el cerro al lado de Monserrate) donde se realizan los pagamentos a la mujer. Entonces de eso se tratan los conocimientos tradicionales y hasta que no se haga el puente, difícilmente se garantizarán los derechos de las mujeres”¹³³.

¹²⁸ La Comisión Nacional de Mujeres Indígenas, es una subcomisión de la Mesa Permanente de Concertación – MPC, instancia de las organizaciones indígenas nacionales para la interlocución con el Gobierno. La Comisión Nacional de Mujeres Indígena fue creado en el año 2013 está conformada por consejeras y delegadas de las organizaciones indígenas nacionales: Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC, Organización de los Pueblos de la Amazonía Colombiana – OPIAC, Confederación Indígena Tayrona - CIT, Autoridades Indígenas de Colombia – AICO y Gobierno Mayor, con el objetivo de proteger los derechos de las mujeres indígenas.

¹²⁹ Actualmente coordina el programa radial en la Universidad del Rosario Avia - *Memorias de la Tierra*, y dicta el Curso de Mujeres Indígenas: Tejiendo Re-existencias.

¹³⁰ Lideresa del pueblo Wiwa y miembro de la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas.

¹³¹ La Ley 1257 “Por el cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, se reforman los códigos penal, de procedimiento pena, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones”, en <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1257-de-2008.pdf> (Consultado el 10 de junio de 2019).

¹³² La saga es una autoridad espiritual femenina de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Es especialmente fuerte en el pueblo Wiwa.

¹³³ Notas de texto de conversaciones con Dunen Muelas. Junio 10 de 2019.

Es así que como expone Dunen, las garantías de defensa de protección de los derechos de las mujeres indígenas, así como de la madre tierra, están protegidos a través de la transmisión de los conocimientos tradicionales. Muchas de estas discusiones las ha llevado a escenarios internacionales donde ha planteado la difícil situación de las mujeres indígenas de Colombia y la necesidad de proteger sus derechos a través de los saberes especializados enfocados en los roles femeninos. Sin embargo, en el marco de estos roles, no se mencionó los que estaban asociados a las expresiones musicales.

b. Yuiray Torres la primera cabo de Jimaín

En el mes de julio de 2017 durante el Summer School¹³⁴ en la Sierra Nevada de Santa Marta, realizado por la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena conocía a Yuiray Torres, la primera cabo de la comunidad de Jimaín.

Jimaín es uno de los pueblos talanquera del pueblo Arhuaco, que se construyeron como una alternativa política y territorial para proteger física, cultural y espiritualmente la Sierra Nevada. Fue así que, por mandato de las autoridades indígenas Arhaucas, varias familias se trasladaron a estos nuevos lugares como contención humana, cultural, espiritual y territorial de la avanzada de los diferentes grupos armados (paramilitares, guerrillas y ejército), así como de las multinacionales. Yuiray fue una de las mujeres, que junto con su familia se trasladó a vivir a este lugar, e iniciar allí la construcción de una nueva comunidad. Esto incluía la construcción de escuelas, la casa de gobierno propio para las reuniones y asambleas, kankurwas (casas ceremoniales para el mamo), huertas comunitarias, identificación de sitios sagrados, entre otros. A partir del conocimiento de las costumbres, ley de origen y su reconocimiento por su trabajo comunitario y disciplina, fue encargada como garante de orden y disciplina de la comunidad de Jimaín.

A partir de su trabajo en el apoyo organizativo, logístico y disciplina del Summer School realizado en Jimaín, así como su participación en diferentes temáticas (partería, semillas y gobierno propio), incidió en que fuera delegada por las autoridades indígenas para

¹³⁴ EL Summer School o Cursos de verano, es una estrategia de la Universidad del Rosario para ampliar su oferta académica a través de cursos en el periodo de vacaciones. Estos cursos son amplio y muy diversos, por lo que se dio una oportunidad interesante de hacer una Escuela de Verano en la Sierra como parte del proyecto de fortalecer la interculturalidad y diálogo de saberes de la Universidad.

participar en Foro Permanente para la Cuestiones Indígenas en Nueva York (Imágenes 9 y 10). Tal vez por empatía o por gusto, terminamos asistiendo juntas a un espacio común, el Caucus de Lenguas Indígenas. Aunque fue un poco abrumador para ella, desgastante física y emocionalmente al estar tan lejos de su familia y del cuidado de los animales, esta experiencia le permitió constatar a nivel internacional las problemáticas que afectan a muchos pueblos indígenas de todo el mundo, haciendo un registro importante sobre las cuestiones en las que deben avanzar políticamente como, por ejemplo, las cuestiones de lenguas y conocimientos ancestrales.



Imágenes 9 y 10. En la primera imagen de derecha izquierda se encuentran Yuiray Tórres, Dunen Muelas y Tarcila Rivera en el Simposio internacional de Mujeres Indígenas en la Universidad del Columbia. En la segunda se encuentra Yuiray Torres y Mirna Cunningham en el Foro Internacional para Mujeres Indígenas.

Aunque Yuiray, participó mucho más como observadora y delegada indígena, recogiendo experiencias de otros pueblos indígenas del mundo, en algunas de sus intervenciones manifestó ser una delegada no solo de su pueblo sino de la madre tierra, para

identificar cuáles son los aspectos que deben fortalecer y trabajar para garantizar la protección de su pueblo.

“Yo vengo no como persona, sino como madre tierra en representación de ella a pedir ayuda en voz de ella. Hoy escuchaba al mundo entero, escuchaba las dificultades que nos ataca contra la vida. Decía dentro de mí, cuando estoy en mi tierra me siento viva (...). Pero realmente la situación del mundo entero está más alta la contaminación de todo. Digamos que la sierra Nevada está todavía menos contaminada”. (Intervención de Yuiray en el Foro Internacional de Mujeres Indígenas – FIMI en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en abril de 2018).

La intervención de Yuiray dio cuenta, no sólo de aspectos como la estrecha relación que tiene la espiritualidad Arhuaca entre el mundo físico material y el espiritual inmaterial. También expone, que como Arhuaca está en la obligación de armonizar el mundo en el que vivimos, “reeducar a los hermanos menores” y proteger su cultura como una fuente de sabiduría que conduce a la reparación y la protección del mundo.

3.2.4. A través de la declaración de los Derechos Humanos para Pueblos Indígenas

Tal y como mencioné anteriormente, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas es un espacio muy importante de encuentro internacional de los pueblos indígenas del mundo. No obstante, sigue siendo un espacio controlado y limitado tanto por los Estados y organizaciones internacionales que reprimen algunos líderes y su acceso a estos escenarios de participación política y denuncia de la violación de derechos fundamentales.

Aunque el espacio del Foro Permanente surge como parte del trabajo del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, el trabajo de este consejo avanzó también en la Declaratoria de Derechos Humanos para Pueblos Indígenas. Esta declaratoria constituye hasta ahora, uno de los avances más importantes en términos de construcción de marcos normativos internacionales que protegen a los pueblos indígenas de todo el mundo. Esta

declaratoria fue aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en el año 2007 (ONU, 2008), y desde entonces se ha convertido en uno de los instrumentos jurídicos más importantes, sobre el cual los pueblos indígenas en Colombia, así como de otros lugares del mundo, se han apoyado para la defensa y protección de los derechos fundamentales. Inicialmente Colombia se abstuvo a la ratificación de esta declaratoria por las implicaciones que está representaba en términos del control militar, político y territorial para el Gobierno Colombiano en los territorios indígenas en el marco del conflicto armado colombiano vigente en ese periodo. Sin embargo, cuando iniciaron las negociaciones con la guerrilla de las FARC - EP¹³⁵, las condiciones políticas cambiaron, lo que facilitó el reconocimiento de la Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

No obstante, el Estado colombiano ha hecho la salvedad de que este marco jurídico internacional genera conflicto con el sistema jurídico nacional, fundamentalmente por el control y presencia militar en los territorios indígenas, como una medida que garantiza la inversión internacional del desarrollo de megaproyectos de exploración de minerales e hidrocarburos (Barrios y Zapata, 2009). Pero, por otro lado, avanzaron en temas que consideraron problemáticos “soberanía” de Estado Colombia en materia de temas de protección a la cultural, como por ejemplo, el artículo 31 de esta declaración se establece que:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales, y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales” (2007: 12).

¹³⁵ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo.

Evidentemente, estos marcos normativos establecen una ruta llena de recursos políticos, jurídicos y culturales que reconocen la defensa de los pueblos indígenas en todos los aspectos, y los indígenas logran apropiarse de este discurso de múltiples maneras, logrando configurar esas convenciones, convenios, declaratorias, entre otros, como herramientas indispensables para su protección. Es así como, tanto la declaratoria de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, constituyen herramientas jurídicas a través de las cuales, líderes indígenas pueden reclamar derechos especiales de protección a nivel local y nacional, ajustando sus discursos tradicionales. En el caso concreto del pueblo Arhuaco, este se ha ajustado en este caso, a través de su Ley de Origen, como parte de un complejo sistema de conocimiento que requiere ser protegido, ya que es el que contiene todas las recomendaciones, orientaciones y consejos sobre el cuidado y protección de la Sierra Nevada de Santa Marta. No obstante, la delegación Arhuaca que participó en el foro del año 2018 no tenía su agenda de incidencia, la cuestión de las músicas y las danzas tradicionales como parte de los conocimientos ancestrales.

Sin embargo, dentro de las diferentes actividades del Foro Permanente, las músicas e historias ancestrales de los pueblos indígenas de diferentes lugares del mundo, hicieron parte de rituales de armonización en los que se habló de la importancia de la defensa y protección de los conocimientos tradicionales, como los idiomas, las ciencias propias e incluso las diversas expresiones artísticas.

Así mismo, el evento cultural inaugural que exaltaba la gran diversidad musical indígena en el mundo no planteaba expresamente un debate sobre la necesidad de la defensa de los conocimientos musicales ancestrales, no obstante, fue el espacio que fortaleció los vínculos y enlaces a través el lobby internacional de los pueblos indígenas. En contraste a lo mencionado, la UNESCO, es un espacio en el que se negocian y se gestionan los procesos de protección de los conocimientos de los pueblos indígenas del mundo, pero que carece la presencia de estos. Las exposiciones de lo cultural como la música, la danza o en general el sistema de conocimientos ancestrales indígenas, se redujo a cortas declaratorias de los delegados de los países, algunos videos sobre las expresiones reconocidas como patrimonio

de la humanidad o los conversatorios de no más de una hora donde presentaron brevemente algunos delegados indígenas.

3.3. Transformaciones jurídicas multidireccionales y otras políticas culturales

El discurso inaugural de la sesión de la décimo séptima (17) sesión de Foro de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas “Los derechos colectivos de los pueblos indígenas a las tierras, territorio y recursos” fue realizado por el presidente de Bolivia, Evo Morales, quien propuso cambiar el nombre de evento espacio anual, llamándolo ahora “Foro de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo” (Notas de campo, 16 de abril de 20018). En el marco de esta sesión se presentaron algunas experiencias positivas en torno a los avances en protección de los derechos de los pueblos indígenas.

El aumento de los conflictos y la explotación de los recursos naturales en África, América Latina, Asia y Norte América han seguido incidiendo en la desaparición de prácticas culturales ancestrales como los idiomas, medicinas tradicionales, centros ceremoniales, que conducen irremediabilmente a la desaparición de muchos pueblos indígenas en el mundo. No obstante, pese a que el Foro no reflejó una agenda importante sobre la cuestión de la protección de patrimonio cultural inmaterial y la propiedad intelectual de pueblos indígenas, se aprovechó cada espacio para exponer aspectos culturales como la música, los tejidos, las danzas, idiomas, ritos de armonización, entre otros, que de alguna manera contenían en ese espacio internacional, formas de resistencia a partir de prácticas locales en un espacio intercultural internacional. Situación contraria se presentó en el siguiente año. El año 2019 se había declarado el Año Internacional de las Lenguas Indígenas, así mismo el foro había considerado trabajar en la décimo octava sesión sobre los conocimientos tradicionales. Durante el desarrollo de este evento, se canalizaron los debates en torno a la protección y transferencia de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, vinculados a la reiterativa preocupación de los grandes líderes latinoamericanos en temas como la Agenda 2030 – desarrollo sostenible, cambio climático, violencia, las multinacionales, y la pérdida cultural por causa de la misiones y proyectos políticos de reducción de la población indígena en el mundo. Aunque había este interés de trabajo del Foro durante este año, no contó con

ninguna manifestación relacionada a las músicas y danzas tradicionales, salvo en el momento de la instalación del Foro y de su presidenta, la señora Anne Nourgam¹³⁶.

Sin embargo, si se reconoce en algunos escenarios el avance que han tenido estos temas, a partir de la creación de marcos normativos internacionales que garantizan la defensa y protección de los saberes ancestrales de estos pueblos. También, algunas autoridades indígenas internacionales, expresaron su preocupación frente a la forma en cómo se construían los discursos jurídicos internacionales, ya que de éstos dependen los mecanismos locales y nacionales sobre los cuales se exige la protección de algunos conocimientos, particularmente, de las lenguas indígenas. En el caso del pueblo Arhuaco, la principal agenda ha sido la defensa territorial y la protección de las semillas, pero no ha considerado en el ámbito internacional adelantar una agenda para la protección de los conocimientos ancestrales. Al respecto, según el líder Arhuaco del proceso del PES del Sistema de conocimiento ancestral, Cayetano Torres, afirma que para avanzar en iniciativas que permitan generar estrategias de fortalecimiento cultural e incidencia internacional, hace falta más de una resolución (haciendo referencia a la resolución 3760 de 2017 sobre la implementación del PES para la Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta), es un compromiso de voluntad política y comunitaria.

“sí lo pensáramos así con cuidado, con mucho cuidado, yo creo que hay un cumulo de cosas, pero no hay recursos. Por ejemplo, hay la motivación a los jóvenes de que fueran a una universidad, y que de pronto se recibir el apoyo institucional, o que a través de alguien se pueda gestionar recursos para impulsar en esos cuatro puntos cardinales (refiriéndose a los cuatro ejes de acción), para iniciar el trabajo con la la comunidad, con las mujeres, con los jóvenes, sin crear discrepancias, sino dentro de la armonía de las cosas y sin ponernos a echarle vainas a nadie ni ir en contra de nadie, sino es haciendo y todos unidos” (Entrevista a Cayetano Torres, octubre 9 de 2018).

Es así que aunque algunos líderes del pueblo Arhuaco consideran la necesidad de gestionar recursos económicos y políticos, además de los jurídicos (puesto que, como Cayetano, consideran que en la actualidad cuenta con muchas normas, leyes, decretos que

¹³⁶ Anne Nourgam es parte de los dieciséis miembros que conforma el comité de Foro Permanente entre enero de 2017 a diciembre de 2019. Anne fue elegida en abril de 2019 para ser la presidenta del foro durante la 18 sesión.

sobre regulan la vida indígena), que permitan avanzar positivamente en los procesos de fortalecimiento y protección de los conocimientos indígenas en todas las instancias, pues estos son la memoria viva del territorio. Por lo mismo, la música está articulada e íntimamente vinculada a todas las formas de expresión de la espiritualidad y del saber indígena, pero también a los discursos que buscan maximizar la imagen indígena, desde la conservación de saberes tradicionales que reflejen y proyecten hacia fuera vulnerabilidad y riesgos frente a la pérdida de conocimientos, pero también autenticidad, conservación y permanencia cultural a pesar de los embates coloniales y globalizantes.

Estos escenarios internacionales proponen algunas rutas de transformación de los discursos y prácticas jurídicas en los diferentes niveles. Es decir, que tanto las instituciones como los marcos jurídicos a través de los cuales se regula y protegen los derechos de los pueblos indígenas, no son necesariamente imposiciones que se crean desde el campo internacional de los derechos humanos de los pueblos indígenas, sino que desde los pueblos indígenas se proponen problemáticas y soluciones que desde la base social promueven importantes procesos de transformación. Estos procesos de transformación se dan mediante los diferentes grupos de trabajo activos durante el desarrollo del foro como, por ejemplo, el caucus de jóvenes, el caucus de lenguas, caucus socioeconómico, el grupo de derechos humanos, cambio climático, conocimientos tradicionales, fondo internacional de mujeres indígenas, entre otros, quienes proponen acciones, recomendaciones tanto para el trabajo en el Foro como las réplicas frente a las transformaciones jurídicas nacionales.

El proceso de insertar, imponer o adaptar discursos, instituciones e instrumentos jurídicos ha sido explicado a través de lo que varios autores llamaron trasplantes jurídicos, comprendidos también como la exportación e importación multinivel de discursos, prácticas e instituciones jurídicas (Bonilla 2009; López 2012) o el derecho en acción a través de la circulación del derecho en escenarios internacionales (Guardiola y Sandoval 2005: 25 – 31). Justamente, como expone Bonilla (2009) retomando la explicación de la distinción entre los trasplantes simples y los trasplantes complejos, menciona que:

“... el discurso estándar sobre los trasplantes pierde de vista que el derecho viaja también a través de los comerciantes, refugiados, misioneros, juristas, académicos, colonizadores y estudiantes. Estos individuos, de manera constante y efectiva, llevan su derecho a los países que los acogen y traen a los suyos el derecho de estos terceros Estados [...] los trasplantes jurídicos pueden ocurrir entre niveles distintos al estatal, entre una compañía multinacional y un Estado – u aceptamos la tesis descriptiva de pluralismo jurídico que indica que la mayoría, si no todos los Estados contemporáneos, incluyen más de un sistema jurídico dentro de sus fronteras” (Bonilla, 2009: 16 -17).

La definición que propone Bonilla sobre a los trasplantes jurídicos complejos, permite comprender cómo, por ejemplo en el caso Arhuaco, los discursos y prácticas en torno a la protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas, así como de los conocimientos tradicionales ancestrales, hacen parte de un complejo sistema de interacciones, imposiciones, luchas y negociaciones a través de los cuales, se han esperado llenar vacíos o deficiencias jurídicas frente a cuestiones como la defensa territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta y la protección de los conocimientos ancestrales que garantizan la pervivencia física, cultural y espiritual de este pueblo. Por lo mismo, las lideresas Arhuacas, académicos, activistas, gestores culturales, entre otros, han incidido desde diversos lugares en los procesos de construcción y transformación jurídica local, nacional e internacional.

Es así, que las reivindicaciones indígenas de América Latina han permitido configurar vehículos o canales a través de los cuales se intenta negociar y ganar reconocimiento y protección social, política y cultural. Aunque a lo largo de la historia de dominación sobre los pueblos indígenas en Colombia, se han impuesto instituciones jurídicas, las cuales pueden llevar al detrimento de su propio sistema.

En este sentido, el pueblo Arhuaco ha entrado al campo del derecho desde diferentes ángulos como, por ejemplo, a través del activismo político y jurídico internacional, los procesos electorales y recientemente a las políticas del patrimonio cultural inmaterial, para garantizar la pervivencia física, cultural y territorial de este pueblo. Por ejemplo, el campo de las reivindicaciones culturales se encuentra liderado por Cayetano Tórres¹³⁷, quien ha visto a

¹³⁷ Cayetano Torres es líder mayor del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. Reconocido como Doctor Honoris en antropología de la Universidad del Magdalena – Santa Marta. Su lucha se ha enfocado en

través de las declaratorias sobre el patrimonio cultural inmaterial una posibilidad de proteger todos los elementos identitarios. Aunque el discurso en torno a la protección de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco ha logrado posicionarse a través del reconocimiento nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial, es importante resaltar que la visión política en torno a los derechos culturales, no están pensados solamente para garantizar la protección de los pueblos indígenas. El derecho en torno a la cultura, retomando las palabras de Dezalay y Garth, está dirigido a legitimar un proyecto político y económico en torno al desarrollo (2005). De ahí, que la cultura – las diversas expresiones de la cultura – el baluarte de Colombia, constituye un recurso de desarrollo económico (Yudice 2002: 23 -24), a través del cual el estado colombiano, utiliza los recursos culturales, para canalizarlos a través de las industrias culturales administradas por empresas particulares e instituciones como el Ministerio de Turismo, de Industria y Comercio, y el Ministerio Cultura, para promover a través de ellas el desarrollo económico nacional.

3.3.1. La importación del marco jurídico de protección de los conocimientos ancestrales

Los discursos sobre la protección de los conocimientos ancestrales y la propiedad intelectual fueron incluidos recientemente tanto en los marcos jurídicos e institucionales nacionales, mediante la convención de Salvaguardia del Patrimonio cultural Inmaterial del 2003 de la UNESCO y los avances en la protección de los derechos de propiedad intelectual de la Expresiones culturales y Conocimientos Tradicionales en la OMPI. A nivel nacional, el Ministerio de Cultura acogió la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, mediante el decreto 1037 de 2006, en el que reiteran:

La preocupación pública por proteger el patrimonio cultural inmaterial es un hecho relativamente nuevo que surge a partir de la toma de conciencia sobre la importancia de su salvaguardia como garantía de la creatividad permanente de la sociedad, de su valoración

identificar que la labor de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta, y el territorio que se recoge a través de la línea negra, para por el fortalecimiento y protección de los conocimientos ancestrales.

como parte constitutiva de la identidad nacional y de la percepción social de su fragilidad y pérdida (Min Cultural, 2013c: 39).

Al respecto, el líder indígena Arhuaco y coordinador del proceso de patrimonialización del Sistema de Conocimiento de la Sierra Nevada de Santa Marta, Cayetano Tórres mencionó que una manera de garantizar la protección de los sitios, los conocimientos y objetos sagrados contenidos en el territorio cercado por la Línea Negra, eran precisamente a través del sistema de protección de los conocimientos ancestrales y tradicionales a través de los planes especiales de salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial (Entrevista a Cayetano Tórres, octubre 9 de 2018).

“Entonces, hay una cuestión que yo pensaría como que fuera algo filosófico, voy a tratar de imaginarme, mire como si está nuestro cuerpo, pero también está el universo del pensamiento y está un territorio allí mismo al frente de un parque de esos como hay tierra, y tú siembras una matica y la matica de una vez echa raíces porque ese terreno es apto para ella tirar sus raíces ¿no? Ahora, la gente cualquiera dice “no, es que en el territorio está la ley indígena, en el territorio está la historia, está la tradición, está la ley no...”, sí, eso es verdad, eso es cierto. Una vez me decía el gobernador kankuamo “no Caye, estás equivocado, profesor”, él me dice profesor, “profesor tú estás equivocado el conocimiento está en el territorio, no está en la gente”, me dijo. Entonces yo le dije: ¿ah sí? En tal caso, apreciado colega yo te pregunto entonces ¿qué sería el territorio sin la gente? “ah verdad, que si tienes razón” me contestó el gobernador. Entonces está bien si este es el libro y en éste está escrita la norma, pero sin la gente, esa norma, eso que dice ahí está muerta; entonces, el conocimiento realmente está en ese otro terreno espiritual del pensamiento del individuo; y no es que yo lo discuta, sino que es así (Entrevista a Cayetano Tórres, octubre 9 de 2018).

En este sentido Cayetano, explica que la importancia del territorio está en tanto a los conocimientos que producen los seres humanos que habitan estos espacios y su relación profunda con el espacio intangible o espiritual. Es decir, que el territorio por sí mismo, no tendría ninguna valor o importancia, si no cuenta con los significados, representaciones que las sociedades producen a través de su cultura, normas y producción de conocimientos.

Al respecto, el Ministerio de Cultura, ha construido su política de Patrimonio cultural Inmaterial a partir de esta visión política e ideológica neoliberal, donde la cultura constituye un recurso, una expresión u objeto que posee un valor simbólico cultural, así como comercial

según quien le asigne el valor. Dentro de las guías de trabajo del Ministerio de Cultura en torno al Patrimonio cultural Inmaterial, afirma que no existe ninguna ley que defina qué es el patrimonio cultural en Colombia, sin embargo, en el artículo 4 de la ley 1185 de 2008 menciona que:

“El patrimonio cultural de la nación está constituido por todos los bienes materiales, las manifestaciones inmateriales, los productos y las representaciones de la cultura que son expresión de la nacionalidad colombiana, tales como la lengua castellana, las lenguas o dialectos de las comunidades indígenas, negras y creoles, la tradición, el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos, así como los bienes de naturaleza mueble e inmueble a los que se les atribuye, entre otros, especial interés histórico, artístico, científico, estético o simbólico en ámbitos como el plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, fílmico, testimonial, documental, literario, biográfico, museológico o antropológico” (MinCultura 2013a: 11).

Esta ley integra los propósitos de los mecanismos de protección del patrimonio a partir de los acuerdos establecidos en la Convención para la Salvaguardia del patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, celebrado en París en el año 2003:

- a. La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial;
- b. El respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate;
- c. La sensibilización en el plano local, nacional e internacional a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco;
- d. La cooperación y la asistencia internacional (MinCultura 2013b: 17).

Es así, que los preámbulos tanto de la convención, como de la legislación nacional en torno al patrimonio cultural inmaterial se han reafirmado como campos jurídicos, políticos y culturales sobre los cuales se logra defender la diversidad cultural de Colombia y del mundo, pero también se configura como parte de un discurso que respalda las políticas de desarrollo promovidas por las organizaciones internacionales y acogidas por los gobiernos. En este nuevo contexto se inscriben dos de las manifestaciones más importantes en lo que concierne

a la Sierra Nevada de Santa Marta y el pueblo Arhuaco, como son: El plan especial de salvaguardia para la música vallenata tradicional del caribe colombiano (PES, 2013), manifestación que fue inscrita en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en la categoría de “necesidad de salvaguardia urgente” por la UNESCO en el año 2015¹³⁸, y el Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de conocimiento ancestral de los pueblos Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta (PES, 2016).

3.3.2. Los usos del patrimonio: el turismo en el postconflicto

En el mes de octubre de 2017, el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo expuso a los delegados del Ministerio de Cultura – Ministerio de Cultura del grupo de patrimonio cultural inmaterial, el centro de investigación y emprendimiento el nuevo proyecto para potencializar económicamente, las áreas del país que había sido afectadas por el conflicto armado, y que además contaban con algunos reconocimientos en torno al patrimonio cultural material, ambiental e inmaterial. Esta iniciativa, fue pensada en el marco del post conflicto, con el fin de captar recursos para las comunidades y para la nación, a través de proyectos turísticos como alternativas de gran impacto en zonas como Ciudad Perdida (Teyuna) en la Sierra Nevada de Santa Marta, las Fiestas del Perdón en el Valle de Sibundoy, la Serranía de la Macarena en el departamento del Meta, el Urabá, el Darién Chocoano y Mocoa en el Putumayo¹³⁹.

Sin embargo, el grupo de trabajo de Patrimonio Cultural Inmaterial considera que estas iniciativas pueden afectar la permanencia cultural y las garantías de Salvaguardia del Patrimonio Cultural, si no se desarrollan proyectos o iniciativas turísticas desarrolladas con las comunidades.

¹³⁸ Al respecto, se puede consultar la decisión del comité intergubernamental del año 2015 en el link a continuación: <https://ich.unesco.org/en/Decisions/10.COM/10.a.2>

¹³⁹ Notas de campo. Reuniones en el Ministerio de cultura, octubre y noviembre de 2017.

Aunque los planes de Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial constituyen procesos comunitarios en los que se reclama un reconocimiento como expresiones representativas e importantes de la identidad nacional (Vignolo, 2010: 111), así como mecanismos de defensa y protección cultural y territorio de pueblos indígenas, esta herramienta jurídica– política también implica conflictos interculturales. Al respecto, cuando me encontraba trabajando en el Ministerio de Cultura en el grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial, la coordinadora del grupo me encargó la tarea de revisar un documento enviado por el área de Emprendimiento y del Ministerio de Comercio, Industria y Turismo. Este documento tenía como propósito llevar a cabo proyectos turísticos en zonas y comunidades que hacen parte de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la nación. Revisando esta propuesta, conversé con María José Almarales, antropóloga y asesora del Grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial, sobre el impacto que ha tenido el turismo en uno de los sitios que se proponía en esta iniciativa, el Bëtscanaté en el Valle de Sibundoy con el pueblo Kamëntsá (Kamnsha). Acerca de esto, mencionó las problemáticas que se han presentado en el marco de esta celebración con los turistas, quienes querían acceder a espacios privados y ceremoniales de este pueblo indígena, violentando tanto las actividades como los espacios sagrados de esta ceremonia (Notas de campo, noviembre 2017).

De la misma manera, sucede con Ciudad Perdida Parque Teyuna), centro arqueológico y sitio sagrado de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ciudad Perdida fue integrada como patrimonio arqueológico colombiano en el año 1995. Teyuna, “descubierto” en 1973 por investigadores del Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH (Cadavid y Groot 1987), ha sido administrado desde entonces por esta institución, y posteriormente con apoyo del Ministerio de Cultura y Parques Nacionales¹⁴⁰. No obstante, aunque se asume que el ICANH controla el ingreso de turistas a la zona, son inevitables los impactos negativos ecológicos, ambientales, socio culturales y de seguridad en el marco del conflicto armado en la zona. Es por esta razón que, dentro del Plan Especial del Salvaguardia del sistema de conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, se incluye la recuperación y protección de los sitios sagrados de estos

¹⁴⁰ Parques Nacionales de Colombia, es una unidad administrativa con autonomía administrativa y financiera del Estado de Colombia, encargada de administrar el sistema de parques nacionales y la coordinación del sistema nacional de áreas protegidas.

pueblos, entre estos Teyuna, como parte de la salvaguardia del conocimiento ancestral que garantiza la permanencia y pervivencia de estos pueblos.

Pero también es de resaltar que, en estos procesos políticos, jurídicos e históricos, los pueblos indígenas han establecido vínculos con organizaciones, instituciones, intelectuales y académicos a través de redes locales, nacionales e internacionales que les permite apropiarse y gestionar nuevos discursos con el fin de garantizar mayor acceso a derechos que protejan el territorio y su cultura. Un claro ejemplo, se ve a través de la participación de líderes hombres y mujeres que se acogen y reinterpretan la declaración de los derechos humanos de los pueblos indígenas, así como el reconocimiento de herramientas jurídicas y políticas, como los planes de salvaguardia para la protección cultural.

3.3.3. Patrimonio cultural Inmaterial y Propiedad Intelectual: Un matrimonio en las políticas públicas en torno a la cultura

Una de las preocupaciones centrales sobre la cual se ha desarrollado esta investigación, es la de comprender cómo se protegen los conocimientos musicales de los pueblos indígenas y si es posible hablar de una forma propia de protección. Fue así como inicialmente me preguntaba si se podría pensar en la privatización de los conocimientos y las diferentes expresiones culturales.

En principio, el reconocimiento de los derechos de las personas que producen ese conocimiento (tangible o intangible) ha sido protegido a través de los derechos de autor. Este derecho ha sido pensado fuertemente desde principios del siglo XVIII en el Reino Unido, como una alternativa de promover y proteger las producciones intelectuales y artísticas, y en Estados Unidos, a través de las patentes. Este derecho que como bien expone Dezalay, evolucionó rápidamente del derecho de propiedad intelectual a constituirse como un derecho humano, al tiempo que impulsó el desarrollo de la industria europea (Dezalay 2006). Esto condujo a que rápidamente se creara el Convenio de París en 1883 para proteger la propiedad industrial. Más adelante, se creó el Convenio de Berna en 1884 promovido por el escritor Víctor Hugo para la protección de las obras literarias, artísticas y musicales, y para recibir

reconocimientos por el uso y reproducción de estas obras; posteriormente, en 1891 se propusieron los ajustes a la convención de París, con el fin de incluir las marcas de fábrica. En 1893 se resuelve fusionar las secretarías de Berna y París, constituyendo el BIRPI¹⁴¹, para la protección de la propiedad intelectual. Luego, en 1970 el BIRPI pasa a ser la Organización Mundial de Propiedad Intelectual – OMPI, mediante el convenio que establece esta organización en Ginebra- Suiza. Finalmente, esta organización ingresa al grupo de organismos especializados de las Naciones Unidas en 1974, los cuales funcionan como organizaciones autónomas dentro de la ONU¹⁴².

Más de veinte años después, los estados miembros de la OMPI acuerdan examinar las medidas de protección asociados a los recursos genéticos, conocimientos tradicionales y el folclor (Min Cultural, 2013: 47). Esta iniciativa se produce frente la necesidad planteada por algunos estados miembro, frente a la agenda de desarrollo de los objetivos del milenio (2000 – 2015). Luego del trabajo realizado en las misiones exploratorias en 28 países, en el año 2007 la OMPI acuerda 45 puntos de esta agenda de desarrollo. Entre los acuerdos se encuentra el punto 21 el cual trata sobre, “Asunto relativo al comité intergubernamental sobre propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y folclore” (OMPI 2007).

En el marco de la Agenda de Desarrollo, la OMPI construye nuevas categorías a través de las cuales busca gestionar marcos normativos para la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, como son: Conocimiento Tradicionales (CC.TI), las Expresiones Culturales Tradicionales (ECT) y los Recursos Genéticos (RR.GG) (OMPI 2012). Según la OMPI, éstos integran un conjunto de conocimientos que por petición de los pueblos indígenas y grupos tribales consideran que no son de dominio público¹⁴³. Es así que, se espera crear procedimientos que garanticen la protección de los conocimientos de

¹⁴¹ The United Bureaux for the Protection of intellectual property.

¹⁴² Reseña de cada uno de los eventos en el enlace: <http://www.wipo.int/about-wipo/es/history.html> (22 de mayo de 2018).

¹⁴³ La OMPI define que el dominio público como todos aquellos conocimientos que no pueden ser privatizados y que pueden ser legalmente usados por cualquier persona. Diferente a los contenidos que son de libre acceso, lo que indica que son contenidos públicos pero que no se encuentran dentro del dominio público.

los pueblos indígenas y evite usos indebidos de los mismos. No obstante, esto no se ha resultado de la manera que se esperaba.

Algunas de estas preocupaciones surgieron en el año 2016 en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, donde se insistió en la necesidad de crear programas y políticas que permitan proteger las lenguas indígenas como parte central de los conocimientos ancestrales. A partir de entonces, El Foro emitió su recomendación declarando el año 2019 como el año de las lenguas indígenas, iniciativa que fue acogida por la UNESCO. En los últimos meses, se declaró igualmente, el decenio de las lenguas indígenas por este Foro. También en este espacio, el Caucus de Lenguas Indígenas, se mantuvo en sesiones de alrededor dos horas diarias durante el desarrollo de Foro en abril de 2018, para recoger propuestas e iniciativas que permitiera fortalecer el programa internacional de protección de las lenguas indígenas, espacio en el que participamos Yuiray Torres y yo.

El Caucus de Lenguas Indígenas fue coordinado por los líderes indígenas Richar Grounds¹⁴⁴, Holly Helton¹⁴⁵ y Rick Chavolla¹⁴⁶. Estos líderes expresaban que aún en la actualidad pueden ser víctimas de otras formas de extractivismo intelectual, como, por ejemplo, la extracción de conocimientos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas, los cuales son apropiados por centros de investigación, institutos y universidades. Como resultado a estas jornadas de trabajo, se produjo un documento en el que se realizaban algunas recomendaciones como, por ejemplo:

- Fortalecimiento de las lenguas indígenas a través de la formación de nuevos hablantes u oradores indígenas, mediante el reequilibrio del impacto colonial que se pervive en los territorios indígenas. Sólo de esta manera se garantizará tener el resultado positivo esperado en el año internacional de las Lenguas indígenas.
- Que la Organización de Naciones Unidas otorguen un reconocimiento a los mayores de cada región por su labor en la revitalización de las lenguas

¹⁴⁴ Richard Ground coordinó el grupo del Caucus de Lenguas Indígenas durante el Foro de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas del año 2018 en Nueva York. Es director ejecutivo del Proyecto Yuchi Language Project.

¹⁴⁵ Estudiante indígena de Antropología. Trabaja temas de Lenguas indígenas.

¹⁴⁶ Director de Community House.

indígenas. Así mismo, reconocer a los jóvenes indígenas que son defensores de las lenguas propias. Estos reconocimientos deben entregarse en el idioma de cada uno de los homenajeados.

- Hacer un llamado a la UNESCO y UNICEF para crear medidas inmediatas de apoyo y atención a las lenguas indígenas que se encuentran en mayor peligro de extinción.
- Solicitan designar un relator especial para preparar y coordinar con la UNESCO en año internacional de las lenguas indígenas.
- Sugieren que se establezca el Decenio de las Lenguas Indígenas¹⁴⁷.

Si bien, en mis intervenciones sobre música u otros conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas parecían de repente irrelevantes a la discusión, si quedó claro, que lo que estaba en juego detrás de la pérdida de las lenguas indígenas, era el riesgo de desaparición de otras formas de conocimiento. Al respecto, en el comunicado enviado por el Caucus de Lenguas afirma que:

Estamos obligados a hablar en nombre de nuestros idiomas debido a la extrema urgencia que enfrentan y el inmensurable valor de nuestros idiomas originales. Nuestras lenguas indígenas son esenciales para el conocimiento indígena, la vida ceremonial, las prácticas medicinales y nuestras propias identidades como pueblos indígenas¹⁴⁸.

Por lo mismo, aquí pude constatar una vez más que hablar de músicas indígenas, dentro de los pueblos indígenas, nacional o internacional, no es un aspecto que se encuentre desligado de los demás procesos de producción de conocimiento, de los procesos políticos, organizativo y jurídico. La música es un factor de riesgo cuando el idioma desaparece, o cuando se crean medidas de privatización de estos. Es por esta razón que las recomendaciones realizadas en este espacio iban más allá del año internacional de las lenguas indígenas. Estas recomendaciones se proyectaron para formular programas y políticas en el

¹⁴⁷ Traducción y síntesis del correo electrónico, que nos enviaron el 19 de abril de 2018, a los participantes del Caucus de Lenguas Indígenas, sobre las recomendaciones que se realizaron en el Foro Permanente de Naciones Unidas para las cuestiones de los Pueblos Indígenas.

¹⁴⁸ Traducción propia del comunicado enviado por Richard Ground de las recomendaciones del Caucus de Lenguas indígenas al Foro Permanente.

marco de la agenda 2030 de Naciones Unidas para el Desarrollo Sostenible en pueblos indígenas.

Es importante resaltar que el patrimonio cultural inmaterial, ha constituido un desarrollo histórico jurídico, político y social, para valorar y proteger los saberes, expresiones, tradiciones, entre otros conocimientos que han logrado transmitirse de generación en generación. Estos conocimientos han configurado identidades complejas y fortalecidas a través de los siglos, capaces de resistir los avatares de la violencia, la colonización y exterminio sistemático, en especial de los pueblos indígenas. La idea de posesión y privatización de un conocimiento por parte de un pueblo expone la necesidad de reflexionar mucho más sobre los derechos de propiedad intelectual, como parte de los discursos y prácticas jurídicas que no llenan completamente los vacíos jurídicos en torno a la protección de los conocimientos colectivos producidos por los pueblos indígenas.

Esta preocupación es manifestada a través del documento “Patrimonio Cultural Inmaterial” del Ministerio de Cultura, en que exponen que las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, a pesar de tener un gran valor espiritual, científico, social, político y económico, no cuenta con marcos jurídicos que garanticen su protección.

“El tema de los derechos de propiedad intelectual (DPI) es una cuestión crucial en los debates sobre PCI. Las manifestaciones son fundamentalmente de naturaleza colectiva y se considera que están por fuera del sistema de derechos de propiedad intelectual, concebidos para la propiedad y autoría individual. Se piensa también que los DPI serían insuficientes para proteger estos derechos, por no poder cumplir con los requisitos que exigen muchos de los sistemas existentes. En este sentido, el mayor obstáculo está en la dificultad para determinar la titularidad del derecho sobre las manifestaciones de PCI, por ser estas de carácter colectivo” (Min Cultura, 2013: 46 -47).

No obstante, es importante resaltar que, aunque no está claro el marco jurídico en torno a la propiedad intelectual colectiva del patrimonio cultural inmaterial en los pueblos indígenas, la conexión entre estos dos sistemas es indispensable, debido a que de una u otra manera, el patrimonio cultural inmaterial busca proteger la producción intelectual de los pueblos y comunidades.

3.4. Patrimonio Cultural Inmaterial, propiedad intelectual en Colombia y la agenda de desarrollo

Las preocupaciones que presentan los pueblos indígenas a nivel internacional, es similar a las de los pueblos indígenas en Colombia. Existe un fuerte extractivismo de conocimientos en torno a recursos genéticos, botánicos, diseños y grabados (Zerda, 2003). Igualmente, existe extractivismo frente a algunas expresiones fonéticas y melodías musicales, las cuales han sido apropiadas por terceros para provecho científico, artístico y económico de terceros. Esto ha influido en que se considere dentro de las políticas de patrimonio cultural inmaterial, la protección de la propiedad intelectual. Estas políticas que como bien se mencionó en las páginas anteriores, constituyen trasplantes, procesos de importación y exportación de sistemas jurídicos e instituciones que funcionan bajo principios ideológicos de desarrollo económico neoliberal, adoptadas por nuestros países para reducir la desigualdad social y la pobreza de los países “en desarrollo” (CEPAL, 2016).

Con el fin de responder al propósito internacional de “reducir la pobreza y la desigualdad social”, las organizaciones internacionales han desarrollado conjuntamente lineamientos. Es así que la OMPI y la UNESCO, a través de las convenciones y acuerdos a través de los Estados Miembros, se han acogido a las diferentes agendas de desarrollo, a través de las cuales se espera que la población vulnerable, entre estos, los pueblos indígenas, puedan beneficiarse y aportar al desarrollo económico, político y social de los Estados. La incorporación de la agenda de desarrollo de la OMPI correspondió a la inclusión de normas que permiten proteger los derechos de comunidades indígenas y tribales en torno a la protección de las expresiones culturales y conocimientos ancestrales, así como de la propiedad intelectual colectiva. A través de esta, se espera garantizar la protección y reconocimiento de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas y tribales. A su vez, la UNESCO por solicitud tanto de los pueblos indígenas a través del Foro Permanente, como de los Estados Miembros que integran los grupos que participan en la convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, ha resuelto acoger dentro de sus políticas y normas para la protección del patrimonio la agenda de desarrollo 2030, afirmando que esto

permite proteger los conocimientos y saberes locales para lograr superar las brechas de pobreza y exclusión social.

Los derechos en torno a la propiedad intelectual claramente han propiciado la protección de derechos en torno a la propiedad individual. Sin embargo, debido a las demandas de los pueblos indígenas se han insertado en esta discusión aspectos sobre la protección de los conocimientos colectivos en el marco de las políticas del patrimonio cultural inmaterial (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018; Brown, 2004; Seeger, 2004), con el fin de crear rutas que permitan articular las formas tradicionales de protección de los conocimientos, como parte del sistema de conocimiento, haciendo que instrumentos jurídicos como las Convenciones internacionales, algunos acuerdos o ajustes normativos productos de los trasplantes jurídicos e institucionales, se puedan dirigir en proteger estos saberes como parte de la defensa territorial y de derechos humanos de los pueblos indígenas.

Colombia, desde la perspectiva constitucional reconoce la cultura no sólo como la expresión de la diversidad y la pluralidad cultural; también, identifica en la cultura (o mejor, en las culturas) recursos que favorecen el desarrollo económico de la nación Colombia. Esta idea se nutre de la percepción que se ha construido en las últimas décadas mediante las políticas de las industrias culturales, las cuales perciben en lo “exótico” y en lo étnico, “lo cultural” (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018; 2015; Montenegro, 2013), una oportunidad de generar recursos económicos, y así desarrollar proyectos económicos que permitan reducir la pobreza y la desigualdad social. En este sentido, las políticas de patrimonio cultural inmaterial integran esta visión nacional e internacional, a través de la cual se han desarrollado proyectos dirigidos al desarrollo de economías locales a través de programas de promoción del turismo, artesanías, fiestas populares, entre otros (Montenegro, 2013; Chávez, Montenegro y Zambrano (comp), 2014). Aunque es claro, como se ha venido presentando, “la cultura” constituye un recurso económico (Yudice, 2002), la cual adquiere su valor mediante la relocalización de expresiones culturales hacia el campo que moviliza nuevos capitales políticos, económicos y jurídicos, mediante la articulación de discursos y políticas en torno al reconocimiento e inclusión de la diversidad y sus expresiones culturales como una oportunidad económica y como derecho humano.

En el contexto colombiano, la defensa del patrimonio cultural inmaterial se ha movilizado en tres niveles, en donde el Ministerio de Cultura y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, han sido instituciones centrales de la promoción y protección local del patrimonio cultural inmaterial, así como enlace internacional en el reconocimiento de los valores culturales en Colombia. A propósito, del trabajo internacional que desarrolla el Ministerio de Cultural, en el año 2018 estuve como observadora en la Séptima Asamblea General de la UNESCO, la cual trató sobre la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural inmaterial en París. Para este evento, Colombia se encontraba representado por Juliana Forero Bordamalo, coordinadora del grupo de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de Cultura, dado que dos años atrás Colombia había sido elegida para la representación de América Latina y el Caribe como parte del Comité Intergubernamental para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO.

Uno de los eventos organizados dentro de la convención era “Tell you #livingheritage” el cual estaba pensado para dialogar sobre tres experiencias que había recibido la asistencia internacional para el desarrollo e implementación de planes de Salvaguardia Urgente. En este espacio se encontraba un delegado del pueblo indígena Itana Tarcicio Vanegas, junto con el investigador Nelson Ortiz (asesor e investigador de la Fundación Gaía), para presentar la experiencia que se ha tenido con el plan especial de salvaguardia de la manifestación Hee Yaia Keti Oka – Conocimiento tradicional Jaguares de Yuruparí para el manejo del Munso de los grupos indígenas del río Pirá Paraná ¹⁴⁹, unas de las manifestaciones reconocidas como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Al finalizar Juliana mencionó que los pueblos indígenas que habitan en el Pirá Parana, en el departamento del Vaupés, se encuentra en condiciones de extrema vulnerabilidad por los diversos proyectos minero-energéticos que se están adelantando en esta zona, así como también, por los efectos del conflicto armado.

¹⁴⁹ El Conocimiento Tradicional – Jaguares de Yuruparí – para el Manejo del Mundo de los grupos indígenas del río Pirá Paraná, ingresó a la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de Colombia en el año 2010. Luego en el año 2011, en la sexta sesión del comité intergubernamental de la Unesco en Bali, Indonesia, ingreso a la Lista Representativa del Patrimonio cultural Inmaterial de la Humanidad dentro de la categoría de Salvaguardia Urgente. <https://ich.unesco.org/en/8-urgent-safeguarding-list-00407>

“... como Estado nos hemos preocupado por generar procesos de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, desde el patrimonio cultural inmaterial de Pira (pira Paraná), sobre todo del fortalecer y de no permitir que no se pierda un conocimiento muy importante sobre la naturaleza porque, lo que sucede allí es que en el Pira hay muchas amenazas, como la minería, como lo mencionaba Nelson, el tema de cambio climática, hay también tema de perdida de canales de conocimiento de los mayores a los jóvenes, un tema también habitacional de lugares para la vivienda. Qué pasa si se sigue poniendo en riesgo de que ese conocimiento tradicional les permita hacer un manejo adecuado de la naturaleza y del Río. Hay una creencia muy importante de que esta naturaleza hace parte de un orden natural del funcionamiento del mundo, y en ese sentido nuestra preocupación por la salvaguardia, es no solamente por un interés comunitario, sino por una sabiduría que nos corresponde fortalecer y salvaguardar, una sabiduría que no nos ha aportado el mundo occidental pero que sí que nos aporta muchos más que nosotros podemos aportar a la comunidades indígenas que están en el rio Pirá Parana”⁹⁷.

Asimismo, la funcionaria ha reiterado en varias reuniones con el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo la necesidad de formular una política que establezca estrategias y normas que permitan proteger el Patrimonio cultural inmaterial, con el fin de no emprender estrategias productivas que atenten contra la integridad de las comunidades. En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta no es muy alejado al proceso del Pirá Paraná. Los cuatro pueblos emprendieron el proceso de reconocer como Patrimonio Cultural de la Nación Colombiana el Sistema de Conocimiento Ancestrales, en el que se integran todos los aspectos culturales como lenguas ancestrales, músicas, danzas, comidas, sitios sagrados, entre otros. También, tienen algunas semejanzas frente a las amenazas que afectan ese patrimonio como, por ejemplo, los procesos de transmisión de los conocimientos a las nuevas generaciones, amenazas externas como actores armados y desarrollo de actividades ilícitas, la minera, turismo, entre otros.

Justamente, uno de los aspectos que ha generado mayor controversia en esta declaratoria es la que tiene que ver con los sitios sagrados, puesto que desde el año 2008 el gobierno colombiano aprobó alrededor de 1000 solicitudes mineras en la Sierra Nevada de

⁹⁷ Notas de campo sobre la participación de Juliana Forero en la Séptima Asamblea General de la UNESCO de los Estados Parte de la Convención de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, Junio 4 de 2018, París - Francia.

Santa Marta – SNSM, incluyendo los límites de la Línea Negra. Además, se han desarrollado deferentes proyectos industriales como los puertos de exportación de petróleo y carbón, así como turísticos en toda la costa del departamento de Magdalena y Cesar como, por ejemplo, Ciudad Pérdida o Teyuna. Al respecto, Reyes y Archila, mencionan que precisamente, desde el año 2008, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han estado adelantando exigencia de protección de toda esta zona, en el marco de las políticas de patrimonio cultural.

“Precisamente apelando a dicha estrategia, el 1.º de diciembre de 2008 representantes de los cuatro pueblos indígenas, entre ellos cabildos gobernadores y mamos que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, viajaron a Bogotá para entregar una comunicación a la Ministra de Cultura, en la cual le hacían varias solicitudes. En primer lugar, *buscar medidas para la salvaguardia del patrimonio cultural de la sierra*, que veían “ligado al territorio ancestral definido en el marco de la Línea Negra”, y que se encontraba amenazado por diversos proyectos de desarrollo, como se mencionó anteriormente. En segundo lugar, *iniciar un diálogo formal entre el ICANH y las organizaciones representativas de la sierra para definir las competencias, los usos y el manejo del parque arqueológico Teyuna – Ciudad Perdida que garantizaran el ejercicio del gobierno indígena dentro del resguardo*. En tercer lugar, *comenzar conversaciones para estudiar la posibilidad de devolución de los objetos de poder (sewá) de los indígenas de la sierra y que se encuentran en los museos y colecciones privadas*, y que resultan necesarios para garantizar el ejercicio de su gobierno en su territorio y la conservación ambiental. En cuarto lugar, *definir con claridad diferentes aspectos relacionado con el conocimiento tradicional, los derechos de propiedad intelectual y de investigación* en todos los ámbitos del saber occidental académico dentro de sus territorios ancestrales, más allá del simple título de resguardo” (Reyes y Archila, 2014: 323 – 324).

Es así que estas exigencias planteadas desde el 2008, materializas posteriormente en el año 2017 a través de la resolución 3760 de 2017 “*Resolución por la cual se incluye la manifestación ‘Sistema de Conocimiento ancestral de los pueblos Arhuaco, kakuamo, kogui y wiva de la Sierra Nevada de Santa Marta’ en la Lista Representativa de patrimonio cultural inmaterial del ámbito nacional, y se aprueba su Plan Especial de Salvaguardia*”, ponen de manifiesto no solo la necesidad de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, de retorno, valorización y protección tanto de los objetos tangibles e intangibles, sino de reafirmar figuras políticas y jurídicas propias para el desarrollo de autonomía y autodeterminación.

En contraposición de lo que usualmente se promueven en las manifestaciones incluidas dentro de la Lista Representativa de Patrimonio cultural Inmaterial, como por ejemplo el desarrollo económico y cultural de una región, en la Sierra Nevada de Santa Marta, los esfuerzos están dirigidos en proteger todos los elementos que constituyen un gran baluarte de la vida de los cuatro pueblos de la sierra. Por supuesto, esto ha generado conflicto a partir de las diversas formas de concebir el “desarrollo”. Para el Estado, así como para las empresas que ofrecen turismo cultural, estos territorios son fuentes de materia prima de explotación que generan recursos económicos importantes para el Estado, y a través de éstos, gestionar programas o proyectos de educación, infraestructura, industria, militarización e incluso administración de este Estado. Al respecto Reyes y Archila, refuerzan además que:

“los indígenas son piezas centrales de articulación entre paisaje arqueológico y natural, que no solo son un nuevo componente del paisaje a ser descubierto y contemplado, sino también los supuesto portadores del saber que ‘esconde’ el paisaje natural arqueológico. La alusión a lo exótico y misterioso en estas promociones se dirige a suscitar los deseos de potenciales turistas, nutridos de nostalgia poscolonial, quienes buscan nuevos espacios por colonizar: lugares desconocidos, e indescifrados, donde la naturaleza permanece aún sin domesticar...” (Reyes y Archila, 2014: 325).

Contraria a esta postura, para los pueblos indígenas el desarrollo propio está dirigido a proteger el corazón de la Madre Tierra, por lo mismo deben garantizar el agua potable, semillas propias, la continuidad de su lengua y generación de espacios propios tradicionales para la reproducción de los conocimientos; también las músicas y las danzas, puesto que todos estos elementos en su conjunto hacen parte fundamental de la reproducción cultural, de la reafirmación y aceptación de las condiciones, normas, reglas establecidas por sus padres espirituales a través de lo que ellos reconocen como la Ley de Origen, una Ley que para el pueblo Arhuaco, es anterior a la existencia humana.

3.5. Conclusiones

Inicié este capítulo tratando de comprender cual había sido ese punto inicial de la discusión sobre el patrimonio cultural inmaterial y la propiedad intelectual. Los diferentes

eventos históricos internacionales y nacionales, así como los procesos de importación y exportación instituciones y marcos jurídicos internacionales, permitieron en el contexto colombiano desarrollar algunas herramientas en términos de política cultural, para la defensa y protección de los derechos culturales de los pueblos indígenas. Esto incidió en la importancia que las políticas en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial han tenido en los procesos de reconocimiento cultural, político y jurídicos de los pueblos indígenas.

Es así, que el desarrollo de este capítulo permitió reconstruir los procesos que se han desarrollado en el marco de las políticas de patrimonio cultural inmaterial, dando cuenta de los avances, debates y tensiones en los diferentes niveles local, nacional e internacional. Ciertamente, no se puede exigir desde este contexto, una especificidad frente a la protección de las músicas Arhuacas, pero claramente expone un contexto político, jurídico y cultural complejo de articulación local – global, para el acceso y protección de derechos fundamentales para los pueblos indígenas, así como para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

No obstante, lo anterior no implica que las expresiones sonoras de los pueblos indígenas se encuentren excluidas de este gran debate. La cuestión es que, las expresiones musicales por lo general han sido leídas, comprendidas y analizadas desde la orilla política, jurídica y cultural, de manera “naturalizada” e irrelevante a los demás debates de la cultura. Incluso, el proceso de jerarquización de los conocimientos no da un lugar protagónico a las músicas, como si pudiese tenerlo un saber asociado a la medicina, a las ciencias botánicas, políticas, espirituales, entre otras. Este pensamiento, es el resultado de construcciones de saberes eurocéntricos y coloniales, donde los pueblos indígenas han apropiado esta estructura de pensamiento para llevar a cabo sus demandas políticas, jurídicas y territoriales a instancias nacionales e internacionales (De Sousa Santos, 2010; 55- 56).

A pesar de los desafíos que se plantean en torno a las músicas Arhuacas dentro del campo jurídico, las políticas de patrimonio cultural inmaterial abren una ventana de posibilidad de estudio frente a la construcción de diversos marcos normativos para la protección y salvaguardia de los diversos saberes indígenas. Las músicas, en el marco de defensa del patrimonio cultural inmaterial, garantiza la transferencia lingüística, memoria

colectiva, construcción y desarrollo de objetos, historias, reconocimiento territorial y comunicación espiritual, entre otros.

Por lo mismo, es importante resaltar que las múltiples experiencias a nivel internacional y nacional demostraron, que la música no está desvinculada, alejada o separada de los demás procesos políticos que adelanta este pueblo. Por el contrario, la música, constituye parte de los conocimientos ancestrales a través del cual se regula la vida del pueblo Arhuaco.

A partir de la observación en los espacios internacionales, constaté que la música tradicional y no tradicional del pueblo Arhuaco, es una herramienta de movilización política, de defensa territorial y cultural. Y aunque no hubo participación de músicos Arhuacos a nivel internacional, otros pueblos indígenas que tuvieron vocería en estas actividades expusieron la música como parte de los procesos de armonización internacional, del intercambio cultural y del lobby político entre pueblos indígenas, organizaciones internacionales y Estados miembro.

Por otro lado, salta a la vista la configuración desigual de los espacios de participación políticas de los pueblos indígenas en los espacios internacionales. El espacio del Foro de Naciones Unidas para las cuestiones indígenas ha sido un espacio luchado en el que es posible encontrar parte de la gran diversidad de delegados indígenas de todo el mundo. Sin embargo, el espacio sigue siendo limitado y censurados para aquellos que se oponen al sistema económico imperante. Algunos de los delegados de los pueblos indígenas, deben sortear toda clase de dificultades, comenzado por el protocolo que hay para participar. Por ejemplo, existe un sistema electrónico, que bloquea el micrófono del orador a los 3 o 5 minutos de su presentación, sin propiciar alternativas novedosas que integran los sistemas propios de exposición de las demandas indígenas del mundo. No obstante, este espacio propicia la participación o con múltiples espacios y temas a través de los cuales se integran los pueblos indígenas para proponer recomendaciones a los Estados y al Sistema de Naciones Unidas para garantizar la protección de todos sus derechos. No funciona de la misma manera en la UNESCO. Aunque este último es un espacio que en nuestro imaginario está más próximo a las necesidades culturales, educativas e intelectuales de los pueblos indígenas, sus espacios de participación están completamente limitados a los representantes de los Estados. Es decir

que, frente a las necesidades indígenas frente al patrimonio cultural inmaterial, la decisión depende del lobby político internacional de los delegados del Estado a través de sus cancillerías y oficinas de cultura y patrimonio.

Por fortuna, la delegación de Colombia reconoce la importancia de estos procesos internacionales, y de las implicaciones políticas, jurídicas, económicas y culturales fundamentales que están en juego como, por ejemplo, la protección de los sitios sagrados, la erradicación de zonas mineras en territorios indígenas, la persecución a líderes indígenas, entre otros. Es por esta razón que probablemente el Ministerio de Cultura, a través de grupos de patrimonio cultural Inmaterial y el Ministerio de Comercio Industria y Turismo, han visto la necesidad de pensar el post conflicto desde las políticas de salvaguardia del Patrimonio cultural inmaterial. Aunque esto pueda resultar problemático para algunos pueblos indígenas, en la medida que no hay políticas claras que contengan los proyectos turísticos desmedidos, plantea una posibilidad para estos pueblos en torno al desarrollo de alternativas económicas, y construcción de herramienta político-jurídica de protección territorial y cultural a través del patrimonio.

4. La música y el sistema propio de protección de conocimientos

En el origen de las cosas y en el establecimiento de su función en el Universo se sustentan las normas para el comportamiento de las personas de la sociedad en la relación entre los seres humanos y de estos con todos los elementos del universo. Para nosotros las normas no están en códigos legales o en mandatos morales, si no en el origen de las cosas de la naturaleza y la llamamos <Ley de Origen>¹⁵⁰.

En el capítulo anterior, expuse desde el ámbito internacional, nacional y local los avances, tensiones y desafíos en torno a los procesos de patrimonio cultural inmaterial para la protección de los conocimientos indígenas, entendiendo, que esta lucha es los uno de los aspectos que demandan los pueblos indígenas para garantizar un conjunto completo de derechos que permitan proteger su territorio, autonomía y cultura. En el presente capítulo tengo como propósito abordar uno de los objetivos que he planteado para esta investigación: comprender las formas de protección de un de los conocimientos indígenas, concretamente las músicas del pueblo Arhuaco.

Es importante reconocer que la transmisión de los conocimientos, entre estos la música, está articulada a un sistema propio y complejo de normas para garantizar la protección y transferencia de estos saberes. En el caso Arhuaco, el sistema de normas de este pueblo es conocido como Ley de Origen (Barbosa, 2011: 49 – 64), que como se expone en el epígrafe es más que normas y leyes que regulan la vida de este pueblo.

La Ley de Origen explica el origen y desarrollo del pueblo de forma espiral, es decir que tiene claro el punto de origen, la permanencia cultural y espiritual, pero también los procesos de transformación. Establece canales de comunicación y de relacionamiento entre la

¹⁵⁰ Tomado del epígrafe del texto “El orden del todo: Sierra Goanawindw – Shwndwa un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral. https://www.academia.edu/10984005/Orden_del_todo-final_def_pmd_1 (Consultado el 20 de julio de 2019).

naturaleza y las personas, orienta y provee una forma de explicación de la existencia del universo que representan de manera cíclica, indicando tiempo de cambios y pervivencia (Giraldo, 2010).

Las formas en como estos mecanismos de protección de transferencia de conocimientos propios se han articulado a otras formas de protección de los saberes indígenas, ha sido a través de su inserción en las políticas de patrimonio cultural inmaterial, que como se presentó en el tercer capítulo, se dan mediante trasplantes de instituciones y marcos jurídicos que se desarrollan para estos propósitos (Bonilla, 2007; López, 2007). Por lo mismo, vale la pena resaltar que su inserción no se da mediante la sustitución de normas propias para la defensa de sus conocimientos propios, sino mediante el reconocimiento de otros marcos jurídicos para defender la Ley de Origen.

En este sentido, la Ley de Origen en el pueblo Arhuaco, como se expone en el epígrafe de este capítulo, va más allá de un sistema jurídico que regula la convivencia entre los Arhuacos. Esta Ley es parte del sistema de conocimientos que marca el principio, propósito y fin de su vida, establece los límites territoriales, recopila la historia antigua y se adapta a los nuevos tiempos. La Ley de Origen es el conocimiento Arhuaco universal, lo que está en lo intangible, inmaterial y lo material. Además, existe para los Arhuaco mucho antes de que la humanidad se materializara, por lo mismo, para ellos, lo que está en Ley de Origen es superior a otras normas y contiene toda la información sobre cómo vivir y entender el mundo y pensamiento Arhuaco. En esa jerarquía de saberes, la música es parte del sistema de conocimiento que permiten cumplir con las normas establecidas por los padres espirituales de los Arhuacos, a través del cual se armoniza y “alegra la madre”, para garantizar la pervivencia física, cultural y espiritual de este pueblo.

Para responder al objetivo propuesto en este capítulo, el presente capítulo lo he dividido en ocho partes. El primer apartado titulado, “Kunsamu: conocimiento y la Ley de Origen del pueblo Arhuaco”. En este apartado, explico que el conocimiento “Kunsamu”, en lengua ikꞌa, se encuentra estrechamente vinculado a la Ley de Origen, como parte de la organización del universo, la organización política y social, y las músicas como parte de las expresiones de este sistema de saberes que regula la vida espiritual, política y ecológica de los Arhuacos. La importancia de estos saberes radica en el “valor” que estos representan tanto para la

pervivencia cultural como para la visibilidad étnica hacia fuera. Así mismo, a partir de los resultados del trabajo de campo, busco aportar elementos sobre cómo se construye la idea de valor en el pueblo Arhuaco. Esto permite comprender la importancia que tiene para el pueblo Arhuaco la inclusión del Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta en la lista representativa de Patrimonio cultural inmaterial de Colombia.

En el segundo apartado “La Ley de Origen y la música Arhuaca”, explico la relación de la Ley de Origen, como parte del sistema de conocimiento, y su vínculo con las expresiones sonoras. Para esto fue necesario profundizar más en la comprensión de lo que es la Ley de Origen en tanto su importancia en los principios de vida del pueblo Arhuaco. Más adelante, en el tercer apartado “Zamayu awiri kwen: música y danza de los Arhuacos”, expongo los procesos de construcción y protección de los conocimientos en torno a la música y la danza, y su relación con la Ley de Origen mediante las diversas actividades desarrolladas en el marco de los diplomados de la EIDI. En el apartado cuarto, “Estrategias locales de fortalecimiento cultural a través de la patrimonialización” retomo parte de las experiencias del trabajo de campo, así como la revisión de algunas fuentes secundarias para comprender como se llevan a cabo diversas formas de protección de la cultura, donde la música ha sido uno de los canales centrales en este proceso. Es importante resaltar que el debate que aquí se presenta, muestra la patrimonialización como una alternativa a la defensa y protección de los derechos de los pueblos indígenas en el marco del posacuerdo colombiano.

La patrimonialización como recurso político y jurídico de protección de los conocimientos indígenas, lleva implícita un dilema frente a la autenticidad de las expresiones culturales. En ese sentido en el quinto apartado titulado “Lo auténtico y mercantizable del patrimonio sonoro”, planteo los retos en torno a la articulación de expresiones sonoras indígenas y la música vallenata y su inevitable inserción en los espacios del mercado cultural. Finalmente, en el apartado “Cultura, música y derecho como recurso”, expongo la música como una de las expresiones de la cultura que se ha configurado como un recurso que se dirige al “desarrollo económico y social”. En este sentido el derecho desde las políticas del patrimonio cultural es un vehículo a través del cual se transforma la cultura como experiencia vital de un producto incorporado en la industria cultural. Pero también, puede favorecer los procesos políticos y jurídicos en la defensa de la cultura Arhuaca.

4.2. Kunsamu: Conocimientos y la Ley de Origen del pueblo Arhuaco

Gran parte del trabajo que se ha realizado a través de la EIDI, ha permitido que desde afuera de los territorios indígenas, fundamentalmente en los espacios académicos universitarios, se reconozcan y valoren los conocimientos de los pueblos indígenas. No sólo como una forma de fortalecer los diálogos de saberes – interculturales, sino como una garantía de la pervivencia de los pueblos indígenas y de la diversidad cultural, ese aspecto tan valorado a partir de la Constitución de 1991. Autores como Castro y Mignolo (2000), De Sousa Santos (2010) y Quijano (2000; 2006; 2008), afirman que ha sido el conocimiento uno de los vehículos de ejercer el poder. Para estos autores, una forma de darle un giro a este sistema colonial y de dominación de los pueblos de origen americano (desde el *Abya yala* según la nueva expresión indígena para referirse a este continente), es a partir del uso de categorías y epistemologías, que construyan un diálogo entre diferentes culturas “es decir, entre universos de significados diferentes y en sentido fuerte, inconmensurables” (De Sousa Santos, 2010: 72). Al respecto Castro - Gómez, menciona que desde el periodo colonial el conocimiento hegemónico occidental ha sido parte de la construcción de identidad y conciencia criolla (refiriéndose a los herederos americanos de España), pero no precisamente era la conciencia compartida por los pueblos indígenas de América o por los afrocolombianos que fueron traficados y esclavizados en América, una vez se diezmó la población indígena (Castro – Gómez, 2000).

Parte de ese giro epistemológico en mi caso, consiste en comprender qué es el conocimiento para los Arhuacos. Conocimiento, o probablemente mucho más que eso, es conceptualizado por este pueblo indígena como kunsamu. El kunsamu contiene los saberes de orden social, de la historia y la tradición, de lo sonoro y lo silencioso, de los ciclos ecológicos y biológicos, de la organización política y territorial. El acceso al kunsamu, está disponible para todas las generaciones de este pueblo, quienes deben seguir un plan de preparación orientado y facilitado por el Mamo, para el acceso a los diversos saberes tradicionales.

Hablar del kunsamu no necesariamente jerarquiza esta dimensión de saber y vivir del pueblo Arhuaco en una posición superior a la Ley de Origen. Por el contrario, estas

dimensiones se integran en sí, mostrando un complejo sistema que explicación de las leyes naturales, sociales, políticas y culturales de este pueblo. Algunos trabajos de la Confederación Indígena Tayrona CIT y sobre recopilaciones de sistemas jurídicos explican que el Kunsamu es parte de la Ley de origen o incluso lo traducen como Ley de Origen o Ley Universal (Gómez, 2015: 261).

“Para los Wintukwa, Kággaba, Wiwa y Kankuamo, sus vidas se fundamentan en la Ley de Origen la cual contiene el Kunsamu de cada ser visible o invisible que existe; es el principio, base y norma que gobierna todo, la cual no excluye a ninguna sociedad o grupo humano. Esta Ley establece un ordenamiento preexistente a toda norma creada por el hombre” (CIT, 2017: 9).

Así mismo, la Ley de Origen – Kunsamu es una fuente de referencia histórica, educativa, ecológica y cultural. Esta integra saberes asociados al manejo territorial, los pagos en los sitios sagrados¹⁵¹, la interlocución con los no indígenas y la armonización a través de las músicas y danzas. Al respecto Aquilino Ramos, joven líder de la comunidad de Jimain, explicó que la música está integrada en este complejo sistema de saberes y normas que protegen al pueblo Arhuaco:

“...desde ese momento el Mamo nos explicó que la música es como el principio donde ya se da la materialización, antes todo era oscuro, antes todo era en materia en estado espiritual, astral, cuerpo astral, ya luego cuando se toca la música todo se materializa, se establecen los códigos de la vida impregnado en bastones, en piedras, en las mismas lagunas aguas, el viento, todo es un cuerpo, así como en ese momento que nosotros vivíamos igual en estado de sombra, en cuerpo astral, los Mamos entienden que todo tiene vida y es un cuerpo” (Entrevista Aquilino Ramos. Simonorwa, marzo 29 de 2019).

Es así que siguiendo las palabras de Aquilino, el kunsamu integra todos los saberes que se mantienen en el mundo intangible – espiritual, así como en lo tangibles - material que se expresan de diferentes maneras a lo largo de la historia humana. Aunque para los Arhuacos el kunsamu es incalculable en términos económicos, implica aspectos de estos saberes que

¹⁵¹ Estos corresponden a tributos que se realizan en los diferentes puntos de los sitios sagrados de este pueblo.

pueden adquirir diversos valores, que giran en diversas dimensiones afectivas, culturales, sociales, políticas y culturales. Este valor es asignado por el lugar, las creencias o los principios socio económico, las circunstancias socio políticas que determinan el tipo de valor asignado.

A propósito, el antropólogo indio Arjun Appadurai explica que, así como las personas, los objetos también tienen vida social. La relación que establecen las personas con los objetos y/o los conocimientos están relacionadas a las limitaciones, los sacrificios, las relaciones de desigualdad y los aspectos sociales, culturales y económicos que determinarán el valor de intercambio del producto (Appadurai, 1986: 18, 61). No obstante, el autor identifica que el “valor” de los productos culturales está condicionado por sus transformaciones a partir de las dinámicas del mercado global (Appadurai, 1986), más no desde el “valor” que puede adquirir un producto o conocimiento en el marco del Patrimonio Cultural Inmaterial aun cuando las políticas del patrimonio también se encuentran dentro de estas dinámicas del sistema de mercado cultural global. Por otra parte, Ferry (2011) explica que encontrar lo que asigna valor a los objetos, espacios o memorias, solo se encuentra en la mente de los individuos, quienes caracterizan los objetos bien sea para limitar su expresión o promoverlas (Ferry, 2011). Lo cierto, es que la asignación de valor a los objetos o saberes como explica Montenegro es producto de las transformaciones socio históricas e ideológicas donde la redefinición de cultura permitió que a los objetos y saberes:

“...por lo tanto del valor simbólico de lo cultural, ha correspondido una ampliación de las industrias y los mercados culturales; es decir, de la producción y distribución de cultura para el consumo. Esto es lo que en mercadeo suele llamarse una oportunidad de negocio: súbitamente, un amplio (incluso inconmensurable) conjunto de expresiones, saberes, creencias, modos de conducta, adquiere calor cultural y se hace, por lo tanto, capitalizable” (Montenegro, 2013: 44).

Si bien, las manifestaciones culturales y los conocimientos como expresiones de la cultura son entendidos desde esta perspectiva local y globalizada como un recurso. Yudice (2002), explica que reconocer la cultura como recurso va más allá del valor asignado para la mercantilización de los productos culturales. La cultura como recurso tiene una agencia en los procesos de transformación socio política y económica a través de las dinámicas transnacionales de la cultura.

“Los rituales, las prácticas estéticas cotidianas, tales como canciones, cuentos populares, cocina, costumbres y otros usos simbólicos son movilizados también como recursos en el turismo y la promoción de las industrias que explotan el patrimonio cultural ... El uso de la cultura como un expediente para el mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico, es decir, para la participación progresiva en esta era signada por compromisos políticos declinantes, conflictos sobre la ciudadanía” (Yudice, 2002: 16 – 13).

Ciertamente, los conocimientos como los que enumera Yudice, tienen un gran valor, en tanto que, en Colombia, el gobierno actual, por ejemplo, se apoya en la cultura como un recurso reparador del conflicto armado, una alternativa de desarrollo socio económico en el postconflicto, además de constituirse parte de la imagen publicitaria nacional e internacional. En el caso Arhuaco, los esfuerzos de protección de los conocimientos tradicionales se han dirigido en dos direcciones. La primera, tiene que ver precisamente con la protección de conocimientos o saberes propios que se han transferido de generación en generación. Esto garantiza de alguna manera el fortalecimiento de una identidad propia, un territorio y la garantía de pervivencia cultural. La segunda dirección, va enfocada en la visibilización nacional e internacional de las diversas expresiones culturales de los Arhuacos, que permiten capturar la atención de un público transnacional, y me refiero aquí a institucionales nacionales como el Ministerio de Cultura, Universidades, y organizaciones internacionales como el Foro Permanente, la UNESCO, OMPI, entre otras mencionadas anteriormente. Pero también a grupos o actores solidarios con este pueblo indígena para la defensa de su cultura y territorio ancestral como, por ejemplo, Carlos Vives¹⁵², Manu chau¹⁵³, Vanadana Shiva¹⁵⁴, entre otros, que apoyan la defensa de “la madre tierra”.

Frente a lo mencionado, es importante agregar que el escenario musical ha sido uno de los espacios más importantes con los que han contado diversos líderes indígenas, como por ejemplo Ati Quigua, para la defensa de los derechos de la madre tierra. Otros jóvenes, como Kandy Maku, Ricardo Villafañe y Gunnara Jamioy, ejercen desde la música sus

¹⁵² Músico, actor y compositor colombiano. Se ha destacado por sus fusiones musicales entre la cumbia, el vallenato, el rock y pop.

¹⁵³ Músico y compositor franco español, el líder del grupo Mano Negra. Se ha caracterizado por su producción musical que habla de los inmigrantes, los grupos sociales segregados en América Latina y África a través de generos musicales como el rock, el reggae, ska, entre otros.

¹⁵⁴ Es filósofa y activista india, quien defiende los derechos de las mujeres y de la naturaleza.

liderazgos. Estos músicos encuentran en el vallenato un espacio importante a través del cual llaman la atención frente a las necesidades, cotidianidad y misión de los Arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta, como parte del fortalecimiento de las condiciones socio políticas, culturales, ambientales, económicas y jurídicas a través de otros canales. En este sentido, la producción de conocimientos tradicionales y no tradicionales (cantos, danzas, historias orales, tejidos, etc.), puede tener diversas expresiones de valor según su uso, función, espacios, entre otros. Retomando a Appadurai, la relación de valor está determinada por el lugar, quien lo produce y quien lo use (1986: 60). Así mismo, aunque la lectura de Appadurai se sitúa más desde la antropología económica, invita a reflexionar sobre las nuevas dinámicas en las que circula el conocimiento y su asignación de valor simbólico y comercial para garantizar tanto para su protección como, difusión y comercialización. Implica necesariamente revisar cómo se han configurado diversas perspectivas de valor en los diferentes procesos que adelanta el pueblo Arhuaco tanto en la patrimonialización, como en otros mecanismos jurídicos de protección de los conocimientos tradicionales y no tradicionales.

4.2.1. Valor y Ley

Los procesos de producción, protección y transmisión de conocimientos están mediados por los significados que se le ha otorgado a cada uno de los saberes. En el caso de los saberes musicales, sus significados están asociados al origen de la vida en la tierra, en la armonización de todas las fuerzas para mantener cierto equilibrio entre ellas que permitan generar garantías para la pervivencia de este pueblo. En el caso del pueblo Arhuaco, los procesos de transmisión y protección de conocimientos están dados por lo que establece la Ley de Origen, pero también de los espacios que se construyen de manera comunitaria para este fin. Al respecto, Aquilino Ramos explicó que:

“Cuando nosotros nos formamos dentro de la comunidad, cumplimos hacemos todos los cumplimientos que nos corresponde. El comportamiento del fuego para nosotros es importante, porque no prendemos con fósforos ni mechera, hay unas candelas especiales, hay unas piedras especiales, pero también sucede hay unas piedras que únicamente son para cocinar plantas y hay otras en las que sí se puede cocinar sal, tenemos nuestras ollas de barro,

tenemos cómo preparar nuestros alimentos propios. [...] cada espacio tiene un valor muy caro, cuando una familia se va a hacer una casa le deben pedir un permiso al mamo, cuando se va a socolar se le debe pedir permiso al mamo, cuando se va a sembrar pedir un permiso a la madre para sembrarlo, cuando se va a consumir su alimento antes de consumirlo debemos aprender a pedir un permiso de agradecimiento a la madre pero se va a pedir un permiso para que la madre no se ofenda con nosotros, ni las especies, porque tú lo siembras y lo entregas a la naturaleza. Entonces cuando tú lo traes y te lo comes entonces estás como robándola ella. En esa medida nosotros aprendemos a hacer lo propio y es lo que nos asiste como responsabilidad llevar la ley de origen, el mandato, es un cumplimiento, la lengua, la vivienda, la casa propia” (Entrevista a Aquilino Ramos, Simonorwa, marzo 29 de 2019).

A lo anterior, Aquilino agregó que los saberes asociados a la cocina (semillas, plantas, animales, fuego, piedra, entre otros), están relacionado con la música, ya que esto permite llevar a cabo la misión de “cuidar y velar por el equilibrio del mundo y de la naturaleza”. Es así como, estas prácticas en torno a la transferencia de los conocimientos tradicionales están provistos al mismo tiempo de significados indispensables para la pervivencia de las nuevas generaciones. Estos conocimientos, poseen en sí mismos un valor que los hace representativos frente a los demás. Al respecto, Smith afirma que lo que hace representativo en las manifestaciones culturales, y en consecuencia algunas de ellas patrimonializadas, es que hacen parte de procesos socio culturales en los que los se les ha asignado valor y significado (Smith, 2006).

En el caso del pueblo Arhuaco la Ley de origen - kunsamu expone lo que ellos mismos han introducido como el Sistema de Conocimiento de la Sierra Nevada de Santa Marta, el cual ha sido reconocido como patrimonio de la nación colombiana, en tanto este conocimiento los principios, secretos guardados en el territorio y los sitios sagrados, la interacción con la naturaleza, la interpretación y la materialización del pensamiento y los procesos de transmisión de los conocimientos¹⁵⁵, los cuales, como afirma Cayetano Torres, han sido olvidados o no ha sido revelados¹⁵⁶. Teniendo en cuenta lo anterior, la idea del valor

¹⁵⁵ Información tomada del Plan Especial de Salvaguardia – PES del Sistema de conocimiento ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

¹⁵⁶ Entrevista a Cayetano Torres, 9 de octubre de 2018.

sobre el conocimiento para este pueblo está articulado a la estrecha relación que han construido en torno al territorio, los conocimientos asociados a éste y las autoridades que dan el aval y el saber tradicional.

“El carácter de nuestro sistema de conocimiento y sabiduría ancestral de la SNSM trasciende desde el origen del tiempo, cuando el universo aún permanecía sólo en la penumbra del pensamiento y la imaginación de la Madre en espíritu. Esta realidad cosmogónica expresa que el Sistema de Conocimiento Ancestral para la protección y conservación del Corazón del Mundo no nació ayer ni tampoco nace hoy ni nacerá mañana, sino que nuestro conocimiento viene desde aquellas épocas de nuestros ancestros, desde la esencia empírica de la historia y la tradición disertada en la Ley de Origen, cuyos principios no están tocados por la agresión de la transitoriedad del tiempo.

Esta completa descripción arraigada en la concepción sobre el origen del mundo es el lenguaje espiritual que orienta la cotidianidad cultural de los pueblos indígenas de la SNSM la cual, por secuencia viva de aquel principio, significa que para el entendimiento humano toda palabra descrita en nuestro Sistema de Conocimiento y Sabiduría Ancestral nace desde la visión del estado intangible del origen del universo, como punto especial para el diálogo entre lo espiritual y lo material, que conduce a la comprensión de la estructura de la normatividad cultural establecida por la Madre denominada Ley de Origen” (PES, 2016: 12).

Es decir, que las diversas dimensiones sociales, culturales y territoriales se encuentran interrelacionadas e integradas, tanto que, para la realización de las músicas tradicionales, es necesario contar con la orientación del Mamo quien brinda información sobre la música según lo que está establecido por la Ley de Origen. También, le indicará sobre los sitios sagrados y de pagamentos a los instrumentos musicales; se les brindará información sobre las músicas para la siembra y cosecha, el matrimonio y la mortuoria. Es decir, que la vida, existencia y obra de cada Arhuaco tiene un propósito o misión en la tierra.

Durante el diplomado sobre “participación política” realizado el 27 de octubre de 2015, con los candidatos Arhuacos al concejo y gobernaciones municipales, presenté algunas problemáticas sobre las cuales intuía estaba el problema de la patrimonialización como privatización de los conocimientos o saberes indígenas por parte de terceros no indígenas. Para entonces, formulé algunas preguntas a los participantes sobre el “valor” que tenían los conocimientos tradicionales para los líderes y lideresas del pueblo Arhuaco, que habían estado

participando de las elecciones al concejo en Pueblo Bello, Cesar. El primer interrogante estaba relacionado con el valor que para ellos tenían sus conocimientos tradicionales, y el segundo, sobre las formas que tienen para garantizar la difusión de sus conocimientos. Como respuesta a mis cuestionamientos, ellos respondieron:

“... bueno, para complementar un poco, el valor que nosotros tenemos desde un principio es el espacio, el espacio donde nos encontramos, donde tenemos que vivir, donde nacemos, donde nos llenamos de conocimiento a partir de las normas, de las orientaciones que nos da el Mamo. A través de las orientaciones del Mamo, de los mayores, que son los abuelos, las abuelas, que son conocedores de esto, y de las autoridades que nos hacen cumplir, ellos son los que toman la decisión, y ellos son los que dicen que tenemos que cumplir con los reglamentos establecidos” (líder Arhuaco Hernando Garavito, noviembre de 2015).

Es decir que, para estos líderes, así como para otros miembros del pueblo Arhuaco, el conocimiento tiene valor para ellos en tanto la relación que éste tiene con el territorio, con la Ley de Origen y las orientaciones de sus autoridades tradicionales. Así mismo, son los mayores y autoridades tradicionales quienes se encargan de avalar o no el conocimiento que será transferido, el lugar y el tiempo. Estas condiciones están establecidas por la Ley de Origen - el Kunsamu, un principio fundamental que indica “la forma de vida de los Arhuacos”¹⁵⁷.

Al respecto Ferry, explica a partir de su experiencia en una mina de plata en Guanajuato, que el valor asignado a la actividad y a la mina no necesariamente correspondía al valor en el peso de la plata, sino por el significado, memoria e historia en torno a la actividad de la mina y la transmisión de este oficio de generación en generación. Sumado, además del valor que esta actividad comenzaba a representar en el marco de las políticas de patrimonialización en Guanajuato (2011). Por otro lado, Chávez, Montenegro y Zambrano (2014), afirman que, en contexto actual, las políticas de patrimonialización a través de las cuales se ha asignado valor a algunas manifestaciones culturales, ha logrado la despolitización e invisibilización de grandes desigualdades sociales y económicos (Chávez, Montenegro y Zambrano, 2014).

¹⁵⁷ Notas de campo del diplomado realizado en Yeurwa, agosto de 2016.

4.3. La Ley de Origen y la música Arhuaca

Siempre resultó complejo para mi comprender a que se referían a Kunsamu, puesto que cuando me percaté por primera vez de esta expresión fue en Yeurwa en el año 2016 en uno de los diplomados que desarrollamos en esta comunidad sobre “Memoria histórica, justicia transicional y género”. Se había abierto el debate interno sobre el tipo de conocimiento que nosotros estábamos compartiendo y la pertenencia o no de esto, frente a las dinámicas internas o propias de fortalecimiento de los conocimientos locales y propios.

El Kunsamu a mi parecer es un concepto que no tiene una traducción precisa en el español. Esta expresión de la lengua Ika, expone un conjunto de relaciones complejas que determina la existencia de este pueblo. Durante el trabajo de campo realizado con el pueblo Arhuaco, pude constatar que Kunsamu está vinculado con varios aspectos centrales de la vida Arhuaca. Mi primera interpretación sobre el Kunsamu a partir de la explicación de Gunchi Gwey¹⁵⁸, fue la de costumbre. Es decir, que son todas las actividades relacionadas a lo sagrado, ritual, y lo cotidiano, que reproducen conocimientos y prácticas transferidas de generación en generación. Luego hicieron referencia del Kunsamu como gobierno propio, entendido no sólo como la administración de los recursos dentro del territorio y el ordenamiento territorial, sino como todos los aspectos y personas que se mueven en el territorio. Este movimiento está mediado por las dinámicas de la naturaleza, pero también por las cuestiones exógenas al pueblo. Estos movimientos, se hacen evidente en cada paso de baile marcado por las melodías del charu o del acordeón (Notas de campo. Yeurwa, 2016).

Luego, en el diplomado realizado en Gunaruwun (2017)¹⁵⁹, me pareció que más bien el Kunsamu se refería a Ley. Esta idea de Ley a través del Kunsamu, está asociada a los principios fundamentales establecidos desde la construcción del origen del pueblo Arhuaco. Es un complejo sistema de regula la vida comunitaria, espiritual, delimita el territorio y

¹⁵⁸ Gunchi Gwey es el Cabildo Gobernador de la comunidad de Yeurwa.

¹⁵⁹ Notas de campo del diplomado realizado en Gumaruwun, agosto de 2017.

establece los vínculos transnacionales con los demás pueblos a través de relación espiritual con el territorio.

Esta idea de Ley, no se limita a las normas, principios y deberes que resuelven conflictos cotidianos entre los Arhuacos. Más bien, la Ley en este pueblo, la Ley de Origen, constituye parte del sistema de conocimientos, saberes, tradiciones, costumbres, leyes y espiritualidad que están inscritas en el sistema de saberes ancestrales de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Entonces, recapitulando, el Kunsamu es el sistema de conocimiento ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta que permite que la vida y la existencia de este pueblo sea posible, el cual está presente en todas las dimensiones de la vida, así como en las normas y leyes, da cuenta del origen y del devenir histórico de este pueblo, y orienta en el mejor vivir (uso, ocupación y protección) en su territorio. La música, entonces, constituye parte de este sistema de conocimiento, integrada a todas las dimensiones sociales.

Es así que la música, como lo he presentado a lo largo de este trabajo, es un aspecto que está estrechamente vinculado a las actividades locales, comunitarias, sagradas, entre otras; pero también, como una expresión de la cultura que ha permitido la emergencia de otras expresiones musicales como el vallenato. Estas expresiones musicales, han contado con diversos sistemas de protección, los cuales van desde los sistemas jurídicos propios como la Ley de Origen, hasta los mecanismos creados internacionalmente para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas. Teniendo en cuenta lo anterior, es importante resaltar que la Ley de Origen como sistema propio de protección, producción y transmisión de conocimiento Arhuaco, y la música como el complejo sistema de comunicación que da cuenta del origen de la vida son dos dimensiones interconectadas como parte de relaciones de reciprocidad y dependencia de la cosmovisión indígena. Es decir, que no es posible, pensar la música, o mejor, las expresiones sonoras fuera de la Ley de Origen, o la Ley de Origen sin estas expresiones sonoras, puesto que desde la historia de origen explica, esta explica el surgimiento de la humanidad y sus leyes a partir de lo sonoro.

Hay muchas expresiones entre los pueblos indígenas para referirse al derecho propio. Algunos pueblos, lo han llamado Derecho Mayor, Derecho Propio o Ley de Origen (Barbosa, 2011; Giraldo, 2010; CONAIE, Acción Ecológica, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, OILWATCH, 2007). Estas expresiones diversas del derecho de los pueblos indígenas, como se presentó en las páginas anteriores, hacen parte de las luchas históricas por el reconocimiento de su jurisdicción propia, en el marco de una constitución política que reconoce el pluralismo jurídico (Gutiérrez, 2011). Esta forma de pluralismo jurídico hace parte de la movilización transnacional y nacional, en el que las estrategias del movimiento indígena nacional trascienden las fronteras para transformar política y jurídicamente los espacios de inclusión local y nacional (Keck y Sikkink, 1998; Rodríguez y Arenas, 2007: 219). Rodríguez y Arenas argumentan que la defensa del derecho propio de los pueblos indígenas, en el caso Arhuaco sería la Ley de Origen, es decir, la apuesta por formas de contención de la explotación capitalista frente a las constantes amenazas a los territorios y a los conocimientos tradicionales, siendo estos, parte de las modalidades de explotación económica.

“el ascenso del movimiento indígena transnacional está arraigado explícitamente en la reacción contra la expansión de los confines de las formas predatorias del capitalismo global hacia nuevos territorios (por ejemplo, el Amazonas) y hacia nuevas actividades económicas (por ejemplo, la explotación comercial del conocimiento tradicional y la biodiversidad)” (Rodríguez y Arenas, 2007: 217 -218).

Los Arhuacos no definen la Ley de Origen como un mecanismo de contención al capitalismo, tal y como lo exponen Rodríguez y Arenas, pero si identifican que la Ley de Origen brinda las recomendaciones necesarias para vivir en armonía en el territorio, sin transgredir las leyes naturales, conservando bosques y fuentes de agua potable, sin tomar del territorio más de lo necesario para sobrevivir.

“La visión de orden territorial de la Sierra Nevada tiene sus principios y fundamentos en la Ley Sé o Ley de Origen. Sé es el paso de la oscuridad a la luz, es el límite de lo espiritual y lo material. En esta cosmovisión, el Mundo fue primero espíritu, desde allí se estableció el orden, todo lo que existe en el mundo material, las plantas, animales, agua (mar, ríos, laguna, nieve), fuego, aire, tierra, cerros, piedras, animales, plantas y los hombre y las mujeres, etcétera,

existieron primero en espíritu, eran como personas, tenían la misma esencia o principio, eran espíritus de a gran madre espiritual, de donde se el universo material y de donde se dictan las normas o leyes que regulan la función de cada elemento de la naturaleza; así a cada uno de estos seres espirituales se les dio un orden, se les indicó una función, su lugar, su forma de estar, de vivir, de construir, es decir su objetivo en el mundo material” (Gómez, 2015: 211).

Es así como la Ley de Origen, siendo el principio de todo, permite reconocer los contornos territoriales, identificar la jerarquía organizacional, las autoridades tradicionales, la estructura política y de poder, e incluso los mecanismos de transmisión de conocimientos, como la música, las danzas y las historias de origen. La Ley de Origen expone las obligaciones de los Arhuacos para el cuidado de la Sierra Nevada de Santa Marta, entendida esta como la Madre Tierra, un ser vivo quien tiene su corazón en este territorio.

Dentro de la Ley de Origen se contemplan las expresiones sonoras como parte de las obligaciones del pueblo Arhuaco. En este sentido, es importante comprender que la relación entre Ley de Origen y las expresiones sonoras, para los Arhuacos, hace parte de una construcción socio – cultural, mediada por el entorno geográfico, por las creencias, experiencias humanas, entre otros factores que han incidido en la construcción de un conocimiento propio. De tal manera que, para los Arhuacos, la Ley de Origen es el orden que se encuentra establecido en la naturaleza, orienta el mundo espiritual y las acciones, experiencias, aciertos y errores en la vida material. La Ley de Origen, como mencionan los Arhuacos “ya existía antes de que las personas habitaran la tierra”¹⁶⁰. Es una ley que independiente de los tiempos se mantiene vigente para este pueblo, debido a que para ellos la Sierra Nevada de Santa Marta es el lugar de origen del mundo.

Precisamente, en Agosto de 2017 en Jimaín, Noel Tórres¹⁶¹, explicó que cada pueblo o sociedad en el mundo tiene su propia Ley de Origen. En el caso Arhuaco, la Ley de Origen surge de los conocimientos de los padres y madres espirituales, que han hecho un hilo

¹⁶⁰ Notas de campo. Agosto 16 de 2016 en Yeurwa.

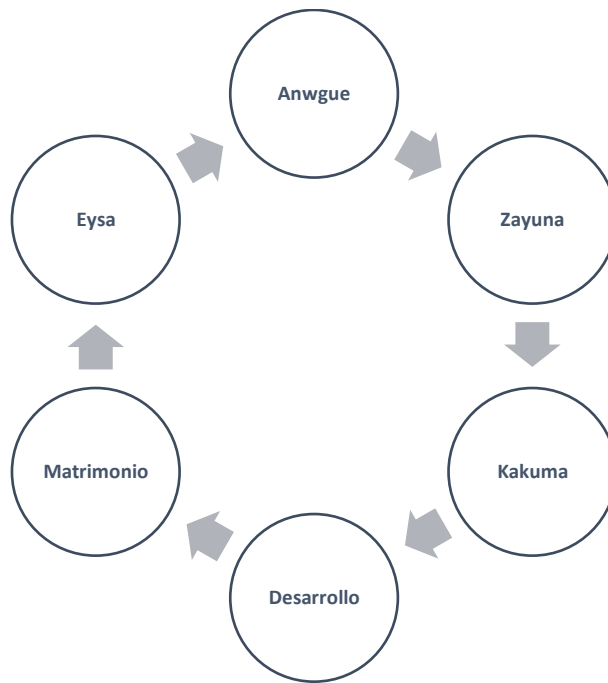
¹⁶¹ Noel Tórres, es líder Arhuaco. Es politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Durante su juventud se estaba preparando como Mamo, pero luego decidió estudiar Ciencia Política en la Universidad Nacional. También es acordeonero y músico de chicote Arhuaco.

conector con los Mamos, para que ellos a su vez los puedan enseñar y transferir en los espacios sagrado, como ejemplo, en los sitios de pagos, en las piedras, o en la Kankurwa¹⁶². En este espacio se dan lecciones sobre las acciones correctas de cada individuo, los pagos y los castigos o acciones que no son consideradas como tradiciones apropiadas en su sociedad como, por ejemplo, el maltrato a las mujeres y a los niños, el uso desproporcionado de los recursos naturales, entre otras acciones. Incluso, el desplazamiento forzado por causa del conflicto armado es una trasgresión a la Ley de origen del pueblo Arhuaco, la cual ha implicado que en algunos sitios haya sido necesario sanear este flagelo, a través del consejo de los mayores, y armonizarlos a través de las músicas y danzas tradicionales.

En el marco de la Ley de Origen, el pueblo Arhuaco identifica seis momentos importantes en el desarrollo de cada una de las personas, los cuales están relacionados a los ciclos de la naturaleza, a las cosechas, o los ciclos biológicos y espirituales, como son: Anwgue (pensamiento), Zayuna (semilla/siembra), Kakuma (nacimiento), Desarrollo, Matrimonio¹⁶³ y Eysa (muerte). Cada uno de estos momentos importantes de la vida de una persona Arhuaca, están articulados por las diferentes expresiones sonoras y danzas que marcan el principio y fin de cada uno de los ciclos, con el propósito fundamental de armonizar y proteger la Sierra Nevada de Santa Marta.

¹⁶² La Kankurwa es uno de los espacios sagrados y ceremoniales del pueblo Arhuaco, la cual es habitada por los Mamos (autoridades tradicionales masculinas).

¹⁶³ Notas de campo. Agosto 16 de 2016 en Yeurwa. Durante la presentación del ciclo de la vida según la Ley de origen de los Arhuacos, por parte del Cabildo Gunchiwey.



Grafica 1. Ciclo de la vida según la Ley de Origen del Pueblo Arhuaco.

En este sentido, las expresiones sonoras y las danzas constituyen una parte central de las costumbres, tradiciones, reproducción del conocimiento propio, y saneamiento territorial del pueblo Arhuaco. En el marco del posacuerdo, las danzas y las expresiones sonoras han hecho parte de herramientas fundamentales para la re-armonización territorial, espiritual y política del pueblo Arhuaco. Sin embargo, hay otras expresiones sonoras que no hacen parte del sistema de conocimientos tradicionales de los Arhuacos, como son los vallenatos, pero que inciden desde otro lugar en el reconocimiento, visibilización y protección de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Desde la Ley de Origen, el vallenato no hace parte de las costumbres y tradicionales de este pueblo, pero ciertamente, como se ha expuesto, todo lo que existe en el mundo material para los Arhuaco estuvo primero en el pensamiento o espíritu. Por lo mismo, Aquilino Ramos, joven líder Arhuaco de la comunidad de Jimaín, explicaba que todo aquello que existe ahora en el plano material, existió en el mundo cósmico y espiritual, como parte

de las situaciones que como pueblo debían vivir, y así mejorar las herramientas de protección de su casa, la Sierra Nevada¹⁶⁴.

“¿Quién nos podía ver en cuerpo astral? nosotros no alcanzamos a ver los cuerpos astrales, los Mamos saben que, si existen, entonces todo tiene vida, todo existe y la música fluye a cada uno de esos campos. La música se usa para armonizar, la música es la energía, la música es muy diversa. En la medida en que vamos desarrollando [creciendo], vamos entendiendo más significados de música, más expresiones de músicas tradicionales, unas son más cerradas que otras, unas no las podemos manejar nosotros, pero sin embargo tenemos el permiso de manejar las más comunes. Y es la manera también, de equilibrar, de matizar para la madre tierra a los cuatro elementos: la tierra, el agua, el aire, el fuego, el viento. (Entrevista a Aquilino Ramos, Simonorwa, marzo 29 de 2019).

Justamente, debido a la dificultad que hay para el acceso de las músicas tradicionales, incluso, las que menciona Aquilino como “cerradas”, dado que son de uso ceremonial y exclusivo del Mamo, hay jóvenes que exploran a través del vallenato – un género musical que además les gusta -, una alternativa de cumplir con los mandatos establecidos por la Ley de Origen. En este sentido el vallenato como género musical comercial, y mundialmente reconocido, es considerado por algunos músicos indígenas como parte de los Arhuacos y se constituye como una herramienta más de proyección de la Ley de Origen como fuente de conocimiento de este pueblo.

4.4. Zamayu awiri kwn: música y danza de los Arhuacos

Cuando inicié la búsqueda para la comprensión de qué era la música para los Arhuacos, el lugar social que esta cumplía y su relación con el derecho, no fue una tarea sencilla. Comencé por introducir un tema que aparentemente carecía de importancia, visión que cambió con los años. Las primeras pesquisas sobre músicas del pueblo Arhuaco, no arrojaron grandes resultados. Pero lo poco que logré identificar se convirtió en una herramienta central de mi trabajo, puesto que esto abrió las puertas para seguir explorando

¹⁶⁴ Notas de campo. Conversaciones grupales con los jóvenes de música en la comunidad de Jimáin el 3 de agosto de 2017.

estos temas con los jóvenes de la comunidad. Menciono a los jóvenes, pues, aunque había algunas autoridades y mayores interesados en el tema de la música, había algunas restricciones frente a la transmisión de estos conocimientos, considerados como íntimos, privados y exclusivos de las autoridades tradicionales del pueblo. Sumado a esto, en la agenda de los procesos políticos de este pueblo puede haber temas con mayor incidencia política y jurídica como son: el ordenamiento territorial, la justicia transicional, los espacios nacionales e internacionales de participación política, procesos electorales, y memoria histórica reciente (asociada a las experiencias del conflicto armado) y memoria histórica pasada (asociada a la historia de la misión capuchina y la matrícula)¹⁶⁵. Precisamente, fue este último tema mi palanca para comenzar a darle mayor visibilidad al tema de la música dentro del pueblo Arhuaco, y comprender el papel que esta desempeñaba dentro del pueblo.

4.4.1. Simonarwa: descubriendo vacíos, definiendo la música

Como ya mencioné, la primera vez que planteé el tema de la música fue en Nabusímake en mayo de 2015. Allí solo propuse algunas temáticas para reconocer o identificar la importancia que tenían las músicas en los procesos educativos de los jóvenes Arhuacos y la incidencia que este conocimiento podría tener en los procesos políticos de este pueblo. Docentes indígenas y jóvenes de los últimos grados participaron en algunas de las reflexiones identificando los instrumentos tradicionales y algunas melodías importantes en la tradición Arhuaca. Finalmente, la reflexión en este espacio se concentró en la necesidad de pasar por encima de algunas normas tradicionales, debido a que estas limitan las posibilidades de transferir los conocimientos tradicionales, como por ejemplo la música, que es fundamental para armonizar, sanear, proteger y pagar a los dueños espirituales del territorio, por permitirles vivir en el territorio que se les asignó ancestralmente y proveerles de los alimentos.

Luego de casi un año, se programó un nuevo diplomado en Simonorwa, con miras a realizar un ciclo completo de formación (4 diplomados), haciendo el cierre en Bogotá en una

¹⁶⁵ Los aspectos referidos a la memoria pasada fueron mencionados en el primer capítulo.

gran marcha para conmemorar el centenario de la primera misión Arhuaca que salió de su territorio hacia Bogotá para conversar con el presidente de la República de ese periodo, José Vicente Concha, en el año de 1916 (Bosa, 2016). Para este espacio consideré importante proponer un diálogo sobre qué es la música para los Arhuacos y el papel que tiene la música en los procesos de construcción de memoria histórica. Había recopilado algunas grabaciones del trabajo realizado por Egberto Bermúdez en el disco *Shivaldamán* (2006) y un chicote grabado por Jim Billip (1977) en el disco *Sacred and Profane Music of the Ika*. Aunque llamó la atención de algunos participantes, la reflexión se concentró nuevamente en la descripción de los instrumentos musicales que se usaban para hacer música. Como se presenta en la imagen 11, algunos grupos de trabajo decidieron representar gráficamente los instrumentos musicales que hacen parte de las músicas tradicionales del pueblo Arhuaco, las maracas, el caracol (yosa), el charu (flautas), la caja (tambor de doble parche) y el acordeón. Aunque después, en diplomados posteriores identificarían que hay más instrumentos, estos son los más usados.

Para este evento nos acompañó Gunnawiun Tórres, hijo del mayor y autoridad tradicional Jeremías Torres. Gunnawiun actualmente se desempeña como comisario de la comunidad de Simonarwa, pero por varios años trabajó como docente de la escuela de Simonarwa y Karwa. Gunnawiun viene de una familia que tiene gran aprecio por las músicas tradicionales. Por lo mismo, ha transgredido algunas reglas tradicionales para aprender y enseñar las músicas tradicionales Arhuacas como, por ejemplo, no realizar todos los trabajos tradicionales solicitados por el Mamo para la realización de las músicas, tal y como se explicó en el capítulo anterior. Esta autoridad tradicional considera que en algunas ocasiones es necesario pasar por alto algunas normas, para garantizar la transferencia de los conocimientos tradicionales a las nuevas generaciones. Si estos conocimientos se condicionan a las estrictas reglas de los Mamos, no se podría garantizar en la actualidad la pervivencia de muchos saberes tradicionales (Notas de campo, Simonorwa. Abril de 2016).

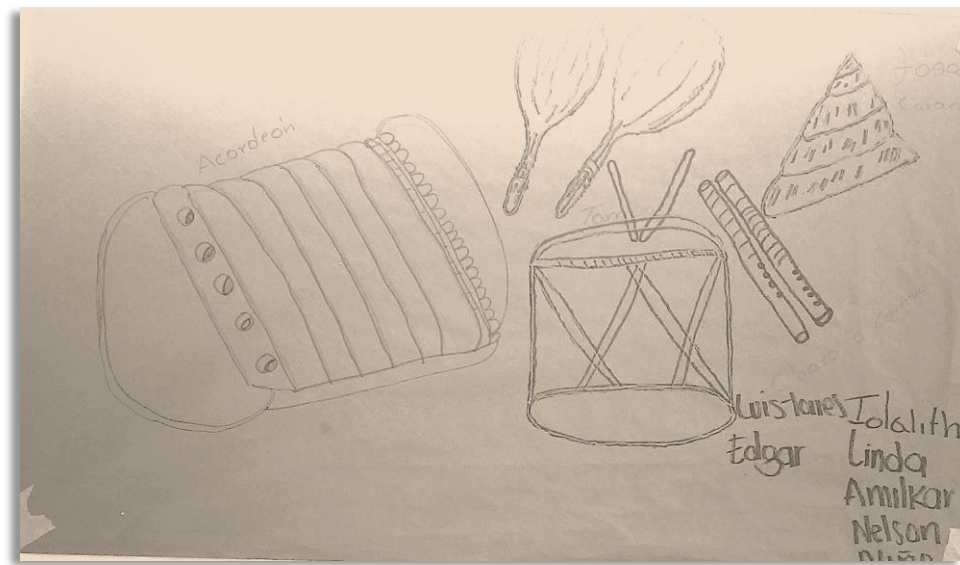


Imagen 11. Representación de los instrumentos musicales. En esta cartografía realizada por algunos jóvenes del pueblo Arhuaco, estos graficaron los instrumentos que consideran propios como los carrizos, la caracola o yosa, caja o tambor, maracas y el acordeón. Actividad realizada en Simonorwa. Abril 16 de 2016. Fuente. Propia.

Gunnawiun Tórres, recuerda con cariño cuando uno de sus tíos –Fermín Izquierdo – le regaló un carrizo de caña de carrizo, un material escaso desde entonces, y ahora más. Su familia ha tenido como siempre un pie en los procesos políticos, y otro en la educación y la música. Parte de las lecciones que ha recibido a lo largo de su vida, de la mano de su padre, madre y Mamos, ha influido en considerar la música como parte vital de este pueblo. Gunnawiun explicó que la música se podría traducir en lengua Ika como *zamayun*, como una palabra vinculada a la semilla y a la vida de todos los seres que habitan en la tierra. Debido a su vinculación en los procesos educativos y musicales, Gunnawiun define la música como:

“una interpretación de todos los seres de la naturaleza es el conjunto de sonidos que emite la naturaleza bien sea de las plantas, de los animales, de las piedras en sí mismas, la brisa, el viento, del sonido de los mirlos, del canto de las aves. Es el conjunto de sonidos que produce la naturaleza, y nosotros como seres humanos pertenecientes de la naturaleza, interpretamos la música y la utilizamos como medio para interpretar los sonidos que produce la naturaleza. Por ejemplo, el relámpago o el trueno es el dueño del tambor que nosotros utilizamos; los

cantos de los animales, de las plantas los transmitimos por medio del carrizo¹⁶⁶; por ejemplo, las gotas de lluvia o el granizo lo pasamos a las maracas. Entonces, para mí la música es el conjunto de sonidos que emite la naturaleza”.¹⁶⁷

Probablemente, la elaboración de su respuesta frente a la música corresponda al capital educativo y político con el que cuenta, como producto de la herencia que tienen en términos de la jerarquía social, familiar y de género (Boudieu y Passeron, 2009). Es decir, que una mujer Arhuaca, aunque tenga la misma información probablemente no sea legitimada en la socialización de estos conocimientos, comenzando, por que tradicionalmente son los hombres quienes heredan el conocimiento de la música y la danza. Sin embargo, Yoraima Navarro, quien cuenta con unos capitales culturales, simbólicos y políticos importantes, por ser la esposa del Excandidato a la alcaldía de Pueblo Bello, Cesar, el líder Arhuaco Saúl Mindional. Yoraima mencionó que debía ser un compromiso de todos averiguar mucho más sobre las músicas, puesto que no contaban con mucha información para presentar en este espacio. Este compromiso, lo haría efectivo en el proceso que luego se realizó en la comunidad de Gumnarwun.

Otro de los aspectos que fue relevante en las presentaciones fue el acordeón. Me inquietaba mucho cómo este instrumento musical de origen europeo había llegado a ser parte de los referentes más importantes de las músicas tradicionales como la Arhuaca. De acuerdo a los estudios realizados por Bermúdez, el acordeón llegó a Colombia a finales del siglo XIX, ingresando a través de los diferentes puertos de la costa caribe colombiana: Santa Marta, Cartagena, Sabanilla y Riohacha (Bermúdez, 2012: 202). Este instrumento musical provenía fundamentalmente de Italia, Francia y Alemania, pero como expone en su página web Alberto Murger¹⁶⁸, sólo cuando se introdujo el acordeón Honner Corona III adaptado sonoramente a los intereses sonoros y musicales en Colombia, fue renombrado como Acordeón Vallenato.

¹⁶⁶ Instrumento musical de viento, fabricado tradicionalmente de caña ahuecada, aunque recientemente se están fabricado de PVC, debido a las dificultades de encontrar en la actualidad el material. Existen dos clases de carrizos: los machos que tiene un agujero, y las hembras que tienen entre cuatro a seis agujeros. Debido a que en la cosmogonía indígena el carrizo tiene un origen femenino, éste no debe ser tocado o interpretado por las mujeres, sino exclusivamente por los hombres, puesto que al ser tocado por una mujer estaría incurriendo en actos homosexuales.

¹⁶⁷ Entrevista a Gunnawiun Tórres, en la comunidad de Simonarwa. Abril de 2016.

¹⁶⁸ Coleccionista de acordeones y dirección del museo del acordeón. En: <http://www.museodelacordeon.com/wordpress> (consultado el 18 de enero de 2019).

El acordeón ingresó al territorio Arhuaco, por el mismo periodo en el que ingresó por las costas del caribe colombiano, no obstante, no hay fechas exactas sobre los primeros Arhuacos en acceder a este instrumento musical. Sin embargo, el trabajo de Egberto Bermúdez sobre las músicas de caribe colombiano, exponen algunos antecedentes históricos sobre la llegada del acordeón, un instrumento muy representativo de la cultura musical del caribe colombiano.

“La primera mención conocida sobre el acordeón en Colombia, aparece en los reportes de viaje del Dr. Charles Saffray, un físico y botánico francés. Cuando desembarcó en Santa Marta en la costa norte de Colombia en 1869 [...] El acordeón parecía ser popular entre los marineros europeos viajando a Sur América y el Caribe”¹⁶⁹ (Bermúdez, 2012).

Si bien, hasta ahora no hay registros precisos desde cuando ingresó este instrumento musical al pueblo Arhuaco, así como su incorporación en las músicas tradicionales, sabemos que generó como consecuencia la adaptación de algunas melodías del charu¹⁷⁰. De acuerdo a la explicación de Jairo Tórres Zalabata, profesor de la escuela de Simonorwa, todo lo que existe actualmente dentro del pueblo Arhuaco, como el acordeón, existió en el mundo espiritual. Por lo mismo, este instrumento pertenece a la tradición Arhuaca como parte de los objetos materiales, que les fueron entregados a sus padres espirituales para vivir en la tierra¹⁷¹.

4.4.2. Gunnarwun: Territorio y sonidos

Aunque se había avanzado en algunas cosas en Simonorwa, Yoraima identificó que faltaba mucho más trabajo interno para el reconocimiento de las tradiciones musicales del pueblo Arhuaco. Ella se comprometió que, para el cierre del encuentro, adelantaría con los jóvenes la investigación propia sobre este saber particular. Fue así como en Gunnarwun, presentó a un grupo de jóvenes hombres y mujeres que habían avanzado en su investigación

¹⁶⁹El texto original está en inglés. La traducción es realizada por la autora.

¹⁷⁰ Instrumento musical de viento. Se distingue dos tipos de Charu o Carrizos: machos que consta de un sólo agujero y hembra que constan de más de dos agujeros. Este instrumento puede ser parte de las músicas tradicionales que se desarrollan en las actividades comunitarias tradicionales, o como parte de las músicas que desarrolla el mamo en contextos privados sagrados.

¹⁷¹ Notas de campo. Simonorwa abril 12 de 2016.

propia sobre las músicas tradicionales Arhuacas. Sin embargo, después de presentar estos avances, rápidamente se replegó el grupo, en búsqueda de temas más interesantes para estas personas, quedándome con un pequeño grupo de jóvenes entre los 15 y 30 años interesados en el aprendizaje de la música de charu. Por fortuna, una semana previa a este encuentro, encontré las grabaciones realizadas por Donald Taylor y Brian Moser en los años setenta, en un trabajo titulado “The music of some indian tribes in Colombia” (1972), el cual fue producto del trabajo de campo realizado en la expedición anglo – colombiana. No fue un material de fácil acceso. Este se encontraba digitalizado en la página de internet “British Library” en la colección de sonidos. El material no se encontraba disponible para ser descargado libremente, pero si podía ser audible a través de la página.

Al revisar el material en la página, encontré que las grabaciones realizadas por Moser y Tayler contenían algunos registros sonoros de la misión capuchina en la capilla que habían instalado en San Sebastián de Rábago – ahora Nabusímake. Sabía que este registro era muy importante para las autoridades tradicionales, debido a que se encontraban revisando y reconstruyendo la historia de la misión en su territorio. Tomé mi grabadora de entrevista y grabé en ella los sonidos que salían del computador. Esta fue la única vía rápida para acceder a los archivos sonoros y de alguna manera devolverlos a las autoridades a través del espacio del diplomado. Cuando tuvieron la oportunidad de escucharlo, todos los presentes trataron de imaginar los niños y niñas Arhuacos en el orfanato de los capuchinos en Nabusímake cantando en la misa en latín. Estas grabaciones, permitieron el aval del trabajo e investigación sobre música por parte de las autoridades tradicionales y del Mamo Eugenio¹⁷² para trabajar con más constancia las músicas tradicionales.

Gracias al aval espiritual y político de esta autoridad tradicional, se logró conformar el grupo de jóvenes indígenas sobre música Arhuaca. Algunos integrantes de este grupo fueron: Mairon Cotes y Duawiko Tórres de Simonorwa y Aquilino Ramos del pueblo talanquera de Jimaín, Mario Alberto Villafañe de Katansama, José Luis Crespo de Yeurwa, Angel Tórres de Gunnaruwun. Se incluyeron dos mujeres jóvenes Jhoana Izquierdo de

¹⁷² Mamo de la comunidad de Gunnaruwun. Los Mamos se especializan en diferentes áreas temáticas. Aunque la especialidad de este Mamo no es estrictamente la música, encontró que era un tema importante para trabajar desde los conocimientos tradicionales.

Gunnaruwun y Cindy Tórres de Pueblo Bello¹⁷³, quienes tenían un gran gusto por las danzas tradicionales y las artes escénicas. Como resultado del trabajo del grupo, en las exposiciones en las plenarias, los participantes afirmaron que la música, no está desvinculada de las demás actividades ceremoniales, productivas, políticas y de la cotidianidad. Cada instrumento musical tiene su origen en uno de los diferentes puntos sagrados de la Sierra Nevada de Santa Marta, como se puede ver en la imagen 12, y que como exponía Gunnawiun los sonidos, los instrumentos musicales y las danzas tienen su origen en puntos sagrados del territorio Arhuaco.



Imagen 12. Trabajo en Gunnaruwun sobre la música en el territorio en el que participaron Aquilino Ramos, Mairon Cotes, Mario Alberto Villafaña, José Luis Crespo y Johana Izquierdo. Aquí están realizando un ejercicio sobre el mapa sonoro, en el que pintaron partes de la Sierra Nevada de Santa Marta y ubicaron en este mapa el lugar de origen de los instrumentos musicales, los sitios sagrados y los pueblos cercanos a estos lugares. Julio 12 de 2016.

¹⁷³ La mayoría de las mujeres que participaron en el diplomado se interesaron en trabajar sobre otros temas asociados a los conocimientos tradicionales como partería, medicina tradicional, semillas y gobierno propio.

De acuerdo con las explicaciones brindadas por el grupo, estos sonidos representan el canto de las aves, el sonido y fluir del viento, el sonido de trueno, la lluvia y el granizo. Estas músicas tradicionales se realizan como agradecimiento a la “Madre Espiritual” que les provee el territorio, los alimentos, el agua, la vida y a quienes ellos consideran como la primera guardiana de la Ley de Origen. Es así como, si bien no se les entregan los instrumentos musicales a las mujeres ni los conocimientos relacionados a las músicas, las mujeres tienen un rol central en la transmisión de otros saberes que de una u otra manera los conecta con los saberes musicales, pues son consideradas las primeras transmisoras y guardianas del conocimiento tradicional, y por ende las principales guardianas de la Ley de Origen.

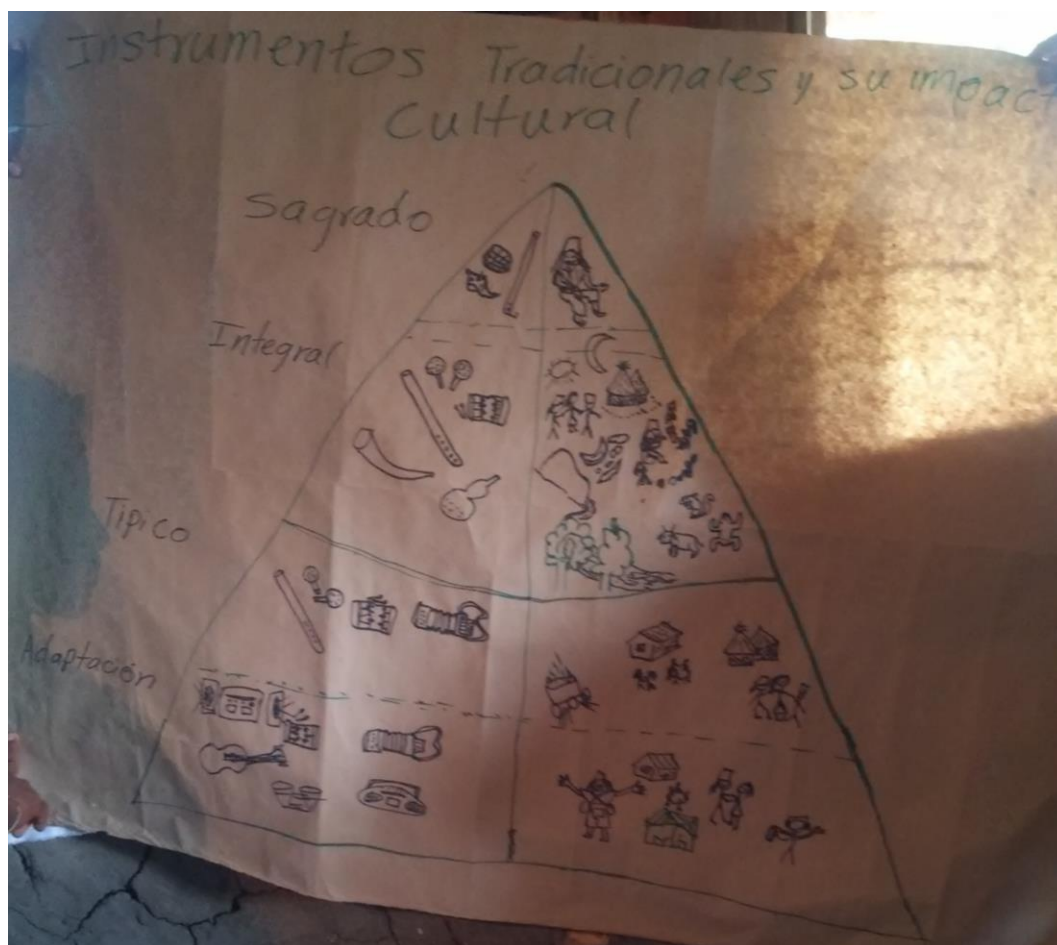


Imagen 13. Instrumentos musicales y su impacto cultural. En esta cartografía realizada por el grupo de música, expusieron en una montaña que representaba para ellos la Sierra Nevada de Santa Marta la jerarquía de los instrumentos musicales (lado derecho) y los espacios y eventos en los que se realizan las músicas (lado izquierdo) Cartelera realizada por el grupo de música el 13 julio de 2016.

El uso de los dibujos permitió que este grupo de jóvenes pudieran explorar otras alternativas diferentes a la escrita para representar gráficamente la relación de los sonidos con el territorio, los alimentos y los sitios sagrados. Por ejemplo, Aquilino explicaba que los charus representaban el sonido del viento de las aves, en kungui es el caparazón de la tortuga y este es tocado por el Mamo, así como el caracol (yosa). Está también la caja y la maraca, que representan el trueno y el granizo, y el acordeón que, aunque no es oriundo de los indígenas de la región, según la tradición, se considera que fue parte de la herencia que una de sus madres espirituales Naboba, madre de las lagunas y los tejidos. Según sus relatos, Naboba entregó el acordeón a los Arhuacos antes de ser castigada por promover el desorden, la lujuria, y las fiestas desenfrenadas¹⁷⁴. El acordeón según la tradición Arhuaca, se encontraba en el pensamiento ancestral o cósmico de este pueblo. Por esta razón, Mairon Cotes explicaba que en la actualidad cuenta con un sitio en el que se hace pago cerca al río Hurtado.

“Allá en el pozo Hurtado, hay un sitio sagrado exclusivo donde se hacen los trabajos tradicionales, allá está la música, están los instrumentos como la caja¹⁷⁵, el acordeón, el carrizo, la guacharaca¹⁷⁶, [...] a esas piedras hay que hacerles un trabajo. A muchos de nosotros nos gusta el acordeón, y no puede ser problema, es un instrumento al que se le hace trabajo tradicional en Kasiwaka¹⁷⁷, ahí mismo, cerca del Pozo Hurtado”¹⁷⁸.

Justamente, finalizando este diplomado el Mamo Eugenio hizo un llamado de atención a todos los participantes que habían trabajado sobre los diferentes conocimientos tradicionales, como medicina tradicional, semillas, tejidos, partería, música y danza. Antes de que los jóvenes Arhuacos regresaran a sus respectivas comunidades, debían iniciar un trabajo tradicional, ordenado desde la Ley de Origen para continuar con el fortalecimiento de estos saberes a través de los diplomados. Para el caso de las músicas y las danzas tradicionales, ellos

¹⁷⁴ Al respecto, mucho se comentó durante los diplomados sobre como Naboba, fue castigada. Parte de sus tareas era tejer y en su castigo creó los diseños que actualmente realizan las mujeres de este pueblo. También se puede consultar el documental dirigido por el documentalista indígena Amado Villafane “*Naboba: Visión ancestral del pueblo arhuaco*” (2016).

¹⁷⁵ La caja es un instrumento de percusión. Este consta de un cilindro, el cual cierra sus extremos con parches de cuero y está trenzado con bejucos. Se usa una vara de madera para percutirlo, llevando el pulso de las melodías.

¹⁷⁶ La guacharaca es un instrumento idiófono, fabricado con calabazos ahuecados. A este calabazo de le trazan en su cuerpo unas líneas, que cuando están secas, se raspan con una vara para producir sonido.

¹⁷⁷ Kasiwaka es un punto sagrado ubicado dentro de La Línea negra del territorio sagrado y ancestral del pueblo Arhuaco, en el departamento del Cesar.

¹⁷⁸ Exposición de Mairon Cotes en la comunidad de Gumnaruwun –Sabana Crespo, Cesar, julio de 2016.

debieron fabricar moldear en arcilla y tallar en madera los instrumentos tradicionales, para que estos fueran llevados como pagamento a cada uno de los sitios sagrados del territorio, y así poder contar con el aval de los padres espirituales, para recoger más información y retransmitirla a los demás participantes Arhuacos. También solicitaron en este espacio que nuestros temas se concentrarán en un eje temático que era central por la coyuntura nacional de la firma de los acuerdos de paz: “paz, reconciliación y resistencia”. ¿Cómo podría desarrollar esto desde la música? Pensé que esto estaría completamente fuera del campo de trabajo, pero mi sorpresa fue otra.

4.4.3. Yeurwa y Nabusímake: Música en tiempos de paz y el origen de la música

Por fortuna, los procesos iniciados en el año de 2016 fueron continuos y se garantizó la participación de las mismas personas que se habían participado en los primeros dos diplomados. Esto fue fundamental, porque mantuvo el compromiso de los participantes del grupo de investigación propia sobre música Arhuaca. En agosto de 2016 nos encontramos nuevamente en el colegio de la comunidad de Yeurwa. Este importante espacio contó con la participación tanto de las autoridades tradicionales, como de los docentes del colegio indígena. Antes de iniciar con las presentaciones magistrales de los profesores (algo que valora mucho el pueblo Arhuaco), solicitaron el espacio de apertura del diplomado para presentar algunos avances en los temas que habían venido adelantando cada uno de los grupos. Justamente fue en ese espacio que se presentó la experiencia de fortalecimiento de las danzas y músicas tradicionales a partir del proyecto que se había creado en el 2015 con la ACR – Agencia Colombiana para la Reintegración a través del programa “Mambrú no va a la guerra” en la comunidad de Simonorwa, dirigido por el ex docente y comisario Gunnawiun Tórres. Este proyecto, promovió la trasmisión de los conocimientos tradicionales a través de espacios alternativos diferentes, mediante un proyecto que buscaba a través de actividades lúdicas y artísticas, evitar que niños, niñas y jóvenes se integraran en grupos armados ilegales.



Imagen 14. Presentación de las niñas danzantes de la Escuela de Simonarwa, en la escuela de la comunidad de Yeurwa. Las niñas hacían parte de la escuela de música y danza que se había creado en Simonarwa como parte del programa de ACR para evitar que los jóvenes se vincularan a los grupos armados ilegales. Agosto 17 de 2019

El proyecto de la escuela de música y danza de Simonarwa, hacía parte de las iniciativas nacionales en torno a la paz. Fue así como comenzaron a ser parte de la agenda política cultural para la promoción y fortalecimiento de las prácticas culturales locales. Particularmente, en el pueblo Arhuaco ha sido tremendamente afectado por el conflicto armado, pero el reclutamiento forzado de los menores de edad no fue uno de los aspectos de mayor incidencia política. No obstante, esta iniciativa de la ACR para la reducción de la vinculación de jóvenes a grupos armados ilegales fue acogida rápidamente por el pueblo Arhuaco, ya que estrategias como ésta, le permiten cumplir con la misión que se ha establecido desde la Ley de Origen, reajustando su sistema de normas para llevar a cabo proyectos y programas que favorezcan el fortalecimiento de su cultura y la recuperación territorial.

El evento de Yeurwa se enfocaba justamente en los procesos de paz y reconciliación, luego era necesario preguntarse qué papel desempeñaba la música en estos contextos. En el diálogo realizado previamente a los trabajos grupales Norey Quigua y Gunchi Gwey abrieron un debate sobre la pertinencia del trabajo que se estaba adelantado en los diplomados. La

música desde esta perspectiva también fue abordada, además, por considerarse que es un asunto interno que debe estar siempre orientado por los Mamos, de acuerdo con lo establecido en la Ley de origen. Esta discusión alimentó la exposición del grupo de música tratando de explicar mejor las lecciones que ellos habían adquirido previamente a través del Mamo Goyo (Gregorio), experto en temas musicales¹⁷⁹. Explicaron que, para armonizar y brindar paz en el territorio, se debía alimentar a los espíritus con la música¹⁸⁰. Al ser este alimento, deben seguirse algunas orientaciones como, por ejemplo, hacer música y bailar con un propósito como, por ejemplo, alegrar los espíritus, los animales y las plantas¹⁸¹. Esta reflexión retomó la noción de Kunsamu (espíritu, conciencia y ley de origen) como una forma de vida del pueblo Arhuaco, donde el gobierno propio, la Ley de Origen y los saberes tradicionales se integran para dirigir la vida de este pueblo.

Enlazado a las reflexiones anteriores, Aquilino Ramos contó que para el Mamo Goyo la música se origina en el principio de la existencia de la Ley de Origen, es decir, que antes de existir las personas como se reconocen actualmente, existió la música. Por lo mismo, la función de esta es comunicar e interpretar los sonidos de la naturaleza. La reproducción de estos sonidos hace parte de los procesos de armonización, pues la música y la danza para los Arhuacos son una “invitación a la paz y a la armonía”. Estos procesos de construcción de paz y armonía a través de la música entre los Arhuacos están asociados a unas rutinas que se establecen según el calendario tradicional, biológico y cultural. Es decir que se danza y se hace música para marcar el inicio y fin de cada ciclo o proceso. Estos conocimientos son conocidos por todos, pero de acuerdo con la explicación de Aquilino, sólo pocas personas se encargan de manejar el conocimiento.

“La forma en como entendemos la música, es que la música está viva. Para nosotros poder sembrar, debemos agradecer por la comida. Entonces, hacemos el bautizo a las semillas, el mismo que se realiza cuando nace un niño. Por medio de la música damos agradecimiento a la semilla, y se realizará este proceso en cada etapa. Para nosotros es necesario conservar, mantener, proteger, preservar lo que aprendemos. Por eso, nosotros diferenciamos entre

¹⁷⁹ Aunque en el desarrollo del trabajo de campo yo no tuve la oportunidad de conversar con el Mamo Goyo, los jóvenes que estuvieron realizando la investigación propia de las músicas tradicionales, recogieron algunas de lecciones que el Mamo les enseñó.

¹⁸⁰ Palabras de Elmer Tórres. Notas de campo. Yeurwa, agosto 18 de 2016.

¹⁸¹ Notas de campo, Yeurwa, agosto 18 de 2016.

entender el conocimiento y manejar el conocimiento” (Notas de campo. Aquilino Ramos. Yeurwa, agosto de 2016).

Es decir que, de acuerdo a la explicación de Aquilino, todos los Arhuacos podrían entender el conocimiento que se les ha entregado y transferido a través de las orientaciones que da el Mamo, orientaciones que están acordadas en la Ley de Origen, y la música en este sentido, puede ser realizada por las personas que son avaladas por el Mamo y que han comprendido el conocimiento, consejo y orientaciones dada por esta autoridad. Pero no todos pueden manejar el conocimiento. El conocimiento, en este caso el de la música, es manejado por aquellas personas que se han preparado para orientar al pueblo, leer y comprender lo cambios en cada ciclo, dialogar con las especies animales, vegetales y minerales, y partir de esto es el guía de los hermanos mayores y menores del universo.

Esta idea de la música como parte del manejo del conocimiento del universo, fue retomado en Nabusímake en septiembre del año 2016. Aquilino explico en este espacio, que la música como una forma de comunicación tiene funciones claras que marcan el principio y el fin de cada ciclo de la vida en el territorio, la armonización y canal para garantizar la paz dentro de este complejo cultural y ambiental. Además, profundizaron en la historia de origen que da cuenta de que desde la cosmovisión Arhuaca, se estableció en la Ley de Origen, que la música fue antes que la vida humana en el territorio. Marion Cotes y Aquilino Ramos explicaron que:

“Desde el origen de nuestro pueblo, ha sido nuestro propósito preservar y proteger nuestros conocimientos ancestrales, transmitiendo esta herencia de generación en generación. En el origen existían dos padres. Uno se llamaba Seiyawiku padre la noche, y Dwiawiku era el padre del día. En ese tiempo cuando todo estaba oscuro, ambos padres querían reinar todo el tiempo. Ellos llegaron a un acuerdo para compartir sus tiempos quedando dividido en 12 horas para el día y en 12 horas para la noche. Entonces, Dwiawiku creó la música para que alumbrara y llegara el día. Así bailaron hasta que llegó la claridad y poco a poco se fue alejando la oscuridad. Dwiawiku mandó a cuatro mensajeros llamados: Nuru, Winsi, Gamako y Chikurimu, para comprobar si había luz y si era apto para vivir. Cada uno de estos personajes debía traer un mensaje–cantado que les enseñó Dwiawiku. Al cantar los cuatro mensajeros, Dwiawiku confirma que están los espacios propicios para la vida, conformados con todas las normas y leyes naturales. Y fue desde entonces que nos materializamos, pasando del campo

astral al campo material. Desde entonces nacen los sonidos de la naturaleza, la música, los truenos y la lluvia” (Relato del origen Arhuaco, narrado por el grupo de música de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Nabusímake septiembre de 2016).

A lo anterior, el grupo agregó que la música es parte de los conocimientos y normas de comportamiento que les han entregado sus padres ancestrales, por lo mismo, su labor y misión de vida como Arhuacos, ya identificado en estudios previos realizado por Reichel Dolmatoff (1999), es la de proteger la Sierra Nevada de Santa Marta, no sólo como guardianes físicos y espirituales de este territorio, sino como guías – hermanos mayores, para orientar y enmendar los errores de los hermanos menores.

Dentro de este conocimiento, los miembros del grupo identificaron algunos instrumentos que, en el desarrollo de las músicas, contribuyen en las funciones espirituales y sagradas según los contextos. Algunas músicas son de un gran nivel de espiritualidad, por lo que su interpretación es exclusiva de los Mamos y no son danzables. Pero hay otros, que como el charu y las maracas, puede ser interpretados por los músicos preparados para esta actividad con el fin de apoyar algunas actividades rituales y ceremoniales. También está el chicote, que como se explicó anteriormente se realiza con acordeón, son parte de las músicas tradicionales que se realizan en contextos mucho más festivos.

Clasificación de los instrumentos musicales		
Instrumentos musicales sagrados	Instrumentos musicales tradicionales	Instrumentos musicales adaptados
Mungwanu – Es un tipo de charu, usado exclusivamente por el Mamo.	Charu – Carrizo: representa todo lo que se siembra. En la historia arhuaca, Charu es hija de la tierra.	Acordeón
Yosa: caracol de uso exclusivo del Mamo	Chimboru – tambor: representa el trueno	Guacharaca
Kungui: caparazón de tortuga. Es de uso exclusivo del Mamo.	Maracas: representa el granizo y la lluvia.	Caja

Cuadro 1. De elaboración colaborativa con el grupo de jóvenes arhuacos que trabajan sobre música tradicional arhuaca.

La reproducción de estos saberes especializados de la música Arhuaca, claramente ha incursionado en nuevas formas para asegurar que sus saberes ancestrales cuenten con recursos adicionales para su protección y transmisión a las nuevas generaciones. En el PES así como en la resolución 3760 de 2017, proponen 6 ejes de acción para la implementación del Plan para la salvaguardia del sistema de conocimiento ancestral como son: 1. Planeación estratégica para la implementación del PES; 2. Gestión interinstitucional; 3. Comunicación y sensibilización interna y externa de la importancia del conocimiento ancestral; 4. Formación y fortalecimiento de los portadores de la manifestación; 5. Fortalecimiento, cuidado y mantenimiento del conocimiento ancestral asociado a las plantas medicinales y al sistema de alimentación propia; 6. Evaluación sobre las investigaciones realizadas en los pueblos de la SNSM y el territorio ancestral (Resolución 3760 de 2017). Si bien la mención que se hace a la música tiene que ver con las expresiones musicales externas que amenazan o distancian a los jóvenes en el proceso de aprendizaje de los conocimientos tradicionales, valdría la pena revisar más adelante, como se ha implementado los ejes 4, 5 y 6, en el marco de las recientes actividades que están desarrollando en Jimaín tanto para el fortalecimiento de las músicas y propias como aporte al PES del sistema de conocimiento ancestral de la SNSM.

4.5. Estrategias locales de fortalecimiento cultural a través de la patrimonialización

Teniendo en cuenta que el reconocimiento al Sistema de Conocimiento de la Sierra Nevada de Santa Marta lleva apenas tres años, se puede decir que no hay hasta ahora muchos avances en el desarrollo de estrategias de protección de los conocimientos tradicionales, como la música, a través de la patrimonialización. No obstante, hay varias iniciativas locales para trabajar en distintas áreas del fortalecimiento de las músicas tradicionales como, por ejemplo, las escuelas indígenas e intercambios culturales musicales con otras comunidades Arhuacas del lado del Magdalena, las cuales han sido además parte de las estrategias de reparación en el posacuerdo colombiano.

La música ha sido una herramienta importante para reunir personas alrededor del mundo, y enviar un mensaje de protección de los derechos humanos, la lucha contra el

cambio climático, contra la guerra, entre otros, a través de los sonidos. Algunos ejemplos de estas estrategias de movilización a través de la música se han presentado en conciertos internacionales como, por ejemplo, Live Aid (1985) para recaudar fondos para países de África Central en la lucha contra el hambre, Live 8 (2005) con el fin de concientizar a la sociedad, en especial los países del G8, sobre la necesidad de acabar con la pobreza, Live Earth (2007) desarrollado para combatir el cambio climático, entre otros. En Colombia se han popularizado los conciertos por la paz, realizados desde el año 2008 en conmemoración del día de independencia (20 de julio) y la liberación de los secuestrados que estaba en manos de las FARC, en julio de ese mismo año¹⁸². Si bien los Arhuacos no han estado en estos grandes escenarios musicales, algunos de sus jóvenes músicos identifican que la música es un aspecto cultural importante, sobre el cual pueden ganar mayor reconocimiento para garantizar la protección de su pueblo y de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El líder Jeremías Tórres, asegura que el pueblo Arhuaco poseen fortalezas en lo cultural, político y espiritual, lo que les permite hacer incidencia nacional e internacional para garantizar la protección de su cultura y de la Sierra Nevada de Santa Marta. A propósito, durante el proceso de recolección de información para el proyecto de escuela de música tradicional en Simonorwa (Imagen 13), Jeremías contó que cuando era joven le gustaba mucho la música tradicional. No obstante, creció en una época en donde “el complejo de inferioridad por ser indígena era muy grande”¹⁸³. Un día fue invitado a presentar la música y los bailes tradicionales en un municipio de Colombia. Fue allí donde descubrió que los saberes tradicionales eran apreciados fuera del territorio, por lo cual emprendió una lucha a través de la educación propia, en la comunidad de Simonorwa para incentivar el aprendizaje de las músicas, las danzas y el idioma propio.

¹⁸² Información sobre Live Aid, comparar en: <https://canaltrece.com.co/noticias/dia-mundial-del-rock-live-aid-1985/>; sobre el Live 8, comparar en: <https://www.lanacion.com.ar/deportes/tenis/live-8-un-festival-que-conmovio-a-londres-nid718141>; sobre el Live Earth (cambio climático), comparar en: [https://duranduran.fandom.com/wiki/Live_Earth:_The_Concert_for_a_Climate_in_Crisis_\(DVD/CD\)](https://duranduran.fandom.com/wiki/Live_Earth:_The_Concert_for_a_Climate_in_Crisis_(DVD/CD)); Concierto por la paz, comparar en: <https://filarmonicabogota.gov.co/gran-concierto-la-paz-camino-reconciliacion/> (Consultado el 28 de julio de 2018). También, recientemente durante el paro nacional que inició desde el 21 de noviembre de 2019, se desarrollaron varios conciertos, el primero por la Sinfónica “cacerolazo sinfónico” el 28 de noviembre, y luego el 8 de diciembre “Un Canto por Colombia”, en el que se unieron varios artistas colombianos.

¹⁸³ Entrevista a Jeremías Tórres. Simonorwa 20 de febrero de 2016.

“Esta iniciativa de la música es una respuesta de un querer de la educación propia, que se viene pregonando, pero ha sido subvalorada. La armonización con los seres de la naturaleza, no se da sólo con los pagamentos o haciendo paz, sino cantando y bailando. Todos los bichos, las arañas, las chicharras cantan y bailan para agradar a sus padres” (Entrevista a Jeremías Tórres, Simonorwa, 20 de febrero de 2016).

Como menciona Jeremías, a través de la articulación de la música y la educación propia se pueden emprender importantes procesos de fortalecimiento y transferencia cultural, con el fin de garantizar la pervivencia de este pueblo. Así mismo, los procesos de construcción de paz para los Arhuacos no están mediados sólo a través de los diálogos, pagamentos, entre otras, sino a través de actividades que alegren el espíritu de su territorio, y a través de las músicas y las danzas.

Por otro lado, durante los años ochenta el mayor Jeremías participó en un evento internacional en Francia sobre los pueblos “exóticos” de América. Aunque para esta época se dio el reconocimiento de la diferencia desde lo “exótico”, fue un espacio de oportunidad para visibilizar a través de las músicas tradicionales el pueblo Arhuaco. Para Jeremías ese momento, representó un enorme gozo, que lo hizo enorgullecerse de ser indígena Arhuaco.



Imagen 15. Jeremías Tórres, interpretando un chicote. Fuente. Hugo Ramírez durante la recolección de información para el proyecto de Escuelas músicas tradicional del programa “Mambrú no va a la guerra” en Simonorwa. Marzo 14 de 2016.

4.5.1. Algunos avances y algunos fracasos

Recientemente, se han incentivado otras formas para el fortalecimiento de las músicas tradicionales como, por ejemplo, la nueva iniciativa de los jóvenes Arhuacos para crear una fundación llamada “Saberes Ancestrales”, con el propósito de fortalecer los conocimientos tradicionales en torno a las músicas y las danzas tradicionales.

Esta propuesta surgió de Aquilino Ramos, quien con apoyo de otros jóvenes que han participado en los procesos de los diplomados de la EIDI, desarrollados desde el 2016 hasta el 2018, encontraron una posibilidad de fortalecer los procesos políticos y espirituales a través de las escuelas de música y danzas para niños, niñas y jóvenes. Las propuestas sobre las cuales se están planeando las escuelas de músicas y danzas, tiene como objetivo la recuperación, fortalecimiento y transmisión de las músicas y danzas tradicionales por parte de las nuevas generaciones, donde estos saberes deben estar integrados a otras formas de expresión del

conocimiento como, por ejemplo, los tejidos, los relatos, los consejos de los Mamos, los trajes tradicionales y las semillas, entre otros.

Aunque la iniciativa mencionada surge de la motivación de los jóvenes que han participado de los procesos de la EIDI, esta propuesta también se apoya de los avances que se han dado – aunque lentos – en materia del Plan Especial de Salvaguardia – PES del Sistema de Conocimientos Ancestrales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Cayetano Tórres, líder del proceso del PES en la Sierra considera que este proceso va lento, y que por ahora no ha dado muchos resultados en materia de visibilidad nacional e internacional para generar medidas especiales de protección, aunque como él dice “están en la palestra de la opinión pública ancestral”¹⁸⁴. Durante la entrevista realizada a Cayetano Torres, mencionó que:

“realmente si te puedo confesar, que si yo no le meto el hombro a eso [refiriéndose al PES] no hubiera salido. A la alta dirigencia le importa un carajo que haya hecho eso, esa es la triste realidad, y eso depende de que puede hacer uno. La situación está así, y si es el gobierno nacional tampoco puede, entonces, es como una experiencia de fracaso. Pero lo digo y pienso siempre guardando la prudencia, que lo que se pueda seguir y avanzar, depende de lo que podemos hacer desde ciertas fuerzas de jóvenes...” (9 de octubre de 2018).

De acuerdo con lo que expone Cayetano, el proceso de salvaguardia del sistema de conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta no ha contado con el apoyo y la voluntad política de sus autoridades y gobernadores. Al respecto David Gómez, asesor del Ministerio de Cultura, reflexionaba que no era solo la voluntad de las autoridades tradicionales. Habría que ver el contexto completo para comprender que en general en los pueblos indígenas era difícil iniciar con los procesos de implementación dado que los recursos de movilización, comunicación, así como las agendas políticas de los líderes locales, dificultaban el avance del desarrollo de iniciativa para la implementación del PES.¹⁸⁵

Por lo mismo, la información en torno a la implementación del plan puede tener dificultades en la medida en que las personas de base no tienen conocimiento sobre esta política de salvaguardia de los saberes ancestrales. Aunque Cayetano también agregó que hablar estrictamente del PES en la sierra podría ser algo complejo de entender, pero si se le

¹⁸⁴ Notas de campo. Conversación informar por WhatsApp con Cayetano Tórres el 28 de febrero de 2018.

¹⁸⁵ Notas de campo. Conversación con David Gómez, octubre de 2018.

habla a las mujeres, hombre, jóvenes sobre la cocina, las historias, el territorio, las músicas, las danzas entre otros, ellos podrían dar cuenta de ese saber ancestral¹⁸⁶.

“la anécdota fue que cómo se llamaba [trata de recordar el nombre la persona] me llamó, me necesitaban para que fuéramos a la Sierra, porque iban a hacer una toma, yo no sé qué cosa para la prensa y yo no pude. Entonces me dice la persona: “bueno ¿pero si tu no puede ir será que allá yo puedo ir y cualquier persona del pueblo Arhuaco me podrá contar cuál ha sido el proceso del PES?”. Entonces yo le dije, no sé si te comenté eso alguna vez, entonces yo le dije: “mire, discúlpeme, pero te voy a advertir una cosa, si tú vas a la Sierra y le vas a contar a la gente que, si saben del PES, te aseguró que toda la gente se te raja [es decir que no podrían contestar]. Además, estamos acostumbrado del pez con z, pero si tú lo vas a preguntar del PES con s, se te raja la gente, nadie te va a responder eso”. En cambio, olvídense de eso de PES, pero si tú vas a la Sierra y le dices algún muchacho, alguna mujer “oye cuéntame eso cómo es lo de la historia del proceso que ustedes tienen en la Sierra, del territorio alguna cosa, sobre el conocimiento, cómo es su historia, sus tradiciones; cualquier niño, cualquier mujer estoy seguro de que cualquiera te responde” (Entrevista a Cayetano Tórres, octubre 9 de 2018).

Por otro lado, jóvenes músicos como Ricardo Villafañe, Kandy Maku y Gunnara Jamoy están explorando tanto en la música tradicional como en el vallenato, nuevos espacios que les permitan hacer incidencia política y jurídica desde la cultura. A pesar de la aparente distancia entre estas dos expresiones musicales, mantienen cierta cercanía en tanto que las músicas tradicionales Arhuacas, son parte de lo que le ha dado origen al vallenato, por lo tanto, lo tradicional y lo no tradicional configuran nuevas formas de transferir conocimiento a la vez de que promueven otras formas de visibilización política, jurídica y cultural (Samuels 1999; Jacobsen 2009). Un ejemplo, puede evidenciarse a través del uso de la imagen de Ricardo Villafañe en el video publicitario del PES del vallenato cómo se muestra en la imagen 14, en el que él menciona:

¹⁸⁶ Notas de campo. Conversación 9 de octubre de 2018. Bogotá.

“Yo creo que ese impacto visual también hace que la gente comience a interesarse. En la proclamación de la UNESCO yo salí como imagen y fue algo que me pareció muy sorprendente ver como ellos relacionaban el vallenato tradicional con un indígena. Eso fue cuando quedé en segundo lugar juvenil en el concurso de acordeón en Valledupar. En esa imagen, la UNESCO dijo mucho colocando a un Arhuaco con un acordeón, [...] hay que empezar a mirar las influencias las raíces y las estructuras musicales que manejan las personas que somos originarias de esta tierra. Antes del vallenato ya estábamos los pueblos indígenas, y los pueblos indígenas somos musicales por excelencia”¹⁸⁷.



Imagen 14. El joven Arhuaco del centro es Ricardo Villafaña. Esta fue una de las imágenes usadas por la UNESCO frente a la inclusión del vallenato tradicional como patrimonio cultural inmaterial de <https://ich.unesco.org/es/USL/el-vallenato-musica-tradicional-de-la-region-del-magdalena-grande-01095> (consultado en marzo 2 de 2019).

¹⁸⁷ Entrevista realizada a Ricardo Villafaña a través de video llamada el 26 de enero de 2018.

Así como Ricardo Villafañe, Kandy Maku considera que algunas expresiones musicales tradicionales como el chicote han dado origen al vallenato, como “chicote modernizado”. El vallenato es para Kandy Maku una estrategia para llevar a través de esta expresión musical un mensaje universal sobre los Arhuacos y la Sierra. Sin embargo, identifica que hay limitaciones institucionales que no permiten avanzar en estrategias de reconocimiento y protección del patrimonio cultural inmaterial sonoro de la Sierra Nevada de Santa Marta.

“Yo pasé un proyecto al Ministerio de Cultura y me decían: ‘lo que me estás diciendo ya lo estamos apoyando’ y yo le pregunté ¿qué están apoyando? Y me responde, que ya regalaron unos tambores, y ya están apoyando unos grupos de danza en la Sierra. Yo me pregunto ¿qué podemos hacer con la danza en la Sierra, sino podemos mostrarla al mundo? Nosotros mismo ya sabemos cómo se danza, cómo se canta y cómo se toca (...). Yo soy sociólogo, y entendí que era hora de que el mundo conociera la cultura a partir de lo que nosotros somos (...), si tú escuchas una puya vallenata, eso es el Ikanusi¹⁸⁸, eso es la danza del Ikanusi. Si tú escuchas tocando a un nativo el Ikanusi y le dices que es puya, él no sabe que es una puya, él sabe que se llama danza de la lluvia, danza de las semillas... todo se llevó al acordeón, pero simplificado”¹⁸⁹.

En este sentido, Kandy Maku manifiesta su preocupación en dos sentidos. Por un lado, la inquietud que tiene frente a que las autoridades Arhuacas y algunos músicos, no reconocen en el vallenato las formas tradicionales de las expresiones musicales Arhuacas que facilitarían la transmisión de un mensaje universal de protección de la Sierra. Por otro lado, identifica que los gestores culturales del vallenato, vallenatólogos y músicos de este género musical no reconocen los aportes que han hecho los pueblos indígenas de la Sierra a esta expresión musical, ícono de la cultura musical vallenata.

Teniendo en cuenta lo anterior, es claro que hasta ahora no hay estrategias internas y externas sólidas que permitan avanzar en el reconocimiento, protección de las músicas tradicionales y no tradicionales, salvo las iniciativas que mantienen en pequeña escala la

¹⁸⁸ El Ikanusi hace parte de los repertorios sagrados del pueblo Arhuaco. Según el informe de Manuel Salmoral, se consideró por parte de las misiones como la música del “demonio”, no obstante, la versión que recoge este investigador corresponde a la danza “de los espíritus muertos”. También hace referencia a dos deidades masculina (con siete cabezas) y una femenina (con nueve cabezas), las cuales les permitían ver en todas las direcciones. Consultado en: <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915v14a06.pdf> (marzo 2 de 2019).

¹⁸⁹ Entrevista realizada a Kandy Maku en Bogotá. Octubre 17 de 2017.

reproducción de estos conocimientos especializados dentro del pueblo Arhuaco. Sin embargo, es importante reconocer los pequeños esfuerzos que plantea, en mi parecer, es un escenario de oportunidades para la exploración, experimentación y creación de nuevas herramientas de salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial y los conocimientos ancestrales de este pueblo indígena, así como la renovación de discursos jurídicos, políticos y culturales que permitan salvaguardar estos saberes.

4.6. Lo auténtico y mercantilizable del patrimonio sonoro

Los diversos canales que se han abierto para la difusión y protección del sistema de conocimientos Ancestrales, así como del vallenato, plantean retos importantes frente a un nuevo panorama nacional, donde las políticas y programas en el marco de los acuerdos de paz en Colombia, así como las nuevas políticas de desarrollo económico del país quieren girar en torno a las industrias naranjas o mejor conocidas como industrias culturales. Lo anterior supone, además, tensiones entre lo tradicional, auténtico y lo que ha resultado de los intercambios culturales entre lo no tradicional y tradicional, lo indígena y no indígena que se han insertado en un circuito de patrimonialización y mercantilización cultural.

Justamente, ha sido a través de los escenarios fuera de los contextos tradicionales, y ahora a través de las políticas en torno al patrimonio cultural inmaterial donde algunos los jóvenes músicos Arhuacos buscan visibilizar aspectos de la cultura Arhuaca y tradicional como, por ejemplo, su idioma, sus atuendos, los grabados de las mochilas, e incluso algunas formas de las músicas tradicionales para ganar mayor visibilidad nacional e internacional. El vallenato y los diversos escenarios de este género musical han sido algunos de los canales a través de los cuales se ha buscado llegar a este propósito. Al mismo tiempo, estos buscan posicionar el conocimiento musical tradicional Arhuaco, como parte del origen de los aires musicales que dan vida al vallenato, como un reclamo al derecho de autenticidad de las músicas tradicionales de este pueblo.

La autenticidad, como exponen Rozental, Collins y Ramsey (2016), es el producto de procesos de politización de la historia y la cultura, donde estos son tratado como “cosas” originales y que guardan además una relación o vínculo con el grupo portador de estos saberes u objetos (2016). Es así como la idea de autenticidad vincula aspectos históricos, culturales,

económicos, políticos que dan valor y legitiman este saber cómo una expresión válida y representativa de esa cultura. Desroches y Guertin consideran que parte de la construcción de la autenticidad en la música está mediada por la relación subjetiva entre quienes producen la música y quienes la escuchan mediante consensos en los que establecen las “representaciones, las mentalidades, los afectos, las ideologías”, entre otros (2005: 9 -10). Para los Arhuacos, esas representaciones simbólicas y sonoras tradicionales (todo lo que existe y hace parte de este pueblo), ya existían en el plano cósmico. Para ellos indica que también es parte de lo que viven y escuchan actualmente en el mundo “materializado”. De esta manera, los conocimientos colectivos son validados a través del reconocimiento y orientación que se hace de este saber por medio de los Mamos. Las autoridades indígenas, músicos tradicionales, no hacen referencia específica en guardar expresiones “auténticas” de la música Arhuaca. No obstante, sus expresiones siempre están vinculadas al deber ser Arhuaco y su misión en la Sierra, como mencionan Reyes y Archila:

“Para ellos, estos elementos pertenecen a sus ancestros, a su patrimonio. Este es, además, un argumento político para la reivindicación de su identidad y para la recuperación de su memoria y su territorio” (2014: 311).

Asociada a esta idea del deber ser y hacer Arhuaco, vinculada a los recursos materiales e inmateriales heredados de sus ancestros que expone Reyes y Archila, también está el reconocimiento de lo propio. Al respecto, Aquilino Ramos explica que parte del reconocimiento de lo propio está en el cumplimiento, reconocimiento y desarrollo de actividades que permitan salvaguardar “lo propio”.

“...lo propio es hacer lo que nos corresponde y es lo que nos asiste como responsabilidad llevar la Ley de Origen, el mandato, es un cumplimiento, la lengua, la vivienda, la casa propia, tiene una importancia, porque la casa debe ser piramidal, con antena y siempre en la casa debe ir la puerta orientada hacia el lado donde sale el sol, todo tiene un significado, porque debemos hacer actividades en ayunas desde muy temprano, porque estamos llamando al rendimiento, la forma de pensar, la forma de nosotros convivir...” (Entrevista a Aquilino Ramos. Simonorwa, marzo 29 de 2019).

En ese sentido, Aquilino manifiesta que los conocimientos propios están asociados al mundo espiritual para proteger ese patrimonio que han heredado de sus ancestros, lo que los

ha conducido a incorporar el plan especial de salvaguardia como un programa “propio”, en el que deberán desarrollar proyectos que les permita cumplir con su misión. No obstante, no siempre los planes especiales de salvaguardia y /o manifestaciones culturales interesantes para el turismo cultural van en la misma dirección que el pensamiento Arhuaco. Por otro lado, el vallenato tradicional, así como su incorporación en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de Salvaguardia, si están fundadas en una idea de autenticidad del vallenato, bien sea desde la visión regional del vallenato clásico - tradicional como producto del “mestizaje cultural”, o como la visión que defienden los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el que el vallenato es producto de los aires musicales tradicionales indígenas de esta región del país. Estas dos posturas, de dos expresiones patrimonializadas (el vallenato y el sistema de conocimiento ancestral), presentan dilemas entre la mercantilización de estas manifestaciones culturales, así como su necesidad de guardar estas expresiones como aspectos privados de la cultura.

Estos procesos de patrimonialización, tanto del Sistema de Conocimiento como del vallenato, buscan generar medidas especiales de protección de todas las manifestaciones culturales que son representativas y auténticas tanto de la identidad nacional como local. Pero también, se han desarrollado múltiples iniciativas que buscan la comercialización/ mercantilización tanto de los sitios sagrados, como de las manifestaciones musicales como el vallenato, y hacer de cada evento o espacio una oportunidad de configuración de un circuito turístico, como parte de las políticas de desarrollo regional.

Al respecto, Reyes y Archila exponen que desde el 2011 al 2014 se adelantó el “Plan Sectorial de Turismo”, el cual tenía como objetivo “aumentar el número de lugares de Patrimonio Cultural Inmaterial con vocación turística”, articulando el patrimonio cultural material, inmaterial y natural (2014: 319). Esta iniciativa ha ido en aumento con los procesos de patrimonialización de expresiones musicales como el Vallenato y los festivales que giran en torno a este género musical como: El Festival de la Leyenda Vallenata, el Festival de Francisco el Hombre y el Festival cuna de acordeones, no sólo fomentan los espacios de reproducción del vallenato tradicional y contemporáneo, sino también se convierten en espacios donde las expresiones culturales entran en el circuito de productos comercializables. Algunos jóvenes como Ricardo Villafañe y Kandy Maku buscan entrar en estos escenarios,

considerándolos como lugares donde pueden visibilizar con mucho esfuerzo y con algo de éxito su etnicidad. Pero, por otro lado, el sistema de conocimiento Arhuaco, y en general de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta no adquieren esa visibilidad esperada a través de su proceso de patrimonialización. No obstante, sigue siendo algunos sitios sagrados Arhuaco, el paraje ideal de los turistas extranjeros, quienes encuentran fascinación por esta cultura y su territorio.

Como presenté en páginas anteriores, recientemente los procesos de patrimonialización de lo sonoro y cultural se han insertado en las políticas en el marco del posacuerdo, como estrategias de desarrollo turístico en zonas afectadas por el conflicto armado. Sin embargo, se opone a esta iniciativa una lectura diferente de protección del Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta, el cual busca proteger los sitios sagrados, contener el turismo, la devolución de objetos sagrados y la creación de diversas medidas de protección de las músicas tradicionales, y a través de estas los ciclos sagrados de la vida de este pueblo. Pero el vallenato ofrece una propuesta opuesta a la que esperan los Arhuacos en la Sierra Nevada, puesto que este escenario se sostiene a través del consumo de productos culturales como la música.

Sin embargo, en este complejo escenario de las industrias musicales, los músicos Arhuacos del vallenato han encontrado en este espacio, un escenario de oportunidad económica, política y cultural, para ganar aliados para la Sierra, a través de artistas como Carlos Vives¹⁹⁰, Teto Ocampo¹⁹¹ e incluso Calle 13¹⁹². Estos artistas de incidencia

¹⁹⁰ Es un músico, cantante y actor de 57 años de edad, oriundo de Santa Marta, Magdalena. Tienen un gran trayectoria musical y actoral en Colombia. Es conocido por sus fusiones de la música vallenata, pop y cumbia, lo que le ha permitido ser reconocido a nivel nacional e internacional, así como recibir importantes reconocimientos musicales latinoamericanos.

¹⁹¹ Ernesto Ocampo, o mejor conocido como Teto Ocampo fue uno de los músicos de Carlos Vives. Teto cuenta con una importante trayectoria en la música fusión debido a sus herencias folclóricas musicales por parte de sus padres. El trabajo que me ha parecido interesante justamente por la fusión y visibilización desde otros lugares de los Arhuacos es el disco Mucho indio (2012), donde hace adaptación de las melodías tradicionales Arhuaco el Ik' Nusi y Llehue. En su versión agrega instrumento como la guitarra e acordeón, y algunas voces Arhuacas, que acompañan esta melodía tradicional.

¹⁹² Calle 13 fue una banda Puerto Riqueña liderada por dos hermanos, Rene Pérez y Eduardo Cabra. Su música se caracterizó por la fusión del rap con múltiples géneros musicales populares latinoamericanos. Han ganado importantes reconocimientos musicales latinoamericanos. En una de las giras que realizaron a Colombia se encontraron con algunos miembros del pueblo Arhuaco con quienes grabaron parte del documental "Sin Mapa". Posteriormente, en el concierto de la entrega de los Premio Grammy Latinos del año 2007 integró a varios Arhuacos como parte del performance de la canción Pal Norte https://www.youtube.com/watch?v=Sh58b2_-vKQ (Consultado el 11 de abril de 2017)

internacional promueven eventualmente en sus conciertos, en los que son acompañados por Arhuacos, discursos a favor de la protección de la Sierra Nevada de Santa Marta y la solidaridad con el pueblo Arhuaco.

4.7. Cultura, música y derecho como recurso

Uno de los aspectos que traté a lo largo de la investigación fue justamente los procesos de los pueblos indígenas a través de las múltiples luchas históricas para el reconocimiento de sus prácticas tradicionales, para el acceso a derechos políticos, sociales y culturales, para la defensa territorial, entre otros. Estos derechos, dieron la viabilidad del acceso de líderes y de lideresas en los diferentes escenarios políticos nacionales e internacionales, así como la apropiación y manejo de diversos discursos y herramientas jurídicas y políticas que les permitiera salvaguardar su territorio, tradiciones, conocimientos, recursos naturales y sitios sagrados. No obstante, con el avance del proyecto capitalista global, todos aquellos recursos naturales, territoriales, e incluso intelectuales y tradicionales han cobrado importancia en los últimos tiempos. Algunos autores (Posey y Dutfield, 1999, Seeger, 2004, Rowlands, 2004 y Zerda, 2003) concuerdan en que todas las expresiones y creaciones que provienen del intelecto humano cada vez son más valoradas no sólo por el valor que estas podrían representar frente al estatus social, jerarquía y poder, sino además por el valor de intercambio. Como expone Yudice, la cultura ha representado en las últimas décadas una alternativa de acceso a condiciones favorables económicas y políticas de quienes la producen. Según este autor, y contrastando la novedad de la economía naranja presentada por Buitrago y Duque (2013), es una iniciativa promovida por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo desde los años ochenta, quienes vieron en la cultura “un catalizador del desarrollo humano” (Yudice, 2003:27). El fomento de la inversión económica en la cultura estaba vinculada a la idea de rentabilidad, que según afirma Yudice, conllevó a que se viera la cultura cada vez más como recurso. Así mismo agrega:

“la culturización de la economía no ocurrió naturalmente, por cierto, sino que fue cuidadosamente coordinada mediante acuerdos sobre el comercio y la propiedad intelectual,

tales como el GATT¹⁹³ y la OMC¹⁹⁴, y mediante leyes que controla el trabajo intelectual y manual...” (Yudice, 2003: 27).

Es decir, que la cultura ha pasado rápidamente de ser un aspecto que suscitaba toda clase de reflexiones antropológicas, en la comprensión de la identidad de un grupo social, a constituirse en una categoría referente a un aspecto económico – un recurso. En este sentido, la música como producto de la cultura, entra en este marco de comprensión a ser parte del producto cultural de intercambio – una mercancía. El derecho, en este escenario es una herramienta que legitima los “dueños” o propietarios del conocimiento musical, determina las formas en las que se comparte, transmite, se protege, circula o se vende (Seeger, 2004). Incluso la mayoría de los autores que han abordado la cuestión de la propiedad intelectual y su relación con los conocimientos indígenas identifican que hay varios aspectos cuestionables, como, por ejemplo, que este tipo de derecho está construido desde ideas como la propiedad individual, el cual no plantean marcos que protejan la propiedad colectiva. Además agregan, que se han establecido relaciones desiguales de poder frente a los derechos de propiedad intelectual, puesto que muchas de las expresiones del folclore o la cultura popular hacen parte del dominio público, por lo que se les impone de múltiples maneras adoptar medidas de protección desde la propiedad intelectual, obligando que muchos de los productos culturales indígenas entren dentro de una cadena de valor, donde la música, en este caso, se convierte en mercancía (Seeger, 2004: 74 -75; Bollier, 2008; Boyle, 1997). Sin embargo, las organizaciones internacionales como OMPI y UNESCO han venido trabajado al respecto a partir de las solicitudes del movimiento indígena internacional para crear medidas de protección de la producción de conocimientos colectivos.

Para Lander, los derechos en torno al Patrimonio cultural inmaterial y propiedad intelectual pueden ser otra forma de subordinación y explotación de los conocimientos ancestrales (Lander, 2002). No obstante, no todo representa meras relaciones comerciales a través de la propiedad intelectual y el patrimonio cultural inmaterial para el pueblo Arhuaco.

¹⁹³ En inglés General Agreement on Traffits and Trade – Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio.

¹⁹⁴ Organización Mundial del Comercio.

4.7.1. La música Arhuaca y su agencia política y jurídica

Como he presentado en páginas anteriores, el patrimonio cultural inmaterial y los derechos de propiedad intelectual se encuentran estrechamente vinculados e inciden en los marcos que regulan la protección del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas. Frente a estos procesos, el líder Arhuaco Cayetano Tórres, aunque sabe que hay grandes retos y dificultades, considera también, que hay ventajas en estos procesos. Al respecto, este líder mencionó:

“se hizo el trabajo calladamente y entre la misma comunidad, la misma gente miraba el proceso como algo para perder el tiempo porque no lo entendían, eso ha tenido retos. Ahora, a nivel nacional cuántas veces no me tocó venir a Bogotá a tener reuniones de trabajo con la gente del ministerio, [...] porque para construir amistades no he tenido problema; la jurídica de presidencia de la república, bueno, y también contamos con la ministra de ese momento, la ministra de cultura era nuestra principal aliada políticamente. Ahora con el ICANH que cuando estuvo Fabián Sanabria [...] Porque imagínese allá en el pueblo Kogui una mañana que había como treinta, cuarenta, así como cincuenta Mamos que se veía en la sabana, y todos adivinando, consultando con la madre y para que dijeran al unísono: “la madre está feliz, la madre está contenta”. La madre acaba de decir que ha habido una buena designación del coordinador, que la madre está contenta porque ese coordinador le va a ir muy bien. Oiga cuando yo escuchaba eso, entonces mi designación no ha sido tan externa, tan física, sino que también hemos tenido ese apoyo espiritual, de la madre espiritual, entonces yo soy una parte de la sumatoria de los esfuerzos y no soy el dueño de eso. Sin embargo, me tocó meterle el hombro y sobre todo en esa parte de la elaboración del documento (Entrevista a Cayetano Tórres, octubre 9 de 2018).

Los procesos políticos en torno al patrimonio, como lo expone Cayetano en la cita anterior, se tratan también de la construcción de redes, alianzas políticas y académicas que permitan apalancar la defensa territorial, protección cultural y reconocimiento jurídico y político. Por esta misma razón, los Arhuacos se han destacado a nivel nacional e internacional como un pueblo que conserva una filosofía de protección del territorio, de los recursos naturales y de sus tradiciones. Hacen enormes esfuerzos a través de pagamentos y rituales, e incluso estrictos procesos escolares para la apropiación de los conocimientos tradicionales

como las músicas, las danzas, los tejidos y las historias propias entre otros. Pero han identificado que se requieren mayores esfuerzos para llamar la atención hacia fuera y garantizar la consolidación de alianzas que permitan la protección de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En esta búsqueda han emprendido a nivel nacional e internacional acciones relacionadas desde el campo artístico. Uno de los casos, similares a la música, ha sido a través del cine como, por ejemplo, los documentales realizados por Amado Villafaña quien ha desarrollado su trabajo audiovisual sobre la memoria, historia y efectos de las misiones en el territorio Arhuaco, o sobre los daños ambientales por causa del cambio climático y de las industrias extractivas en la región Caribe.

“El fotógrafo indígena debe ser un líder, debe ser una persona depositaria de ese conocimiento ancestral, porque va ser lo que él va a compartir, es lo que él va a decidir. Entonces, los profesores para nuestros documentales deben ser nuestras autoridades tradicionales, nuestros Mamos, o chamanes como les llaman, y no los técnicos de afuera. Hay una necesidad de contar hacia fuera, porque el desarrollo para los blancos es la destrucción del territorio, por ejemplo, la represa de un río, la destrucción de una montaña para sacar algún mineral, son los sitios sagrados. Pero si nosotros no explicamos el significado y lo sagrado que es, va a ser muy difícil defenderlo, entonces eso hay que compartirlo. Por qué razón por que nosotros nos oponemos a una destrucción que ellos llaman desarrollo. Pero hay otras cosas, muy internas que son contenido ya, el detalle, por ejemplo, como se recibe conocimiento para el manejo y control de la enfermedad de los problemas, del verano, de la lluvia, esas cosas internas, que nosotros debemos de alguna manera, grabarlas, registrarlas, para que queden como en archivo de la organización o del pueblo, y también se pueda conservar de alguna manera”¹⁹⁵.

Como expone Amado, el Documental como producción artística, así como la música Arhuaca tradicional y no tradicional, hace parte de esos canales de comunicación que les permite explicarle a los “blancos” las necesidades que tienen frente a la protección del territorio, de las tradiciones y de los conocimientos ancestrales. Así mismo, considera que es

¹⁹⁵ Entrevista a Amado Villafaña “Cine desde lo pueblos indígenas – Amado Villafaña”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=0r12mWeQMXU> (Consultado el 16 de marzo de 2019).

una labor que debe ser emprendida por ellos mismos, y no por “técnicos” de afuera como él mismo menciona.

Es así que las músicas tradicionales y no tradicionales, así como nuevas formas de comunicar los saberes ancestrales como el documental, representan una oportunidad de comunicar hacia fuera la necesidad de proteger la Sierra. Protegiendo este lugar sagrado del planeta, se garantiza la protección de todos los seres vivos según la visión de este pueblo indígena. En este sentido, es importante comprender que más allá de los conflictos que generen las políticas en torno al patrimonio cultural inmaterial y los derechos de propiedad intelectual, la música puede ser en estos casos, un campo que ha permitido agenciar procesos políticos de los Arhuacos a través de lo sonoro, comunicando la necesidad de proteger la Sierra Nevada de Santa Marta, los sitios sagrados y sus conocimientos tradicionales.

4.7.2. La patrimonialización como Derecho

Los discursos jurídicos que se han construido en torno a la patrimonialización han estado sustentados en marcos jurídicos internacionales que hablan de los derechos y libertades de los seres humanos sin importar, sexo, género, religión, nacionalidad, clase social, etc. Por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) en el artículo 27 menciona en dos numerales sobre los derechos y beneficios que gozan los seres humanos del arte y la ciencia, así como la protección de sus creaciones. Por otro lado, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y culturales en el artículo 15, ratifican el derecho que tienen todas las personas para el goce de la vida cultural y de la ciencia, así como la necesidad de proteger y beneficiarse de los derechos de protección de todas las producciones intelectuales y creativas. En el marco de Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, el artículo 27 afirma que “en los Estados en que existan minorías étnicas religiosas o lingüísticas, no se negaran a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y

practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”¹⁹⁶. También, en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en los artículos 11, 12 y 13 mencionan los derechos de los pueblos indígenas de profesar y mantener su cultura, así como la obligación de los Estados para crear medidas de protección para las prácticas, saberes y expresiones de la cultura ancestrales.

Estos Derechos Humanos han dado lugar a la creación de mecanismos–instrumentos jurídicos internacionales y nacionales para la protección de todas estas expresiones y manifestaciones de las culturas de los pueblos indígenas. Para Jaramillo (2003), el discurso de los derechos humanos le ha otorgado un lugar privilegiado en el derecho, donde expertos y no expertos creen en estos como una verdad que pareciera estar “por encima del bien y del mal”, donde todos ponen sus esperanzas de cambio, justicia, equidad y libertad. Sin embargo, algunos critican este discurso “...por su incapacidad para hacer realidad la libertad humana, por su capacidad para transformar la experiencia humana en experiencia jurídica y por su falta de universalidad” (Jaramillo,2003: 20). No obstante, como bien mencionan Jaramillo (2003) y Williams (2003), estos discursos jurídicos otorgan esperanza y fe en los procesos de cambio social. En este sentido, aunque el derecho internacional de los Derechos Humanos, así como las herramientas jurídicas que se producen a nivel nacional, son elaboradas desde la dimensión política y económica blanca, masculina de occidente a través de las cuales se reproducen formas coloniales de poder (Rajagopal, 2005; 2012), los pueblos indígenas, y concretamente algunos líderes y artistas del pueblo Arhuaco, se apropian estos discursos como parte de la estrategia política – jurídica de protección cultural y territorial. De la misma manera, esto les permite llevar a cabo procesos de transformación de relaciones históricas desiguales y coloniales.

Así mismo, el arte, de la música y del patrimonio, les permite avanzar en los procesos de transformación jurídica y política, mediante la construcción de nuevos escenarios de reconocimiento y validación de otras formas de gobernar, de sanar, de establecer una relación armoniosa con los territorios y con todos los seres que allí habitan, de administrar los recursos naturales (Escobar, 2000; Quijano, 2000, Mignolo, 2002: 216; De Sousa Santos, 2010).

¹⁹⁶ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Consultado en: <https://www.derechoshumanos.net/normativa/normas/1966-PactoDerechosCivilesyPoliticosh.htm> (Consultado el 17 de marzo de 2019).

Incluso facilita la generación de alternativas en la resolución de conflictos y proporcionan alternativas culturales, sociales, políticas y jurídicas en el posconflicto, a través del reconocimiento del sistema de conocimiento ancestral de los pueblos indígenas. Por otro lado, autores como Bigenho, Stobart y Mujica (2018) considera que la patrimonialización se da en el marco de la promulgación de diversas leyes que protegen el patrimonio, las cuales, al mismo tiempo, son gestionadas o promovidas por organizaciones e instituciones nacionales, a través de las cuales se reproducen otras formas de desigualdad social, económica, política y cultural.

4.7.3. Movilización política a través de la música

Hasta ahora, no había sido de amplio reconocimiento de las ventajas de la música como una alternativa de incidir política y jurídicamente frente a la protección de un pueblo y su territorio. Frente a los recientes incendios en la Sierra Nevada de Santa Marta en el mes de febrero de 2019¹⁹⁷, los cuales han amenazado la vida de más de 60 familias Arhuacas, la música mostró una vez más ser una fuente de movilización social para responder a causas sociales. Artistas como Carlos Vives y Teto Ocampo han ofrecido conciertos para recaudar apoyos que permitan gestionar ayudas para recuperar escuelas, casas ceremoniales – kankuarwas, viviendas, centros de reuniones, huertas, además de los utensilios y herramientas de trabajo. Ciertamente, lo visual en lo cultural con cierto valor patrimonializable, tiene gran importancia en tanto que esto evento permiten alcanzar visibilidad en diversos escenarios donde hay un intercambio en las relaciones sociales y de poder. A través de las imágenes proyectadas, la música puede pasar a un segundo lugar (Bigenho, Stobart y Mujica, 2018: 8 – 9).

Por otro lado, el uso de las músicas en contexto diferentes a lo tradicional puede tener al mismo tiempo una agencia política importante en el reconocimiento de la etnicidad. Un ejemplo similar es presentado por Jacobsen, sobre los músicos indígenas Navajo que realizan música country, quienes ligan la música a través de procesos políticos de reconocimiento

¹⁹⁷ Sobre la emergencia provocada por los incendios en la Sierra Nevada de Santa Marta durante el mes de febrero de 2019, se puede consultar la noticia en el siguiente link: <https://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/declaran-el-estado-de-emergencia-en-la-comunidad-seynimin-del-pueblo-arhuaco/43101> (Consultado el 14 de diciembre de 2019).

territorial, así como de la herencia de “sangre” de este pueblo, un discurso que va dentro y alrededor de las fronteras de este pueblo (Jacobsen, 2009). Así como en los navajos, en el pueblo Arhuaco la música es parte del desarrollo de su existencia como pueblo, puesto que a través de ella se expresa la espiritualidad, permite recorrer el territorio y reproducir su origen o eventos representativos de su historia. Esta idea compleja de la música está claramente integrada en la construcción de conocimiento de los Arhuacos, como parte de un complejo sistema de regulación la vida de este pueblo. Por lo mismo, esta expresión de la cultura no se limita a los contextos tradicionales o ceremoniales, puede ser ampliada a otros escenarios que permita proyectar una imagen de este pueblo hacia un pueblo externo no Arhuaco.

Es así que, a través de la patrimonialización del sistema de conocimiento, también se crean medidas para garantizar la protección de las músicas tradicionales, emprendidas fundamentalmente por los jóvenes de este pueblo, más que por las autoridades tradicionales. No obstante, es de resaltar que las músicas tradicionales indígenas, y en general el sistema tradicional de conocimiento de los cuatro pueblos de la SNSM, no cuenta con programas puntuales dirigidos a proteger de manera integral los saberes ancestrales. Las pocas iniciativas han sido desarrolladas por los jóvenes quienes con esfuerzo han gestionado pequeños proyectos para visibilizar sus músicas y danzas como referente de identidad, tradición y salvaguardia de la Sierra. En este sentido, estas manifestaciones y los esfuerzos en torno a ellas para protegerlas generan un espacio de oportunidad para gestionar desde lo político y educativo medidas que permitan salvaguardar el territorio y sus conocimientos.

En una de las conversaciones con Cayetano Tórres, manifestó que aún no considera la posibilidad de avanzar en medidas internacionales de protección. Agregó, además, que es una lucha que la lleva muy poco, donde líderes como él mismo, también Sebastián Ramos y Aquilino Ramos, entre otros, llevan solos este plan especial sin mucho apoyo de otras autoridades tradicionales, pues las autoridades están concentradas en los procesos políticos y electorales, y en la recuperación territorial descuidando otros aspectos que son centrales para la pervivencia de este pueblo¹⁹⁸. Por el contrario, el vallenato se ha movilizó en otros escenarios, donde indígenas y no indígenas promueven mayores esfuerzos para proteger este género musical, representativo del caribe colombiano. Como se expone en el PES para la

¹⁹⁸ Notas de conversación con Cayetano Tórres a través de Whats app el 28 de febrero de 2018.

Música Vallenata Tradicional del Caribe Colombiano, la participación de población indígena, músicos, y clúster del cultura y música vallenata, fue central en el proceso de formulación de este plan. Así mismo, recuerda, que una las primeras melodías vallenatas registradas este de los tiempos de la Guerra de los mil días, la cual “fue utilizada la escala pentafónica de raíz indígena” (PES, 2013).

Para algunos Arhuacos, como se presentó anteriormente, el vallenato constituye una herramienta política mucho más visible, puesto que, al ser un género musical con mayor difusión y visibilidad, los jóvenes músicos Arhuacos puede enviar mensajes y promover a través de estos escenarios la solidaridad hacia la SNSM. Los escenarios del vallenato pueden estar acompañados de prestigio social y económico que inciden en el relacionamiento que estos músicos pueden hacer en pro de la defensa de la SNSM.

No obstante, aún hay grandes retos frente al acceso de los jóvenes en estos escenarios. La música vallenata también puede ser un campo de exclusión política, artística y social. Al ser esta un campo que representa claramente una estructura de poder de la élite política vallenata, los músicos Arhuacos suelen enfrentarse a este escenario con algunas desventajas para su reconocimiento artístico y cultural, así como de la misión que consideran ellos central tanto para la cultural vallenata como para Colombia. Los músicos Arhuacos consideran que son los portadores y depositarios de los orígenes de este género musical que hoy por hoy representa parte de la identidad nacional, un referente de la música colombiana a nivel internacional y vocero de la mixtura cultural de Colombia.

4.7.4. Legitimidad Vallenata – Arhuaca: el dilema de la autenticidad

Las declaratorias sobre patrimonio cultural inmaterial del Vallenato, así como del Sistema de Conocimiento Ancestrales de la SNSM, supone un debate central en los procesos de patrimonialización, la autenticidad indígena y la autenticidad vallenata. Ciertamente, las políticas en torno al patrimonio cultural inmaterial y los derechos de autor generan herramientas jurídicas que legitiman ciertas expresiones o manifestaciones culturales como “auténticas” a partir de criterios que consideran relevantes. Al respecto Senabre (2010),

menciona que la UNESCO a través de expertos han determinado ciertos criterios para medir su autenticidad, donde algunos pasan por el reconocimiento y evaluación de “expertos científicos” en patrimonio, reconocimiento de la herencia histórica y conservación de la misma, el valor del pasado y la identificación de aspectos “originales” (2010: 4). Al respecto, Jacobsen refiere que la autenticidad, en el caso de los músicos country Navajos, suelen ser contradictorio en dos sentidos. En primer lugar, categorías como música country “Nativa”, resulta problemática en tanto que indígenas y no indígenas pueden realizarla, y no se circunscribe necesariamente en los límites territoriales de los Navajo. Así como, que puede existir músicos que dicen hacer música nativa, pero no pertenece étnicamente al pueblo navajo (2009: 15).

En el caso Arhuaco, el vallenato tradicional se inscribe en tres departamentos del país (Cesar, Guajira y Magdalena), de origen mestizo (herencia africana, indígena, campesina y española). Justamente, Kandy Maku espera que al introducir algunas frases en lengua Ika, estas puedan ser cantadas tanto por los indígenas Arhuacos como por los no indígenas de cualquier lugar del mundo. En este sentido, retomando las palabras de Jacobsen (2009), la música puede ser una fuerza poderosa de evocar el sonido del pasado que permitan gestionar a través de la cultura procesos de reconocimiento cultural, político, jurídico y social.

Estos aspectos pueden levantar toda clase de opiniones y tensiones internas sobre quien es el verdadero portador de *x* o *y* conocimiento, prácticas y manifestaciones culturales. En el caso de los dos procesos de patrimonialización se identifican tensiones diversas en cada uno de ellos, y pasan incluso, por los mecanismos de reconocimiento trasplantados en los procesos de construcción de un marco jurídico especial para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la nación colombiana.

Por un lado, el vallenato cuenta con una élite política y cultural del folclor del Cesar, quienes durante años han movilizado el reconocimiento del vallenato como género musical de Colombia. Pero también, es un escenario usado tanto por la élite del Cesar y del interior para el proselitismo político¹⁹⁹. Su reconocimiento está avalado por artistas clásicos, gestores

¹⁹⁹ Comparar en: <https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/el-vallenato-y-la-politica-151129> (Consultado el 14 de agosto 2019).

culturales e intelectuales que reconocen en el vallenato una herencia cultural particular que habla de las migraciones, del mestizaje y la tradición oral del caribe colombiano. Así mismo, como mencionaba David Gómez²⁰⁰ - asesor del ministerio de cultura- es un género musical que tiene padrinos en las altas cortes, incidiendo en acciones efectivas frente a la implementación de las medidas especiales de salvaguardia. Aunque los cuatro pueblos de la SNSM son portadores del saber de la música vallenata, así como de sus conocimientos propios, la visibilidad de ellos a través de este género musical se llevó a cabo mediante la realización de la ficha para la declaratoria de Medidas Urgentes de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO para el Vallenato. No obstante, esto ha sido aprovechado por los Arhucos para argumentar con mayor ahínco la herencia indígena de este género musical.

4.8. Conclusiones

Este capítulo tuvo como propósito, exponer los mecanismos jurídicos – políticos a través de los cuales se protegen los conocimientos del pueblo Arhuaco. Es así que este capítulo, procuró mostrar, el caso de las músicas del pueblo Arhuaco, tradicionales y no tradicionales, las cuales integran parte el sistema de conocimientos de este pueblo. Estas, son protegidas desde dos ámbitos. Por un lado, desde la Ley de Origen y, por otro lado, desde el Plan Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Es así como la Ley de Origen, es el sistema jurídico y político que legitima los conocimientos y los portadores de estos saberes que han sido transferidos de generación en generación en el pueblo Arhuaco. Desde la perspectiva Arhuaca, éste constituye una construcción compleja del mundo espiritual y material. La Ley de Origen se encuentra estrechamente relacionada y articulada a la organización política y social, con la construcción de conocimiento, con la orientación espiritual, con el manejo ecológico de su territorio y por supuesto, con las expresiones musicales de este pueblo. Por lo mismo, ha sido importante resaltar a lo largo de este capítulo, que la música y el derecho propio, entendido éste como la

²⁰⁰ Notas de campo. Conversación con David Gómez, octubre de 2018.

Ley de Origen del pueblo Arhuaco, no son saberes que se encuentran fragmentados y separados entre sí. Por el contrario, la música está articulada a todas estas dimensiones de la vida de este pueblo.

Al mismo tiempo la Ley de Origen y las expresiones musicales de este pueblo dan cuenta de los diversos procesos coloniales de asimilación cultural y de resistencia, de aceptación y apropiación de lo foráneo. La música es la representación compleja de la relación de los Arhuacos con su misión de vida, establecida en los principios fundamentales de la Ley de Origen, una ley que va más allá de normas que regulan la vida cotidiana. La Ley de Origen articula las historias del origen del pueblo Arhuaco, las cuales explican los procesos de transformación, en el que coexiste tanto los conocimientos ancestrales heredados de generación en generación, como los conocimientos adquiridos como parte del resultado de intercambio cultural con la sociedad no indígenas, lo que les permite articular diversos conocimientos que les permiten manejar “el mundo”.

En este sentido, este capítulo le apostó a una lectura diferente de una de las dimensiones locales, íntimas, y privadas del pueblo Arhuaco que permite comprender cómo se protege el conocimiento musical y cómo se transfieren en las generaciones más jóvenes, los usos y propósitos que este tiene para garantizar la pervivencia cultural y física de este pueblo, así como sus adaptaciones a los trasplantes jurídicos, sonoros y culturales que enriquecen a este pueblo de la experiencia humana para “armonizar” el territorio. Es un sistema complejo de saberes que se actualiza frente a sus métodos de protección y transmisión, reconoce e identifica problemas y complejidades a la hora de salvaguardar sus saberes, así como todos los elementos que constituyen parte de su identidad y les da un propósito de vida. Por lo mismo, evalúa las alternativas posibles y se acoge a las que parecen más interesantes para cumplir con sus propósitos, mostrando una faceta de este pueblo absolutamente dinámica, en la que establecen diálogos entre diversos niveles de conocimiento y diversos sistemas jurídicos para su herencia – su patrimonio cultural material e inmaterial.

No obstante, estas dinámicas plantean retos importantes frente a nuevas formas del sistema económico capitalista, donde la industria extractiva está adquiriendo un nuevo enfoque, en el que ve con mayor oportunidad la cultura y sus diversas expresiones (artístico, ecológico, étnico, entre otros), como una oportunidad de desarrollo del Estado. Frente a esto,

ha sido indispensable identificar aspectos culturales auténticos, representativos tanto del discurso histórico, político y cultural, donde el derecho propio, es una vez más, un mecanismo de legitimación de lo “verdadero”, “singular” o único y representativo de las manifestaciones culturales locales, nacionales y regionales. No obstante, puede ser ambiguo en la medida que estos discursos de autenticidad en un escenario global, donde las músicas locales circulan dentro y fuera de las fronteras geográficas y culturales, hace de estos saberes un producto más de las configuraciones culturales híbridas de los pueblos indígenas y de los no indígenas.

Por otro lado, la coyuntura nacional introdujo un punto central en el debate sobre los usos de la música en los contextos locales. Había identificado como a nivel internacional y nacional veían la música, en especial aquella que hace parte de las políticas de patrimonio cultural inmaterial como expresiones culturales con agencia de transformación de los entornos que han sido afectados por el conflicto armado colombiano. El pueblo Arhuaco, a través de la Ley de Origen, considera que la música realmente tiene una agencia transformadora de los entornos en conflicto, hacia espacios de paz. La música en este contexto es armonizadora, un equilibrador de las energías del territorio. Los bailes y todas las expresiones sonoras cumplen la función de sanar, agradecer y pagar al territorio, reconocido como padre y madre proveedores de vida, alimento y hogar.

5. Coda: reflexiones finales

Hay muchas formas para marcar el final de un proceso. Según corresponda, en los textos escritos académicos lo llamamos conclusiones o reflexiones finales, para el caso de los textos musicales se denomina coda. Se trata del momento en una obra musical que define su fin. Si bien, el desarrollo de este trabajo no fue estrictamente musical, en la medida que no fue interés de esta investigación un análisis de las expresiones sonoras del pueblo Arhuaco, si fue de interés el comprender cómo se protegen estos conocimientos a través de diferentes marcos jurídicos. El cierre de esta investigación la realizo en un momento donde comenzaban a evidenciarse algunos aspectos interesantes sobre los procesos de patrimonialización de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Propuse inicialmente como pregunta central de investigación ¿cómo se construye local y globalmente las estrategias de protección y transmisión de los conocimientos tradicionales, como la música, que a su vez pueden ser considerados como recursos de reconocimiento de patrimonio cultural inmaterial? Esta pregunta surgió a partir de mi hipótesis, a través de la cual, afirmaba que:

“Las músicas realizadas por los músicos indígenas del pueblo Arhuaco son transferidas, recreadas y producidas mediante diversas estrategias que han buscado proteger su cultura, las cuales han sido mediadas por formas de regulación (leyes y normas) locales y globales establecidas con el fin de garantizar la pervivencia de los conocimientos ancestrales y por ende de los pueblos indígenas. Estas formas de protección de las músicas tradicionales, han garantizado en algunos casos, la permanencia de ciertas prácticas culturales y el reconocimiento por parte de instituciones nacionales e internacionales como recursos invaluables del patrimonio intangible de los Estados y de la Humanidad.

No obstante, las formas en cómo se movilizan estos discursos jurídicos, responden a diversas relaciones de poder políticas, históricas, económicas y jurídicas, lo que hace que las diversas construcciones normativas se movilicen en múltiples niveles, a través de actores que cuentan con un capital político y cultural importante dentro y fuera de sus comunidades. Por lo

mismo, estas dinámicas multinivel de los discursos de la Ley de Origen o derecho propio y del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas ha generado como consecuencia en las dinámicas locales, nacionales e internacionales a partir de las políticas de reconocimiento del patrimonio intangible y la propiedad intelectual, diversas formas de exclusión social, racial y étnica entre los mismos pueblos indígenas colombianos, así como formas de resistencia político - jurídica para la pervivencia física y cultural.

En respuesta a lo planteado anteriormente, esta investigación expuso desde el ámbito histórico, jurídico, político y cultural local y global, el desarrollo de diversas estrategias para la protección de los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas. Es evidente en esta investigación, que la música para los pueblos indígenas es un componente más, en el amplio conjunto de los conocimientos tradicionales, pero no por esto menos importante. Como resultado del amplio trabajo etnográfico, se expuso que los procesos locales de transmisión de las músicas están mediados bajo las normas o orientaciones que establece la Ley de Origen. Por lo mismo, es una forma local de garantizar la pervivencia de sus saberes.

Pero, por otro lado, las circunstancias políticas e históricas de los pueblos indígenas y su inserción a las dinámicas nacionales e internacionales, transformaron su relacionamiento hacia adentro – y hacia afuera de lo que regula la Ley de Origen frente a la protección de los conocimientos tradicionales, y en general de todo lo intangible en la Sierra Nevada de Santa Marta. Por tal razón, estas dinámicas promueven el diálogo con otros marcos jurídicos que permiten construir otras estrategias con el objetivo de avanzar en una instancia nacional (y probablemente internacional) de protección a todo aquello que compone el saber material e inamaterial de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre estos, el pueblo Arhuaco.

En el caso puntual del pueblo Arhuaco, las estrategias para la protección de los conocimientos musicales van desde las orientaciones de la Ley de Origen, como dietas, pagos, enseñanzas con el Mamo, hasta escuelas de formación musical promovidas localmente con recursos institucionales nacionales, entre otros. Ciertamente, estas estrategias favorecen la permanencia de estas prácticas culturales, así como el reconocimiento institucional nacional como parte de los saberes que conforman el conocimiento ancestral de este pueblo, reconocido como patrimonio de la nación. Estas estrategias para la promoción, transmisión y protección de los saberes musicales, es promovido tanto por líderes indígenas con capitales políticos culturales que favorece en lo local y nacional el reconocimiento de su

importancia. Pero también a través de músicos indígenas quienes también cuentan con capitales políticos y culturales heredados, que de alguna manera facilitan su tránsito entre las dinámicas locales y nacionales para el reconocimiento de su cultura. Es decir, que puede tener mayor incidencia política y cultural, un músico Arhuaco con una red ampliada de artistas, gestores culturales, socios académicos y políticos, que permitan proyectar desde diversos campos el valor de importancia de la “cultura”²⁰¹ Arhuaca como, por ejemplo, Ricardo Villafañe, Kandy Maku o Gumnara Jamioy.

Por otro lado, si bien, sugería en la hipótesis que estas formas de reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial, generaba como consecuencia otras dinámicas locales, nacionales e internacionales de exclusión social, étnica y racial, no puedo afirmar en este momento que esa sea la realidad en la Sierra Nevada de Santa Marta, dado que el proceso es reciente y aún no se han hecho evidentes tensiones en la región. No obstante, es de amplio conocimiento, que las políticas en torno al patrimonio material e inmaterial, así como de los marcos jurídicos que regulan este reconocimiento, han generado en otros países así como en Colombia, tensiones frente al reconocimiento de la autenticidad de ciertas expresiones en detrimento de otras, así como el acceso a recursos (económicos, políticos, jurídicos, territoriales) generando tensiones y desigualdades entre los pueblos indígenas, o incluso frente a otras comunidades locales (Reyes y Archila, 2014; Bigenho, Stobart y Mujica, 2018). Es así, que una de las recientes tensiones en la Sierra Nevada de Santa Marta tiene que ver con empresas y organizaciones privadas que esperaban ejecutar proyectos mineros para el “desarrollo económico” regional. No obstante, las políticas entorno a la patrimonialización respalda la protección de los saberes tradicionales asociados a los sitios sagrados que se encuentran en la Línea Negra. Por lo mismo, vale la pena desarrollar a futuro, un estudio comparado sobre las expresiones musicales de los cuatro pueblos indígenas, sus estrategias de protección de estos saberes, así como las formas de implementación del PES en cada uno de los cuatro pueblos en los que se permita dar cuenta de las tensiones entre estos y con actores no indígenas.

²⁰¹ Retomando la reflexión de Bigenho, Stobart y Mujica de la “Cultura” (2018).

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente capítulo expongo los principales hallazgos, a partir de los cuatro objetivos trazados para esta investigación, mediante los cuales buscaba comprender las diversas estrategias para la protección de los conocimientos musicales del pueblo Arhuaco.

5.1. Rastreado los discursos y prácticas jurídicas en torno a la protección de los conocimientos musicales

Unos de los aspectos centrales de esta investigación consistieron en reconstruir desde donde se producían los discursos jurídicos en torno a la protección de los conocimientos ancestrales, en particular de los conocimientos musicales del pueblo Arhuaco, y comprender como a través de estos se lograban crear estrategias para la protección de los conocimientos musicales del pueblo Arhuaco.

En este proceso, identifiqué que los espacios de producción de los discursos y prácticas de protección de estos conocimientos tienen diversos orígenes, propósitos y estrategias que ha garantizado la pervivencia tanto de los saberes como del pueblo. Es así, como en este proceso de “rastrear” los discursos y prácticas jurídicas de los líderes Arhuacos, identifiqué que no son procesos recientes. Por el contrario, estas se remontan a los principios de las luchas indígenas por la recuperación de sus territorios, la defensa de los sitios sagrados, hasta el desarrollo de su autonomía política, educativa y administrativa.

Es así, que inicié esta primera parte, explorando lo que se ha registrado, como las primeras luchas del movimiento indígena colombiano, un movimiento que no tenía estructura sólida, pero que comenzaba a dar cuenta de situaciones de violencias, desigualdades, abusos de poder que tenían como objetivo claro la reducción de los pueblos indígenas en Colombia a finales del siglo XIX y principio del XX. Dos de los aspectos que causaron un gran daño histórico en este pueblo, que además fue sistemático en la gran mayoría de los pueblos indígenas en Colombia fue: el trabajo forzado mediante el sistema de endeude, que en el caso Arhuaco fue llamado la matrícula y, por otro lado, la educación a través de la misión capuchina (Shlegelberger, 1995; Bosa, 2015, 2016).

Las diversas luchas emprendidas por los diferentes pueblos indígenas en Colombia, y en el caso puntal del pueblo Arhuaco (Naranjo, 2014; Santamaría, 2008a, 2012), así como por

el movimiento indígena colombiano en general, dan cuenta de su incidencia en la reconfiguración del Estado (Laurent, 2005). Estas luchas han permitido crear nuevas instancias institucionales pensadas en la protección de la diversidad étnica y cultural colombiana, y en los marcos jurídicos incluidos en la Constitución Política de 1991 que protegen y defienden los derechos fundamentales de estos pueblos. Gracias a estos procesos de transformación se avanza al tiempo, en el reconocimiento de los aportes de los pueblos indígenas en la consolidación de una identidad nacional. Justamente, es en el marco de este nuevo escenario jurídico y político donde se plantea la necesidad de proteger las manifestaciones culturales y los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, que avanza en esta dirección como efecto del proceso de valorización de su cultura como parte del patrimonio de la nación que nutre el desarrollo local y regional del país.

Los diversos eventos históricos del pueblo Arhuaco exponen situaciones coloniales y neocoloniales, las cuales, a lo largo del tiempo han venido “actualizando” las relaciones históricas desiguales de poder, de acceso a la cultura y los mecanismos de protección de los pueblos indígenas. Unos de los aspectos de gran incidencia en las luchas indígenas fueron las redes de solidaridad académica y políticas y los procesos de reconocimiento de la herencia indígena en Colombia. Ciertamente, los aportes académicos, las luchas indígenas a través de los movimientos sociales y la consolidación de una red nacional e internacional proindígena, permitió revertir algunos efectos de la violencia étnica – racial, en la medida que pueblos como el Arhuaco, crearon y fortalecieron estrategias culturales, políticas y jurídicas para su protección. Pero también, se articularon poco a poco a nuevos discursos jurídicos que les facilitaba consolidar una ruta jurídica especial para la salvaguardia territorial, cultural, política – organizativa y espiritual.

En ciertos contextos, las expresiones musicales en los diversos momentos históricos también desempeñaron propósitos importantes, en tanto que eran elementos culturales que funcionaban como parte de los recursos ideológicos para justificar desde lo musical, la superioridad cultural del “primer mundo” como parte de un modelo político, jurídico y cultural ideal para el desarrollo de la sociedad colombiana, en detrimento de la riqueza cultural que aportaban los pueblos indígenas (Wade, 2002; Bosa, 2015; Moser y Tayler, 1960 – 1961). Es así que la música fue uno de los medios a través de los cuales se gestionó la reducción de

los pueblos indígenas y con ellos toda la riqueza musical, lingüística, científica, espiritual, ecológica y social.

Por otro lado, el proceso de rastrear los discursos y prácticas jurídicas en torno a la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, remite necesariamente a los importantes procesos internacionales y nacionales en los que se ha transformado jurídicamente la protección de la etnicidad. Por esta razón fue importante dar cuenta de los eventos internacionales que promovieron la construcción de discursos en torno a la protección de los conocimientos, en concreto del Patrimonio, con una estrategia política – jurídica internacional de salvaguardar la memoria material e inmaterial de los pueblos y naciones.

Ciertamente, la cuestión del patrimonio surge en el escenario de posguerra en Europa, que poco a poco se insertó en las políticas nacionales de protección cultural. Por esta razón, fue necesario hacer una exploración sobre cómo se han llevado a cabo estos procesos de importación jurídica e institucional en este campo. Sin embargo, como expuse en el capítulo tres, los procesos de importación y exportación de los discursos, instituciones jurídicas no son unidireccional, por el contrario, los procesos que se dan a nivel internacional son parte de los resultados de la movilización multinivel de líderes indígenas quienes reclaman en los distintos niveles, la necesidad de proteger sus saberes ancestrales y su territorio como fuente de conocimiento.

Fue así, que a través de las experiencias recopiladas en los espacios internacionales como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas en Nueva York, y de la Asamblea General de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO en París, me permitió comprender como se movilizaban los discursos y prácticas en dos escenarios políticos y jurídicos centrales para la defensa de los conocimientos de los pueblos indígenas. En el marco de la movilización internacional constaté que en el caso Arhuaco, han sido fundamentalmente el trabajo desarrollado por las mujeres quienes se han movilizado a estos escenarios, llevando consigo mensajes sobre la importancia de la defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta como la representación física de la madre tierra. Si bien, en sus misiones no ha sido central tratar temas asociados a las músicas tradicionales de este pueblo, si han mencionado la importancia de los

conocimientos ancestrales con los que cuentan como forma de pervivencia física y cultural. Diferente al vallenato, el cual han sido movilizado por gestores culturales, músicos (indígenas y no indígenas), entre otros, hasta ser considerado en la actualidad, como patrimonio de la humanidad con medidas de salvaguardia urgente. Lo anterior, da como resultado el desarrollo de políticas y programas nacionales y regionales para el fortalecimiento de este género musical.

En conclusión, rastrear los discursos y prácticas jurídicas de los líderes indígenas Arhuaco en torno a la protección de los conocimientos ancestrales, no se desarrolló estrictamente con el enfoque de la labor de los líderes. Por el contrario, fue necesario identificar los procesos de transformación históricos, políticos, jurídicos y culturales a nivel local, nacional e internacional, a través de los cuales, se exploró en los documentos, texto y de la observación *in situ*, las dinámicas en torno a la defensa del patrimonio cultural inmaterial.

5.2. Los discursos jurídicos locales, nacionales e internacionales de la protección de las músicas tradicionales del pueblo Arhuaco

Otro de los objetivos propuestos para esta investigación era comprender cuales son los discursos jurídicos locales, nacionales e internacionales en torno a la protección de las músicas tradicionales del pueblo Arhuaco. Aunque es claro, como se presentó a lo largo de esta investigación, no existe un discurso exclusivo para la protección de las músicas del pueblo Arhuaco, si fue posible identificar los diversos discursos en torno a la protección de los conocimientos ancestrales.

Unos de los principales discursos en la protección de los conocimientos ancestrales fue justamente el que tiene origen en la Ley de Origen del pueblo Arhuaco. Este sistema de normas que regula la vida de los Arhuacos se encuentra consignado en la memoria del territorio, en las creencias espirituales, en las piedras, los árboles, el agua, y en los saberes y memorias que han sido transferidas de generación en generación por este pueblo. Los líderes y representantes Arhuacos explicaron que todo lo que existe en la actualidad existió primero en pensamiento o en el mundo cósmico espiritual, el cual fue materializado por los padres espirituales para la vida de la humanidad. Es así como, en su pensamiento, consideran que tanto los conocimientos musicales como los diversos sistemas jurídicos indígenas y no

indígenas son parte de los saberes entregados a los Mamos para poder guiar a su pueblo en una vida en armonía, y orientar a “los hermanos menores” en un mejor vivir.

Así mismo, este pueblo considera que, aunque se encuentra desbordado de normas o leyes que regulan la interlocución con el Estado²⁰², el Plan Especial de Salvaguarda - PES es una medida adicional que, articulada al propósito establecido por la Ley de Origen, permite orientar el desarrollo de estrategias para el fortalecimiento, protección y transmisión de los saberes ancestrales. De esta manera, el PES articula una estrategia global – local con el fin de que el pueblo Arhuaco logre cumplir con su misión de vida, que es proteger el corazón de la madre tierra en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Por lo tanto, considero que el pueblo Arhuaco, a través de su visión de la Ley de Origen “universal”, cuenta con una capacidad de adaptación y resignificación tanto de las normas de interlocución con el Estado, las organizaciones y entidades encargadas del patrimonio, así como de las manifestaciones musicales donde se ha construido un espacio de tránsito entre lo tradicional y lo no tradicional. Un ejemplo de este espacio de tránsito, se puede comprender a partir de la explicación de los jóvenes músicos Arhuacos, quienes comentaban que en la actualidad el acordeón a pesar de ser un instrumento musical extranjero, existió en el mundo espiritual, cuenta con una historia particular de su origen y llegada al territorio Arhuaco, y como los demás objetos o instrumentos, cuenta con un lugar en el territorio para hacerle su pago, como si este instrumento constara además con su propio padre o madre espiritual. Al respecto, Kandy Maku comentó que, para la realización de sus canciones, así como el trabajo visual de su música, siempre cuenta con el trabajo espiritual de un Mamo²⁰³. Es así, que el pueblo Arhuaco, aunque es reconocido como uno de los pueblos que guarda sus tradiciones, también, es dinámico y a lo largo de su historia ha logrado incorporar, adaptar y rediseñar las diversas formas de protección y transmisión de los conocimientos tradicionales.

Por otro lado, los discursos nacionales e internacionales sobre la protección de los conocimientos están enfocados en el marco del patrimonio cultural inmaterial, una categoría que a lo largo de esta investigación da cuenta de los procesos de transformación política y

²⁰² Notas de campo. Entrevista a Cayetano Torres. Octubre de 2018.

²⁰³ Notas de campo. Entrevista con Kandy Maku. Octubre de 2017.

jurídica en torno a la cultura, a través de la cual se busca resaltar lo que es propio, representativo o cuenta con valor para el grupo social. En el caso Arhuaco, no hay necesariamente una noción de la “patrimonialización” tal cual se ha entendido desde los marcos de protección de las manifestaciones culturales, naturales, territoriales, y como se ha planteado desde las organizaciones internacionales. Sin embargo, si hay una manifestación clara de lo “propio”, y es sobre este principio que desde la Ley de Origen se han creado medidas especiales de protección de sus conocimientos. Así, desde esta Ley, se busca salvaguardar todo aquello que consideran heredado por parte de sus padres espirituales como, por ejemplo, las montañas, los bosques, las lagunas y ríos, los tejidos, las semillas, las comidas, la agricultura, la medicina, la organización política, la religión, la familia, las músicas, las danzas, entre otros, pues esto es lo que considera valioso ya que son los saberes que garantizan su pervivencia física y espiritual²⁰⁴.

En la Sierra Nevada de Santa Marta, actualmente hay dos manifestaciones que son representativas para la región como son, el Vallenato Tradicional inscrito en la lista representativa de patrimonio de la humanidad en la categoría de salvaguardia urgente²⁰⁵, y el Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos indígenas Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa inscrito en la lista representativa del patrimonio nacional (Resolución 3760 de 2017). Los procesos que se han desarrollado en torno a la patrimonialización de estas dos manifestaciones representativas del caribe colombiano se han sustentado en algunos discursos comunes. Por un lado, la amenaza de pérdida de los elementos fundamentales, característicos y representativos de estas manifestaciones son: del lado Arhuaco y el Sistema de Conocimientos, la defensa y protección integral de todos los aspectos de su cultura como el idioma, las músicas, las danzas, los sistemas productivos, los conocimientos del manejo territorial, la espiritualidad, la protección de los sitios sagrados, entre otros. En el caso del vallenato, la pérdida de las características sonoras y culturales de este género musical. Por otro

²⁰⁴ Notas de campo. Evento de diálogo de saberes con líderes del pueblo Arhuaco, Bogotá – Universidad del Rosario. Noviembre de 2015,

²⁰⁵ En lista representativa del patrimonio nacional se puede consultar la resolución 1321 de 2014, y en la Lista representativa de patrimonio de la humanidad que requiere medidas urgentes de Salvaguardia <https://ich.unesco.org/es/USL/el-vallenato-musica-tradicional-de-la-region-del-magdalena-grande-01095>

lado, ambas manifestaciones mencionan como factor común el conflicto armado como una de las causas que ha puesto en riesgo estas manifestaciones.

Es así que, el Estado, ha promovido a través de sus discursos, políticas de desarrollo económico mediante iniciativas turísticas y de economía a través de la cultura, en zonas que han sido afectadas por el conflicto armado, pero también que tienen en la actualidad reconocimiento patrimonial nacional e internacional. Estas iniciativas, han cobrado mayor fuerza a partir del trabajo presentado por el actual presidente colombiano Iván Duque (junto a su colega Felipe Buitrago – economista de los Andes y actual director de Gobierno y áreas estratégicas). Duque y Buitrago han definido la economía naranja como una nueva alternativa de recursos “económicos infinitos”, puesto que éstos provienen del intelecto y la creatividad humana. En este sentido, los autores y actuales funcionarios públicos consideran que es una alternativa económica para el desarrollo de los Estados. Dentro de sus ejemplos, ven como procesos exitosos de las industrias culturales y creativas el desarrollo de aplicaciones móviles, videojuegos, exposiciones, el cine e incluso algunas expresiones del patrimonio a través del turismo, como las menos impactadas frente a las crisis económicas internacionales y las que se recuperan rápidamente (Buitrago y Duque, 2013).

Aunque parece una propuesta atractiva y alternativa frente al sistema económico extractivista de recursos naturales sobre el cual se ha basado fundamentalmente la economía nacional²⁰⁶, en mi concepto no es tan bueno como lo pintan. Lo cierto es que los autores reflejan un viejo interés de las organizaciones internacionales frente al proyecto político neoliberal donde la “cultura”, se convierte en un bien de intercambio. En este sentido, aquellos productos que surgen de años de experiencia de los pueblos indígenas, del talento y la creatividad humana, pasan a ser parte de los objetos de patrimonio cultural, que como bien explican Posey, Dutfield (1999) y Rowlands (2004), son posesiones dotadas de valor de intercambio, a través de las cuales, reproducen desde otros lugares las desigualdades socio económicas, la injusticia social y política por el reconocimiento cultural a través del “derecho” al patrimonio cultural (Rowlands, 2004).

²⁰⁶ A pesar de las promesas de la campaña de Iván Duque, durante su gobierno la extracción de hidrocarburos sigue siendo la principal fuente de recursos económicos.

Ciertamente, la implementación de políticas patrimoniales en comunidades locales puede tener este propósito de valorizar simbólicamente y económicamente un aspecto particular de un grupo particular, generando otras formas de desigualdad socio económica y tensiones entre grupos sociales (Bigenho y Stobart, 2016; Reyes y Archila 2014). Sin embargo, considero que los procesos de patrimonialización pueden estar dirigidos en dos perspectivas. Por un lado, estas políticas y marcos jurídicos legitiman las relaciones desiguales e injustas con los pueblos indígenas, donde las políticas del patrimonio promueven, formas sofisticadas de exclusión y discriminación socio económica, política y cultural (Reyes y Archila, 2014; Mujica 2017). Sin embargo, por otro lado, se ha visto a través del uso de estos recursos jurídicos gestionados a través de las políticas patrimoniales, su oportunidad de agencia política, como puede ser leído también en el caso Arhuaco, para la defensa cultural y territorial. A través de estas medidas especiales de protección pueden articularse otros derechos ganados para apalancar sus luchas en la defensa y protección de la SNSM. Es así, que el derecho puede ser un discurso y práctica maleable, que puede operar de acuerdo con los propósitos políticos e ideológicos de quienes lo usan.

En conclusión, los discursos jurídicos locales, nacionales e internacionales para la protección de las músicas del pueblo Arhuaco, no se han construido desde una perspectiva unidireccional, unidimensional y con un enfoque exclusivo en torno a la música. Por el contrario, existen en un sólo campo la interacción de múltiples discursos jurídicos dirigidos a la protección de los conocimientos indígenas y del patrimonio cultural inmaterial. En este sentido, las músicas no requieren medidas especiales adicionales, dado que esta expresión de la cultura es considerada como parte de los conocimientos ancestrales y por ende de su patrimonio. Desde la perspectiva Arhuaca, la Ley de Origen contiene todos los recursos y elementos para aprender sobre cómo proteger y transmitir estos conocimientos. Pero requieren de medidas adicionales externas como el Plan especial de Salvaguardia para garantizar que, desde afuera, se promuevan acciones para proteger los saberes y sitios sagrados que permiten la reproducción de sus conocimientos.

5.3. Estrategias jurídicas - políticas para el reconocimiento de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco

El tercer objetivo planteado para esta investigación fue el de comprender como se articulan las diversas estrategias jurídicas - políticas para el reconocimiento de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco y su patrimonialización. Claramente, como se expuso a lo largo de la investigación, las estrategias jurídico – políticas para el reconocimiento de los conocimientos ancestrales del pueblo Arhuaco, así como su patrimonialización han sido construidas a lo largo de los procesos de transformación histórica de Colombia.

Se puede comprender que parte de las estrategias para estos reconocimientos y medidas especiales de protección, ha sido producto de las luchas indígenas y de todas las formas de resistencia política, cultural y territorial, lo que les ha permitido mantenerlos vivos hasta ahora. En el contexto local la Ley de Origen establecen uno principios a través de los cuales se define las músicas, cuando y como deben ser transmitidas y realizadas a las nuevas generaciones. Pero también se han desarrollado otras estrategias que promocionan internamente la protección de este saber, a través de las escuelas de músicas tradicionales, mediante proyectos institucionales nacionales que buscan reducir la población joven vinculada al conflicto armado.

Por lo mismo, es importante resaltar que la construcción de estrategias para el reconocimiento y protección de los conocimientos del pueblo Arhuaco, son producto de los diversos procesos políticos que transformaron el relacionamiento y reconocimiento de los pueblos indígenas ante el Estado colombiano (Rueda, 2008; Laurent, 2005; Lemaitre, 2009). Las alianzas entre el movimiento indígena con sectores académicos, sociales, artísticos y políticos solidarios contribuyeron en la valorización de la cultura, como también de las músicas, como parte de los saberes que nutren la identidad nacional. Estas alianzas impulsaron al tiempo los diferentes frentes de reconocimiento de la etnicidad, así como el surgimiento y el acceso a derechos humanos y derechos étnicos, un nuevo discurso que se convertiría en una de las herramientas de lucha y resistencia indígena. Es en el marco de estos nuevos discursos que se buscó la protección de los conocimientos de los pueblos indígenas. Fue así que muchas de las expresiones culturales, entre estas, la música, fueron parte de las

acciones de resistencia frente a un sistema educativo impuesto de las misiones religiosas (Bosa, 2015; 2016).

Como resultado a estas luchas, se incluyó en la Constitución Política de Colombia de 1991, artículos que defienden y protegen la diversidad étnica y cultural. No obstante, esto no ha sido una garantía para la pervivencia física y cultural indígena en Colombia. A diario, el conflicto armado, reactivado luego del incumplimiento a los acuerdos de paz, así como las industrias minero-energéticas extractivas, ponen nuevas víctimas en su mayoría indígenas. En ese sentido, aunque se han creado medidas especiales de protección en términos de derechos humanos, incluyendo los planes especiales de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, no existe en la actualidad una medida que brinde protección real física y cultural a los pueblos indígenas en Colombia.

A pesar de los retos en cuanto a las garantías jurídicas de protección de los derechos de los pueblos indígenas, se han generado otras estrategias que, si bien no se ha incorporado en los procesos de implementación formal de los planes especial de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, si han generado espacios importantes para la reproducción, transmisión y protección de los conocimientos musicales. En el caso específico de los espacios para el fortalecimiento de las músicas tradicionales, se promovió el desarrollo de iniciativas, por parte de los jóvenes, para la transmisión de sus saberes, como las escuelas de músicas, eventos de intercambios de conocimientos musicales, entre otros. En este sentido, el líder Arhuaco Jeremías Tórres²⁰⁷, mencionó que a través de la educación y la música era posible llevar a cabo procesos importantes de transferencia de conocimientos que garantizaran la pervivencia física y cultural del pueblo Arhuaco. Sin embargo, Cayetano Tórres²⁰⁸, mencionó que estos procesos de fortalecimiento cultural requieren también de la voluntad política de los líderes de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Desde su perspectiva, de nada sirve proteger el territorio, si las personas olvidan todos los saberes que dan significado al lugar. Es así como mencionó Cayetano, las políticas y marcos jurídicos nacionales e internacionales para la defensa del patrimonio cultural inmaterial en el pueblo Arhuaco, son herramientas que permiten llevar a cabo la gestión de otros mecanismos

²⁰⁷ Notas de campo, exposición de Jeremías Torres. Simonorwa, abril de 2016.

²⁰⁸ Notas de campo, conversación con Cayetano Torres. Bogotá, octubre de 2019.

de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta y sus referentes simbólicos, ambientales, culturales y espirituales.

Justamente, estos aspectos que son centrales o representativos para la construcción de un sentido de vida para el pueblo Arhuaco, son valorizados, en cuanto a que estos saberes dan sentido a su vida en el territorio. Es decir que su idea de valor al conocimiento patrimonializado no está, en este momento, asociado a la idea de patrimonio mercantilizable. Para los Arhuacos se mide el valor de sus conocimientos, en tanto la importancia que estos tienen para el desarrollo de su vida, la construcción de la memoria colectiva, y del cumplimiento de su misión como miembros del pueblo y habitantes del territorio Ancestral. No obstante, las manifestaciones culturales del pueblo Arhuaco no están ajenas a los procesos de mercantilización de los productos culturales, dado que estas exploran cada vez más las oportunidades de desarrollo económico y social mediante el comercio “exótico” de los saberes indígenas (rituales, ceremonias, territorios poco explorados, centros ceremoniales - arqueológicos, figuras, colores, sonidos, etc.), mediante el discurso de reducir la brecha de desigual socio económica a través de las manifestaciones culturales que han sido patrimonializadas.

Si bien los procesos de patrimonialización pueden despertar muchas críticas y tensiones, también es importante resaltar que el proceso de reconocimiento del Sistema de Conocimiento Ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta como patrimonio de la nación colombiana, resultó ser un paso novedoso, pero al mismo tiempo complejo. La patrimonialización, se logró a través del acuerdo de cuatro pueblos indígenas, los Kogui, los Arhuaco, los Wiwa y los Kankuamo, todos ellos reconocidos como pueblos hermanos, pero que poseen ciertas diferencias históricas producto del manejo territorial, y de memoria colectiva por disputas y crímenes durante la presencia de la misión capuchina. Este proceso claramente reafirmó la convicción de los cuatro pueblos de la Sierra, sobre la misión que tienen para reeducar a los hermanos menores – “los blancos”, los no indígenas- sobre la necesidad de vivir en armonía con el territorio, protegerlo y salvaguardarlo del modelo de “desarrollo que destruye el planeta”²⁰⁹.

²⁰⁹ Retomo esta expresión de varios líderes Arhuacos como Yuiray Tórres, Aquilino Ramos, Cayetano Tórres y Amado Villafaña, quienes consideran que el proyecto de desarrollo de los Estados en el marco del modelo

Ciertamente, el Plan Especial de Salvaguardia – PES, puede ser una alternativa para apalancar proyectos en el que se promueva el desarrollo de estrategias y gestión de recursos para garantizar la protección y transmisión de los conocimientos tradicionales, pero también de aquellos que se han incorporado recientemente como parte de sus saberes propios. Sin embargo, aún falta mayor reconocimiento por parte de los líderes del cada pueblo, así como, de las entidades estatales, sobre la importancia del PES y como este plan incide en los procesos de incidencia política y defensa jurídica del territorio ancestral de lo pueblos indígenas de la SNSM. Situación contraria se manifiesta en el caso del PES del Vallenato, expresión musical que es ampliamente reconocida, y cuenta además con la incidencia política de algunas élites vallenatas y de políticos de la región quienes invierten esfuerzos para proteger esta manifestación cultural musical²¹⁰.

En conclusión las estrategias que se han llevado a cabo para el reconocimiento tanto de los conocimientos del pueblo Arhuaco, así como del proceso de patrimonialización, han vinculado aspectos que si bien han contado con iniciativas políticas y marcos jurídicos que respaldan dichas decisiones, éstas se han combinado con acciones locales que promueven desde la educación propia hasta la visibilización en escenarios musicales nacionales, como por ejemplo los festivales vallenatos, la cultural del pueblo Arhuaco. Los jóvenes Arhuacos y autoridades, saben que cuenta con ciertos recursos como “la autenticidad” étnica y su discurso en torno a la protección de la madre tierra, lo que permite contar con cierta legitimidad cultural para ser visibles en diversos escenarios.

5.4. Impactos de las políticas del patrimonio cultural intangible para el pueblo Arhuaco

El último objetivo propuesto para esta investigación fue precisamente analizar el impacto que tienen las políticas de patrimonio cultural inmaterial en el pueblo Arhuaco. Sin embargo, es probable que esta sea el objetivo más complejo dado que, el reconocimiento del

extractivista destruye el planeta y agota todas las fuentes de recursos naturales indispensable para todas las formas de vida del planeta.

²¹⁰ Al respecto, en el año 2013, el Congreso de la República mediante la sentencia C – 054 de 2013 declara inconstitucional la Ley 739 de 2002, en la que determinan como inconstitucional la imposición de la Cátedra sobre Vallenato en honor a la Vallenatologa Consuelo Araujo, dado que esto iba en detrimento de las demás expresiones culturales del Caribe Colombiano. No obstante, luego de la inclusión del Vallenato Tradicional a la lista representativa del patrimonio nacional, y de la lista representativa de la humanidad que requiere medidas urgentes de salvaguardia, se propone nuevamente el desarrollo de actividades académicas y escolares para el reconocimiento del vallenato como expresión musical representativa de la nación.

Plan Especial de Salvaguardia del sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa es muy reciente. Hasta ahora, el Consejo Territorial de Cabildos, máxima instancia político-organizativa de los pueblos Indígenas de la SNSM²¹¹, ha hecho el esfuerzo de vincular a algunos jóvenes Arhuaco en los estudios sobre el plan especial de salvaguardia, así como en la búsqueda de proyectos o iniciativas institucionales para el desarrollo de algunas iniciativas para la implementación del plan desde este pueblo. Justamente, en el año 2019, Aquilino Ramos junto con otros jóvenes vinculados a los programas de formación de los diplomados de la EIDI²¹², presentaron una propuesta al Programa Estímulos del Ministerio de cultura, para llevar a cabo un proyecto de fortalecimiento de los conocimientos musicales, como parte de una iniciativa para iniciar los procesos de implementación del PES. No obstante, este proyecto no fue aprobado. Así mismo, como manifestó en su momento Cayetano Tórres, hasta ahora no ha sido interés del pueblo Arhuaco (o de las autoridades que lideran este proceso) de llevar a instancias internacionales, el reconocimiento del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos de la SNSM ante la UNESCO. Aunque, hasta ahora es poco el conocimiento que hay sobre el impacto del proceso de implementación del PES en la Sierra, recientemente, se informó en un artículo de la gobernación del Magdalena, que este año (2020) el Ministerio de Cultura desde la dirección de Patrimonio, se proponía llevar el expediente del Sistema de Conocimiento Ancestral de los cuatros pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta a la UNESCO²¹³.

Por lo mismo, vale la pena profundizar en las observaciones y estudios sobre los impactos que puede tener los procesos de implementación del PES no sólo en el pueblo Arhuaco, sino también en los demás pueblos de la SNSM.

²¹¹ La CTC – Consejo Territorial de Cabildos, es la instancia político-administrativa que articula las máximas autoridades de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, la cual tiene como propósito el relacionamiento con el Estado, frente a decisiones o acciones que inciden o afecta a los a cuatro pueblos.

²¹² Notas de campo. Simonorwa, marzo de 2019.

²¹³ Se puede consultar en: <http://www.magdalena.gov.co/noticias/sistema-del-conocimiento-ancestral-de-los-4-pueblos> (1 de agosto de 2020).

5.5 Retos y logros de esta investigación

Uno de los grandes retos en el desarrollo de esta investigación fue comprender como se articulaban diversos discursos y prácticas jurídicas para la protección de los conocimientos musicales. Para entender cómo se llevó a cabo este proceso fue necesario reconstruir los espacios, los eventos y los diálogos con cada una de las personas que trabajaban desde lo político, musical y patrimonial desde o para el pueblo Arhuaco. En concreto, este trabajo trató de reconstruir un rompecabezas, en donde se trató de exponer los entornos, los contextos y las personas que participan de los procesos de construcción de la defensa del patrimonio cultural de la SNSM.

También, uno de los grandes retos fue comprender parte de las categorías del pueblo Arhuaco que definen la música, el conocimiento y la Ley. Una de estas categorías fue el Kunsamu, dado que no había una interpretación unificada dentro del pueblo Arhuaco, ni en los estudios sobre sistema jurídicos indígena (Gómez, 2015). Algunas de las interpretaciones estuvieron asociadas evidentemente a la Ley de Origen como una interpretación literal (Kunsamu = Ley de Origen), pero otras, estaban enfocadas al conocimiento, al gobierno propio e incluso al espíritu de los objetos, las personas, la naturaleza y los saberes. Aunque es un aspecto que amerita más estudio, en este caso, me concentré en su relación con la Ley de Origen, y como a través del compromiso que esta ley genera a cada miembro Arhuaco para la defensa de la SNSM. Es así que la Ley de Origen, desde su enfoque universal, tiene como misión, orientar al pueblo Arhuaco en los esfuerzos necesario para la protección integral de estos pueblos.

Es así que considero que uno de los aportes a esta investigación es la comprensión de la Ley de Origen, como fuente de conocimiento espiritual, político y territorial, sino también a partir de la tensiones y luchas que se generan frente a los procesos de defensa de los conocimientos tradicionales y el territorio, donde históricamente, las presiones políticas entre el Estado y los pueblos indígenas ha sido por el uso y control del territorio. En este debate las músicas han sido importantes en tanto que, cuentan con un vínculo espiritual a través de los sonidos, pero también en lo material a través de los instrumentos musicales, los cuales tienen un espacio físico y espiritual en el territorio, donde se les debe hacer sus respectivos pagamentos. Lo mencionado anteriormente, ha sido una característica central del Plan

Especial de Salvaguardia del Sistema de Conocimiento Ancestral de los pueblos de la SNSM pues, aunque se inscribe como Patrimonio Cultural Inmaterial, su reconocimiento incluye aspecto en la dimensión material, lo que permite estrechar su vínculo a la defensa territorial.

La Ley de Origen es parte de un conjunto de saberes que abarca las historias y experiencias desde su origen espiritual hasta la actualidad, en el que se han materializado tanto los aspectos “propios” (me refiero a lo que desde su visión consideran que es enviado por los padres espirituales), hasta los aspectos importando y adaptado a la vida de este pueblo. La Ley de Origen es la guía de vida para cumplir con el propósito fundamental de defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta, considerada como el corazón de la madre tierra.

Al considerar que en la dimensión intangible del pensamiento y espiritualidad Arhuaca se creó todo lo que pertenece a este pueblo, pero también a otras sociedades y culturas, se entiende entonces, que la Ley de Origen, como otros sistemas jurídicos, tiene la pretensión de ser un saber universal y verdadero desde la perspectiva del pueblo Arhuaco. No obstante, esto no implica que sea un conocimiento monolítico e inmutable. Por el contrario, es un conocimiento dinámico que dialoga con otros marcos jurídicos, políticos y culturales. Es así que, desde su perspectiva, cada una de las situaciones, objetos, tensiones, entre otros, proviene en principio de la dimensión espiritual, que luego se desplaza inevitablemente al mundo “materializado”, en el que los Arhuacos deben aprender a vivir, reflexionar y enseñar a los hermanos menores sobre cómo vivir según las orientaciones de la Ley de Origen.

Así mismo, retomando la explicación del líder Arhuaco Noel Tórres, para el pueblo Arhuaco todos los objetos, hechos, pensamientos, sonidos que inciden directamente en la vida de este pueblo, existieron en el pensamiento de los padres espirituales, pues ellos crearon el conocimiento y las leyes para todo el mundo sin excepción, por lo mismo, consideran que aunque hay conocimientos que no hacen parte de su cultura, pueden aprender de ellos y usarlos si es necesario, pues son saberes que hacen parte del origen del mundo. En este sentido, todo el conocimiento Arhuaco adaptado, transferido, conservado y protegido es parte de una compilación de saberes ancestrales que existe para proteger el territorio y salvaguardar la vida de todos los miembros indígenas que viven en este lugar.

A partir del trabajo realizado en el marco de los diplomados de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena en los diferentes territorios, como son: Simonorwa, Gunnarwun, Yeurwa y Nabusímake, se comenzó a desarrollar actividades entre los jóvenes, a través de las cuales se promovió el fortalecimiento de las músicas y danzas tradicionales para el cumplimiento de la Ley de Origen, pero también, se fortalecieron espacios de transmisión de otros conocimientos tradicionales como el uso de plantas medicinales y la partería.

Adicional a lo anterior, otro de los grandes retos y logros de esta investigación tiene que ver con el conocimiento en el campo social y jurídico de la música Arhuaca. Si bien se ha realizado varios estudios en torno a las músicas indígenas en Colombia, sigue siendo un reto en la actualidad ampliar los saberes en torno a estos conocimientos en el pueblo Arhuaco. El investigador quien más avanzó en los estudios de las músicas en el caribe colombiano fue Egberto Bermúdez (1985, 1987, 2005, 2006, 2012, 2017). A partir de su trabajo fue posible comenzar a establecer algunos puntos de encuentro entre los procesos migratorios hacia el continente americano, la influencia de las músicas indígenas y europeas en la construcción de nuevas expresiones musicales como el vallenato (Bermúdez, 2012, 2017), que dan cuenta no sólo del mestizaje cultural, sino también de los procesos coloniales, de las transformaciones sociales, políticas y culturales, de las resistencias sociales, entre otros aspectos de la vida de los pueblos indígenas del caribe colombiano.

También, otros estudios permitieron comprender la dimensión histórica, social y cultura de las músicas en otras regiones del país. Por ejemplo, los trabajos realizados por Miñana (1994, 2000, 2000, 2009a, 2009b), Yépez (1982, 1987), Londoño (1988, 2000, 2009), han permitido construir la noción de las músicas indígenas en relación con el mundo físico – material y el mundo espiritual e inmaterial, así como las luchas, tensiones y transformaciones de los espacios de producción musical – rituales, ceremonia, el cuidado de los niños, entre otros -. Sin embargo, no hay estudios recientes, cuyo objetivo haya sido la comprensión de las músicas del pueblo Arhuaco, en el marco de la protección de los conocimientos tradicionales. Por esta razón, el desarrollo de esta investigación aporta elementos para retomar y avanzar sobre este campo de estudio con el pueblo Arhuaco.

En este orden de ideas identifiqué tres aspectos centrales en los aportes de esta investigación. El primero, correspondió a construir una noción de música con el pueblo

Arhuaco, la cual es comprendida como melodías que reproducen los sonidos de la naturaleza. Una perspectiva diferente, frente a otras definiciones indígenas sobre las expresiones sonoras (Yépez, 1987; Serrano, 2009). Los Arhuacos no ven la música como canto – oración. Por el contrario, son melodías que tienen la función de comunicar a los padres y madres espirituales, para recordar que finaliza o inicia un nuevo ciclo e incluso para hacer un tributo, pagar y “agradar” a estos padres espirituales, con el fin de que la tierra tenga mejores condiciones para sembrar, así como reparar los daños provocado por “los hermanos menores”. En este sentido, las músicas en el pueblo Arhuaco, al ser melodías, siempre deben estar acompañadas por la explicación que dé cuenta de su origen y función en el territorio. Esto permite consolidar el compromiso que la música – como conocimientos tradicionales – tiene frente al cumplimiento de la Ley de Origen, puesto que, al ser un canal de comunicación y una forma de armonización y tributo, permite cumplir con las obligaciones que tienen como Arhuacos.

El segundo aspecto, tiene que ver justamente con la idea Arhuaca, de que todo lo que existe en el mundo material, existió previamente en el mundo espiritual, donde los padres y madres espirituales vivieron y viven con todos los elementos en una dimensión intangible. En este sentido, la relación humanizada del mundo intangible, muy próximo al mundo materializado, brinda un pasaporte que permite el reconocimiento de algunos elementos externos como “propios”. Es el caso del acordeón vallenato, como bien lo expone Bermúdez (2006, 2012), es un instrumento musical que llega como producto de los intercambios comerciales y culturales, en una región que para Colombia fue el centro económico y cultural más importante durante los primeros años de colonia hasta finales del siglo XIX. Sin embargo, este instrumento el cual es reconocido en la actualidad como un elemento de origen extranjero, permite en la actualidad reproducir parte de sus músicas tradicionales. Esto fue posible a través de un proceso interno a través del cual, reconstruyeron parte de la historia propia que los vincula con la madre del agua y del tejido – Naboba, e incorporaron elementos a la Ley de Origen para que el acordeón tenga legitimidad en el desarrollo de las actividades tradicionales. Es así como, desde esta perspectiva, se comprende que el pueblo Arhuaco, establece mecanismos propios que le permiten articularse a los nuevos tiempos. No renuncia a su identidad ni a los principios de vida consignados en la Ley de Origen, pero ajustan e incorporan algunos elementos que garanticen su pervivencia en los nuevos tiempos. De esta manera, el acordeón y la transformación de las músicas tradicionales han reconfigurado

cultural y territorialmente a través de nuevos instrumentos, los sitios sagrados, las formas de realizar los pagamentos y las fiestas tradicionales.

Por otro lado, el vallenato para el pueblo Arhuaco no es considerado una expresión tradicional de su cultura, pero el cual si se nutre de los sonidos de las músicas tradicionales de los pueblos indígenas de la SNSM. Para algunos jóvenes Arhuaco, el vallenato es el género musical a través del cual ganan visibilidad cultural y algún reconocimiento económico. Sin embargo, es importante profundizar en los procesos de inclusión y exclusión de los músicos indígenas en escenarios musicales no indígenas, puesto que esto exponen tensiones diversas, no solo frente al acceso de los indígenas a género musicales ampliamente reconocidos en las industrias musicales, sino también, frente a la resistencia entre lo tradicional y lo global en los procesos de permanencia cultural de los pueblos indígenas.

El tercer aspecto tiene que ver con los capitales que cuentan las personas que acceden a los conocimientos musicales. A lo largo de esta investigación, constataba que el acceso a los conocimientos musicales está mediado por privilegios políticos y culturales (Bourdieu y Passeron, 2009; Pinto, 2003) de los músicos tanto tradicionales como no tradicionales. Para acceder a estos conocimientos, se asume que es misión de todos los Arhuacos (hombres, mujeres, niños, niñas, mayores y mayores). Por ello, para acceder a los conocimientos especializados se tiene en cuenta varios aspectos, como el origen familiar (casta²¹⁴) según su herencia familiar, el lugar de nacimiento, el propósito de vida, el cual es adivinado por el Mamo antes de nacer y la preparación tradicional, entre otros factores. No obstante, el acceso a estos conocimientos está definido no sólo por las orientaciones del Mamo como máxima autoridad espiritual y organizativa de este pueblo. El acceso a ciertos conocimientos también puede estar determinado por el acceso a ciertos capitales políticos, sociales y culturales de los portadores de los saberes.

Es así como los músicos con los que desarrolle este trabajo venían de familias con trayectorias políticas importantes en el campo de la defensa de los derechos fundamentales, protección de la Línea Negra, así como, trayectorias familiares en el campo espiritual. El uso

²¹⁴ Es una forma de estratificación sociocultural dentro del pueblo Arhuaco que condiciona acceso a conocimientos, recursos, interrelación con el mundo exterior no indígena, entre otros factores de la vida indígena.

de los instrumentos musicales tradicionales es una actividad fundamentalmente masculina, orientada por los Mamos y músicos de la familia. El vallenato, aunque es mucho más flexible en cuanto a los capitales socio culturales para su acceso, en el caso Arhuaco, los músicos vinculados a este escenario vienen de familias que han dedicado años de lucha en la defensa de la línea negra. No por nada, el caso de Gunnara Jamioy Izuquierdo es interesante, dado que es la única mujer Arhuaca, conocida en el momento, vinculada al vallenato, quien tiene además una extensa familia donde las mujeres han desempeñado roles importantes en el campo jurídico y político a nivel nacional.

En conclusión, El desarrollo de esta investigación: ***De las músicas Arhuacas y las estrategias de protección de los conocimientos musicales: Una exploración multisituada de la movilización política – jurídica Arhuaca para la protección de los conocimientos musicales***, planteó grandes desafíos metodológicos y epistemológicos. Desde la perspectiva metodológica, el desarrollo del trabajo de campo en el marco de los procesos que se adelantaron en la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena permitió construir una relación radicalmente diferente con los jóvenes Arhuacos que avanzaron en la investigación propia sobre músicas tradicionales Arhuacas. Al desarrollarse esta investigación en este escenario, fue indispensable, pero a la vez interesante el uso de metodologías de trabajo que permitieran avanzar en el desarrollo de una investigación colaborativa. Por lo mismo, es necesario desde esta perspectiva, avanzar en el desarrollo de metodologías que permitan articular investigaciones interdisciplinarias desde la visión de construcción de conocimiento del mundo indígena.

Por otro lado, desde lo epistemológico, fue posible avanzar en la comprensión de algunas categorías propias del pueblo Arhuaco como Ley de Origen, conocimiento y música. Sin embargo, hay mucho más que se puede construir desde el desarrollo de investigaciones colaborativas para el desarrollo de conocimientos propios, que provengan de centros de producción de conocimientos diferentes al “occidental”. Así mismo, es importante resaltar que el conocimiento “científico” se produce mediante diversas narrativas, por lo que, es importante que el proceso de producción de conocimiento contemple los lugares, sujetos, subjetividades y circunstancias en las que se produce. La forma en cómo se presenta este

conocimiento da cuenta de nuestro lugar social, de las condiciones de posibilidad y limitaciones para la construcción de conocimiento.

A pesar de los avances que presenta esta investigación, u otras que aborden temas similares, lo cierto es que los procesos de construcción de conocimiento, así como el desarrollo de nuevas iniciativas para la implementación de ciertas estrategias para la protección de los saberes indígenas, entre estos, las músicas, son temas que requieren ser revisados permanentemente. Así mismo, algunos vacíos que pueden ser evidentes en el desarrollo de esta investigación como, por ejemplo, el rol de las mujeres en la música y el acceso o restricciones frente a un conocimiento considerado como masculino, el rol social del acceso al conocimiento, transformaciones, tensiones y resistencia de las músicas tradicionales Arhuacas, el saneamiento territorio a través de la música en el postconflicto²¹⁵, entre otros. También se requiere revisar los procesos de implementación y resultados del Plan Especial de Salvaguardia a la luz de cuáles son las ventajas y desventajas de la patrimonialización del Sistema de Conocimiento Ancestral en la Sierra, entre otros temas que, sin duda, deben ser estudiados nuevamente, algunos para profundizar en su conocimiento y otros, para observar en el tiempo como se han transformado.

Para finalizar, a lo largo del trabajo que desarrollé con el pueblo Arhuaco, no tuve la pretensión de construir verdades sobre la relación entre música y derecho, ni mucho menos crear un nuevo marco jurídico de protección de los conocimientos tradicionales y no tradicionales de este pueblo. Mi interés fue el de comprender cuales han sido las estrategias del pueblo Arhuaco para proteger y transferir a las nuevas generaciones los conocimientos musicales de este pueblo, y a través estos procesos identificar como se han desarrollado algunas dinámicas de articulación de diversos marcos normativos indígenas y no indígenas para la protección de estos conocimientos. Así mismo, es importante resaltar que aún es reciente el proceso de patrimonialización del Sistema de Conocimientos Ancestral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, por lo que este proceso debe revisarse nuevamente para evaluar como avanzan los procesos de implementación del PES, así como

²¹⁵ A través de las experiencias de otras colegas en la Sierra Nevada de Santa Marta, contaba con las mujeres saga del pueblo wiwa, realizaron saneamientos territoriales a través de cantos y danzas en zonas de la Sierra, que fueron afectadas por el conflicto armado.

su nuevo proceso, para la inclusión en la lista representativa como patrimonio de la humanidad.

Bibliografía

Abadía, G. (1983). *Compendio general del Folklore colombiano*. Ed Fondo de Promoción de la cultural del Banco Popular. Bogotá.

Acosta, Monica, Coronell, Andrea y Quigua, Norey. 2012. Los líderes indígenas Arhuacos como “empresarios políticos”: un análisis desde su participación en los mecanismos de los pueblos indígenas de la ONU. En: *Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Memoria, derecho y participación* (Catalina Rodríguez, Pedro Rojas y Ángela Santamaría. Editores Académicos). Universidad del Rosario, SERES, CEPI y CIT. Bogotá.

Alonso Bolaños, M. 2008. *La invención de la música indígena de México*. Editorial SB – colección complejidad humana. Bueno Aires.

Álvarez, Ana. (2018). El etnógrafo: autor, mediador y empatía en La noche de Tlatelolco, Chin Chin el teporocho y Vida de Maria Sabina. En *Literatura Mexicana*, XXXIX (1). doi: 10.19130/iifl.litmex.29.1.2018.1062 (Consultado el 6 de julio de 2020).

Aponte, María Emilia. (2011). La Historia del Vallenato: Discursos hegemónicos y disidentes. Trabajo de grado como requisito para optar al título de Magister en Literatura. Maestría en Literatura, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Araujo, C. (1973). *Vallenatología. Orígenes y fundamentos de la música vallenata*. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá.

Archila, Mauricio. (2005). *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protesta social en Colombia. 1958 – 1990*. ICANH y CINEP. Bogotá.

_____. (2006). Los movimientos sociales y las paradojas de la democracia en Colombia. En: *Controversia*, No 186. Bogotá.

Barbosa, Reinaldo. 2011. El orden del todo: Sierra Goanawindwa – Shwndwa. Un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral. La Carreta editores – IEPRI y Universidad Nacional de Colombia. Medellín. Consultado en: https://www.academia.edu/10984005/Orden_del_todo-final_def_pmd_1 (Julio 20 de 2019).

Barrios, Pablo y Zapata, Carlos. (2009). Declaración de los Derechos Humanos para Pueblos Indígenas: Nuevos retos para Colombia. CECOIN. En: <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Cartilla.pdf> (consultado 18 de noviembre de 2018).

Barz, G y Cooley, T. (2008). *Shadows in the field: New perspectives for fieldwork in Ethnomusicology*. Ed Oxford University Press. New York. Recuperado el 19 de diciembre de 2016 en: <http://www.posgrado.unam.mx/musica/lecturas/etno/obligatorias/Shadows%20in%20the%20Field.pdf>

Bellier, Irene. (2010). La participación de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas: construcción de una voz indígenas y producción de normas. En *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*. Editorial Universidad del Rosario. Bogotá.

Bergquist, Charles. (1999). *Café y Conflicto en Colombia (1886 – 1910). La Guerra de los Mil Días, sus antecedentes y consecuencias*. Editorial Banco de la República / El Ancora Editores. Bogotá.

Bermúdez, Egberto. (1985). *Los instrumentos musicales de Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

_____. (1987). Músicas indígenas de Colombia. En *Manguaré. Revista de antropología de la Universidad Nacional de Colombia*, No. 5. Bogotá

_____. (2005). ¿Qué es el Vallenato? Una aproximación musicológica. En *Ensayo. Historia y Teoría del Arte*. Vol. IX, No. 9. Recuperado el 27 de diciembre de 2016 en: http://www.iie.unal.edu.co/revistaensayos/articulos/ensayos_9_2004/bermudez_9.pdf

_____. (2012). Beyond Vallenato: The Accordion traditions in Colombia. En: *The Accordion in the Americas: Klezmer, Polka, Tango, Zydeco and more*. Editado por Helena Simonett. Ed University of Illinois Press. Chicago and Springfield.

_____. (2017). Toward a history of Colombia Musics. En: *The Colombia Reader. History, culture, politics*. Ed Duke University Press. Druham and London.

Bigenho, Michelle, Cordero, Juan Carlos, Mújica, Richar, Rozo, Bernardo y Stobart, Henry. (2015). La propiedad intelectual y las ambigüedades de dominio público: Casos de la producción musical y la patrimonialización. En: *Lo Público en la Pluralidad en la Pluralidad. Ensayos desde Bolivia y América Latina*. Ed CIDES – UMSA. La Paz.

Bigenho, Michelle y Stobart, Henry. (2016). “The Devil in Nationalism: Indigenous Heritage and Challenges of Decolonization”. En *International Journal of Cultural Property*. Recuperado el 20 de diciembre de 2016, en: [https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/en/publications/the-devil-in-nationalism-indigenous-heritage-and-the-challenges-of-decolonization\(d17fc14a-8a02-456f-bdee-efde4da567b9\).html](https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/en/publications/the-devil-in-nationalism-indigenous-heritage-and-the-challenges-of-decolonization(d17fc14a-8a02-456f-bdee-efde4da567b9).html)

Bigenho, Michelle, Stobart, Henry y Mujica, Ricahard. (2018). Del indigenismo al patrimonialismo: Una introducción al dossier sobre música y patrimonio cultural en América Latina. En *Revista Transcultural de música*. No 21 – 22: [https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/34171881/Bigenho Stobart Mujica 2018 Del indigenismo al patrimonialismo.pdf](https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/34171881/Bigenho_Stobart_Mujica_2018_Del_indigenismo_al_patrimonialismo.pdf) (Consultado el 1 de julio de 2020).

Billipp, Jim. (1977). *Sacred and profane music of the Ika: Recorded and Notes*. Smithsonian Folkways Recording. Washington D.C.

Blacking, John. (1995). The Music of Politics. En: *Music, culture and experiences: Selected papers of John Blacking*. University Chicago Press. Chicago and London.

_____. (2006). *¿Hay música en el hombre?*. Siglo XXI Editores. Madrid.

Boiller, David. (2008). Los bienes comunes: un sector soslayado de la creación de riqueza. En *Genes, Bytes y Emisiones: bienes comunes y ciudadanía*. Fundación Heinrich Böll. México D.F.

Bonilla, Daniel. (2009). *Teoría del Derecho y trasplantes jurídicos*. Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes. Bogotá.

Bosa, Bastien. (2015). Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. En *Historiolo: Revista de historia regional y local*, Vol. 7, No. 14, pp. 141 -179. Universidad del Rosario. Bogotá.

- _____. (2016). ¿Despojados por Ley? Los efectos del decreto 68 de 1916 de la Gobernación de Magdalena sobre la población Arhuaca. En: *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2): 107 – 138. Consultado en: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/33> (consultado el 20 de mayo de 2019).
- Botero, S y Ortiz, R. (1991). ¿La Sierra aserrada o La Madre Sierra?. En *Revista Ecológica: Cumbre Mundial: Brasil 92, ambiente y desarrollo*. No. 7. Marzo – Mayo. Bogotá.
- Bourdieu, Pierre. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao.
- Boudieu, Pierre y Teubner, Gunther. (2000). *La fuerza del derecho*. Ediciones Uniandes y el Instituto pensar. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean Claude. (2009). *Los Herederos: Los estudiantes y la cultura*. Siglo Veintiuno editores. Buenos Aires.
- Brown, Michael. (2004). Heritage as Property. En *Property in question. Value transformation in the global economy*. Ed BERG. Oxford – New York.
- Buitrago, Felipe y Duque, Iván. (2013). *La Economía Naranja. Una oportunidad infinita*. Ed. BID y Punto aparte. Bogotá.
- Burger, Julian. (2014). La protección de los pueblos indígenas en el Sistema Internacional. En: *Derechos Humanos de los grupos vulnerables*. Consultado en: https://www.upf.edu/dhes-alfa/materiales/res/dhgv_pdf/DHGV_Manual.213-240.pdf (26 de marzo de 2018).
- Boyle, James. (1997). *Shamans, Software, and Spleens. Law and the construction of the information society*. Harvard University Press. London.
- Bushnell, David. (2004). *Colombia una nación a pesar de sí misma*. Editorial Planeta. Bogotá
- Cabildo Arhuaco de la Sierra Nevada. (2015). *Nivi U'munukunu chwamu narigun re'no'kwamu. Entendimiento mutuo para el cuidado de nuestro territorio: Guía de relacionamiento y diálogo entre el sector minero energético y el pueblo Arhuaco*. Confederación Indígena Tayrona – CIT. Valledupar. Consultado en: <https://www.minenergia.gov.co/documents/10192/23873954/6.+Guia+de+Relacionamiento+Arahuaco.pdf/4acaa2a1-d9fc-4bd0-8862-54f92cc789e3> (mayo 17 de 2019).

Cabrera, Lizandro. (2009). América Latina u la globalización. En *Opinión Jurídica*: <http://www.scielo.org.co/pdf/ojum/v8n16/v8n16a02.pdf> (julio 8 de 2019).

Cadavid, Gilberto y Groot, Ana María. (1987). Buritaca 200. Arqueología y conservación de una población precolombiana (Sierra Nevada de Santa Marta). En *Boletín Museo del Oro*, No. 19. Bogotá.

Caro, Jorge Enrique. (2011). La masacre obrera de 1928 en la zona de las bananeras del Magdalena – Colombia. Una historia inconclusa. En *Argentina Andes – Antropología e Historia*, Vol. 22, pp. 1 -27. Salta.

Castro – Gómez, Santiago. (1998). Introducción. En *Teorías sin Disciplinas (Latinoamericanismos, postcolonialidad y globalización en debate)* Ed Santiago Castro – Gómez y Eduardo Mendieta. <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf> (Consultado 18 de mayo de 2019).

_____. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). CLACSO – UNESCO. Buenos Aires.

_____. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá

Centro Antropológico de Misiones. (1978). Los Arhuacos. En *Ethnia: Centro Antropológico Colombiano de Misiones*. No. 53. Bogotá.

CEPAL. (2016). *Agenda 2030 y los objetivos de desarrollo sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas – CEPAL. Santiago de Chile.

Chávez, Margarita, Montenegro, Mauricio, Zambrano, Marta (Compiladores). (2014). *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

Clifford, James. (1998). Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Ed Gedisa. Barcelona.

_____. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa Editorial. Barcelona.

CONAIE, Acción Ecológica, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, OILWATCH. (2007). Somos hijos del sol y de la tierra: Derecho mayor de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica. En: http://www.oilwatchesudamerica.org/docs/el_derecho_mayor.pdf (Consultado el 27 de mayo de 2019).

Confederación Indígena Tayrona – CIT. (.). *Fundamento tradicional y cultural del pueblo Arhuaco (Política General)*. Sierra Nevada de Santa Marta.

Confederación Indígena Tayrona, C.I.T. (2011). *Propuesta para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia. Propuesta conjunta de los pueblos indígenas Ikñ (Arhuaco), Kággaba (Kogui), Kankuamo y Wiva de la Sierra Nevada de Santa Marta, Yukpas de la Serranía del Perijá y Ette Ennaka (Chimilas) de los departamentos Cesar y Magdalena*. Confederación Indígena Tayrona – C.I.T. Valledupar.

Coombe, Rosemary. (1998). *The cultural life of intellectual properties. Authorship, Appropriation, and the law*. Duke University Press. Druham and London.

Correa, François. (2007). La modernidad del pensamiento indigenista y el instituto indigenista de Colombia. En *Revista Manguaré*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. No. 27, pp. 19 – 63.

Cruz, María Angélica, Reyes, María José, Cornejo, Marcela. (2012). Conocimiento Situado y el Problema de la Subjetividad del Investigador/a. En *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* (45). <http://www.moebio.uchile.cl/45/cruz.html> (Consultado el 6 de julio de 2020).

Curtis, N. (1950). *The indians' Book. An offering by the american indians of indian lore, musical and narrative, to from a record of the songs and legends of their race*. Ed Dover publications, INC. New York.

De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*. Editorial TRILCE – Extención. Montevideo.

_____. (2012). *Derecho y emancipación*. Corte Constitucional del Ecuador y el Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional. Quito.

Deflem, M. (2013) Introduction. Music and Law. En *Sociology of crime, law and deviance*. Vol 18. Emerald Books - University of South of California, Columbia.

Desroches, Monique y Giertin, Ghyslaine. (2005). *Musique, authenticité et valeur*. En: http://classiques.uqac.ca/contemporains/desroches_monique/musique_authenticite_valeur/musique_authenticite_valeur.html (Consultado el 2 de marzo de 2019).

Dezalay, Yvez y Garth, Brian. (2005). *La internacionalización de las luchas por el poder: La competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados Latinoamericanos*. Editorial ILSA. México D.F.

Elías, Jorge Enrique. (2011). La masacre obrera de 1928 en la zona bananera del Magdalena-Colombia: Una historia inconclusa. En: *Andes*, 22(1). Consultado en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166880902011000100004&lng=es&tlng=es. (marzo 16 de 2017).

Escobar, Cristina y De Roux, Francisco. (2005). Movimiento Populares en Colombia (1970 – 1983). En *Los Movimientos Populares de América Latina*. Daniel Camacho y Rafael Menjivar (Compiladores). Siglo Veintiuno Editores. México.

Esmeral, Simon José. (2013). Niwi Kunsamu¹ y el saber tradicional como fuente de conocimiento en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Fals Borda, Orlando. (2015). Una sociología sentipensante para América Latina. Siglo XXI y CLACSO. México D.F.

Feld, S. (2001). El sonido como sistema simbólico: el tambor kaluli. En *Las culturas musicales, lecturas de etnomusicología*. Páginas 331 – 355. Editorial Trota. Madrid.

_____. (2012). *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetic and Song in Kaluli Expression*. Duke University Press (Tercera Edición). Durhan and London.

Ferry, Elizabeth. (2011). *No sólo nuestro: Valor, patrimonio y colectivismo en una cooperativa Guanajuatense*. Ed El Colegio de Michoacán – Universidad Iberoamericana. Zamora.

Finnegan, R. (2002). ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga de campo. En: Revista transcultural de música, No. 6. Recuperado el 16 de diciembre de 2016 en: <http://www.metro.inter.edu/facultad/esthumanisticos/ceimp/articles/Por%20que%20estudiar%20la%20musica-Reflexiones%20Ruth%20Finnegan.pdf>

Fitzpatric, Peter. (2009). Law as Theory: Constitutive thought in the formation of (legal) practice. En Socio-Legal Review No.5, pp 1 -20. London.

Francis, Nicholas. (1901). The aborigines of the province of Santa Marta, Colombia. En: American Anthropologis, Vol. 3, No. 4, páginas. 606-649 <http://www.jstor.org/stable/659085> (Consultado el 8 de marzo de 2017).

Franco, A y De los Ríos, I. (2011). Reforma agraria en Colombia: Evaluación histórica del concepto. Hacia un enfoque integral actual. En *Cuadernos de Desarrollo Rural*. Bogotá. No. 8 (67), pp. 93 -119. Consultado en: <http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v8n67/v8n67a05.pdf> (marzo 13 de 2017).

Friederike, Anna. (2015). Protección of traditional cultural expressions in Latin America: A legal and anthropological study. Ed Springer. Berlin.

García Canclini, Néstor, Piedra Fera, Ernesto. (2005). *Industrias culturales y el desarrollo de México*. FACS y Siglo XXI Editores. México D.F.

García, M^a Pilar. (2012). *El Patrimonio Cultural. Conceptos básicos*. Colección textos docente. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.

Geertz, Clifford. (1983). *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Editorial Paidós. Barcelona.

Giraldo, Natalia. (2010). Camino en Espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena ikwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En Revista Pueblos y fronteras y digitales, Vo. 6, No. 9. <http://www.redalyc.org/pdf/906/90616141008.pdf> (Julio 20 de 2019).

Gómez, David. (2018). *Representaciones, autorepresentaciones y negociaciones de la indianidad de los Jim*.

Tesis de grado para optar al título de Doctor en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Gómez, Herinaldy. (2015). *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Consejo Superior de la Judicatura. Bogotá.

Gómez Espinosa, Jaime. (2016). Organización y descripción documental del programa de adquisición de tierras (Antioquia). En *Revista Interamericana de Bibliotecología* (39:2). Consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179045430008> (16 de abril de 2017).

Gros, Christian y Morales, Trino. (2009). *¿A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH. Bogotá.

Guardiola Oscar y Sandoval Clara. (2005). Un caballero inglés en la corte del Gran Khan. En torno a los estudios sobre globalización y derecho de William Twining. En *Derecho y Globalización – William Twining*. Editorial Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes e Instituto Pensar – Universidad Javeriana. Bogotá.

Guber, Rosana. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. Buenos Aires.

_____. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

Gutiérrez, Marcela. (2011). Pluralismo Jurídico y Cultural en Colombia. En *Revisa Derecho del Estado*, No. 26, pp. 85 – 105. <http://www.scielo.org.co/pdf/rdes/n26/n26a04.pdf> (Consultado 7 de enero de 2019).

Hanisch, Hugo. (1957). El Patrimonio en el Derecho Romano, con notas en relación con su concepto en el derecho actual. En *Revista de Derecho y Jurisprudencia*, Vol 54. Santiago.

_____. (1977). Patrimonio en Derecho Romano. En: *Revista Chilena de Derecho*, vol 4, No. 1- 6.

Harris, Olivia. (2005). *Inside and Outside the Law. Anthropological Studies of Authority and ambiguity*. Ed Routledge. London and New York.

Haydon, H. (1946). *Introduction to Musicology*. Library of Wellesley College. New York. Recuperado en: <http://www.archive.org/details/introductiontomuOOhayd>

Hernández de Alba, Carlos. (2012). Gregorio Hernández de Alba. 1904 – 1973. En *Baukara 2. Bitácoras de Antropología e historia de la antropología en América Latina*. Consultado en: [http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_08_Hernandez\(59-71\).pdf](http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_08_Hernandez(59-71).pdf) (16 de marzo de 2017).

Herrera, Fabián. (2009). México y el Instituto internacional de Cooperación Intelectual. 1926 – 1939. En: Tzintzun – Revista de Estudios Históricos, No. 49. <http://www.scielo.org.mx/pdf/tzintzun/n49/n49a7.pdf> (noviembre 13 de 2017).

Hornbostel, E. (2001). *Los problemas de musicología comparada*. Las culturas musicales: Lecturas de etnomusicología. Editorial Trota. Madrid.

Huenchuan, Sandra. (2004). Propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas: Objetivos y enfoques de protección. En *Revista Austral de Ciencias Sociales*, No. 8. [https://www.academia.edu/25090846/Propiedad Cultural e Intelectual de los Pueblos Ind%C3%ADgenas Objeto y Enfoques de Protecci%C3%B3n](https://www.academia.edu/25090846/Propiedad_Cultural_e_Intelectual_de_los_Pueblos_Ind%C3%ADgenas_Objeto_y_Enfoques_de_Protecci%C3%B3n) (Consultado el 10 de diciembre de 2019).

Jacobsen, Kristina. (2009). Rita (hhh): Placemaking and country music on the Navajo nation. En *Ethnomusicology* 53(3): 449 – 477.

Kuiru, Fanni. (2018). *La fuerza de la manicuera: Acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la Chorrera – Amazonas durante la explotación del caucho – Casa Arana*. Tesis de Maestría en Estudios Políticos e Internacionales. Universidad del Rosario. Bogotá.

Lassiter, Luke Eric. (2005). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. En: *Current Anthropology*, Vol 46, No. 1. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/425658> (septiembre 19 de 2018).

Latour, Bruno. (2010). *The making of law. An Ethnography of the Conseil d' Etat*. Cambridge.

Laurent, Virginie. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilizaciones electorales en Colombia. 1990 – 1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. EFEA e ICANH. Bogotá.

Lemaitre, Julieta. (2009). *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Editorial Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes. Bogotá.

List, George. (1966). Ethnomusicology in Colombia. En *Ethnomusicology*, Vol. 1, Latin America Issue, pp. 70 -76. University of Illinois Press on behalf of Society for Ethnomusicology. <http://www.jstor.org/stable/924187> (Consultado el 15 de noviembre de 2016).

_____. (1979). Ethnomusicology: A discipline defined. En *Ethnomusicology*, Vol 23, No. 1, pp. 1 -4. University of Illinois Pres son behalf of Society for Ethnomusicology. <http://www.jstor.org/stable/851335> (Consultado el 11 de diciembre de 2016).

Londoño, María Eugenia. (1988). Música tradicional popular e identidad cultural. En: A contratiempo. Recuperado el 28 de diciembre de 2016, en: http://www.musigrafia.org/acontratiempo/files/ediciones/revista-3/pdf/Rev3_01_Musica%20popular.pdf

_____. (2000). *La música en la comunidad indígena ebera-chamí de Cristianía*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.

_____. (2009). Memoria Colectiva y Músicas Locales en una Perspectiva de Desarrollo Humanos. En: *Música, Cultura y Pensamiento – Conservatorio del Tolima*. Recuperado el 28 de diciembre de 2009, en: http://www.conservatoriodeltolima.edu.co/images/revistas/MCP1/Musica_cultura_y_pensamiento01_F.pdf

López, Diego. (2012). *Teoría impura del derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*. Editorial Universidad de los Andes, Universidad Nacional de Colombia y LEGIS. Bogotá.

Mackinlay, E. (2012). Decolonising Australian ethnomusicology through autoethnography. A retelling of pandora's story. En *Creative Approaches to research*. No. 5 (1), 3 -14. CAR.

Mamo Zareymaku, Zalabata, José Fracisco, Mamo Juan Marcos Perez, Mamo Norberto Torres, Mamo Gregorio Perez, Mamo Aruaviku. Mito Arhuacos. En: Mitos de origen de

pueblos indígenas de Colombia. Recuperado de: [http://portalinfantil.mininterior.gov.co/sites/default/files/mitos de origen pueblos indigenas de colombia.pdf](http://portalinfantil.mininterior.gov.co/sites/default/files/mitos_de_origen_pueblos_indigenas_de_colombia.pdf)

Marcus, George. (2010). *Ethnographie du/das le système-monde. L'émergence d'une ethnographie multistituée*. En: *L'engagement ethnographique* (Daniel Ceraï. Comp). Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales. Paris.

Meisel Roca, Adolfo. (2004). La economía de Ciénaga después del banano. En Documentos de trabajo sobre economía regional. No. 50

Merriam, Alan. (1964). *Anthropology of Music*. Northwestern University Press. Illinois. Recuperado el 12 de diciembre de 2016, en: <http://www.worldcat.org/title/anthropology-of-music/oclc/484109/viewport>

Merry, Sally. (2008). Pluralismo Jurídico. En *Pluralismo Jurídico*. Editorial Siglo del Hombre. Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, pp. 87 -141.

Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental y el horizonte colonial de la modernidad. En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). CLACSO – UNESCO. Buenos Aires.

Mills, Sh. (1996). Indigenous music and law: Analysis of National and International legislation. En *Yearbook for traditional music*. Vol. 28, pp.57 – 86. Recuperado el 21 de diciembre de 2016 en: <http://www.jstor.org/stable/767807>

Mindiola, Berónica. (2018). *El ser Arhuaco: transformaciones en las formas de enseñar, aprender los patrones culturales en la comunidad de Nabusimake*. Tesis de grado para el título de Psicóloga. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Miñana, Carlos. (1994). *Kuvi. Música de Flautas entre los Paeces*. Informes Antropológicos. Instituto Colombiano de Antropología No.8 – Concultura. Bogotá.

_____. (2000). Entre el Folklore y la etnomusicología. 60 años de estudios sobre la música popular tradicional en Colombia. En *A Contratiempo. Revista de música en la cultura*, No. 11, pp. 36 – 49. Recuperado el 21 de diciembre de 2016 en: http://www.danzaenred.com/sites/default/files/documentos/entre_folklore_y_etnomusic.pdf

_____. (2002). Fiestas, Maestros y Escuelas: Una exploración de las relaciones escuela – cultura entre los Nasa. Simposio 9. Multiculturalidad, Inmigración y políticas educativas: De flexibilidades, permeabilidades y resistencias. IX Congreso d' Antropología FAAEE. Barcelona. Recuperado el 23 de diciembre de 2016 en: <http://www.humanas.unal.edu.co/red/files/2812/7248/4191/Articulos-fiestayescuelanasa.pdf>

_____. (2009a). Investigaciones sobre músicas indígenas en Colombia. Primera parte: Un panorama regional. En *Revista Acontratiempo. Revista de música en la cultura*, No. 13. Recuperado el 24 de diciembre de 2016, en: <http://www.musigrafia.org/acontratiempo/?ediciones/revista-13/articulos/investigacion-sobre-msicas-indgenas-en-colombia-primera-parte-un-panorama-regional.html>

_____. (2009b). Investigaciones sobre músicas indígenas en Colombia. Segunda Parte: Campos disciplinares, institucionalización e invención aplicada. En *Revista Acontratiempo. Revista de música en la cultura*, No. 14. Recuperado el 24 de diciembre de 2016, en: <http://www.musigrafia.org/acontratiempo/?ediciones/revista-14/articulos/investigacion-sobre-msicas-indgenas-en-colombia-segunda-parte-campos-disciplinares-institucionalizaci.html>

Montenegro, Mauricio. (2013). Articulaciones entre políticas económicas y políticas culturales en Colombia. El patrimonio cultura, el sector artesanal y las nuevas formas de valor y la propiedad. En *Boletín de Antropología*, Vol. 28 (46). Universidad de Antioquia. Medellín.

Morales, Patrick. (2000). El corpus Christi en atanquez: Identidades diversas en un contexto de reetnización. En *Revista colombiana de antropología*; Vol 36. https://www.icanh.gov.co/recursos_user/RCA_Vol_36/v36a02.pdf (consultado el 17 de mayo de 2019).

_____. (2011). Los idiomas de la reenización. Corpus Christi y los pagamentos entre los indígenas kankuamo de la sierra Nevada de Santa Marta. Ed Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Morin, François. (2012). *La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones À L'épreuve du temps (2007 – 2012)*. Éditeur Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et institut national de la recherche scientifique (INRS). Montreal. Consultado en: <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201205.pdf> (marzo 26 de 2018).

Mújica, Richard. (2017). Patrimonialización de la música – danza de Sikuariada: Tensiones entre patrimonio cultural inmaterial, propiedad y desigualdad en localidades del altiplano boliviano. En: *Nuevas diferencias: desigualdades persistentes en América Latina y el Caribe*. CLACSO. Buenos Aires.

Muñoz, Catalina. (2017). Moving pictures: Memory and photography among the Arhuaco of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En *History and Anthropology*, Vol. 28, No. 3. <http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2017.1281267> (Consultado 23 de junio de 2020).

Myers, Helen. (2001). Etnomusicología. *Las culturas musicales: Lecturas de Etnomusicología*. Editorial Trota. Madrid.

Nader, Laura. (2002). *The life of the Law. Anthropological Projects*. University of California. London.

Naranjo, Ricardo. (2012). De la lucha por la tierra al conocimiento de los derechos humanos. Genealogía discursiva del Consejo Regional Indígena del Cauca. En: *Identidades Políticas Porosas. Estudio sobre las reivindicaciones sociales nacionales y transnacionales*. Editorial Universidad del Rosario – CEPI. Bogotá.

_____. (2014). *El cerro Inarwa: Despojo territorial vs Reclamación Autónoma arhuaca*. Tesis para optar al título de Maestro en Antropología Social. CIESAS. San Sebastian de las Casas – Chiapas.

Nettl, Bruno. (1964). *Theory and Method in Ethnomusicology*. Ed Schirmer Books. New York. Recuperado el 12 de diciembre de 2016, en: http://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Nettl-Theory_and_Method_Ethnomusicology.pdf

_____. (2005). *The Study of ethnomusicology: Thirty one issues and concepts*. Ed New urbana: University of Illinois Press. Chicago.

_____. (2010). *Nettl's Elephant. On the history of ethnomusicology*. University of Illinois Press. Chicago.

Nicholas, Francis. (1901). The Aborigines of the Province of Santa Marta, Colombia. En: *American Anthropology*. Vol. 3, No. 4. <http://www.jstor.org/stable/659085> (consultado el 8 de abril de 2017).

Ochoa, Ana María. (2003a). *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Colección Ensayo Crítico – Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. Bogotá.

_____. (2003b). *Músicas locales en tiempo de globalización*. Editorial Norma. Bogotá.

Ochoa, Ana María y Botero, Carolina. (2009). Pensar los géneros musicales desde las nuevas prácticas de intercambio sonoro. En: *A contratiempo Revista de Música en la Cultura*, No. 13. Recuperado el 11 de julio de 2013, en: <http://www.musigrafia.org/acontratiempo/?ediciones/revista-13/articulos/pensar-los-generos-musicales-desde-las-nuevas-prcticas-de-intercambio-sonoro.html>

Ospina, Sergio. (2013). Los estudios sobre la historia de la música en Colombia en la primera mitad del siglo XX: de la narrativa anecdótica al análisis interdisciplinario. En: *Anuario Colombiano de Historia Social*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Consultado en: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/9514/5615/3048/3E_Ensayo_bibliografico_Historia_de_la_musica_en_Col_primera_mitad_siglo_XX_para_ACHSC.pdf (mayo 5 de 2017).

Paredes, Ziloy y Díaz, Nordelia. (2007). Los orígenes del frente nacional en Colombia. En *Presente y pasado*. Revista de Historia, año 12, No. 33, pp. 179 – 190. Consultado en:

<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/23051/1/articulo11.pdf> (16 de abril de 2017).

Paz, Marcela. (2015). Redes transnacionales de organizaciones indígenas. Análisis del uso de redes en conflictos socioambientales. En *Revista de Estudios Sociales*. <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.04> (Septiembre 20 de 2018).

Piazzini, Carlos. (2014). Conocimiento situados y pensamientos fronterizos: una relectura desde la universidad. En *Geopolítica*, Vol. 5 (1). http://dx.doi.org/10.5209/rev_GEOP.2014.v5.n1.47553

Prats, Llorenç. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. En *Cuadernos de antropología social*, No. 21, pp. 17- 35. UBA. Consultado en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n21/n21a02.pdf> (noviembre 11 de 2017).

Paramo, Carlos Guillermo. (2008). “Un monstruo absoluto”: Armando Normand y la sublimidad del mal. En *Manguaré*. Bogotá, No. 22, pp. 43 -91.

Peñaranda, Daniel. (2009). *Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. El acceso a los espacios de representación 1990 – 2002*. Editorial La Carreta Política. Bogotá

Pineda Camacho, Roberto. (2012). La fiebre del caucho y los crímenes del putumayo. En: *Boletín temático Servindi*, No. 67, octubre - Lima. Consultado en: http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf (23 de enero de 2015).

_____. (2012b). El congreso indigenista de Pátzcuaro, 1940. Una nueva apertura en la política indigenista de la Américas. En *Baukara 2. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. Consultado en: [http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_05_Pineda\(10-28\).pdf](http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_05_Pineda(10-28).pdf) (16 de marzo de 2017)

_____. (2013). Konrad Th. Preuss. “Etnógrafo del Alma” y de la vida social. En: *Boletín de historia y antigüedades*, Vol. C, No. 857, pp. 377 – 414. Recuperado el 16 de noviembre de 2016, en: www.academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin857/article/download/43/47

Pineda Giraldo, Roberto. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. En *Revista de Estudios sociales. Facultad de Ciencias Sociales*. Universidad de los Andes. Bogotá.

Posey, Darrell. 1999. *Más allá de la propiedad intelectual. Los derechos de las comunidades indígenas locales a los recursos tradicionales*. CIIC Canada, Nordan Comunidad y WWF. Montevideo.

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). CLACSO – UNESCO. Buenos Aires.

_____. (2006). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. En *Nueva Época*. Año 19, No. 50. México D.F.

_____. (2008). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. En: *Cotidiano: Revista de Realidad Mexicana*. Septiembre (1), pp. 107 – 120.

Consultado en: <http://eds.b.ebscohost.com.ez.urosario.edu.co/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=3&sid=4e06dc6d-1a61-4d74-accb-429558925b41%40sessionmgr104&hid=117> (marzo 4 de 2017)

Ramírez, G. (2011). Análisis semiótico de la ceremonia de iniciación al consumo ritual de la hoja de coca en la cultura ika. En *Revista S*. Vol 5 pp. 41 -70. Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga.

Rappaport, Joanne. (2015). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica”. En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa editorial Retos. Chiapas.

Rappaport, Joanne. (2003). El imaginario de una nación pluralista: los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia. En *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, pp. 105 -138. Bogotá.

Reichel – Dolmatoff, Gerardo. (1999). *Sierra Nevada de Santa Marta. Tierra de hermanos mayores*. Editado por Alicia Dusan de Reichel – Dolmatoff. Editorial Colina – Travesías. Santafé de Bogotá.

_____. (2009). Misionero ante las culturas indígenas. En *Jangua Pana*, No. 6 – 7, páginas: 212 -221.

Reinoso, Carlos. (2007). *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización. Vol. 1. Teorías de la simplicidad*. Editorial Sb – Colección Complejidad Humana. Bueno Aires.

Reyes, Margarita y Archila, Sonia (2014). Teyuna – Ciudad Perdida, patrimonio arqueológico paradojas entre lo público, lo sagrado y el turismo cultural. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamiento sociales* (Margarita Chavez, Mauricio Montenegro y Martha Zamabrano – Compiladores). ICANH. Bogotá.

Rice, Timonthy. (2014). *Ethnomusicology. A very short introduction*. Oxford University Press. New York.

Rodriguez, Andrés. (2010). La interacción entre ordenamientos jurídicos. Trasplante, recepción, adaptación e influencia en el derecho. En *Revista Iusta*, No. 31: 100 -122. <https://2019-vlex-com.cz.urosario.edu.co/#WW/vid/78386423> (Consultado 2 de junio de 2019).

Rodriguez, Catalina. (2014). *Megaproyectos, movimiento y organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: el caso de la iniciativa de Embalse de Besotes* – Tesis para el requisito para el título de Magister en Antropología social – Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Rodríguez, Cesar y Arenas, Luis Carlos. (2007). Derechos Indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U’wa en Colombia. En: *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Ed. Anthropos. Cuajimalpa.

Rowlands, Michael. (2004) Cultural Rights and Wrongs: Uses of the Concept of Property. En *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy* (Katherine Verdery and Carole Humpherey Editoras). BERG. New York.

Rozental, Sandra, Collins, John, Ramsey, Jason. (2016). Matters f Patrimony: Antropological Theory and Materiality of Replication in Contemporary Latin America. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol 21 (1). DOI: 10.1002/jlca.12194 (Consultado el 1 de julio de 2020).

Rubiano, Rafael. (2009). Élités, clases y poder político. A los 110 años de la Guerra de los Mil días. En: Revista electrónica Diálogos de Derecho y Política. No. 2. Universidad de Antioquia. Consultado en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/article/view/3282> (marzo 13 de 2017).

Rueda, José Eduardo. (2008). *Juan Friede, 1901 – 1990: Vida y obras de un caballero andante en el trópico*. Colección perfiles. ICANH. Bogotá.

Salamanca, Rosa. (1992). *El Sapo y el Cangrejo*. Ediciones de Trabajo Interdisciplinario. Bogotá.

Samuels, David. (1999). The whole an the sum of the parts, or, how cookie ad cupcakes told the story of Apache history in San Carlos. En *Journal of American Folklore* 112 (445): 464 – 474.

Sánchez, Enrique y Molina Hernán. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*. Ministerio de Cultural. Bogotá.

Sandoval, Yesid y Echandia, Camilo. (1986). La historia de la quina desde una perspectiva regional, Colombia. 1850 – 1882. En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (13 -14): 153 – 187.

Santamaría, Ángela. (2008a) Reivindicaciones indígenas transnacionales: una etnografía “multi-sites” a partir del caso colombiano. En: *Derechos humanos en América Latina. Mundialización y circulación internacional del conocimiento experto jurídico*. Editorial Universidad del Rosario – CEPI. Bogotá.

_____. (2008b). *Redes Transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena. Un estudio del caso colombiano*. CEPI. Universidad del Rosario. Bogotá.

_____. (2012). Prologo. En *Escuela Intercultural del Diplomacia Indígena. Memoria, derecho y participación*. Ed Confederación Indígena Tayrona – CIT, SERES, CEPI – Universidad del Rosario. Bogotá.

Said, Edward. (2002). *Orientalismo*. Ed Debolsillo. Barcelona.

Seeger, Anthony. (2004). The selective protection of musical ideas: The “creation and the dispossessed. En *Property in Question: Value Transformation in the Global Economy*. (Katherine Verdery and Carole Humphrey Editoras). BERG. New York.

Senabre, David. (2010). El principio de <<autenticidad>> en la doctrina sobre el Patrimonio Mundial. En *Documento de Estudios de Ocio*. Universidad de Deusto. Bilbao.

Serrano, Yeshica. (2009). Canciones de los muchachitos, cantos infantiles andoke: Reflexiones y resultado del trabajo de campo. En Revista A contratiempo (13). <http://www.musigrafia.org/acontratiempo/?ediciones/revista-13/nuevas-manos/canciones-de-los-muchachitos-cantos-infantiles-andoke-reflexiones-y-resultados-del-trabajo-de-campo-.html>

Sievers, Wilhelm. (1986). Los indígenas Arhuaco en la sierra Nevada de Santa Marta. Informe publicado en Berlín en 1886. (no registra ciudad de publicación).

Singer, M. (1964). The social sciences in Non – Western studies. En *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol.356, pp. 30 – 44. Recuperado el 15 de diciembre de 2015 en: <http://www.jstor.org/stable/1035597>

Shahar, Ido. (2013). A Tale of two courts: How organizational ethnography can shed new light on legal pluralism. En: *Polar: Political and legal anthropology review*, Vol 36 (1). <https://anthrosource-onlinelibrary-wiley-com.ez.urosario.edu.co/doi/epdf/10.1111/plar.12006> (Consultado 1 de septiembre de 2018).

Shlegelberger, Bruno. (1995). *Los Arhuacos en defensa de su identidad y su autonomía. Resistencia y sincretismo*. Ed CEJA. Bogotá. Consultado en: http://www.diss.fu-berlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUODOCS_derivate_000000006180/A_Arhucos_Open_Access1.pdf (marzo 10 de 2017).

Smith, Laurajane. (2006). *Uses of Heritage*. Ed Routledge. New York.

Smith, Laurajane y Akagaba, Natsuko. (2009). *Intangible Heritage*. Ed Routledge Taylor and Francis Group. London and New York.

Smith, Ronald. (1982). Latin America Ethnomusicology: A discussion of Central America and Northern South America. En *Revista de Música Latinoamericana*, Vol. 3, No. 1, pp. 1 -16. University of Texas Press. Recuperado el 15 de diciembre de 2016, en: <http://www.jstor.org/stable/780240>.

Stobart, H. (2014). “Justice with my own hands”: The serious play of piracy in Bolivian Indigenous music videos. En *Postcolonial Piracy: Media Distribution and Cultural Production in the global south*. Bloomsbury Academic. London. Recuperado el 20 de diciembre de 2016, en: [https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/en/publications/justice-with-my-own-hands-the-serious-play-of-piracy-in-bolivian-indigenous-music-videos\(f21fb350-997d-4937-9767-b41e58078f2d\).html](https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/en/publications/justice-with-my-own-hands-the-serious-play-of-piracy-in-bolivian-indigenous-music-videos(f21fb350-997d-4937-9767-b41e58078f2d).html)

Takahashi, M. (2013). Cultural norms of Japanese folk and traditional music. En: “Music and Law” *Sociology of crimen, law and deviance*. Emerald Books, Vol.18. Univeristy of South California, Columbia.

Troncoso, Moisés. (1958). *La Comunidad Internacional Contemporánea. Relaciones y organismos internacionales*. Editorial Jurídica de Chile. Santiago de Chile.

Turner, Victor. (1988). *Anthropology of Perfomance*. Ed PAJ Publications. New York.

Uribe, C. (1993). *Geografía humana Tomo II: Nordeste Indígena*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH. Bogotá.

Valderrama, Fernando. (No registra). *La Unesco y la Educación: antecedentes y desarrollo*. En: <http://www.unesco.org/education/pdf/VALDERRA.PDF> (noviembre 13 de 2017).

Valderrama, Fernando. (1995). *A History of UNESCO*. Ed United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization and Universitaire de France, Vendôme. Francia.

Vásquez, María Eugenia. (2011). *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Premio nacional de Testimonio. Ministerio de Cultura. Bogotá.

Vega, Renan. (2004). Las luchas agrarias en Colombia entre la década de 1920. En *Cuadernos de Desarrollo Rural* (52), pp. 9 – 47. Universidad Javeriana. Bogotá.

_____. (2008). *Gente muy rebelde. Protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909 – 1929)*. Ediciones Pensamiento Crítico. Bogotá.

Villanueva, Orlando (1993). Participación indígena en el III Congreso Nacional del Trabajo. Calo 1938” En: *Anuario colombiano de historia*, Vol 21. Bogotá.

Wade, Peter. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Editado por Vicepresidencia de la República de Colombia. Bogotá.

Wallerstein, Immanuel. (2006). *Abrir las ciencias sociales: comisión Gulbelkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores. Madrid.

Walsh, Catherine. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del hombre Editores. Bogotá.

Zambrano, Carlos (2010). Territorio, diversidad cultural y trabajo social. En: Trabajo Social, No. 12, pp. 9 -24. Bogotá. Consultado en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/18082> (septiembre 8 de 2017).

Zerda, Alvaro. (2003). *Propiedad Intelectual sobre el Conocimiento Vernáculo*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Yudice, George. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Ed Gedisa. Barcelona.

Institucionales

Ministerio de Cultura. (2013a). *Patrimonio Cultural para todos*. Ministerio de Cultural e Imprenta Nacional. Bogotá.

_____. (2013b). *Legislación y normas generales para la gestión, protección y salvaguardia del patrimonio cultural en Colombia. Ley 1185 y su reglamentación*. Ministerio de Cultura e Imprenta Nacional. Bogotá

_____. (2013c). *Convención y política de salvaguardia del PCI*. Ministerio de Cultura Imprenta Nacional. Bogotá.

_____. (2014). *Manual de herramientas participativas para la identificación, documentación y gestión de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial*. Ministerio de Cultura y Tropenbos Internacional Colombia. Bogotá.

OIT. (2014). Convenio 169 “Sobre Pueblos Indígenas y tribales”. Organización Internacional del Trabajo – OIT. En:

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (marzo 27 de 2018).

OMPI. (2012). *Propiedad Intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales expresiones culturales tradicionales. Perspectiva General*. OMPI – Organización Mundial de Propiedad Intelectual. Ginebra.

ONU. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Naciones Unidas. Nueva York.

PES. (2013). *Plan Especial de Salvaguardia para la música vallenata tradicional de caribe colombiano*. Ministerio de cultura y Cluster de la cultura y la música vallenata. En: <http://patrimonio.mincultura.gov.co/SiteAssets/Paginas/PES-El-vallenato,-m%C3%BAsica-tradicional-de-la-regi%C3%B3n-del-Magdalena-Grande/16-La%20m%C3%BAsica%20vallenata%20tradicional%20del%20Caribe%20colombiano%20-%20PES.pdf>

PES. (2016). *Plan Especial de Salvaguardia. Sistema de conocimiento ancestral de los pueblos Arhuaco, Kankuamo, Kogui y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ministerio de Cultura, Organización Gonawindua Tayrona, Organización Wiwa Yugumaiiun Bunkuanara Tayrona, Confederación Indígena Tayrona y Organización Indígena Kankuama.

UNESCO. (1987). *A chronology of UNESCO – 1945 -1987: Facts and events in Unesco’s history with references to documentary sources in the Unesco archives and supplementary information in the annexes 1 – 21*. En: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000790/079049eb.pdf> (22 de marzo de 2018).

Páginas de Internet

UNESCO. http://www.unesco.org/archives/new2010/en/history_of_unesco.html

Documentos jurídicos

Constitución Política de 1991

Convenio 107 de 1957 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT.

Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacionales del Trabajo – OIT.

Decreto del 20 de mayo de 1820. Por el cual el Libertador dicta normas para restablecer en sus derechos a los indígenas y para fomentar el progreso económico y su educación.

Recuperado en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/doctrina-del-libertador--0/html/ff6f5f94-82b1-11df-acc7-002185ce6064_29.html#I_38_ (abril 8 de 2017)

Decreto 2263 de 1966. Por el cual se organiza y estimula la integración popular, con la participación del pueblo, el gobierno y las entidades privadas. Recuperado en: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1763436> (marzo 27 de 2017).

Decreto 755 de 1967. Por el cual se establece un registro de usuarios de servicio públicos y promueve su asociación. Recuperado en: [http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Decretos/1160003?fn=document-frame.htm\\$f=templates\\$3.0](http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Decretos/1160003?fn=document-frame.htm$f=templates$3.0) (marzo 27 de 2017).

ONU. (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

UNESCO. (1972). Convención sobre a protección del patrimonio mundial cultura y natural. Consultado en: <http://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf> (marzo 31 de 2017).

_____. (2003). Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Consultado en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf> (marzo 31 de 2017).

Discografía

Bermúdez, Egberto (2006). *Shivaldaman. Música de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Fundación Música.

Billipp, Jim. (1977). *Sacred and Profane Music of the Ika*. Folkways records. New York.

Moser, Brian y Tayler, Donald. (1960 - 1961). *The music of some Indian tribes of Colombia*. Anglo – Colombian Recording Expedition. England. British Institute of recorded sound. London.