



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA  
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA

PUEBLOS INDÍGENAS ARQUEOLOGÍA E  
IDENTIDAD: UNA COMPARACIÓN EN AMÉRICA

Maria Eugenia Orejuela Mesa

Tesis Doctoral en Arqueología Prehistórica

Departamento de Prehistoria

Universidad Autónoma de Barcelona (Bellaterra)

Plan RD 99/2011

Director: Jordi Estévez Escalera

2018

Departamento de Prehistoria.

Pueblos indígenas arqueología e identidad: una comparación en América

---

Director: Jordi Estévez Escalera

---

Maria Eugenia Orejuela Mesa

Los últimos nativos

Destroncados de la última morada  
la cultura amontona en museos  
salvajes cráneos  
cavidades de una lengua extinta.

Coleccionistas de patrimonio  
no guardan los sueños de estos hombres  
los revenden.  
Aniquilan sus sagradas estructuras  
con ellas desaparecen la nostalgia  
la feroz resistencia  
el tinte de bija que los hizo poderosos.  
¡Ay de la fuerza para pasar ríos  
con sus hijos colgados de la nuca!

Proviene de ellos  
lo que en nosotros es la tierra  
y ese ofrecer desolados crepúsculos  
como muerte colectiva.

Petroglifos desaparecen entre la maleza.  
La profanación de las huellas  
hace imposible escuchar las voces de aquellos  
que llevamos en la sangre.

Martha Patricia Meza. (2015).  
Gracias.

A mi abuela:

Leonor Suarez B.

Y a mi madre:

Ángela Meza S.

Fotos portada:

Ricardo Ruiz.

María Eugenia Orejuela M.

Diseño Portada:

Ana María Ramírez M., y Rafael Sarmiento.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a Jordi Estévez por su compañía su respeto y solidaridad con todos los inconvenientes que tuvo esta investigación. Durante estos años tuve la posibilidad de relacionarme con un arqueólogo que permitió que mis propuestas fueran creciendo y tomando forma, siempre con su apoyo. Gracias por la orientación y por el tiempo dedicado a leer cada capítulo de este trabajo.

Quiero agradecer también a Vicente Lull a Rafael Micó y a sus familias por su apoyo para que yo permaneciera varios años en Barcelona. A Ermegol Gassiot por su solidaridad. Al museo arqueológico de Cataluña MAC, y a Ramón Buxó, que permitieron que adquiriera por mucho tiempo experiencia en el ámbito de los museos. Agradezco a Edgar Camarós y familia por su acogida en Costa Rica, y contacto con el pueblo Bribri. A cada una de las personas entrevistadas de los pueblos indígenas en los cuatro países: Leona Sparrow (Musqueam, Canadá); Arellys Midi (Ngäbe, Panamá); Jesús Piñacue, Rafael Coicue, Ezequiel Vitona (Nasa, Colombia); Lionilde Tintinago (Yanacona, Colombia); Fabian Calambas (Misak, Colombia); Bernarda Morales, Ronaldo Morales (Bribri, Costa Rica); Heliodoro Moreno, Prudencio Petterson (Bribri, Panamá). A Miquel Molist por las gestiones realizadas para que esta tesis fuera posible. Michael Blake y a Colin Grier por su apoyo para que pudiese tener la experiencia en Canadá. A los arqueólogos; Sebastián Coral, Ricardo Ruíz, Diana Mayor y Oscar Burbano quienes fueron un gran soporte durante el trabajo de campo y laboratorio en el proyecto Forestal Club. A mi familia paterna y materna quienes me han apoyado siempre. A mis tías Leonor Meza, María Teresa Meza y a mi tío José Antonio Meza por su apoyo incondicional. A mis hermanos, sobrinos y a mis padres. Gracias por todo el apoyo y el amor que me han dado durante todos estos años. A las/os amigas/os que siempre han estado para dar una voz de aliento.

## **RESUMEN**

La arqueología, pueblos indígenas e identidad punto de partida de esta investigación recoge los conceptos en los cuales se fundamentaron las diferencias desde la conquista europea. Considerando las nociones de indio e indígena, y observando como la alteridad y la otredad como sinónimos han creado diversas propuestas respecto al “otro”. Este trabajo expone de manera breve los casos de los “pueblos aislados”. La jurisprudencia internacional, como también en cada país donde se realizaron las entrevistas analizadas (Costa Rica, Panamá, Canadá y Colombia), fue tomada en cuenta en relación al patrimonio arqueológico y al reconocimiento de estos pueblos en cada Estado.

Se presenta una breve historia del tema del indígena en la academia y el desarrollo del indigenismo en América Latina. Las distintas luchas a lo largo del proceso indígena se han centrado en un tema importante, el territorio, este también ha sido tomado en cuenta. Las propuestas de autodeterminación teniendo como base el derecho consuetudinario son consideradas y analizadas en relación a la identidad. La identidad y la autodeterminación colectivas también merecen ser revisadas desde lo individual, desde esta apreciación se consideró el papel de la mujer en los procesos indígenas y se planteó el tema de género y feminismo en los pueblos indígenas y la posición de la arqueología en esta relación. Siendo la identidad tan variable desde lo social, también puede esa variabilidad ser observada en la arqueología. Desde esta apreciación, se expone un caso arqueológico de movilidad de una técnica alfarera por una amplia región, en una cronología específica. Este es el caso del período tardío en dos departamentos de Colombia, Cauca y Valle del Cauca, atravesados por una vía fluvial (río Cauca), que sirvió de contacto entre los pueblos que fueron descritos por los españoles en el siglo XVI. Este caso permitió observar la identidad desde dos perspectivas; desde los pueblos vivos y puesta a prueba con las tipologías universalizadas. La arqueología y pueblos indígenas han tenido su propio proceso desde hace más de tres décadas, de tal manera que estas relaciones entre arqueología y “otredad” también merecen una revisión, hasta qué punto realmente existe una arqueología indígena y/o colaborativa.

Palabras Claves: pueblos indígenas, arqueología, identidad y tipologías.

## **RESUM**

L'arqueologia, pobles indígenes i identitat d'on parteix aquesta investigació recull els conceptes en els quals es van fonamentar les diferències des de la conquesta europea. Considerant les nocions d'indi i indígena, i observant com l'alteritat i la diferència com a sinònims han creat diverses propostes respecte a "l'altre". Aquest treball exposa de manera breu els casos dels "pobles aïllats", la jurisprudència internacional com en cada país on es van realitzar les entrevistes analitzades (Costa Rica, Panamà, Canadà i Colòmbia), va ser tinguda en compte en relació al patrimoni arqueològic i el reconeixement d'aquests pobles a cada país.

Es presenta una breu història del tema de l'indígena a l'acadèmia i el desenvolupament de l'indigenisme a Amèrica Llatina. Les diferents lluites al llarg del procés indígena s'han centrat en un tema important: el territori, aquest també s'ha tingut en compte. Les propostes d'autodeterminació tenint com a base el dret consuetudinari són considerades i analitzades en relació a la identitat. La identitat i l'autodeterminació col·lectives mereixen ser revisades també des de l'individual. Des d'aquesta apreciació es va considerar el paper de la dona en els processos indígenes i es va plantejar el tema de gènere i feminisme en els pobles indígenes i en arqueologia. Sent la identitat tan variable, des de la perspectiva social també pot ser observada aquesta variabilitat en l'arqueologia. Des d'aquesta apreciació, s'exposa un cas arqueològic de mobilitat d'una tècnica de terrisseria per una àmplia regió, en una cronologia específica. Aquest és el cas del període tardà en dos departaments de Colòmbia, Cauca i Valle del Cauca, travessats per una via fluvial (riu Cauca), que va servir de contacte entre els pobles que van ser descrits pels espanyols al segle XVI. Aquest cas va permetre observar la identitat des de dues perspectives; des dels pobles vius i posada a prova amb les tipologies universalitzades. L'arqueologia i pobles indígenes han tingut el seu propi procés des de fa més de tres dècades, de tal manera que aquestes relacions entre arqueologia i "alteritat" també mereixen una revisió; fins a quin punt realment existeix una arqueologia indígena i / o col·laborativa.

Paraules Claus: pobles indígenes, arqueologia, identitat i tipologies.

## **ABSTRACT**

The archeology, indigenous peoples and identity from which this research is based, gathers the concepts on which the differences of the European conquest were based. Considering the notions of Indian and indigenous, and observing as otherness and the other word as a change of name of the "other". This research briefly exposes the cases of "isolated peoples". International jurisprudence as the country in which the analyzed interviews were conducted (Costa Rica, Panama, Canada and Colombia), were taken into account in relation to the archaeological heritage and the recognition of these peoples in each country. A brief history of the indigenous theme in academia and the development of indigenism in Latin America is presented. The different struggles throughout the indigenous process have focused on an important issue in the territory, this has also been taken into account. Proposals for self-determination based on customary law are considered and analyzed in relation to identity. The identity and collective self-determination deserve to be reviewed from the individual, from this assessment was considered the role of women in indigenous processes and raised the issue of gender and feminism in indigenous peoples and archeology. Being the identity so variable from the social can also be observed in archeology. From this assessment, an archaeological case of mobility of a pottery technique for a wide region, in a specific chronology is exposed. This is the case of the late period in two departments of Colombia, Cauca and Valle del Cauca, crossed by a waterway (Cauca River), which served as a contact between the towns that were written by the Spaniards in the sixteenth century. This case is the one that looks at identity from two perspectives; from living peoples and put to the test with universalized typologies. Archeology and indigenous peoples have had their own process for more than three decades, in such a way that these relationships between archeology and "otherness" also deserve a review, to the extent that there really is an indigenous and / or collaborative archeology.

Keywords: indigenous peoples, archeology, identity and typologies.

## **Contenido**

Introducción 16

Antecedentes 17

1. El concepto de indio 18

1.1 El tema de los pueblos indígenas no contactados o en “aislamiento voluntario” 28

1.1.1 La autodeterminación y los pueblos aislados 33

1.1.2 Pueblos aislados en Colombia los casos Andakí y Nükak Makú 36

2. Inicios del indigenismo en América Latina 44

2.1 El tema del indígena desde la academia 45

2.2 La arqueología frente a la “otredad” 54

3. La identidad como herramienta de autoidentificación 58

3.1 El derecho consuetudinario y la identidad étnica 64

3.2 La auto determinación y los instrumentos jurídicos internacionales. El convenio 169 y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007 68

3.3 El derecho de libre determinación de los pueblos o la autodeterminación 70

4. LA AUTODETERMINACIÓN Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS 81

4.1 El territorio ocupado ¿a quién pertenece? 83

4.2 La Declaración para los Pueblos indígenas del 2007 y la Declaración de los Pueblos Indígenas del 2016 en cuanto a territorio, patrimonio cultural e identidad 88

4.3 Las constituciones políticas y los pueblos indígenas 98

4.4 Colombia y la constitución política de 1991 en lo referente a los pueblos indígenas y el patrimonio 99

4.5 Costa Rica y su constitución política en lo referente a pueblos indígenas y patrimonio arqueológico 102

4.6 Panamá y su constitución política en lo referente a los pueblos indígenas y patrimonio arqueológico 104

- 4.7 Canadá y su constitución política en lo referente a los pueblos indígenas y patrimonio arqueológico 107
- 4.8 Resumen 112
- 5. Arqueología e identidad 113
  - 5.1 Arqueología y pueblos indígenas o arqueología indígena 118
    - 5.1.1 Arqueología y colaboración 122
- 6. El papel de la mujer al interior de los procesos de autoreconocimiento y autodeterminación 129
  - 6.1. Arqueología desde perspectivas de género y feminismo en Colombia 137
- 7. Las entrevistas 143
  - 7.1. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en Centroamérica 144
    - 7.1.1 El caso Bribri en Costa Rica y Panamá (Centroamérica) 144
    - 7.1.2. La identidad y el pueblo Bribri en Costa Rica y Panamá 144
    - 7.1.3 La arqueología y la identidad en el pueblo Bribri 145
    - 7.1.4 La identidad y el pueblo Ngäbe Panamá 146
    - 7.1.5 La arqueología y la identidad en el pueblo Ngäbe 146
  - 7.2. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en América del Norte. 148
    - 7.2.1 La identidad en el pueblo Musqueam Canadá 148
    - 7.2.2 La arqueología y la identidad en el pueblo Muesqueam Canadá 148
  - 7.3. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en América del Sur, tres casos en el departamento del Cauca Colombia: los Nasas, Misak, y Yanacona 152
    - 7.3.1 La identidad y el pueblo Nasa o Paez en Colombia 153
    - 7.3.2 La educación y el bilingüismo en el pueblo Nasa o Paez 155
    - 7.3.3 El tema del territorio en el pueblo Nasa o Paez 156
    - 7.3.4 La arqueología y la identidad en el pueblo Nasa o Paez 158

7.3.5	Otros temas en relación al pueblo Nasa	165
7.3.6	La identidad y el pueblo Yanacona	169
7.3.7	La arqueología y la identidad en el pueblo Yanacona	172
7.3.8	La identidad y el pueblo Misak o Guambiano	173
7.3.9	La arqueología y la identidad en el pueblo Misak o Guambia	175
8.	Identidad, tipologías y arqueología: la distribución de una técnica.	180
8.1.	Identidad y materialidad arqueológica	180
8.2	Tipologías e identidad	182
8.3	El caso Del yacimiento Forestal Club corregimiento de Rozo, municipio de Palmira Valle del Cauca, Colombia	189
8.3.1	Antecedentes y situación del ejemplo	189
8.3.2	Geografía y aspectos climáticos del Valle del río Cauca	193
8.3.3	Extensión y suelos en el Valle del Cauca y áreas cercanas al yacimiento Forestal Club	194
8.3.4	Resumen de la Arqueología del Valle del Cauca	194
8.3.5	Etnohistoria en el Valle del Cauca en relación a la ocupación tardía	199
8.3.6	Ocupación prehispánica Tardía en Forestal Club	206
8.3.7	El periodo Tardío en Forestal Club	207
9.	Discusión	222
10.	Conclusiones	231
	Referencias Bibliográficas	238
	Anexos	258

## **Lista de Figuras**

Figura 1. Mapa del suroccidente de Colombia. 161

Figura 2. Mapa de localización de los sitios estudiados y fases propuestas por Cubillos. 184

Figura 3. Mapa de posibles fronteras lingüísticas en el siglo XVI. 201

Figura 4. Mapa de ubicación de los “guales” en relación al yacimiento Forestal Club. 202

Figura 5. Comparación de la técnica escobillado 216

## **Lista de Tablas**

- Tabla 1. Cortes realizados en el yacimiento Forestal Club. 191
- Tabla 2. Distancias del yacimiento Forestal Club a los ríos menores y al río Cauca. 193
- Tabla 3. Porcentajes de formas según desgrasante y fases. 196
- Tabla 4. Fases y técnicas decorativas. 197
- Tabla 5. Cerámica pintura negativa en Forestal Club 209
- Tabla 6. Nomenclatura 210
- Tabla 7. Formas, fases y desgrasante en el corte 10 (basurero) Forestal Club. 212
- Tabla 8. Formas fases y desgrasantes. Tomado de Cubillos (1984, p. 130) 213
- Tabla 9. Fragmentos de decoración escobillada en Forestal Club tardío. 215
- Tabla 10. Distribución de los desgrasantes en fragmentos clasificados según las fases de la tipología decorativa en el corte 10. Forestal Club tardío. 217
- Tabla 11. Distribución de fragmentos clasificados según las fases de la tipología tradicional a lo largo de la estratigrafía del corte 10. Forestal Club tardío. 218
- Tabla 12. Distribución de las frecuencias de fragmentos con baño rojo. Forestal Club tardío. 221

## **Lista de Fotos**

Foto 1. Comuneros de Juan Tama en La Candelaria 163

Foto 2. Tres estatuas de piedra de La Candelaria (no están a escala) 164

Foto 3. Ubicación del yacimiento Forestal Club. Corregimiento de Rozo, municipio de Palmira, Valle del Cauca, Colombia. 190

Foto 4. Distancias del yacimiento Forestal Club a los ríos menores y al río Cauca. 193

Foto 5. Corte 4, pintura roja negativa. 209

Foto 6. Escobillado, corte 10, UE F4, 80-90cm. 215

## **Lista de Gráficos**

Gráfico 1. Fases y tipologías propuestas por Cubillos (1984) 210

Gráfico 2. Frecuencias de desgrasantes en función de la tipología de fases establecidas según las decoraciones y desglosadas por formas en el corte 10 (basurero) Forestal Club. 212

Gráfico 3. Frecuencias de desgrasantes en función de la tipología de fases establecidas según las decoraciones y desglosadas por formas. Tomado de Cubillos (1984, p. 130). 213

Gráfico 4. Distribución de fragmentos asimilables a las fases cerámicas en todo el predio. 214

Gráfico 5. Frecuencia de desgrasantes distribuidos por fases según la tipología decorativa en el corte 10. Forestal Club tardío. 217

Gráfico 6. Frecuencias de fragmentos clasificados según las fases de la tipología tradicional a lo largo de la estratigrafía del corte 10. Forestal Club tardío. 218

Gráfico 7. Frecuencias absolutas de fragmentos con Baño Rojo en Forestal Club (Tardío). 220

## **Introducción**

El reconocimiento de los distintos pueblos indígenas en los estados donde se ubican es en muchos casos reciente. Este reconocimiento ha dotado en cierta medida a estos pueblos la posibilidad de defender y legitimar su patrimonio cultural (la lengua, costumbres y formas de organización económica y social), arqueológico y natural. Las nuevas constituciones políticas en América entre el 2008 y 2009 (Bolivia y Ecuador), y en países como Colombia en 1991 donde se ha registrado un movimiento indigenista que ha permitido llegar hasta estas nuevas propuestas de constituciones políticas, han dado a conocer un camino iniciado con mayor fuerza en los años 80s. Sus derechos fueron reprimidos por eventos institucionales como los periodos de la conquista, la colonia y en la prolongación de estas instituciones en las llamadas independencias.

En esta investigación se analizarán algunos de estos casos que nos proporcionarán información, y que nos conducirán a una interpretación de su proceso de reconstrucción de la identidad, desde la arqueología, es decir desde el patrimonio arqueológico. Nuestro punto de análisis será la vinculación del patrimonio arqueológico a estos procesos de legitimación de los pueblos indígenas. Los distintos procesos de recuperación de historia en los pueblos indígenas se han realizado desde diferentes líneas de investigación; desde el derecho, la antropología, la historia, la etnohistoria y desde la arqueología entre otras formas de recuperación histórica posibles. Por esta razón en este trabajo trataremos de relacionar algunas de estas formas, ya que se articulan. Así se podrán obtener resultados que nos permitan realizar una propuesta desde la arqueología.

Nuestro plan de trabajo se ha basado en analizar algunos sitios donde se hayan realizado procesos de recuperación histórica desde la arqueología: cómo se han realizado, cómo se han desarrollado estos trabajos, que han obtenido como resultado y cómo los pueblos indígenas han recibido la información ofrecida por estos trabajos. En general cual ha sido la experiencia de cada una de estas investigaciones. Explicaremos nuestra experiencia en este ámbito y realizaremos, como ya se ha mencionado, una propuesta al respecto.

## **Antecedentes**

Nuestra práctica en este campo ha considerado, además del trabajo arqueológico, una parte social, que tiene en cuenta la socialización de la arqueología y patrimonio arqueológico dentro de los procesos de recuperación de historia. De esta manera hemos elaborado talleres para la socialización de esta información en algunos de los pueblos indígenas donde hemos trabajado. Se han tenido en cuenta datos etnohistóricos, datos arqueológicos y también incluimos la realización de entrevistas. La recuperación de la historia desde lo oral también es importante para nosotros, ya que este ejercicio de las entrevistas nos ha acercado a la visión actual de estas personas respecto a su patrimonio cultural, natural y arqueológico. En suma, hemos intentado vincular a los pueblos indígenas en la investigación realizada en su espacio. En esta investigación también se tuvo en cuenta un ejemplo arqueológico. Este pretende dar cuenta del manejo de la tipología y como esta actúa frente a la identidad como concepto que encierra ciertas particularidades tanto a nivel social como en lo material.

## 1. El concepto de indio

Para entrar en el ámbito histórico acerca del concepto del ser indio tendríamos que retomar ciertas categorías. Indígena es quien pertenece a un sitio en concreto<sup>1</sup>. Esta sería la definición inicial, pero indio contiene ciertas condiciones que han sido creadas a lo largo del tiempo<sup>2</sup>. Los europeos a su llegada a América ya traían consigo el concepto de bárbaro, y lo proyectaron sobre los habitantes del nuevo mundo, para luego ser suplantado por la categoría de indio (Barabas, 2000, p 9-10). Respecto a la categorización del ser indio hay que aclarar primero el concepto de que es ser bárbaro<sup>3</sup> ya que también tiene varias definiciones a lo largo de la historia. Para los españoles que llegaron a América y para sus propósitos designar a todos aquellos quienes quisieran someter como barbaros<sup>4</sup> era necesario, no solo para salvaguardar sus incursiones, sino que, a su vez, era el concepto más claro que tenían acerca de la otredad. De esta manera el término bárbaro fue utilizado por los primeros “etnógrafos” griegos para referirse a los no griegos: los extraños y sus culturas (Barabas, 2000, p. 10). Hasta ese momento como menciona Barabas el otro no era el mismo pero no era inferior sin embargo la diferenciación de lo no griego hacia también referencia especialmente a quien no hablaba griego, y fueron las miradas mitológicas las primeras representaciones de lo salvaje (2000, p. 10). De la misma manera la salvajización de lo bárbaro en la historia se ha presentado cada vez que el “otro” atenta sobre el *statu quo* y debía ser radicalmente desacreditado (2000, p. 10). Ser otro es ser bárbaro, y ser indio y bárbaro ya cumplía con los requisitos necesarios para justificar la conquista. Pero si

---

<sup>1</sup> La palabra indígena según el diccionario de la lengua española. Del lat. Indígena. adj. Originario del país de que se trata. <http://dle.rae.es/?id=LON6TJF>. [Recuperado, el 6 de marzo de 2017].

<sup>2</sup> Las definiciones en los diccionarios de lengua española hacen referencia respecto a la palabra indio como primera instancia a quien pertenece al país de la India, país asiático, seguido se extiende a los pueblos o raza indígena de América, se considera también indio a quien tiene modales “rústicos”. Grupo de lenguas indoiránias del centro y norte de la India y de Sri Lanka, entre las que destacan el hindi, el urdu, el cingalés y los extintos sánscrito y prácrito. A esta palabra se le agrega indio antiguo, indio de carga (en las indias occidentales quien conducía de una lado a otro la cargas supliendo la carencia de otros medios de transporte), caer de indio quien cae en un engaño por ingenuo, hacer el indio quien divierte a los demás o se divierte con travesuras y bromas [http://dle.rae.es/?id=LOv7pQg\[LOxBTRc\]LP0tWg5](http://dle.rae.es/?id=LOv7pQg[LOxBTRc]LP0tWg5) [Recuperado, el 9 de marzo de 2017]. En el diccionario Larousse, la definición es; quien pertenece a la India del sur de Asia. <http://www.larousse.mx/resultados/>. [Recuperado, el 9 de marzo de 2017].

<sup>3</sup> El significado en los diccionarios aclarara que viene del latín *barbārus* y este del gr. βάρβαρος *bárbaros* 'extranjero', voz de or. onomat., a partir del sonido *bar*. Dicho de una persona: De alguno de los pueblos que desde el siglo Vinviadieron el Imperio romano y se fueron extendiendo por la mayor parte de Europa. También se menciona que es quien es cruel, temerario, inculto, grosero, tosco, pero también quien es llamativo, magnífico, excelente y grande. <http://dle.rae.es/?id=52DLHf1>. [Recuperado, el 9 de marzo de 2017].

<sup>4</sup> Aristóteles afirma un principio que pretende revestir los atributos de la universalidad y de la necesidad: ciertos hombres son en cualquier parte esclavos, otros no lo son en ninguna parte, o solo por accidente: “Los griegos se ven ellos mismo como nobles, no solo en su país sino también en todas partes; los barbaros, por el contrario, no son nobles sino en su propio territorio” (Política, I, 6 1255<sup>a</sup> 30-35, en Gómez, 1997:28).

según Aristóteles los barbaros sólo son nobles en su tierra había que elegir o hallar otra categoría que, sumada a esta, consolidara la idea de ese otro y de su sumisión. Así lo salvaje y la categoría de no tener alma para la iglesia llevarían a conformar ya un emblema completo de sometimiento. Y de esta manera ya no serían nobles ni en su propia tierra basándonos en la propuesta inicial aristotélica.

Cristóbal Colón en sus diarios transcritos por las Casas deja entrever su mentalidad cristiana que, como menciona Todorov (1987), es un poco arcaica para la época. De esta manera en sus diarios expone su agradecimiento con Dios por ser dignos de merecer aquellos bienes, como también describe porque se trata de un nuevo continente y no de nuevas rutas hacia el Oriente, basándose en su observación de los ríos que desembocan en el mar interpretando que estas aguas dulces proceden de grandes recorridos (Todorov, 1987, p.21-23). La historia dice que los españoles salieron en busca de nuevas rutas hacia la India y de esta manera la interpretación de la naturaleza que realiza Colón determina de cierta manera el resultado al cual llega. Por tal motivo el descubrimiento de América se articula con el mismo comportamiento interpretativo de Colón. Así no la descubre, la encuentra en el lugar donde se “sabía” que estaría y donde pensaba que se encontraba la costa oriental de Asia. De esta manera las Casas menciona que “[era por las lecturas de Toscanelli y de las profecías de Esdras], que habiendo navegado de la isla del Hierro por este mar Océano 750 leguas pocas más o menos, había de hallar tierra” (Historia, I, 39 en Todorov, 1987, p.31). También los reyes en una de sus cartas le recuerdan que “Todo lo que al principio nos dijistes que se podría alcanzar, por la mayor parte toda ha salido cierta, como si lo hobiéades visto antes que nos lo dijésedes” (carta del 16.8.1494, en Todorov, 1987, p.31). Además, Colón atribuye a este encuentro el conocimiento a priori como así también la voluntad divina y las profecías.

Colón descubre en el tercer viaje a América, porque de manera clara sabía que encontraría América del Sur, en sus anotaciones en el libro de Ailly: por razones de simetría de haber cuatro continentes sobre el globo: dos en el norte, dos en el sur; o, vistos en el otro sentido, dos en el este, y dos en el oeste. Europa y África (“Etiopia”) forman la primera pareja norte-sur; Asia es el elemento norte de la segunda que da por descubrir, no, por encontrar ahí donde está su lugar, el cuarto continente. (Todorov, 1987, p.31)

Como bien menciona Todorov “otros navegantes no osaban a emprender el viaje de Colón pues no tenían su certidumbre” (1987, p. 31). Los datos con los que contaba Colón su mentalidad cristiana “fe” y su observación en los acontecimientos de la naturaleza lo llevaron al lugar que se debía de encontrar. Inicialmente, en sus cartas y diarios, los

comentarios acerca de las formas distintas de intercambio o de valor que tenían los nativos frente a los objetos de los españoles, se hacen de manera protectora, pues se asume que sus capacidades para diferenciar los valores eran algo ingenuas<sup>5</sup>. De la misma manera sus comportamientos, además se exponía que no había tanta importancia por el oro y las mujeres. Estas visiones rápidamente cambiaron, y pasaron a ser aquellos pobres sin capacidad para tener los mismos valores hacia lo material como tampoco las mismas costumbres. Entonces surgió el paternalismo inicialmente y muy rápidamente el esclavismo, la desvalorización y la ansiedad por el oro y las mujeres (Todorov, 1987, p. 47-57). Así “el buen salvaje” desaparece y la otredad basada en la codicia emerge desde esas mentalidades medievales y obsesionadas por el valor de los metales, los recursos naturales, la propiedad y el egocentrismo acompañado de la iglesia y se da inicio a la barbarie para dominar y conquistar a los barbaros salvajes de América.

La categorización de indígena tuvo como primer propósito la nominación del otro. Ginés de Sepúlveda, quien era a la vez filósofo, teólogo, cronista del rey y amigo del conquistador de México Hernán Cortés redacta hacia 1547 un pequeño *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (De justis belli causis apud Indos)* (Gomez-Muller, 1997, p.8). Sepúlveda quien nunca había estado en América invoca cuatro causas que determinan la justicia de la guerra contra los indígenas de América: 1) Inferioridad natural de los indígenas; 2) Deber de extirpar los cultos satánicos y, en particular, la práctica de sacrificios humanos; 3) Deber de salvar a las futuras víctimas de estos sacrificios 4) Deber de propagar el Evangelio. “Las causas primeras y terceras pertenecen al derecho “natural” y se fundan sobre una razón común, de orden antropológico. La segunda y la cuarta son de orden religioso y basan su legitimidad en la palabra divina (...)” (1997, p. 8).

Durante los distintos viajes de Colón y lo que sucede durante la conquista, aparecen diferentes actores: unos defienden y otros condenan la manera del trato que se le da a los indígenas ya despojados de la visión inicial de Colón del “buen salvaje” (Todorov, 1987). El debate entre los partidarios de la igualdad y la desigualdad de indios y españoles llega a

---

<sup>5</sup> Recordemos que una de las acepciones de los diccionarios de lengua española, define la palabra indio exactamente como fueron vistos por Colón inicialmente: “el buen salvaje”, aquel que cae en el engaño por ser ingenuo. La diferencia de valores como bien se refiere Todorov (1987) y el egocentrismo define inicialmente la palabra indio que seguirá teniendo diversos significados a través de la historia.

su apogeo en la célebre controversia de Valladolid en 1550 (Quiceno, 2001, p.7) entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, cuya posición era completamente distinta. Sepúlveda era jurista del rey Carlos V como ya se mencionó, y Bartolomé era obispo dominico de Chiapas, en México. El primero consideraba desde la visión aristotélica (y aquí regresamos al mundo clásico), la diferencia entre los que nacen amos y los que nacen esclavos. Así los habitantes de América vivían como bestias y eran hombres salvajes. Por ello quien los conquistara tenía pleno derecho sobre ellos y para convertirlos en esclavos. Bartolomé consideraba que estos eran tratados de manera inapropiada, que contituían verdaderas civilizaciones y que no tenían diferencia con los europeos, sólo diferencias de valores (Quiceno, 2001, p. 7).

La alteridad<sup>6</sup> como fundamento para la conquista se vio reflejada constantemente en los escritos dejados por los cronistas. Sobre la “otredad” se han fundamentado las investigaciones para el análisis de los procesos de conquistas y colonialismo. Así la alteridad sería todo aquello que me hace distinto. Esta situación conlleva a tener que ver a los distintos a mí desde la “otredad”. La construcción de la “otredad” es una constante en la historia por tanto lo bárbaro y lo salvaje se adaptan a aquellas diferencias. La diversidad es observada en la lengua, en ropas distintas o la desnudez, como el caso de los primeros nativos observados por Colón. La “otredad” es construida desde el etnocentrismo y desde la denigración de lo opuesto como fue el caso de la conquista de América. Los fines del encuentro con América se reducen a la posesión con intereses económicos y con fines de conquista.

Para entrar en una dinámica de justificación de la conquista tenemos lo bárbaro y lo salvaje para definir al indio en América. Históricamente esta definición de la “otredad” tenía que tener estos dos componentes por tal motivo no podía existir un indio sin ser bárbaro y mucho menos sin ser salvaje. Ya entrando en las primeras noticias del descubrimiento tenemos que el concepto de indio tenía que tener también un componente bastante fuerte del pensamiento medieval pues aún para el momento del descubrimiento y conquista este

---

<sup>6</sup> La alteridad y la otredad como sinónimos dirigen el estudio en las ciencias sociales de los eventos entre sociedades distintas, sus encuentros y sus diferencias que han conducido al análisis de situaciones puntuales como el descubrimiento de América. De esta manera Gómez Muller (1997) menciona que al “descubrir” América, los europeos ven un mundo distinto con hombres desconocidos y poblado por una fauna y flora extraña, Gómez incluye, que “no se descubre al “otro” esencia pura de la alteridad, simple ficción conceptual ya que tanto europeos como autóctonos de América unos y otros ya se reconocían como otros” (Gómez, 1997, p.5).

pensamiento se mantenía. Y va a permanecer en la colonia. Por tanto la construcción del “otro” en la Antigüedad se construía en la ficción, así fue en el Medioevo cristiano, donde bárbaro tenía ya la connotación de desigual e inferior (Barabas, 2000, p. 10).

Lo salvaje se asocia con el concepto de “desierto” aquellos espacios sin construcciones y componentes salvajes como animales y vegetación. Este concepto, que también viene de lo griego, constituye entonces otro agregado para denominar que todo aquello que se halla en lo “desierto” es salvaje (2000, p. 10). Ser salvaje es estar desnudo, comer lo que te ofrece el entorno y moverse en territorio desierto. Considerando que lo bárbaro es ser salvaje, es no actuar ni poseer lo que la “civilización”<sup>7</sup> posee. Ser indio, no ser cristiano pero si bárbaro y salvaje es entonces todo el compendio de la “otredad” que justifica la conquista y los momentos coloniales, y se perpetuó casi hasta hoy.

Durante la conquista de México se recrearon en relaciones y pinturas las avanzadas de los españoles hacia la ciudad principal. Desde la costa fueron avanzando hasta poder apoderarse de todo cuanto encontraban a su paso. Nada fácil fue esta incursión de la misma manera que encontraron aliados, también encontraron resistencias. En la “Visión de los vencidos”, Portilla (2007) describe en la transcripción de relaciones indígenas de la conquista como fueron considerados inicialmente los españoles según las premoniciones: fueron considerados dioses. Después de los primeros encuentros de emisarios enviados por Motecuhzoma esta visión cambio. “Así al irlos conociendo al ver su reacción ante el metal preciado, el oro en los objetos enviados por Motecuhzoma, al recibir las noticias de la matanza de Cholula y al encontrarlos en Tenochtitlan, en ese momento se desvanece la idea de Quetzalcóatl de que los dioses hubiesen regresado. Y de esta manera se les llamo “popolocas” (bárbaros)”. (Portilla, 2007, p. 18)

La idea de la “otredad” desde el pensamiento simbólico esta descrita por cronistas nahuas en los textos acerca de la conquista (2007, p. 8). En estos relatos se describen las reacciones de los españoles y de los indígenas en el momento del encuentro. A pesar de los varios intentos de Motecuhzoma por adelantarse al encuentro fueron nulos, y el momento final de la toma de la ciudad principal terminó con su entrega a pesar de la resistencia del pueblo. La conquista de México fue donde los españoles vencieron a la considerada como

---

<sup>7</sup> La civilización entendida como una sociedad compleja.

la más grande y más espectacular civilización del mundo precolombino (Todorov 1987), aun cuando los habitantes de América los superaban y estaban luchando en su propio territorio.

La “otredad” como vemos se genera en ambas partes. El dominio será de quien, como en el caso de los españoles, logre mediante la fuerza someter. A través de la historia se irán cambiando las distintas visiones de unos y de otros y será el pensamiento colonial aquel que hasta hoy permanece como un pensamiento generalizado y comprometido con las diferencias marcadas entre lo que se llaman primeros y terceros mundos. Un pensamiento que se halla articulado con la economía que, aun cambiando de sistema continúa siendo la base del sometimiento. Se sigue pretendiendo la apropiación de las materias primas y de la producción de aquellos que llevan consigo la carga histórica de ser observados desde la “otredad”.

Las denominaciones de indio e indígena han permanecido en las mentalidades hasta hoy. Los grupos originarios de América se encuentran designados y reconocidos como indígenas a su vez llevan el estigma del concepto de indio. Teniendo en cuenta que estos dos conceptos no se pueden equiparar ya que no todos los indígenas son indios, aunque todos los indios pueden denominarse indígenas, intentar hoy describir el concepto de indígena no sólo es entrar en los distintos momentos históricos desde el descubrimiento hasta pasar por la conquista y colonia sino además procurar entender esa visión del otro desde adentro. Este caso de América es probablemente el mismo en todos los otros de conquistas y colonialismos.

Ahora, dado que esta denominación arrastra no sólo un compendio de trágicas conquistas y desbastadores procesos coloniales, mantenerlo o cambiarlo, es considerar al mismo tiempo si hay que reconocer y valorar a ese otro como igual. Pero se continúa aun hoy en el siglo XXI atravesando los ámbitos económicos y culturales<sup>8</sup> como base de la estructura social que somete a los que se identifica como pueblos indígenas. Reconocer a ese otro como

---

<sup>8</sup> Entendiendo cultura aquí como lo ha denominado la antropología tradicionalmente. Todo lo producido por un grupo social que marca variables identitarias entre distintos grupos sociales. Este concepto se halla en proceso de revaluación o en algunos casos se ha propuesto desechar su uso Restrepo (2012) “la cultura deviene en curso sin garantías políticas de articulación. Para decirlo de otra manera, la cultura se asocia a una reciente gubernamentalidad (a la Foucault), esto es, a una tecnología de producción-manejo de poblaciones y del sí mismo en nombre de su diferencia y singularidad cultural”. Restrepo considera que, el término ha perdido su inocencia y que requiere de ciertos ajustes al menos para la antropología (Restrepo, 2012, p. 38).

igual sigue siendo hoy una estrategia no muy aceptada cuando lo que se persigue es la conquista de recursos naturales u otras apropiaciones económicas y sociales. Las distintas políticas de multinacionales, actuando en países categorizados de tercer mundo y con tradiciones coloniales, siguen considerando los territorios como salvajes, sin dueños y desiertos, aunque estén ocupados por sociedades originarias. Esta presencia continúa siendo para el afán de conquista económica lo de menor importancia.

En las nuevas constituciones de Ecuador 2008 y Bolivia 2009 ambas contienen como propuesta considerar a los pueblos indígenas como actores importantes en los procesos que se lleven a cabo en la búsqueda de “Vivir Bien, Suma qamaña” (en lengua Aymara)<sup>9</sup> y “Buen Vivir, Sumak Kawsay” (en lengua kichwa). Este concepto, como menciona Tortosa (2011), surge de las minorías. La idea proviene del vocabulario de pueblos totalmente marginados cuya lengua era considerada inferior inculta e incapaz del pensamiento abstracto. Sin embargo este vocabulario entra en dos constituciones. Las lenguas fueron reconocidas en Bolivia pero no el Ecuador (2011). El tema de Buen Vivir/ Vivir Bien ha sido abordado por distintos autores (Schavelzon, 2015, Barié, 2014 Tortosa, 2011, Albó, 2009). Pero durante el proceso de considerar políticas de desarrollo donde se debería proteger e incluir los pueblos indígenas, se ha tergiversado su sentido. Un ejemplo extractivista es el caso del parque Yasuni en Ecuador y Bolivia (Tortosa, 2011, p.154). De igual manera Tortosa menciona:

(...) y resulta sospechoso el uso de la retórica del Buen Vivir y la Pacha mama para legitimar proyectos muy problemáticos por ejemplo para la extracción de litio en Bolivia” cuyo título “Un proyecto franco-boliviano para el vivir bien de los bolivianos en armonía con la pachamama” (Tortosa, 2011, p.354 - 355). Estos modelos sostenibles y políticas públicas para economías más sociales han quedado en retóricas que enmascaran proyectos extractivistas. (p. 354)

En lo que respecta a los pueblos indígenas sus territorios que son el interés fundamental del extractivismo están vinculados no sólo al patrimonio natural, sino a su vez al patrimonio arqueológico, los restos de sus ancestros directos o indirectos<sup>10</sup> que podrían estar afectados por dichas intervenciones. De tal manera que, según los estamentos jurídicos

---

<sup>9</sup> La definición del concepto de qamaña estaría relacionada a vivir, habitar también es el nombre al lugar que da abrigo, qamaña desde diversos ángulos es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar de otros, en un uso secundario sería convivir con la naturaleza, con la madre tierra con la pachamama (Albó, 2009).

<sup>10</sup> La relación no directa con los restos arqueológicos en áreas ocupadas hoy por pueblos indígenas está dirigida a aquellos pueblos que ocupan sitios o yacimientos arqueológicos con los cuales no hay conexión directa. Es decir, no se reconocen como quienes produjeron estos restos materiales, pero si con una historia común ancestral.

internacionales en el convenio 169 de 1989 (OIT)<sup>11</sup> y en su artículo 7 se alude al derecho que tienen los pueblos indígenas a decidir sobre los proyectos de desarrollo que se lleven a cabo en sus territorios. La consulta previa<sup>12</sup> como instrumento jurídico se encarga de facilitar los procesos para una mejor solución entre ambas partes.

Artículo 7:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente. (Convenio 169, 1989, OIT)

La consulta previa debe ser realizada en cualquier intervención que se pretenda realizar en territorios ocupados por pueblos indígenas. Además del extractivismo, los territorios indígenas se ven amenazados por diversas propuestas capitalistas, entre estas los llamados ecohoteles, construidos en espacios con ocupaciones indígenas actuales. Un ejemplo sería el ecohotel en el territorio Tayrona en Colombia de los pueblos Arhuacas, Wiwas, Kogui y Kankuamas<sup>13</sup>. Se podría decir que se trata de proyectos desarrollados en el tercer mundo, pero existen también ejemplos en el primer mundo, como el hotel con denominación de “ecológico” construido sobre ruinas romanas en el Alt Empordà en Cataluña, en lo que fue territorio ocupado por los indigetes, estos fueron grupos de tribus ibéricas. Y se podrían nombrar diversos ejemplos como los edificios reutilizados en Roma y en todos los espacios donde aún permanecen ruinas arqueológicas. Lo que hace distintos algunos de estos casos es la presencia de pueblos indígenas, como es el caso colombiano mencionado. En estos el tratamiento es distinto en lo que se refiere a la consulta previa, pero en ambos debería prevalecer ante todo la conservación del patrimonio arqueológico y la posibilidad de recuperarlo y conservarlo. La propuesta de los ecohoteles se ha presentado desde Naciones Unidas como una solución para erradicar la pobreza y se plantean casos como en Costa

---

<sup>11</sup> El convenio 107 de 1957 (OIT) precede al 169 de 1989 y este a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de septiembre del 2007 <[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)> [Recuperado, en 6 de marzo de 2017].

<sup>12</sup> Para una mayor información véase. El derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa libre e informada <<http://www.hchr.org.co/publicaciones/libros/Consulta%20Previa%20Indigenas%20Baja.pdf>> [Recuperado, en marzo 6 de 2017].

<sup>13</sup> El fallo del Alto Tribunal suspendió cualquier actividad hasta no tener en cuenta la opinión de los indígenas (2013).

Rica, donde se han utilizado además sus parques naturales para atraer turistas<sup>14</sup>. Este es el caso de Costa Rica en frontera con Panamá donde se encuentra el pueblo indígena Bribri que comparte territorio con el pueblo Nögbé. Estos últimos han ido llegando para moverse por la frontera entre los dos países, en el parque de la Amistad. Ambos grupos comparten este territorio, que tradicionalmente ha sido territorio Bribri, además de compartir la frontera entre estos dos países (como probablemente debió ser en tiempos prehispánicos, considerando que las fronteras son una creación posterior e impuesta en los años de conquista y colonia). Un grupo del pueblo Bribri ubicado a las orillas del río Yorkin por medio de una cooperativa creada por ellos realizan visitas a su poblado con turistas. Este sistema de organización generado desde el interior de la comunidad, guiado por proyectos previos, ha posibilitado que los integrantes de esta área de Talamanca en Costa Rica encuentren en esta actividad un apoyo además de sus cultivos de cacao y plátano<sup>15</sup>. En este caso, esta propuesta de ecoturismo conducido por el pueblo Bribri que ocupa la región de Talamanca provincia de Limón, es posiblemente una opción justa para una relación entre pueblo indígena y “Occidente”.

Durante la conquista, la colonia y hoy día aquellos pobladores de América han sido llamados indígenas, nativos, aborígenes e indios. Anaya (2005) menciona que este término se refiere a los descendientes de los pueblos que habitaron estas tierras antes de la invasión, los pueblos indígenas, primeras naciones o comunidades indígenas hacen referencia a grupos culturalmente diferenciados<sup>16</sup> que se hallan inmersos en sociedades producto del imperialismo, la conquista y la colonización (Anaya, 2005, p.24). Los pueblos indígenas aún permanecen en América, Ártico, Australia, Nueva Zelanda, los nativos de Hawái, islas del Pacífico, los Sami del extremo norte europeo y varios de los pueblos de Asia y África. Ellos mismos se consideran indígenas ya que se encuentran vinculados ancestralmente con las tierras en las que viven y con una continuidad de existencia e identidad con las comunidades tribus o naciones de su pasado ancestral (2005, p. 24). Entonces se puede

---

<sup>14</sup> Ecoturismo y protección. (19 de enero de 2013). El País. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/opinion/editorial/ecoturismo-y-proteccion.html>

<sup>15</sup> Esta investigación además del trabajo de campo realizado para recuperar los datos cuenta con un documental con entrevistas realizadas en Costa Rica, Panamá y Colombia con dos pueblos indígenas (Bribri, y Nasa o Paez). Los Nasa en tiempos coloniales fueron llamados paeces. De esta manera Nasa corresponde a su autodeterminación.

<sup>16</sup> Entre los grupos sociales diferenciados o marginados habría que distinguir entre etnias marginadas como los gitanos p.e. de los pueblos nativos. Luego estarían casos como el kurdo o el palestino por ejemplo que han sido marginados en su propia tierra en un momento en el que ya se podría decir que estaban integrados en el mundo industrial Jordi Estévez (comunicación personal, marzo, 2017).

considerar que en todos los casos se sienten vinculados con las historias ancestrales. La historia del contacto y la arqueología podrían demostrar la realidad o la ficción de ese vínculo. En algún caso, p.e. de Canadá, se sabe que algunos grupos se desplazaron después, durante o como consecuencia del propio contacto con los euro-americanos, Jordi Estévez (comunicación personal, 13 de marzo, 2017).

Estos grupos diferenciados culturalmente como lo menciona Anaya no sólo se hallan vinculados con todas las tradiciones de sus ancestros sino a su vez esa construcción cultural está completamente relacionada con su entorno natural, la Tierra y el territorio (Anaya, 2005, p. 24-25). Existen también en las sociedades modernas colonizadoras identidades diferentes donde se relaciona la lengua con la tierra (irlandeses, vascos, catalanes), en general las minorías lingüísticas que forman parte de estados nacionales y esta indigenización de las minorías -verdaderos procesos coloniales dentro de la misma vieja Europa- se ha producido en la llamada Historia moderna es decir al mismo tiempo histórico de la “ocupación” y la conquista americana (Jordi Estévez, comunicación personal, 13 de marzo, 2017).

Así como para Occidente lo marcan ciertos patrones de su estructura social-económica, los distintos grupos de “primeras naciones” o aborígenes están vinculados por sus distintas estructuras sociales y culturales que los hacen diferenciarse de los dominantes (Anaya, 2005, p. 25). Para Occidente tal vez la mayor de las diferencias ha sido la distribución y manejo de los recursos. La posesión de estos recursos en las distintas conquistas ha predominado durante toda la historia en el encuentro entre distintas partes. El concepto de indio definido aquí acude directamente a la denominación histórica y a los grupos insertados en Estados que han sido fruto de la Conquista, colonización y cuyas independencias y momentos republicanos continuaron diferenciando y desplazando a estos grupos sociales prolongando los estados imperialistas.

Indígena, indio, aborígen y Primeras Naciones o nativo corresponde a la misma categorización a través de la historia. Las Naciones Unidas define el término como:

Son comunidades pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base

de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios valores culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y protección a las minorías de las Naciones Unidas, estudio del problema de la discriminación a las Minorías de las naciones Unidas, Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones Indígenas, Doc. ONU E/CN. 4/Sub.2/1986/Add.4, párr. 379 [1986] en Anaya, 2005, p. 24)

Naciones Unidas ha propuesto la definición del concepto indígena, pero a través de la búsqueda de cómo definir qué es ser indígena se quedarían afuera otras definiciones o grupos como es el caso de los grupos tribales de África. Si se pretende aplicar el término de manera universal. Las diversas posiciones acerca de definir este concepto se basan en la continuidad del tiempo de ocupación de un territorio, conservación de la lengua, costumbres, autoidentificación y se ha propuesto tener en cuenta el sometimiento en algún momento de la historia (Daes, 1996, en Simpson, 1997).

### **1.1 El tema de los pueblos indígenas no contactados o en “aislamiento voluntario”**

Los pueblos indígenas aislados sin contacto o en contacto inicial es un tema amplio y considerado solo hace algunas décadas. Han sido nombrados de distintas maneras intentando definir según las características de cada caso y del Estado en el que se encuentren adscritos por territorio; pueblos sin contacto, ocultos, libres, aislados, en contacto inicial, no contactados, en aislamiento y aislamiento voluntario.

Desde mediados del siglo pasado han sido vistos, registrados y acosados por las distintas figuras de colonos, madereros, coccaleros, guerrillas, paramilitarismo, los estados a los que pertenecen y las multinacionales, como petroleras, además de la minería. Sin dejar de lado las distintas misiones religiosas que han sido en conjunto con el extractivismo de materias primas uno de los protagonistas de ataques constantes para estos pueblos de indios en categoría de “aislamiento voluntario”. En todo el continente americano (IWGIA, 2012) se calculan unos 200 pueblos en estas circunstancias. En América del Sur se encuentran ubicados en siete países; Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú, Brasil, Venezuela y Paraguay. Todos comparten territorios en la Amazonía. El caso venezolano es el único que está considerado como pueblos en “aislamiento voluntario”. Los otros seis países registran poblaciones no contactadas en contacto inicial y en aislamiento. Ahora bien, si el aislamiento es “voluntario” se puede considerar que se debe a algún tipo de contacto en algún momento de la historia. Por tal motivo no se puede plantear que sea voluntario ya que huir de su propio territorio por invasión y riesgo de vida no es un acto voluntario.

Existen contactos esporádicos con otros pueblos indígenas que sostienen relaciones constantes con los colonos para realizar intercambios o adquirir objetos de la cultura dominante (IWGIA, 2007). En este trabajo me voy a referir al tema como “pueblos aislados”. Existen tres aspectos fundamentales en la problemática de la relación entre los pueblos aislados. Su vulnerabilidad pasa por la inmunología, demografía y territorio (IWGIA, 2007). Estas tres categorías representan la dificultad de contacto con sociedades adaptadas a otros entornos. Para Stavenhagen (2007, p. 10) se trata de pueblos que deciden vivir en aislamiento en su economía de subsistencia siendo lo contrario a la imagen difundida por algunos medios. Estos grupos no son los pobladores primogénitos “aun no contactados por la civilización” son pueblos que huyen desde hace generaciones de contactos, que han sido extremadamente violentos y mortíferos y que les han llevado a refugiarse en la selva. De la misma manera se les ha llamado “Pueblos indígenas en aislamiento” sin el calificativo de “voluntario” esta observación advierte que para muchos de estos pueblos el aislamiento no ha sido una opción voluntaria, sino una estrategia de supervivencia (Stavenhagen, 2007, p. 10). Desde estas perspectivas la decisión de aislamiento ocurre únicamente en la situación de riesgo ante su propia vida. Frente a la alteración adoptan la decisión de vivir en un entorno natural y bajo condiciones sociales totalmente autónomas. Así ante sus estados y diversos colonos, incluyendo la academia, la autodeterminación para estos pueblos indígenas debe ser tomada en consideración por los estamentos internacionales.

El concepto “no contactados” es fruto de dos elementos. Uno, el aroma romántico y también las resonancias morbosas mediáticas que suscita el hecho de que estén al margen de la sociedad capitalista y otro, el desconocimiento de su historia real, la que podría determinar sin duda si han sido realmente contactados antes o se han apartado como estrategia política de supervivencia. El uso de este concepto y estos problemas que se derivan de la semántica, no excluyen tal vez la buena intención de los “contactadores”.

Tal vez una mejor definición sería “grupos que NO HAN SIDO SOMETIDOS y por tanto se han mantenido al margen de las estrategias organizativas de los Estados en cuyo territorio político se ubican hoy día”. Es posible incluso que esos grupos que intentan mantener su propia autonomía política social, ideológica y de estrategias económicas hayan tenido o mantengan contactos más o menos esporádicos con representantes o

miembros integrados en esos Estados modernos. Y que además estén ocupando un territorio al que se han desplazado o al que han sido marginados, pero con el que se identifican.

De esta manera considerar el sometimiento como una variable para definir el concepto de indígena como se ha mencionado (Daes, 1996, en Simpson, 1997), permite englobar las diversas tribus o grupos originarios que no han tenido contacto, y que no han tenido sometimiento colonialista directo y reconocido. Una definición en estos términos establecería una diferencia con aquellas comunidades indígenas que están ya incorporadas al modo de producción económico-social capitalista (sin perjuicio de que reivindiquen su autonomía política, social, la posesión de un territorio y sus recursos).

Desde la mirada arqueológica también se debería reconsiderar la propuesta del concepto “*pueblos no contactados*”. Se puede y se debería reflexionar acerca de la posibilidad que ni en Australia, África y en la misma Amazonía existan pueblos no contactados. Es probable que falte más investigación más trabajo arqueológico que permita considerar otras posibilidades como pueblos que se desplazaron por huida, o la automarginación a espacios despreciados por las sociedades modernas. Como se ha mencionado arriba desde los datos históricos, en Australia, también en África (como el caso de los Aka y los bushmen), y en Alaska, es posible que se “contactaran” en su día sociedades que se encontraban en lugares donde no habían llegado las sociedades modernas colonizadoras a ambicionar recursos de estas áreas o que fueran marginados antes o durante la expansión europea en esas zonas. Un caso mencionado recientemente, es el caso de los Kawahivas de Brasil, que están siendo amenazados por la construcción de una carretera que atraviesa parte de su territorio.<sup>17</sup>

Anaya anota que “frente a esta adversidad los pueblos indígenas han resurgido como comunidades diferenciadas dentro de sus tierras ancestrales luchando contra las desigualdades endémicas derivadas de las pautas históricas de colonización” (Anaya, 2005, p. 26). Los pueblos indígenas han puesto sus ojos en el derecho internacional como un instrumento susceptible a apoyar su causa (2005, p. 26). El termino indígena o términos

---

<sup>17</sup> Survival. (12 de abril de 2017) Al descubierto una trama genocida para abrir el territorio de una tribu amazónica no contactada. Sal & Roca. Recuperado de <http://www.salyroca.es/articulo/lyfestyle/descubierto-trama-genocida-abrir-territorio-tribu-amazonica-no-contactada/20170412193949003166.html?null>.

generales como nativo, o aborígen se ha venido empleando en el contexto del derecho e instituciones internacionales, al igual que en los sistemas jurídicos de muchos países para referirse a un sector de la humanidad que comparte una experiencia común de subyugación histórica al colonialismo, o algo similar al colonialismo (Anaya, 2005, p. 26-27). Se puede mencionar que el concepto de indio y la denominación de pueblos minoritarios con una historia ancestral común han servido y se han convertido en un instrumento jurídico internacional. Esto generó el apoyo internacional para que esos pueblos hayan podido ser reconocidos dentro de sus propios países y de esta manera acceder a recursos económicos, a la salud, la educación y reconocimiento del bilingüismo: en términos generales que se haya dirigido una mirada hacia el interior de las minorías étnicas.

Anaya (2005) sugiere también la visión acerca de que las propias naciones europeas que trajeron el colonialismo son en un sentido literal indígenas de sus propias tierras de origen. Las distintas migraciones a países europeos se hallan en proceso de convertirse en parte de la sociedad receptora “indígenas” o sentando las bases para crear lazos “indígenas” con los lugares a donde han migrado. Aunque en algunos casos también la historia de Europa y de las naciones colonizadoras ha tenido episodios de guerras de colonización “interna” que se arrastran aún hoy día (los mencionados casos de Catalunya, País Vasco, Irlanda, o también Córcega, Bretaña...), hay que tener presente que, desde el contexto del derecho e instituciones internacionales al igual que en los sistemas jurídicos de muchos países el término “indígena” como nativo o aborígen se utiliza sólo para un sector de la humanidad que comparte una experiencia común de subyugación histórica al colonialismo (Anaya, 2005, p. 26-27). De todas maneras, la definición de indígena también debería ser válida para considerar a aquellos que llegaron a América u otros continentes y se quedaron para realizar vidas e intercambio no solo cultural sino además dar paso al mestizaje.

Esa conceptualización ha sido efectiva y existen varias sentencias ganadas por pueblos indígenas que reclaman un reconocimiento y territorio después de haber sido despojados de sus tierras en los procesos de colonización clásica. El pueblo Nyungar en Australia es uno de esos casos que en el 2006<sup>18</sup> gana una sentencia donde se le otorga la propiedad de unos 6.000 kilómetros en Perth Australia. Pero esta sentencia no afecta a los propietarios de

---

<sup>18</sup> Nota tomada del diario el País Cataluña, domingo 1 de octubre de 2006 (edición impresa). Véase la versión digital. Higuera, G. (1 de octubre de 2006). Los aborígenes reconquistan su tierra. *El país*. Recuperado de [http://elpais.com/diario/2006/10/01/domingo/1159674758\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2006/10/01/domingo/1159674758_850215.html). [Recuperado, en 9 de marzo de 2017].

negocios y viviendas que tengan título de propiedad. La sentencia convierte a los Nyungar en propietarios de los sitios públicos como playas parques y les da derecho a desarrollar en ellas actividades tradicionales como la pesca, caza, acampada o culto. Esto último causó preocupación en el gobierno pues consideraban en ese momento que los aborígenes podrían cobrar por la utilización de estos espacios. Los nativos mencionaron que lo único “que quieren es reconocimiento de sus derechos y poder obtener acceso a la educación y a los negocios”. El proceso se inició en 1992 en esta fecha el Tribunal Supremo australiano reconoció la titularidad de los nativos sobre las tierras antes de la llegada de los europeos en 1788. Hasta ese momento los colonizadores eran los únicos con derecho ya que decían haberse instalado en *terra nullius* (tierra de nadie), y sólo fue hasta 1967 cuando los nativos se inscribieron en el censo. En este año la reforma constitucional equiparó sus derechos a los demás australianos. No obstante, se menciona que el juez del Tribunal Supremo advierte que se otorgara derechos a los aborígenes en determinados terrenos siempre y cuando puedan demostrar una relación “estrecha y continuada” con estos. Es decir, poder demostrar que sus costumbres han permanecido después a pesar de la llegada de los blancos establecidos en Perth en 1892. La arqueología como los datos históricos y etnohistóricos podrían corroborar estas ocupaciones pre-conquistas aunque para que la arqueología constate o no estos hechos las investigaciones deben realizarse de manera regional y extensa en lo posible. De esta manera se podría considerar diferentes hipótesis que podrían ser constatadas con diversos datos. Sin embargo esta posibilidad y esa sentencia (como otras similares) comporta un riesgo importante. Al margen de la dificultad de su verificabilidad arqueológica o histórica, como veremos, ello implica una concepción arcaica: el considerar a esos pueblos como fósiles atavismos que no han cambiado. Que siempre han estado en el mismo lugar y que han sido siempre iguales. Y que por tal razón sus cambios sociales afectarían a su reconocimiento como actores permanentes o conectados con aquellos pueblos ancestrales.

Estos pueblos “sin contacto o grupos indígenas aislados” como menciona Anaya (2005) se ven amenazados por fuertes intereses comerciales y gubernamentales por la perspectiva de acumulación económica, derivada de los recursos naturales de las tierras indígenas, o por consideraciones de tipo estratégico económico -caso de minerales raros, ingenios hidráulicos, infraestructuras- o militar. Así la historia se repite o amenaza con hacerlo en nombre de la modernización, el desarrollo y la seguridad nacional (Anaya, 2005, p. 25-26).

### **1.1.1 La autodeterminación y los pueblos aislados**

Para Hurtado (2007) la autodeterminación en términos culturales se expresa en el uso del idioma, la trasmisión de conocimientos, la práctica de las costumbres y actividades diarias, el aprovechamiento de los recursos naturales y el uso de su territorio, entre otros. Frente a estamentos políticos se trata del respeto a los pueblos indígenas a ser autónomos y decidir sobre su presente y futuro dentro del marco de un Estado y en la práctica. Para los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial la autodeterminación significa el derecho a decidir la forma de vida que desean tener y el grado de interrelación que quieren establecer con la sociedad mayor (Hurtado, 2007, p.48). Se enmarca dentro del respeto hacia cualquier sociedad y hacia sus decisiones de su reproducción y producción social y sus relaciones con otros grupos sociales. Por otra parte, el concepto de autodeterminación es una reivindicación muy importante del movimiento indígena que va en contra de los principios del manejo de áreas naturales protegidas administradas por la entidad competente del Estado, se trata de quien es quien tanto a nivel político como de aprovechamiento de los recursos naturales tanto para fines de subsistencia como para el mercado (Rummenhoeller, 2007, p. 68).

La autodeterminación como todos los aspectos referentes a este tema se halla limitada por las distintas constituciones políticas de los Estados. Rummenhoeller (2007) hace esta observación en relación a los pueblos ubicados en la Amazonia peruana y que entran en la categoría de pueblos aislados que no viven dentro de Parques Nacionales. Pero el autor aclara que un mayor grado de articulación con la sociedad mayor los llevaría inevitablemente a una serie de problemas. La CONAIE<sup>19</sup> (2007) respecto a los pueblos en Ecuador deja claro que los pueblos en aislamiento voluntario no forman parte constituyente del estado ecuatoriano pues no ejercen una ciudadanía liberal ni la desean. Su territorialidad se encuentra en disputa por el solo hecho de estar contenida en los límites del Estado ecuatoriano. Ya en el marco de la autodeterminación la CONAIE considera que mantenerse ocultos para reproducir su civilización de selva es la base de su autodeterminación, su vida solo tiene sentido en su territorio, el cual constituye su cosmos. Y continúan sustentando que las formulas estatales de distribución y regionalización

---

<sup>19</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

territorial datan del siglo XIX mientras las civilizaciones amazónicas son milenarias<sup>20</sup>. De igual manera en las zonas donde aún queda bosque primario y/o selva en Ecuador estos pueblos pretenden el manejo administrativo control y usufructo corporativo de los territorios a partir de las categorías “economía” y “ambiente” (CONAIE, 2007, p. 134). Lo anterior se puede extender a los siete países con territorio en la Amazonia y bosques primarios a excepción de Colombia que además de la problemática del extractivismo ha tenido que soportar la presencia de guerrillas, narcotráfico y grupos paramilitares. Sumado a esto el narcotráfico es también un problema en los demás países ya que los colonos han ampliado su territorio en busca de espacios para la producción de cultivos de coca y su procesamiento en laboratorios ubicados en los mismos territorios.

La condición de grupos aislados sin contacto en el transcurso de la historia es casi imposible ya que implica la huida constante de situaciones que atenten contra su supervivencia. La autodeterminación para estos grupos, según Vaz (2012) en el caso brasilero, pasa por el respeto a sus estrategias de sobrevivencia física y cultural según sus usos y costumbres, elementos que pueden consistir tanto el aislamiento como los contactos y las formas selectivas de convivencia. Por tanto, ya que su supervivencia depende de los recursos naturales cualquier agresión a su ecosistema los afectaría de forma directa. De esta manera deben respetarse los derechos territoriales de los indígenas en estas condiciones (Vaz, 2012, p. 21). En el caso de los pueblos recién contactados un aspecto relevante es el de la vulnerabilidad como ya se mencionó. Y esta vulnerabilidad pasa por un entorno alterado que no garantice una producción y reproducción social en autonomía.

Acerca de los indígenas en aislamiento se ha generado el mito de su pureza cultural o estancamiento histórico sin considerar que no existen colectividades que vivan completamente al margen de procesos sociales o detenidas en el tiempo. Por el contrario, toda sociedad es resultado de sus interacciones con los “otros”. “El análisis histórico ha demostrado en qué medida estas interrelaciones contribuyeron al ‘aislamiento’, en algunos casos se trata de pueblos en la mayoría de segmentos o remanentes de éstos que como

---

<sup>20</sup> Aquí se ha caído en una trampa: el milenarismo o las raíces temporales son relativas y comporta un concepto ambiguo, romántico y anacrónico: se identifican con sociedades inmóviles (incapaces de cambiar y adaptarse a los “nuevos tiempos”). De ahí hay solo un paso de volver a revertir la consideración de este concepto “milenarias” a una valoración en negativo (“primitivas”) como las que existían en el siglo XIX.

consecuencia de procesos regionales han asumido el aislamiento como forma de vida y de relación con el entorno". (Hurtado, 2012, p. 73-74)

Acerca del término aislamiento Hurtado (2012) considera que no expresa sus relaciones interétnicas solo la simplifican y que es posible que, adaptándose en algunos casos a nuevos estilos de vida en el afán de facilitar su huida del contacto, hayan abandonado prácticas culturales como la agricultura y la elaboración de cerámica. En cuanto al abandono de prácticas de producción y otras estrategias organizativas la arqueología puede dar datos relevantes que conduzcan a una interpretación más acertada respecto del abandono de producción de objetos o de uso de espacios que obligan en cierta medida a estar de manera más permanente en un lugar. Sin embargo, la incorporación de artefactos y técnicas y los cambios sociales y políticos derivados de la fuga ancestral se pueden integrar en el marco de una legitimación cosmogónica específica para cada pueblo (Camacho, 2010, p. 111). Lo anterior lo menciona Camacho para el caso boliviano y sus grupos aislados localizados en la Amazonia y en el gran Chaco. De la misma manera menciona que el artículo 31 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de 2009, que específicamente establece el derecho al aislamiento, y el anteproyecto de ley para la protección de los aislados en 2011, constituyen las acciones más relevantes sobre la cuestión llevadas a cabo recientemente (Camacho, 2012, p. 128). En la ratificación al convenio 160 de la OIT los estados se comprometen a promulgar políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas con su participación. Pero en el caso de los pueblos en condiciones de aislamiento aparte de ser consultadas se debe considerar sus especificidades y vulnerabilidad al etnocidio (2012, p. 128). Esta situación y estructuras de un Estado excluyente y discriminador no son nuevas fueron implantadas en el siglo XVI y se ha mantenido con distintos matices y estructuras, pensar en una inclusión representa dismantlar dicha estructura (2012, p. 128). Dismantlar esta estructura instaurada desde el siglo XVI desde sus inicios de dominación y apropiación de territorios abundantes en materias primas es como considerar derribar el capitalismo. De esta manera proporcionar a estos pueblos entornos donde su producción y reproducción se vea a salvo es difícil dentro de las políticas neoliberales de los países a los que pertenece su territorio. Ecuador y Bolivia con sus recientes constituciones se despuntaban como nuevas propuestas frente a los pueblos indígenas, pero no han demostrado llevarlas a cabo con políticas claras frente

de dar preferencia a las propuestas indígenas antes que al extractivismo al que se someten los territorios con selvas o bosques primarios.

El caso venezolano de pueblos con poco contacto o aislamiento relativo no es distinto al resto de países con esta problemática. Los Yanomami, Hoti y Piaroa se hallan en áreas de bosques primarios y de selva con poco contacto con la sociedad mayor, pero si han sufrido distintas incursiones de colonos en busca de materias primas, como es el caso de brasileiros en busca de minería ilegal (Bello, 2012, p. 166). Las distintas historias de estos pueblos mencionados en los siete países citados confluyen todas en los diversos intentos de dominio y colonización de territorios y de indígenas sin más efectos que un seguro etnocidio<sup>21</sup>.

Este tema es muy complejo dado que si se adjudicaran autonomías completas a estos pueblos y sus decisiones frente a su territorio podrían ser negociar sus entornos naturales con propósitos poco sostenibles, no solo para el pueblo en particular si no a su vez para un entorno regional<sup>22</sup>. De tal manera, que lo que debe tratarse en ambas instancias tanto por pueblos indígenas como por sociedades occidentales tiene que ver más con la preservación y sostenibilidad de todo de un entorno que no se explote desmedidamente y ponga en riesgo no solo al pueblo en particular sino además al medio ambiente en general.

### **1.1.2 Pueblos aislados en Colombia los casos Andakí y Nükak Makú**

En el siglo XVII ya las encomiendas del valle de Suaza en el río Magdalena registraban los ataques de indios selváticos llamados Andakí, donde no prospero la colonización blanca (Friede, J, 1948, p. 110). “El más antiguo dato que conocemos de esta región indica, que a principios del siglo XVII una tribu de indios Yaqua, que habitaba las cabeceras del río

---

<sup>21</sup> Acerca del tema de los grupos aislados o no contactados en América del Sur véase: [http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0313\\_PUEBLOS\\_INDIGENAS\\_EN\\_AISLAMIENTO.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0313_PUEBLOS_INDIGENAS_EN_AISLAMIENTO.pdf).

[http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0603\\_aislados\\_contacto\\_inicial.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0603_aislados_contacto_inicial.pdf)

<http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf>

<http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/wp-content/uploads/2015/12/Informe-Encuentro-Regional-sobre-directrices-Asuncion.pdf>

[http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/wp-content/uploads/2015/12/20120919065528\\_directrices-de-proteccion.pdf](http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/wp-content/uploads/2015/12/20120919065528_directrices-de-proteccion.pdf). [Recuperado, en 11 de abril de 2017].

<http://web.pueblosindigenasenaislamiento.org/avances-en-la-proteccion-de-los-pueblos-en-aislamiento-en-la-region-amazonica-y-paraguay-mikel-berraondo-lopez/> [Recuperado, en abril de 2017].

<sup>22</sup> Para un caso canadiense: “Esto no es un supuesto teórico. Nosotros hemos asistido a un caso en el que un grupo aborigen canadiense decidió “vender” su propio territorio a lo largo de la orilla del río Fraser para la construcción de una infraestructura. Esto colisionaba con grupos vecinos ya que esa infraestructura comprometía la perdurabilidad de sus propios recursos tradicionales y de su entorno “cultural” Jordi Estévez (comunicación personal, 27 de junio de 2017).

Suaza fue trasladada por su encomendero al Valle del río Magdalena, debido a los continuos ataques que emprendían los indios Andakí desde la selva”. (Arch. 1, 1-737 en Friede, J, 1948, p. 110)

Los Andakís son un ejemplo de los diversos que deben existir durante toda la colonización llevada a cabo en América del Sur. Menciona Friede (1948) que estos indios selváticos habitaban las vertientes Amazónicas de la cordillera Oriental en las cabeceras de los ríos Pescado, Fragua, Bodoquera y otros afluentes Ortegusa y Caqueta, eran belicosos y su ataque se mantuvo durante los siglos XVII y XVIII, en el Valle del Alto Magdalena y en las orillas de los ríos Putumayo y Caquetá. En estos territorios ni las expediciones ni las misiones religiosas dieron resultados para el control de estos indios y así la colonización se estancó en la confluencia de los ríos Suaza y Magdalena y ya en los albores del siglo XVIII en la provincia de Timaná la política era netamente defensiva<sup>23</sup> (Friede, J, 1948, p. 110). Los registros históricos han mencionado a los indios que huían hacia la selva o que ocupaban los territorios de bosque primario como desobedientes. Se relataban distintos casos acerca de los encuentros entre colonizadores y estos indios lo que deja clara la posibilidad de varios grupos indígenas en categoría de “pueblos aislados”. Los Andakí presentaron distintas denominaciones en las cabeceras del río Magdalena se les llamo “Timaná, Yalcon y Piraque” en siglo XVIII -por Juan de Velasco-,” Andaquíes, Aguanungas (o Yaguanonga) y Charaguayes (Churubae Charavaes)” y, tal vez, “Mocoas” (Friede, 1953, p. 24-25). De igual manera la denominación de Andakí al parecer se daba a los indios que se encontraban distintos a los ya vistos durante la conquista. Los indígenas que acompañaban a los españoles como interpretes eran casi exclusivamente de habla quichua de tal manera es muy posible que la palabra Andakí no fuese una tribu indígena definida si no un nombre genérico con transformaciones e interpretaciones de los españoles, “(...) significaba gente de la montaña (anti=montaña de los Andes; ko, ke= el que es, gente), es decir aquellos indios que vistos desde la situación geográfica de Timaná –la colonia española- eran gentes que para atacarlos venían desde la montaña, desde la cordillera oriental” (Friede, 1953, p. 24-25).

---

<sup>23</sup> Véase Historia de los indios Andakí del valle de Suaza. <http://www.bdigital.unal.edu.co/17996/1/13730-39336-1-PB.pdf> [Recuperado, en 18, de abril de 2017].

Cabe aclarar las diferentes denominaciones que se dieron durante la conquista a pueblos distintos a los ya sometidos. Un ejemplo reciente también sería el pueblo Makú y luego Nukak para ahora ser llamado Nukak Makú. Inicialmente los colonos dieron el nombre de Maku a los indios que estaban en la selva y posteriormente la academia los denomina Nukak para luego ser conocidos como Nukak Makuk por vinculación lingüística.

(...) Estos “Andaquiés” ocupaban una faja de unos 100 kilómetros de ancho de la Alta Selva Amazónica a lo largo de la Cordillera Oriental y encerrada entre los ríos Ortegua, Caqueta y su afluente el Mocoa. Al mismo territorio huían muchos indios oriundos del Alto Magdalena, para resguardarse de la invasión y opresión de los españoles. (Friede, J, 1953, p. 32-34)

Por tanto, la historia se repite como ya se ha mencionado. De esta manera se puede dar continuidad a los pueblos aislados como es el caso de Nükak Makú. En Colombia existe este grupo cuyos avistamientos fueron registrados con mayor frecuencia por investigadores a finales de los años 80s. Desde mediados del siglo pasado se habían registrado contactos con este grupo Nükak. El caso de este grupo aislado lo trataré con mayor precisión teniendo en cuenta que en el desarrollo de esta investigación -tanto en las entrevistas como en el caso arqueológico- la mayor información recuperada se hizo en Colombia.

Los Makú ya habían sido vistos en el noreste amazónico, en 1963 se divulgaron los datos acerca de un grupo sin contactar entre los ríos Guaviare e Inírida en el departamento del Guaviare al oriente de Colombia (Politis Gustavo, 2006, p. 146). Los colonos y la gente local ya conocían la existencia de estos indígenas a los que llamaban “Makú”. Sus encuentros no fueron amistosos, por el contrario, el 29 de diciembre de 1963 en el diario *El Espectador* se publicaba que en San José del Guaviare un grupo de colonos había matado a balazos a indígenas (“500 Makú bravos”) ya que estos habían atacado. En este episodio se capturó una pareja (un hombre herido y su mujer), hecho que se conoció como “la matanza de Charras”. En 1966 el mismo diario informa que el cura Tulio Gómez visita el territorio Makú y describe algunos campamentos, diciendo que tenían algunas plantas cultivadas y un intrincado de sendas dentro de la selva (Politis Gustavo, 2006, p. 147). De la misma manera en 1967 el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff publica en *International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* informando que había unos 3.000 Makú en los ríos Guaviare e Inírida y el Paunaua. Estos serían probablemente Nükak y aunque la cifra fue probablemente estimativa indica una demografía más alta a la

de las posteriores décadas. Reichel hacía un llamado para que se realizaran estudios, pero ningún antropólogo de la época nacional ni extranjero se interesó en el tema (2006, p. 147).

Luego vendría la instalación de los misioneros en Laguna Pavon 1 y Laguna Pavon 2 en la década de los 70s y 80s. En 1988 los Nükak aparecen en el corregimiento de Calamar quedándose varias semanas en el lugar (Chaves y Wirpsa, 1988; Wirpsa y Mondragón, 1988 en Politis, 2006, p. 148). La llegada de los Nükak a Calamar atrajo a los medios de comunicación y se publicaron fotos de indígenas desnudos. La Dirección de asuntos indígenas envía al antropólogo Leonardo Reina y también llegó un misionero que hablaba Nükak fluidamente. Para este momento los misioneros estimaron que los Nükak eran entre 700 y 1.000 y comunicaron que habían tenido contacto con unos 350. A partir de este momento se consideró que existía un nuevo pueblo indígena llamado Nükak, emparentado lingüísticamente con los otros grupos Makú (los Kakwa), y que se trataba de una etnia diferente (2006, p. 148). Para estas décadas de los 80s y 90s también había ya registros de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y estas terminarían desplazando los grupos de indígenas hacia San José del Guaviare.

En los informes posteriores<sup>24</sup> aún se menciona el contacto con una disminución notable de su número y con episodios de agresión hacia los Nükak. Cabe resaltar que este grupo es el último grupo indígena nómada contactado *oficialmente*, pero es posible que existan más grupos indígenas dispersos en las selvas y bosques primarios en el territorio colombiano aún sin ser contactados *oficialmente*. La historia de los Nükak no acaba con los colonos y los desplazamientos forzados con las FARC. En los años 1997 llegan los encuentros entre la guerrilla y los paramilitares con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). En la frontera noroccidental del territorio entre el 2002 y 2004 tuvo lugar una intensa guerra por el control del territorio del Medio Guaviare. En el 2011 los Nükak estaban estimados en unas 600 personas de estas el 25% se encuentran en inmediaciones de San José de Guaviare en situación de desplazamiento forzado (Maecha Dany y Franky Carlos, 2011, p. 6).

Los Nükak no son los únicos pueblos de tradición nómada como lo explican los reportes cuando se establece la relación entre lenguas de los pueblos indígenas que ocupan las

---

<sup>24</sup> Maecha R. y Franky C., C. E. Los Nükak el último Pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia, IWAGIA 2011.

selvas y bosques primarios del noreste de la amazonia de Colombia con excepción de los Wánsöhöt (Maecha et al. 2011, p. 8). El contacto de estos pueblos se realice de manera voluntaria o no, sea la consecuencia de desplazamientos o de incursiones extractivistas de materias primas se trata de un etnocidio sin discusión. El contacto transforma y genera desestabilizaciones al interior de los pueblos indígenas y de cualquier grupo social que se ha mantenido aislado de una sociedad mayor o culturalmente distinta. Así, pretender mantener intacto pueblos vírgenes es una propuesta no solo equivocada sino además insostenible dado que el contacto aunque no se realice de manera agresiva terminará generando cambios a todo nivel. Sin embargo, en el caso de los pueblos en contacto inicial o en aislamiento lo que debe prevalecer es el respeto hacia su forma de vida elegida. Mantener las tradiciones en general la producción y reproducción de los pueblos indígenas que deciden o que se ven obligados al contacto depende de aquellas prácticas más arraigadas que se puedan mantener ante la llegada de nuevas formas culturales, dependen de mecanismos que se generen al interior de los grupos y que permitan la permanencia de dichas prácticas. Ante todo, debe considerarse el respeto y la valoración a estos pueblos respeto a sus derechos como individuos que pertenecen a un Estado sean o no conscientes de esto. Una manera de facilitar los procesos de contacto será el respeto a la vida y a sus costumbres. El extractivismo es un peligro no solo para los grupos aislados sino además para los ecosistemas en general. Los Nükak actualmente se mantienen en situación de desplazados: el diario El Tiempo publicó que “el drama de los Nükak Makuk no cesa”, ahora después de la firma de la paz con la guerrilla de las FARC ellos intentan volver a su territorio, pero las minas antipersonales de las FARC y los cultivadores de coca se lo impiden<sup>25</sup>. Los primeros reportes de jóvenes Nükak involucrados con las FARC y con los paramilitares se realizaron entre 1997 y el 2000. Estos jóvenes permanecieron largos períodos con los colonos ya que habían perdido a sus padres con las epidemias de gripe que surgieron en los primeros cinco años de contacto (1988 – 1993) (Maecha et al, 2011, p. 12).

Tal vez uno de los casos de pueblos aislados más conocidos también desde la arqueología en América del Sur es este caso Nükak Makú. Estudiados desde la antropología y la etnoarqueología a finales de los años 80s, este grupo indígena ha sufrido varios cambios en

---

<sup>25</sup> Véase <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/nukak-maku-no-pueden-regresar-a-sus-tierras-por-cultivadores-de-coca-72202> [Recuperado, en 23 de febrero de 2017].

su subsistencia ya que esta se basaba en la caza y la recolección y fue cambiando con las distintas relaciones con los colonos sembradores de coca y demás intervenciones fuera de su entorno (Politis, et al, 1997). Es uno de los grupos que se hallaban en áreas de selva que no han estado sometidos dentro de su territorio en los términos de sometimiento de una colonización clásica.

Recientemente en el diario el Espectador de Colombia se publicó el registro de los primeros pueblos “en aislamiento voluntario” en Colombia se trata de otros grupos que el diario en una noticia del 2 de noviembre de 2017 menciona:

(...) los primeros pueblos en aislamiento voluntario confirmados en Colombia. La intangibilidad hace parte de una estrategia coordinada entre las comunidades que habitan ese territorio, el Ministerio del Interior, Parques Nacionales Naturales, la Asociación de Autoridades Indígenas de la Pedrera-Amazonas AIPEA y la Asociación de autoridades indígenas del pueblo Miraña y Bora del medio Amazonas PANI, la ONG Amazon Conservation Team para crear un cordón que proteja el derecho de los pueblos en aislamiento a permanecer ocultos y ejercer su autodeterminación<sup>26</sup>. (Diario El Espectador)

Los Yuri-Passé o “caraballos” con una historia de desplazamiento hacia la selva o “aislamiento voluntario” por motivos de persecución de un extractivista de pieles en la que el ejército mato a varios Yuri y retuvo a un hombre (Bernardo), una mujer adulta y tres menores de edad. Bernardo y su familia se internaron en la selva. Arriba hemos expuesto el caso Nükak Maku y el caso etnohistórico de los Andakí en Colombia. La historia no se repite, sino que ha estado y permanece porque los incidentes de colonización o los momentos de injusticias hacia los pueblos indígenas se encuentran latentes en espacios donde actúan distintos agentes en todos los niveles. Según esta noticia “aislamiento voluntario” se refiere a aquellos pueblos que se han visto obligados a “aislarse” por haber sufrido agresiones, independientemente de quien las haya realizado: colonos, extractivistas, conflicto armado, ejército, paramilitares, narcotráfico, o cualquier tipo de tráfico ilícito y misioneros. Este artículo también menciona la protección que han tenido estos grupos para que los misioneros no irruman en su espacio. Ahora bien, lo que cabe resaltar de esta noticia además de los esfuerzos y logros que se llevan haciendo en los últimos 7 años por proteger y generar jurisprudencia para la protección de estos pueblos, es que se trata de la consulta con los vecinos de estos pueblos para poder protegerlos. Según este reporte se registran dos pueblos oficialmente confirmados y 17 indicios. Arriba mencionaba que los

---

<sup>26</sup> Véase. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/una-politica-de-buen-vecino-para-los-pueblos-aislados-colombianos-articulo-721038>. [Recuperado, en 2 de noviembre de 2017].

Nükak Maku era el último grupo nómada oficialmente confirmado en Colombia y que posiblemente existieran otros. Y está claro que existen, como lo vemos en este último reporte. ¿Pero a que le llamamos nómadas, como han sido denominados los Nükak Maku y a que le llamamos “grupo en aislamiento voluntario”? Se deben considerar dos variables: una el motivo del “aislamiento” si se conoce, y dos que el concepto de nómadas que está desarrollado desde la arqueología y las ciencias sociales. Todos desde luego son grupos “aislados”, y algunos más sedentarios que otros, pero de igual manera en un territorio que debe ser protegido desde los estamentos jurídicos para asegurar su sobrevivencia.

Los distintos conflictos en territorios indígenas como es el caso de Colombia retrasan proyectos comunitarios como menciona el exsenador perteneciente al pueblo Nasa en el sur occidente colombiano Jesús Piñacue<sup>27</sup>. El conflicto es también causa de contacto forzado como el caso de los Nükak Makú quienes, independientemente de haber optado por tener contactos voluntarios y aislamiento, han sido forzados por la guerra a salir de su territorio y alterar su forma de vida. Como se ha mencionado el contacto con las misiones y narcotráfico ya habían hecho cambios. Se ha registrado que los contagios de enfermedades y el mestizaje con los colonos en algunos casos fueron forzados y en otros queda en duda que hayan sucedido de manera voluntaria. Tanto la guerra como el avance del extractivismo, las políticas de Estado que conceden las licencias y permisos a las distintas empresas continuarán el etnocidio de estos pueblos aislados. Las distintas propuestas políticas deberán hacer que su consideración y autonomía sea reconocida por todos los estamentos jurídicos internacionales, tal como se plantea para los pueblos descendientes de los que sí fueron sometidos en tiempos de la conquista española y distintas conquistas extractivistas y misioneras.

Las posteriores repúblicas continuaron con una base económica basada en imperialismos y colonialismos. A partir de aquí surge una pregunta ¿las primeras naciones o pueblos indígenas han escapado a estas bases estructurales? ¿Han sido ellas también en sus interiores en ciertos ámbitos cómplices de estas estructuras económicas? Son dos preguntas

---

<sup>27</sup> Jesús Piñacue en una entrevista que me fue concedida en octubre de 2016 en Popayán Colombia menciona como un elemento fundamental en el retraso de proyectos sociales ha sido la guerra con la que han tenido que convivir los pueblos indígenas en Colombia. Y particularmente habla en esta entrevista del pueblo Nasa al que pertenece. Jesús Piñacue ex Senador de la república licenciado en filosofía y letras de la Universidad del Cauca Popayán Colombia. Y quien ha participado activamente en la política colombiana desde los pueblos indígenas, actualmente cursa estudios de derecho en la misma universidad.

que requieren de trabajos puntuales de momentos históricos, escenarios y actores en concreto., ya que en países como Colombia existe una historia de violencia con diferentes actores (guerrilla, narcotráfico, paramilitares y delincuencia común, esta última producto de una historia de desequilibrio social generada por los primeros actores y las diferencias sociales). Es posible ver como las poblaciones indígenas se han visto involucradas en eventos como el narcotráfico, la guerrilla como también el paramilitarismo. Se trata de un país que no ha ofrecido garantías para la protección de los pueblos indígenas (ni campesinos en general o comunidades negras) en zonas de conflicto, un país con un alto índice de desempleo y con un área rural extensa y abandonada, que no ofrece un entorno de sostenibilidad ni para mestizos y mucho menos para los pueblos indígenas. En particular, pues, ¿que lleva al indígena a vincularse o ser vinculado con los actores de un conflicto de violencia de más de 50 años? Este es un tema que se tocara más adelante.

El concepto de indio en las últimas décadas se define en el marco de los distintos estamentos jurídicos internacionales en busca de un apoyo a los pueblos originarios. Esto indica que ya en instancias jurídicas el concepto representa un reconocimiento a los pueblos indígenas en teoría, y ya en la práctica debería actuarse desde el convenio 169 de la OIT y la Declaración sobre Derechos para los Pueblos Indígenas y tribales del 2007.

En la Declaración de las Naciones Unidas y el convenio 169 sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales se reconoce a los que se denomina grupos tribales. En esta instancia ya el concepto de indígena está definido como tal. A demás incluye como tribales aquellos grupos que sin dejar de ser minoritarios comportan ciertas características similares y algunas distintas con la definición de pueblo indígena. La “otredad” que permanece en las sociedades occidentales y contemporáneas no es realmente un problema. Se convierte en problema en cuanto se desvaloriza a ese otro. Esta diferencia que ha servido a través de la historia para sustentar las conquistas, colonialismos y sus posteriores estructuras en países supuestamente independizados.

## **2. Inicios del indigenismo en América Latina**

Situándonos en el momento actual de la globalización o de la interconexión de culturas el concepto de a quienes denominamos indios y a quienes no, se ve atravesado por las distintas sugerencias e interpretaciones de quienes observan. Así se ha dicho que “la misma idea de indio, fruto de una relación/situación colonial siempre tuvo una cuna ultramarina” (Bonfil, 1972).

El indio es ese otro que encuentro fuera de mi territorio y de mis dominios que por tanto es distinto a mí. Es el que pertenece a un entorno en concreto. Las distintas connotaciones a través de la historia nacen de las diferentes colonizaciones que se realizaron desde los griegos hasta las colonizaciones europeas. Estas últimas tanto en América, África, Asia entre otros lugares. En todos estos casos tenían como fin la colonización de lugares y de sus gentes por motivos económicos dominios territoriales que conducen a dar valor estatus y poder. Y de estas incursiones económicas se desarrollan las distintas relaciones sociales y distintos intercambios no sólo de objetos y bienes sino además de ideas. Como hemos anotado anteriormente la denominación de indígena acarrea otro interés que parte de la desvalorización de ese otro. Es la intención de disminuir para poder dar paso a la apropiación de los bienes naturales y materiales, de su capacidad de trabajo su producción y reproducción.

Las diferentes denominaciones como: “aborigen” en el caso de Australia, “nativo” desde un concepto más académico, “indígena” es el caso americano y el más reconocido, ya que existe una gran parte de pueblos originarios que aun ocupan el continente americano. Todas estas nominaciones constituyen un elemento fundamental de la desvalorización que comportan las conquistas y posteriores colonias. Será después de las conquistas y colonias cuando el reconocimiento de ser indio aparecerá como una figura de autovaloración y defensa de los derechos humanos.

Las conquistas y colonias desarraigaron varias instancias culturales entre estas la lengua, que será el eje que desconecta y conecta. El mestizaje esta ya acompañado del cambio no sólo en la lengua sino también en el entorno social-cultural. Pero la presencia en muchos lugares de la lengua ha permitido la permanencia de tradiciones y entornos sociales, lo que obsta que existan pueblos que han perdido su lengua pero que de alguna manera han

perpetuado tradiciones culturales y vinculación ancestral con las tierras que ocupan. En algunos casos de etnogénesis<sup>28</sup> que se han pronunciado en las últimas décadas se ha perdido la lengua o se encuentra mezclada con la lengua española quedando algunos reductos de la original<sup>29</sup>. En estos casos se ha emprendido el camino de la recuperación de vocablos o la lengua misma<sup>30</sup>.

El concepto de indígena se ha ido transformado no sólo por el no indígena sino además por el propio indio a través de cambios sociales y culturales. La identidad está enmarcada en la diferencia con toda su carga histórica. Así de esta manera identificarse indígena u originario es en si ya una valoración, es revalorar el entorno cultural social e histórico. Hasta aquí no tenemos nada distinto a lo que acompaña un proceso de etnogénesis o re-etnización. Es a partir de la autodeterminación donde se inicia el camino hacia la revaloración. Hemos venido definiendo el concepto desde instancias históricas. A hora bien aquí y ahora después de varios años de luchas entre los pueblos originarios y los distintos gobiernos a los países a los que pertenecen aun hoy el reconocimiento con algunas ganancias jurídicas y constitucionales continúa siendo la lucha por el territorio.

## **2.1 El tema del indígena desde la academia**

En el caso de América diferentes autores han escrito acerca del tema del indio americano. Lo étnico es un concepto reciente como ya se ha mencionado, creado para diferenciar a lo no europeo. De esta manera todos los conceptos creados para el estudio desde las ciencias sociales surgen de la diferencia. Ahora bien ¿qué es lo que sucede cuando este otro observa desde las directrices académicas? ¿Es posible pensar en un análisis desde adentro o por el contrario es un análisis sesgado? En el indigenismo la mirada hacia la diferencia se da de

---

<sup>28</sup> Los yanaconas del Macizo colombiano en el departamento del Cauca al suroccidente de Colombia, es un caso de etnogénesis. Este grupo autodeterminado como indígena, tiene dos resguardos reconocidos, uno en el Macizo colombiano en zona rural y otro en la parte urbana, ubicado en la ciudad de Popayán. En Colombia existen resguardos indígenas urbanos, los yanaconas son uno de estos casos (para los Yanaconas del Macizo colombiano ver Zambrano, 1993).

<sup>29</sup> Sevilla (2007) menciona como los rasgos de identidad se consideran importantes en el reconocimiento de los indígenas urbanos. Los Yanaconas son uno de los casos de pérdida de la lengua. Las distintas formas adquiridas viviendo en espacios distintos fuera de lo rural, se presentan como obstáculos para el reconocimiento de un pueblo que ha abandonado su espacio originario, esto hace referencia a una revaluación de los modelos multiculturales que Colombia propone a comienzos de los 90s. Para una revisión más amplia del caso de los Yanaconas urbanos en la ciudad de Popayán Colombia (véase, Sevilla, 2006).

<sup>30</sup> Los Bríbris en Talamanca Costa Rica pueblo indígena al que se hace referencia en esta investigación es un ejemplo de recuperación de la lengua.

manera reivindicativa y protectora por tratarse de la revisión de la gran catástrofe que causo la conquista y la colonia.

Es a partir del primer congreso de indigenista interamericano en Patzcuaro 1940 cuando la relación entre antropología e indigenismo se define. Los distintos institutos y académicos en antropología gestaban ya esta unión. Pero es en este congreso cuando se hace la relación. Así se crearon en América Latina Institutos Indigenistas Nacionales en varios sitios como Bolivia en 1941, Ecuador 1942, Guatemala 1945. También se creó el servicio de protección indígena de Brasil 1910 por Cândido M. Da Silva Rondón, siendo sustituido en 1967 por la Fundación Nacional del Indio (Félix Báez, 1993, p. 20). Desde este momento el Instituto Indigenista Interamericano promueve la aparición de escuelas o departamentos de antropología para el estudio de la población indígena y para la preparación de peritos indígenas (Marroquin, 1977, p. 51-52, en Báez, 1993, p. 21).

La antropología entra a desarrollar su papel como ciencia procedente del colonialismo. Se despliegan diversas propuestas de trabajo desde la ciencia que sería la intermediaria entre los pueblos indígenas y las distintas sucesiones de políticas frente a la diversidad étnica. Fue la antropología aplicada de Hobin (1957) o Radcliffe-Brown, quien utilizo el término por primera vez en 1930. Antes están Chinnery, Boas, Firth y Pitt Rivers que habían publicado un artículo llamado “ciencia aplicada de la cultura”. Y en 1933 Malinowski lo llamaría antropología práctica. Evans Pritchard en un ensayo 1946 habla de la relación de los antropólogos en la administración colonial en África y se percibe como la antropología fue utilizada por las administraciones coloniales como ciencia política. Así se dedujo que la antropología aplicada no sucedía al funcionalismo si no sería este mismo en la práctica (Báez, 1993, p. 21).

Las distintas propuestas teóricas norteamericanas se orientan a explicar políticas coloniales desde el culturalismo, choque cultural, contacto cultural, cambio social y aculturaciones. De esta manera se sistematiza el relativismo cultural que procede del liberalismo norteamericano que va ser criticado desde la periferia del colonialismo en el proyecto de la declaración de los derechos humanos realizado por American Anthropological Association 1947 (1993, p. 21). También tenemos que mencionar que propuestas como continuum folk-urbano propuesta por Redfield (1941), Steward (1995) y el estudio de áreas culturales son puntos de referencia para entender la antropología indigenista en Latinoamérica a partir de

los años 40 (1993, p. 21). Dentro de los distintos momentos del indigenismo latinoamericano se debe mencionar el Primer Plan Quinquenal de Acción Indigenista Interamericano, realizado por el instituto Indigenista Interamericano y aprobado por la Asamblea General de la OEA (La Paz, Bolivia, 1979) (1993, p. 21). Ahí se da inicio a la aparición de la participación de las organizaciones indígenas en el diseño y ejecución de proyectos.

Siguiendo con las diferentes propuestas de conceptos para avanzar en el indigenismo Latinoamericano debemos contemplar la figura del mestizo y hay que mencionar a Aguirre Beltran desde el caso mexicano, quien tuvo una fuerte consecuencia en el indigenismo Latinoamericano (1993, p. 21). En su propuesta se incorpora la figura del mestizaje<sup>31</sup> que genera la continuidad a las formas ya impuestas en los procesos de conquista y colonialismo en Latinoamérica. El mestizo en ciertas partes son los grupos que someten y explotan a los indígenas son ellos los que con las formas económicas heredadas de la Colonia realizan una continuación de las jerarquías de este momento (1993, p. 21).

El mestizo crea entonces una categoría distinta que se adhiere a la tradición colonizadora aun cuando hace parte de las distintas independencias en Latinoamérica. Sin embargo, el indio no cambió de estatus durante los procesos de colonialismo e independencia, aunque participó en las distintas batallas libradas.

Las relaciones entre los distintos grupos sociales han generado muchas situaciones distintas: el caso de la costa atlántica de Nicaragua es un ejemplo donde se encuentran en un territorio relativamente pequeño gentes descendientes de esclavos africanos, mestizos de estos con blancos o con indios, mestizos de indios con blancos y criollos. Este caso de mestizaje está presente en varias regiones de las costas latinoamericanas.

Esta breve historia de los inicios del indigenismo en América en general y especialmente en América Latina muestra que las ciencias sociales que acudieron a una cierta alianza con los pueblos indígenas surgieron desde pensamientos colonialistas. Desde estos mismos se dieron inicios a las distintas propuestas para salvaguardar y sacar a la luz los años de

---

<sup>31</sup>Del lat. tardío *mixticius* 'mixto, mezclado'.

Dicho de una persona: Nacida de padre y madre de raza diferente, enespecial de blanco e india, o de indio y blanca. <http://dle.rae.es/?id=P3kMzAQ> [Recuperado, en 11 de junio de 2017].

injusticia social cometidos a los pueblos indígenas<sup>32</sup>. Entre los muchos autores que habrán hecho sus propuestas y trabajado a favor del indigenismo está José Mariátegui<sup>33</sup>. Para Mariátegui el problema del indio radica en lo económico: es a partir de la propiedad de la tierra donde se centra todo. Como ya mencionamos arriba, para él la revolución de las independencias no fue de los indígenas, aunque se utilizó su fuerza para poder alcanzarla. Una vez ya instaurada no fue suficiente para enaltecer al indio, pero mucho menos se produjo la república que comportó la continuidad feudal convertida en gamonales (Mariátegui, 1928, pp. 35-46). Para el autor la lucha indígena se debía basar en el socialismo pues es a partir de lo económico de donde radica y desde donde debe ser abordado el problema del indio. El autor además concebía a los incas como un pueblo comunista (1928, pp. 35-46). Mariátegui menciona que solo se ha sufrido retroceso desde la conquista por los españoles y luego con los mestizos. También expresa que bajo la propuesta aristotélica sobre la esclavitud natural (ya mencionada arriba en este trabajo) es donde hay hombres naturalmente esclavos y otros patrones y es con esta propuesta que los pueblos modernos justifican sus conquistas (Mariátegui, 1929, p. 23-24). Acerca de las distintas migraciones del pasado siglo en el Perú advierte que a los inmigrantes europeos no se les ofrece el trabajo en la tierra, que se les atribuyó solo al indio y que este fue sustituido luego por el negro o por el inmigrante oriental “coolí” (Mariátegui, 1929, p. 26).

Otras tribus de indios, en la cuenca fluvial del Amazonas, han sido alcanzados por la garra fámélica de los explotadores blancos o mestizos y esclavizados para los trabajos de recolección de la madera o extracción del "caucho". He referido, hablando de la región de la Montaña del Perú, los abusos ignominiosos allí cometidos, que llegaron a trascender los límites de los bosques y tuvieron resonancia mundial, sin lograr producir el castigo de los culpables, sino, al contrario, la punición de los defensores del indio. (Mariátegui, 1929, pp. 72)

Ya en el siglo pasado Mariátegui mencionaba las distintas injusticias de los pueblos por el extractivismo que se causa en las áreas de selva y bosques primarios. La apropiación de materias primas no ha cesado en la historia de las distintas conquistas. Estas denuncias de José Mariátegui no se diferencian mucho de las actuales respecto al uso del territorio donde se encuentran los pueblos aislados actualmente.

---

<sup>32</sup> La idealización de lo indígena surge como respuesta de las minorías ante occidente, generado por la desvalorización originada en las conquistas y colonias a las cuales se vieron sometidos los distintos pueblos indígenas. Esta idealización obedece a su vez a la creación de una imagen desde la academia en su afán de retribuir una deuda histórica. Este proceso fue necesario para la autovaloración.

<sup>33</sup> Mariátegui, J. C. (1928). El problema del indio. Parte de su obra estuvo dedicada al problema del indio, y las discriminaciones, de parte de los mestizos y blancos hacia los indígenas que hasta hoy conforman una gran parte de la población peruana y de otros países de América Latina.

Continuando con la reseña del indigenismo en América Latina y dentro de la academia es necesario mencionar la siguiente cita donde se redonda en las diferencias hechas desde dentro del mestizaje, tal vez de forma inocente o solamente recurrente en un entorno cultural y en una sociedad que produce estas diferencias y observaciones parcializadas. La esencia misma de la diferencia en términos de producción material conduce, además de los principios ya mencionados en el primer capítulo, a afianzar las desigualdades en las distintas instancias sociales. Los blancos vieron a los indígenas americanos distintos y estos a su vez a los conquistadores. Pero en el transcurrir de la historia, y con el mestizo como elemento intermedio entre los actores iniciales, este mismo lleva también la esencia de la otredad ya que se encuentra entre las dos posiciones anteriores. ¿Cuál sería su enfoque, la del mestizo, frente a su propia visión del otro? Como referencia examinemos la siguiente cita:

Estos indígenas, que reciben frecuentemente el nombre de “salvajes”, son étnicamente muy diferentes de los que anteceden. Están distribuidos casi exclusivamente en las regiones forestales y fluviales del continente, de clima cálido, particularmente en algunos estados de Centro América, en Colombia (Chibchas) y Venezuela (Muyscas). En la Guyanas, en la región amazónica del Perú llamada “Montana” (campas). En Brasil y Paraguay (Guaraní), en Argentina y Uruguay (Charrúas). Su diseminación, por pequeños grupos, en las inmensas regiones selvosas, y en su nomadismo ligado a las necesidades de la caza y de la pesca, desconociendo casi la agricultura, son caracteres netamente opuestos a los de los indios incásicos. Su civilización antigua no alcanzó probablemente, sino un nivel muy bajo. Sus idiomas y dialectos numerosos, en general pobres, en términos abstractos, su tendencia a la destrucción numérica de la raza, también son caracteres opuestos a los de los indios incásicos. Su identidad con respecto a la población es, en general, de reducida importancia; sus contactos con la “civilización” y su rol en la estructura económica de cada país muy escaso cuando no inexistente. Donde la colonización Ibérica no los ha destruido directamente, la raza en estado puro ha sufrido reducciones decisivas por obra del mestizaje intenso, como especialmente sucedió en Colombia, donde se cuenta el 2 por ciento de indígenas puros y el 89 por ciento de mestizos; como sucedió en el Brasil, donde los indígenas “selvícolas” constituyen poco más del 1 por ciento al lado de un 60 por ciento de “mamelucos” o “mestizos”. (Mariátegui, 1929, pp. 46-50)

La anterior cita es un resumen de la problemática en general en ese momento, observada desde el mestizo ¿Qué tanto ha cambiado esta visión en el siglo XXI? Es probable que incluso hoy podamos leer observaciones no tan sesgadas como las que realiza el autor debido al avance de los distintos trabajos en ciencias sociales, los cuales han arrojado datos acerca de la importancia de cada producción material, independientemente de su monumentalidad.

También las lenguas encuentran su posición como indicadoras y articuladoras de la cultura. A pesar del mestizaje, ellas contienen una cosmovisión intrínseca particular de una sociedad. La lengua se convierte en un fuerte soporte para la identidad. Cabe anotar que la

visión de Mariátegui corresponde al pensamiento de las primeras décadas del siglo pasado. Pero considero importante traer a colación la visión del mestizo en una reivindicación claramente materialista que queda expuesta en la obra de Mariátegui. Acerca de la conquista, el colonialismo, el virreinato y la república, donde la posición del indio continúa siendo la de subyugación ante el feudalismo y donde queda claro que para el autor lo realmente importante es devolver la tierra al indio. Su valoración del indio incásico pone a este en un plano preferente sobre otredad de negros y la inmigración japonesa, que llega después de la Segunda Guerra Mundial. Cabe anotar, como ya mencioné, que se trata de una visión del siglo pasado, ¿pero qué tanto cambió esta visión en las distintas incursiones de la academia en el indigenismo? El reconocimiento de otras minorías en América latina ha llegado con posterioridad al reconocimiento indígena. Y, sin embargo, los procesos de minorías como los negros o gitanos han surgido y han hecho luego su camino casi a la par. La academia y su propuesta indigenista en América aparecen como una fuerte aliada de la problemática de la diferencia, que más tarde abarco no solamente al indio, también al negro, al gitano y se extiende a otras diferencias sociales como la teoría queer y otras instancias disidentes como la feminista<sup>34</sup>.

El feudalismo y el problema puramente económico y social fue la propuesta de Mariátegui ante el indigenismo que defendía. Como mestizo su propuesta la sostuvo más allá entonces de la diferenciación entre blanco, indio o mestizo, se sustentó en una base económica que encontró su soporte en una sociedad como la incaica. Consideró que los incas habían sido un estado comunitario. La discriminación la explotación económica de blancos y mestizos a los indígenas fue su denuncia y su propuesta basada en lo económico y social, desde una posición marxista.

La tierra como una de los medios básicos en la producción y reproducción en las sociedades es primordial en los pueblos indígenas ya que representa no solo la producción de su sustento sino además está íntimamente ligada a la cosmogónica. Por tal motivo se presenta como el punto de reivindicación ante cualquier explotación. Como Mariátegui recuerda permanentemente la tierra es “ese valor que al indio no se le puede quitar dado que representa algo más que la producción agrícola” (Mariátegui, 1921). De esta manera la

---

<sup>34</sup> “(...) Más aún, la aceptación de la arqueología por agendas disidentes –las arqueologías feministas e indígenas son las mejor conocidas-, edificadas sobre la idea de que el problema no es la disciplina sino la manera como ha sido usada, ha fortalecido y endurecido su estructura filosófica” Gnecco (2012:94).

historia muestra que el concepto de indio se halla enmarcado continuamente en la visión inicial europea. Las diferencias que se han desarrollado a través del tiempo entre blancos indios y mestizos obedecen a la permanencia de estructuras sociales en las que perduran las ideas colonialistas.

El autoreconocimiento ha generado distintas visiones y formas de actuar frente a la cultura no indígena. Hoy ser indio sigue conteniendo una carga histórica y peyorativa, aunque con distintos matices. Desde los años 80's cuando las luchas indígenas en América se manifiestan con mayor fuerza, las diferentes estructuras organizativas han generado la fortaleza para enfrentar a la cultura occidental u occidentalizada. Acondicionando en sus interiores distintas formas de acceder a recursos anteriormente negados a las minorías étnicas.

Bonfil (1972) menciona desde los años 70s que hay que revisar la noción de la categoría de indio, por su relación con conceptos como el de raza ya obsoleto en esta década y dada la evidencia que en América todos resultan ser mestizos y porque todavía en ese momento en Estados Unidos la definición legal incluía la consideración sobre el porcentaje de sangre indígena de los individuos (Bonfil, 1972, p. 106). Otro criterio, que hasta hoy se mantiene y que ha generado diversas controversias hacia quienes lo cumplen y quienes no en el momento de la autodeterminación, es el criterio de la lengua. En los años 70's como menciona Bonfil (1972) tampoco se consideraba como un indicador suficiente. De esta manera se expone como ejemplo el caso de Paraguay "(...) es un ejemplo extremo de la falta de adecuación entre el sector de la población hablante de un idioma indígena y el grupo social denominado indio ya que el 80% de los paraguayos hablan el guaraní y sólo el 2.6% de la población total es considerada indígena" (1972, p. 106). Existen otros ejemplos como este y otros como puede ser el caso de Perú y Bolivia donde un porcentaje de la población habla o tiene un ancestro cercano que habla el quichua o el aymara.

El concepto de auto reconocimiento de un pueblo como indígena está atravesado hoy por la experiencia colonial en este aspecto ya se mencionó: "(...) En general en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número de hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas ambas situaciones no se componen solo de casos individuales si no que pueden referirse a comunidades enteras". (Bonfil, 1972, p. 106).

La lengua vista como un elemento importante para el autoreconocimiento y el reconocimiento se convirtió en uno de los componentes importantes en los procesos de etnogénesis en los años 80's. Hoy aún se considera como un dispositivo identitario. De esta manera la lengua se manifiesta como una evidencia clara de expresión cultural de un pueblo indígena. Las minorías lingüísticas también en el caso de Europa son ejemplos de ciertas características definatorias de quienes las hablan. El catalán es una lengua que ha permanecido a través de la historia de dominio español y aún hoy se habla, pero todos los catalanes hablan español aunque no todos hablan catalán. Esta es una de las características de las minorías lingüísticas ya que es un caso muy común en los pueblos indígenas en América. Una manera de iniciar procesos de etnogénesis es a través de la recuperación de la lengua.

Los procesos de pérdida de la lengua durante los distintos momentos de la historia tienen como característica que a veces se ha conservado entre los mayores y al interior de las familias. En el contacto con la cultura dominante y por los estigmas sociales las lenguas quedan reducidas a ser habladas sólo en espacios cerrados, como al interior de cada familia. En esta investigación se pueden mencionar diferentes casos en los distintos procesos de etnogénesis, p.e Bribri, Ngöbe, en Costa Rica y Panamá, Nasa (paeces), Misak (guambianos), los Yanaconas en Colombia, Musquean en Canadá. Sus lenguas se han discriminado por los eventos de conquista, coloniales y durante estos procesos han perdido su fuerza como elemento importante dentro de las sociedades nativas, pero han sido la base de los procesos de etnogénesis. El bilingüismo fue reconocido en Colombia con la Constitución de 1991 donde se reconoce la educación bilingüe en las escuelas dentro de los pueblos indígenas. Entre las lenguas casi extintas o muy poco habladas se encuentra el caso de los yamanas en Tierra del Fuego en Puerto Williams en la villa Ukika. En este lugar se encuentra parte de la comunidad que vende artesanías fabricadas por las mujeres. Ahí está la abuela Cristina Calderón de 84 años quien era la única persona que quedaba y que hablaba la lengua, ya que las personas con las que podía hablar la lengua Yaghan eran sus hermanas Úrsula y Emelinda ya fallecidas entre el 2003 y el 2005<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>Gori, A. (27 de febrero de 2012). Adiós a Puerto Williams, a los últimos Yaganes, a los Centolla y al asado final. [mensaje en un blog]. Recuperado de <http://alessandrogori.info/gastronomade/arrivederci-a-puerto-williams-gli-ultimi-yagan-la-centolla-e-lasado-finale/>. [Recuperado, en marzo 11 de 2017].

Como ya se mencionó la experiencia colonial en el caso de América vincula la historia con los procesos sucedidos durante, después de la conquista y en la colonia. Es decir, el concepto de indio queda claro que indica una situación de “otredad” en la mirada del colonizador y en los momentos durante las colonias. Ahora bien, desde la mirada del auto reconocimiento pertenecer a un pueblo originario no sólo se trata de la ocupación de un territorio. El territorio, queda entonces enmarcado dentro de la capacidad de relación que existe entre individuo el espacio, la tierra o lugar originario. Este territorio y los eventos culturales pueden verse trasladados a otros espacios, las sociedades no han sido ni son estáticas. Por diversas situaciones ya sea por conflictos o catástrofes las gentes se ven obligadas a desplazarse a las ciudades dentro de su país de origen o a otros países, para sobrevivir o en busca de mejores oportunidades. Este sería el caso de bolivianos que se trasladaron a vivir a Tierra del Fuego donde sólo existen algunos descendientes de yaghanes y selkman, aunque todas ellos vivan en un contexto occidental contemporáneo y la mayoría solo hable castellano, lo que quede de las lenguas originarias los vincula con la herencia cultural.

Tendríamos que enunciar algunos puntos que se han logrado en el transcurso de la historia de las conquistas en América Latina. Unos de los logros han sido la autovaloración articulada con el autoreconocimiento y los distintos instrumentos jurídicos. La participación de indios en los gobiernos es también un logro desde los años 90s aproximadamente cuando los pueblos indígenas encuentran un impulso a sus distintas propuestas para generar un reconocimiento de su “diferencia” dentro de los distintos estados a los que pertenecen. La lucha indígena, que expone Mariátegui desde la desigualdad de derechos sobre la tierra y en general en lo que él consideró un problema económico, y social sigue manteniéndose como una de las bases de la problemática de los pueblos indígenas. Durante la entrevista a Jesus Piñacue ex senador de Colombia él menciona que en estos momentos se han ganado espacios económicos. Ayudas desde el gobierno a las comunidades indígenas. Lo económico no resuelve en su totalidad la gestión del reconocimiento, como tampoco resuelve las relaciones al interior de los pueblos indígenas. De la misma manera la relación entre arqueología y pueblos indígenas se encuentra aún en construcción. La arqueología en las últimas décadas generó vínculos con los pueblos indígenas de la misma manera que lo hiciera la antropología, en busca desde una posición postcolonial y multivocal (Gnecco, 1999, 2014).

## **2.2 La arqueología frente a la “otredad”**

La historia del indigenismo en la academia arqueológica ha pasado por diversas etapas<sup>36</sup>. Las relaciones que se generaron entre académicos y no académicos no podían escapar a la “diferencia” por tanto en los últimos años los pueblos indígenas, además de reclamar sus derechos como ciudadanos, reclamaron el reconocimiento a sus culturas. Surge un tema importante antes no mencionado: la academia desarrollaba investigaciones sin tener en cuenta la propiedad intelectual de estos datos. Las relaciones generadas entre investigadores y pueblos originarios han ido cambiando. Y en ese momento probablemente en América Latina la arqueología se ve sorprendida por “el otro”. En este trabajo se revisará la identidad entendida desde las ciencias sociales, la idea de identidad desde los indígenas actuales y la identidad que lee y construye la arqueología a partir de los restos arqueológicos.

Esta relación entre arqueología y pueblos indígenas tiene sus inicios con el descubrimiento del “otro” como un hacedor o como un descendiente de los pueblos que produjeron los vestigios que son evidencia de pueblos anteriores. Lo anterior dio paso a una oportunidad de análisis que ha permitido a la arqueología generar trabajos orientados hacia como se relacionan los arqueólogos y los pueblos indígenas, el impacto de la arqueología en los pueblos indígenas y la relación de estos pueblos actuales con estos vestigios arqueológicos entre otras posibilidades de análisis. Este trabajo es un acercamiento a esta reflexión, entre arqueología y pueblos indígenas, revisando la visión clásica y la denominación dada por el descubrimiento y conquista hasta la propuesta desde una arqueología más social en términos de aceptación de unos y otros. A partir de lo anterior surgen preguntas ¿cómo se da esta relación? ¿En qué términos y si realmente existe alguna forma de reciprocidad? ¿Es la arqueología un interés de los pueblos indígenas? ¿La visión del concepto de identidad desde la arqueología es la misma desde los pueblos indígenas? Estas preguntas se intentarán desarrollar en esta investigación.

El indigenismo no sólo se ha desarrollado en la antropología sino además en las últimas décadas la arqueología se percató de la relación entre los sitios arqueológicos y los pueblos

---

<sup>36</sup>Cabe mencionar que durante la historia del indigenismo la producción intelectual al respecto está hecha por académicos, más no se reconocen o probablemente no existan trabajos realizados por mujeres. El patriarcado en la academia se ha manifestado fuertemente en América Latina.

indígenas que habitan estas áreas. De la misma manera se da inicio a su exploración entre arqueología y la relación entre pueblos indígenas, originarios y los restos materiales.

En los años 90s llevar a cabo trabajos en territorios ocupados por pueblos indígenas tuvieron como evento importante la inclusión del indio en los proyectos, en talleres y en el trabajo de campo. Hoy los indígenas se pueden citar como investigadores de su propia cultura en antropología, arqueología y en otras ciencias sociales<sup>37</sup>. La visión desde adentro ha cambiado la relación entre pueblos indígenas y la arqueología. La arqueología indígena de la cual nos ocuparemos más adelante vincula la academia en su intento de acercarse y disminuir las posturas colonialistas sustentadas desde la academia.

Dentro de los procesos de etnogénesis existen diversas problemáticas al interior de las comunidades que no poseen la lengua como herramienta que fortalezca el vínculo con un pasado histórico compartido. Y en estas instancias la arqueología y su articulación con el territorio haría las veces de un elemento tan fuerte como sería la lengua. Cabe destacar como ejemplo la comunidad de Manta en Ecuador, donde la comunidad mestiza encuentra en la arqueología el elemento básico y articulador con un autoreconocimiento, que descansa en un territorio que posee restos arqueológicos. Esto a su vez sirvió para la elaboración de un turismo comunitario. Es decir, la arqueologización de un territorio ha sido el elemento de un proceso de etnogénesis (Hernández y Ruiz, 2011). En este caso la reivindicación de una cultura genera un espacio de turismo que se convierte en un factor potenciador. La vinculación desde la arqueología construye un espacio de mercado. Una sociedad que encontró en la arqueología la posibilidad de reconfigurar su territorio. Al respecto Hernández y Ruiz (2011) mencionan:

Lo arqueológico conforma la lógica y el lenguaje de la emergencia étnica mantegna. Las ruinas y restos se han convertido en la materialización de la identidad, en catalizadores de su proceso de construcción y vivencia colectiva. Los resultados del trabajo arqueológico son los elementos tangibles que demuestran la continuidad del poblamiento y por tanto la legitimidad de la presencia de los actuales habitantes. (p. 174)

En las declaraciones de los habitantes de la región mencionan que hasta que no fueron reconocidos los restos arqueológicos no fueron valorados por la comunidad (Hernández y

---

<sup>37</sup> Aunque a un nivel muy minoritario y restringido. Muy pocas personas pertenecientes a pueblos indígenas han tenido acceso a la academia.

Ruiz, 2011, p. 176). El autoreconocimiento encuentra en los vestigios arqueológicos un elemento clave en el caso americano.

Los restos arqueológicos, al igual que todo el entorno cultural de producción de una sociedad indistintamente de cual se trate (indígena americana, europea, africana...), se hallan situados, desarrollados y producidos en un espacio, en un territorio. Este es un tema de análisis puntual en los estudios sobre los distintos pueblos indígenas, ya que el territorio es donde se desarrollan los eventos que dan lugar al devenir de la historia como tal. El territorio está estrechamente vinculado con toda la producción que ejerce una sociedad en un espacio ya sea esporádica o permanente.

Gnecco (2012) habla de la arqueología y de las reformas multiculturales donde las palabras claves serían el reconocimiento, la autonomía, y los límites, en especial con los pueblos étnicos. El reconocimiento se ha manifestado desde la década de 1980, como la señal más importante de la nueva sociedad. De la misma manera sugiere que la arqueología indígena debe ser "(...) un sustantivo que implica cosmologías distintas en sus propios términos" (Gnecco, 2012, pp. 95-97). El multiculturalismo impone una arqueología pública, que es la encargada de presentar los resultados obtenidos. De la misma manera la legislación es el apoyo para una relación entre la arqueología y las comunidades que a su vez están atravesadas por el tema de la repatriación. Esta sería una manera de mitigar la culpa del colonialismo (2012, pp. 95-97). De la misma manera Gnecco (2012) considera que los pueblos indígenas ante la arqueología difieren entre los que reconocen que los resultados expuestos por la academia son de su interés para fortalecer su historia y los que la rechazan. Al respecto menciona:

Una revisión incluso rápida, de la distribución geográfica de esas dos posiciones antitéticas muestra que la primera es más frecuente en los grupos indígenas de las democracias industrializadas mientras la segunda caracteriza a los grupos del viejo mundo. Esa distribución no es aberrante; responde a la efectividad diferencial de las políticas multiculturales y a lo exitosas que han sido en la construcción de hegemonías fuertes –alcanzadas más completamente en los países donde el nacionalismo fue más agresivo y triunfante. (p. 100)

La arqueología ha actuado en las últimas décadas de acuerdo con los pueblos indígenas y sus resultados se han visto expuestos en museos, cartillas, vídeos y demás herramientas donde se exponen los resultados académicos (2012, p. 100). Estos pueden haber sido elementos para que un determinado pueblo indígena haya concertado distintas instancias

de reconocimiento en sus relaciones con su entorno occidental u occidentalizado. Sin embargo, eso no ha sido así para aquellos pueblos ubicados en países del tercer mundo donde la utilización de una arqueología multicultural y sus otras instancias de relación con occidente están obstruidas por problemas más contundentes, como es el caso de la guerra en Colombia. Y probablemente pasa lo mismo en otros países donde la guerra haya dejado sus heridas y las distintas violencias no están tan atrás en el tiempo como para favorecer situaciones en las que construir una historia de reconocimiento a partir de la arqueología. Es decir, el multiculturalismo en arqueología y su relación con los pueblos indígenas estaría sujeto a las historias (políticas) particulares y a la vinculación de estas con el entorno donde se han producido y reproducido.

Se ha venido considerando la problemática de la identidad como ha cambiado y desde donde surgen las categorías de indio indígena y su trayectoria en la historia desde la conquista. El indigenismo como un reconocimiento desde la academia siendo esta hija del colonialismo intentando excusar desde una posición poscolonial la deuda histórica. Ahora bien, veamos cómo se construye la identidad como herramienta de auto identificación. De esta manera la autovaloración, el autoreconocimiento, la autoidentificación, y la autodeterminación basadas en la identidad.

### **3. La identidad como herramienta de autoidentificación**

El concepto de identidad ha sido la base desde la cual las ciencias sociales han desarrollado sus trabajos para tratar de ver las diferencias en torno a las sociedades en general y en torno a las partes más individuales como es el caso de la psicología y psicoanálisis. La sociología<sup>38</sup> y la antropología han estudiado la identidad en distintos momentos históricos. Todos los pueblos han generado diferentes mecanismos de ordenar sus procesos sociales para expresar y dar cuenta de qué los identifica. La construcción de la identidad o el reconocimiento de estos procesos de vida como bien sabemos no sólo son materiales sino a su vez inmateriales. Todos estos generan la vinculación directa con el entorno y al interior de las sociedades.

De esta manera partiendo desde el “yo” como unidad básica, la diferencia -tal como el “yo” se distingue del “otro”- son todas aquellas características que me diferencian de un medio. Para Stuart Hall la identidad “(...) es ese yo colectivo o verdadero, que se oculta dentro de los muchos otros “yo” más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tienen en común” (Hall, 1990, en Hall y du Gay, [1996 – 2003], p. 17). Desde esta idea la identidad la concebimos como todo aquello que pueda “yo” tener como propio que me identifica a mí y sólo a mí, así como aquellas otras características que comparto colectivamente. Las identidades a su vez “(...) no están unificadas y en los tiempos de la modernidad tardía se hallan cada vez más fragmentadas y fracturadas nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes a menudo cruzadas y antagónicas” (Hall, [1996 – 2003], p. 17). Esta identidad es entendida como todo aquello que construimos en términos que nos conecta con otros, que se convertirán en nuestros iguales. Estos iguales no compartirán todo de nuestro “yo” ya que parte de esta identidad está siendo renovada y deconstruida constantemente. “La identidad se construye desde la diferencia no al margen de ella” ([1996-2003], p. 17).

La identidad individual se ve en constante cambio debido a los distintos procesos de desestructuración social produciendo estilos de vidas diferentes para la propia

---

<sup>38</sup> Desde la sociología Goffman menciona la identidad en los distintos entornos sociales. Las diferencias, creadas desde el racismo, el poder y las diversas categorías que pueden generarse para que la estigmatización se evidencie en los planos sociales. De esta manera considera que, en lo que se refiere “(...) a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos funciona como un medio para eliminar a estas minorías de las diversas vías de competencias (...)” (Goffman [1993] 2006, p. 161).

supervivencia material. Esto implica que cada uno debe elegir a que grupo o subcultura<sup>39</sup> desea pertenecer o con que quiere ser identificado (Laraña, 1999, p. 156). De la misma manera el cambio social en las sociedades capitalistas está caracterizado por ser un sistema de control social que se extiende a todos los ámbitos. Laraña (1999) explica como de una identidad privada según los distintos cambios sociales se pasa a identidades colectivas y un ejemplo de esto serían los movimientos estudiantiles, los nacionalismos y las distintas ideologías de los países del tercer mundo. Las utopías (nacionalistas y marxistas) impulsaron a los movimientos más importantes de los últimos siglos y en la segunda mitad del siglo XX generaron la *ideología de síntesis*, a la vez nacionalista y revolucionaria siendo esta el discurso de los movimientos de liberación de los pueblos del Tercer Mundo y la justificación por ejemplo del movimiento ultranacionalista vasco (Laraña, 1999, p. 167). También catalán, corso, bretón, occitano, entre otros.

Desde las identidades privadas y lo colectivo los cambios dentro de las sociedades capitalistas conducen a (tener que) elegir distintos estilos de vida como también la adscripción a determinados grupos dentro de la cultura. Lo étnico estaría atravesado por las distintas maneras de cambio social que se dan incluso dentro los pueblos étnicos creados por la cultura dominante y que generan modificaciones al interior de cada grupo social. Así lo étnico y las reivindicaciones de reconocimiento como pueblos indígenas pasa por aquellas identidades al interior de cada grupo social que son soportadas y que caracterizan una historia diferente.

Es a partir de la diferencia donde se considera que una de las partes (la dominante) puede no reconocer la “otredad” de la parte reivindicativa. Es reconocer a través del espejo que mi “yo” y mi colectividad más próxima está en contraposición a la otra. Tomamos el concepto de identidad desde las bases antropológicas y en general desde las ciencias sociales para lograr entrever las posibilidades de articulación que existen entre las identidades construidas desde la academia y las reconocidas al interior de los pueblos

---

<sup>39</sup> Subcultura, entendido como grupo que se forma dentro de la cultura dominante y que se genera desde estética, lo sexual, posiciones políticas o la relación entre ellas. Para una mayor información acerca de la identidad pública y privada véase Laraña (1999).

indígenas. Tanto los pueblos indígenas como Occidente<sup>40</sup> se encuentran constantemente en cambio cultural que se da desde la relación entre ambas partes.

Antes de seguir utilizando este concepto de “Occidente”, considero necesario hacer un excursus para revisar el concepto de Oriente. Edward Said ([1997- 2014]) define el concepto y menciona que la mirada a Oriente desde Estados Unidos tiene que ver con el Extremo Oriente (China y Japón, sobre todo). Al contrario que estos, los franceses, británicos y -en menor medida los alemanes, rusos, españoles, portugueses, italianos y suizos- han tenido una larga tradición con lo que Said ha llamado “*orientalismo*”. Que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar que este ocupa en la experiencia de Europa Occidental. “Oriente no es solo el vecino inmediato de Europa es donde se han creado sus colonias más grandes ricas y antiguas es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro” (Said, [1997- 2014], p. 19-21). Oriente no es puramente imaginario es una parte integrante de la cultura *material* europea ([1997-2014], p. 19-21). Occidente definido como aquellas naciones a quienes a través de la historia se les ha otorgado superioridad dada sus distintas incursiones colonialistas es un concepto que participa activamente en los países imperialistas contemporáneos. Siendo Oriente muy importante en la historia, Europa pasa a ser el otro en tanto que lo domina y coloniza. Oriente visto desde Occidente sería para esta investigación un ejemplo del dominado y desvalorizado. La academia ha generado distintos estudios que están dirigidos a observar y a analizar al *otro* de esta manera. Los estudios africanos en América, Asia y Oriente pasan por las ciencias sociales nacidas en el colonialismo. Said menciona (1997) “en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, [1997 -2014], p. 21). Así mismo, Said aclara que el orientalismo viene de la relación muy particular que sostuvo Francia y Gran Bretaña con Oriente hasta inicios del siglo XIX, que se había limitado a la India y a las tierras bíblicas. Y hunde sus raíces en las mismas cruzadas, en la relación con el mundo musulmán (tanto del próximo Oriente, como del Norte de África o la misma Turquía). Desde comienzos del siglo XIX y hasta el final de la segunda guerra mundial Francia y Gran Bretaña dominaron Oriente y el orientalismo; pero después de la

---

<sup>40</sup> Occidente es un concepto que se ha dado a los países que han tomado parte de la cultura de Europa occidental. Como Occidente también se entiende a las naciones dominantes en el mundo. Para definir Occidente que surge de la visión de la Europa occidental hay que definir Oriente. Este inicialmente como dador de distintos eventos culturales, pero también como espacio colonizado por la Europa Occidental. Definirlo y entenderlo a través de la historia nos lleva a acceder a la definición actual de Occidente.

segunda guerra mundial Estados Unidos ha dominado a Oriente relacionándose de la misma forma que lo hiciera Francia y Gran Bretaña (Said, [1997 - 2014], p. 21-23). Actualmente Occidente o la cultura occidental domina no solo a las minorías étnicas sino a su vez a todo aquel que se halle en desventaja tanto económica como histórica.

Así, como he dicho antes, la identidad va cambiando y afianzándose en torno al ámbito en el cual se va desarrollando. En los pueblos indígenas se halla afectada por la visión eurocentrista de la racialización. Esta es entendida como esa diferenciación en la cual se basaron las propuestas eurocéntricas en los distintos encuentros en el momento de las conquistas y colonias. El tema de la identidad es sin lugar a dudas una opción política que conduce a los pueblos indígenas y no indígenas a repensar (identidad Global /identidad pública) el interior del grupo social y cómo está articulado en su relación con la otredad, sin desvalorizar todo aquello que me hace igual dentro del grupo social y qué es lo que marca la diferencia hacia afuera, las características que ha generado un entorno social para construir una identidad a través de la historia y la producción de esta historia en todos los ámbitos.

Como existen muchas identidades en cada ámbito social es entonces necesario hablar de identidades. Restrepo (2012) menciona que:

De manera plural y no en singular desde la perspectiva singular como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural. (p.134).

Las identidades colectivas e individuales se relacionan tanto a niveles locales como regionales pueden ser antagónicas o pueden estar articuladas (2012, p. 134). Dada esta sensibilidad en cuanto a las relaciones identitarias los investigadores deben considerar estas relaciones para evitar caer en idealizaciones (2012, p. 134). Por tanto, la diferencia no se contrapone a la identidad más próxima con la que se pueden compartir ciertas relaciones, por proximidad regional o histórica como es el caso de los distintos pueblos indígenas en el mundo. Sino que se contrapone a aquellas con las que, por diferencias económicas, de poder, diferencias sociales o históricas, no se relacionan. Este es el caso en particular de los pueblos indígenas que comparten un país con aquellos con quienes sus relaciones y sus distancias se hacen más visibles en las diferencias marcadas históricamente.

Las identidades constituyen sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternizados o marginalizados (Restrepo, 2012, p.138). Es desde la perspectiva política donde la marginalización encuentra un sitio para expresar las distintas diferencias que se han generado a través de la historia. “En la medida que van cambiando históricamente la cultura, las tradiciones y la comunidad, las identidades cambian” (2012, p. 138).

Las distintas sociedades producen constantes cambios que se expresan en los eventos y las tradiciones. Las permeabilizaciones desde fuera repercuten en ciertas instancias, en ciertos momentos. Por tal motivo los constantes movimientos van generando cambios identitarios con líneas que conducen a lo que define una identidad en ciertos momentos históricos. Esta identidad que está en movimiento igual que el sujeto seguirá siendo una identidad con ciertas características muy propias y otras que haya incorporado por cuestiones tecnológicas de producción o de acceso a distintos recursos y no sólo en el ámbito de subsistencia directa.

De tal manera que intentar definir el concepto de indio, aborigen, pueblos originarios o primeras naciones, ya trae una carga histórica. Esa conceptualización puede ser hecha por una agrupación humana dominante como un modo más de dominación. Pero la autoidentificación también es un mecanismo que conduce a tener una relación en otros términos con los otros. De esta manera el auto-reconocimiento conduce al empoderamiento. La identidad entra aquí a convertirse en un punto importante para transformarse en la autoidentificación. Defender y reconocer lo que identifica es un proceso que requiere de una auto-revalorización (una subversión -o desalienación- como primer paso de los valores subjetivos establecidos) y de considerar que es hora de que la historia cambie y no se repita como eventos perpetuos de injusticias e ilegalidades, que esta historia se enfrente a su producción constante de cambios sociales. Este autoreconocimiento ha llevado a los pueblos indígenas a mecanismos para conseguir el reconocimiento desde afuera y sobre todo a auto-valorarse. Despojándose ellos también del producto de esa historia en la que han actuado y han contribuido con sus formas de hacer. Lo indígena se puede definir y continuar conceptualizando, pero lo que realmente está en construcción es el respeto por las diferencias. Una heterogeneidad que se ha ido expresando a través de la historia y que no se ha valorado en términos de igualdad. Habrá que repensar la “otredad” y desde ahí se le dará el reconocimiento a la heterogeneidad.

Para Restrepo (2012) la multiculturalidad sería la heterogeneidad cultural versus el multiculturalismo entendido como las políticas, las actitudes, los pensamientos y una norma de relaciones con esa diferencia cultural (Restrepo, 2012). De la misma manera la diferencia entre interculturalidad e interculturalismo donde el primero se relaciona con el hecho social e histórico de las relaciones entre distintas configuraciones culturales y el segundo indica la conceptualización, actitudes y medidas articuladas en torno a dichas relaciones (2012, p. 138).

Desde la definición del concepto de indio e indígena que se ha expuesto en este trabajo hemos retomado cada caracterización desde lo griego articulada con el pensamiento eurocentrista que ha permanecido hasta hoy. La otredad repensada desde el multiculturalismo es sin lugar a duda considerar la autovaloración de los pueblos indígenas actuales y de esta manera se puede llegar a aproximarse a una relación más igualitaria.

El caso catalán y el caso vasco en España son dos temas de diferencias identitarias o minorías nacionales interesantes para enriquecer nuestra discusión. La lengua vuelve a aparecer en esta discusión para marcar un sentido distinto dentro de las diversas identidades. Es el medio por el cual puedo expresar el mundo exterior, como se ha desarrollado, como se ha producido y como forma parte de mí. La lengua conecta con todas aquellas características de la construcción y producción del entorno que definen una identidad. Contando con todos los cambios y con todas las articulaciones posibles con sus proximidades. La lengua como ya se mencionó ha sido utilizada y se utiliza como una característica en los procesos de reconocimiento de un pueblo. Aun cuando ésta sea hablada por individuos que no compartan características identitarias, es decir por extranjeros con los que se comparte un territorio, país o lugar de estancia permanente o no permanente. Esta sigue caracterizando un entorno social en particular y una historia en tanto que las diferencias entre lenguas son un producto de uso constante y evidente de una divergencia en la historia profunda de las diferentes comunidades.

De esta manera en el caso europeo la existencia de lenguas distintas dentro de la soberanía de un solo estado político con territorios para los que se reclama una autodeterminación es un tema que tiene sus inicios en aquellas diferencias producto de la historia de conquistas y relaciones entre gobiernos, siendo una cuestión económica y políticamente compleja. Por tal motivo la autodeterminación no sólo es entendida por los Estados como una amenaza

para su integridad, si no a su vez es la evidencia de las estructuras económicas sociales y políticas de dominio que se han generado a través de la historia.

### **3.1 El derecho consuetudinario y la identidad étnica**

La construcción de la identidad como una herramienta de autoidentificación tiene sus bases en el derecho consuetudinario. Es el instrumento que avala la autenticidad y perduración de las costumbres y tradiciones de un pueblo. Ese derecho consuetudinario es un elemento que conduce a la elaboración de un discurso que genera controversias en el momento de ser llevado a la práctica.

El derecho consuetudinario es fundamental al igual que la lengua en los pueblos indígenas. Se ve representado en la reproducción de las prácticas que se convierten en formas de hacer repetitivas y por tanto implícitas en la cultura, es decir la cultura en la práctica. Bajo esta consideración los pueblos indígenas y los pueblos en general construyen identidades que vienen a representar las prácticas sustentadas en su repetición y por tanto permanencia colectiva. Este derecho se diferencia del derecho positivo porque no está escrito (aunque también podría haber sido escrito, pero no es reconocido por las instituciones estatales dominantes). El derecho positivo se caracteriza por la ley escrita (Noejovich, F, 2006)<sup>41</sup>.

El derecho consuetudinario se fundamenta en el conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas y es distinto del derecho positivo vigente en un país determinado (Stavenhagen, 2006, p. 16). En Europa el derecho positivo incluye elementos del derecho consuetudinario anterior, como ejemplo el de la época feudal o el canónico, que se ajustan con el derecho positivo. También pueden coexistir dos tipos de derecho, como es el caso del hindú y el islámico en la India, que se pueden compartir en su aplicación: para ciertas esferas el positivo (verbigracia en ámbito penal) y para otras el consuetudinario (ámbito familiar o civil) (2006, p. 16). El derecho colonial europeo se aplicaba a los colonos europeos y el derecho consuetudinario a los indígenas en sus asuntos internos. Estos dos derechos pueden entrar en conflicto cuando una legislación acerca del

---

<sup>41</sup>Noejovich, F. (2013). Reflexiones sobre el rol del derecho consuetudinario indígena en la protección de los conocimientos tradicionales a propósito del protocolo de Nagoya. [en línea]. Fondo para el Medio Ambiente Mundial [FMAM]. Recuperado de [http://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/Derecho\\_Convetudinario\\_y\\_CT.pdf](http://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/Derecho_Convetudinario_y_CT.pdf). [Recuperado, en 16 de julio de 2017].

derecho a la tierra contradice las normas tradicionales de derechos y usufructos de derechos agrarios en comunidades campesinas como es el caso de África y América indígena (2006, p. 16). El término de *derecho consuetudinario* no es aceptado universalmente también se le ha llamado costumbre jurídica o sistema jurídico alternativo. La diferencia entre los dos derechos el positivo y el consuetudinario, se halla en que el primero corresponde a un poder estatal y el segundo articula en sociedades sin -o al margen- del estado.

El derecho consuetudinario contiene tres puntos fundamentales para Stavenhagen (2006):

Se considera primordial para el reconocimiento de los pueblos indígenas. El derecho consuetudinario junto con la lengua compone un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad. Las religiones han influido derechos nacionales: tanto el cristianismo, el islamismo, como el hinduismo y el budismo habían generado elementos propios dentro de los sistemas jurídicos de las naciones que fueron sometidas a la colonización europea. La diferencia entre la sociedad francesa e inglesa que repercute en sus colonias, esta entre el common law anglosajón y el derecho civil francés de origen romano. Cuando un pueblo pierde su derecho tradicional, pierde una parte fundamental de su identidad étnica, identidad como pueblo, aun manteniendo características no menos significativas para su identidad. En América Latina los pueblos con mayor fuerza son aquellos donde subsiste el derecho consuetudinario propio.

La naturaleza del derecho consuetudinario condiciona la relación entre pueblo y estado, repercute en la forma en que los pueblos indígenas gozan o carecen de los derechos humanos individuales y colectivos lo que incluye lo que se llama derechos étnicos o culturales. (p. 22)

El reconocimiento de los derechos étnicos y culturales implica el respeto a las costumbres jurídicas por parte de la sociedad nacional estatal y sus aparatos legales y jurídicos y su no reconocimiento implicaría una violación de los derechos de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2006, p. 22).

De esta manera desarrollar el concepto de derecho consuetudinario nos aproxima a las relaciones que articulan y dan continuidad al discurso que encierra la posibilidad de observar la autoidentificación, la identidad y lo étnico como valores para un reconocimiento de los distintos pueblos indígenas. En los procesos de recuperación de autonomías tanto económicas como políticas hay que considerar las formas de reproducción social e ideológica y las relaciones tanto en la producción y la reproducción, que se observan en elementos como la lengua y los procesos jurídicos que intervienen en la gestión de la reproducción y consumo de los recursos generados por sus distintas instancias de producción. Es a partir de aquí, de la producción, que los pueblos indígenas se relacionan con los espacios de producción y reproducción de la cultura occidental u

occidentalizada en la medida que su producción entra en el mercado capitalista. La globalización inserta las producciones de los pueblos indígenas ingresando en mercados como el turismo en los casos ya mencionados anteriormente y en múltiples productos artesanales.

Desde esta perspectiva jurídica el derecho consuetudinario es la base de la afirmación y confrontación entre los pueblos indígenas y las sociedades estatales. Considerando que este derecho a respetar costumbres y tradiciones esta no sólo enmarcado sino a su vez reconocido como tal en todos o en su gran mayoría de ámbitos internacionales, es entonces el derecho por el cual se accede a un reconocimiento de identidad étnica en los estados en los cuales se encuentran los pueblos indígenas y a nivel internacional. Ya en el convenio 169 (OIT, 1989) se menciona de la siguiente manera lo referente al derecho consuetudinario:

Artículo 8:

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.
2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

La Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas en sus artículos 34 y 35 hace referencia al derecho consuetudinario:

Artículo 34:

Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.

Artículo 35

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.

Los derechos humanos fundamentales internacionales no podrán ser trasgredidos por las costumbres o tradiciones si estas se hallan en contradicción con estos derechos. Algunos ejemplos son: la mutilación del clítoris, enterrar vivos niños discapacitados y madres

solteras (OIT, 2009, p. 82). Los aspectos colectivos del derecho consuetudinario indígena son vistos como amenaza para el Estado y debería ser parte de una aportación complementaria y válida para un pluralismo jurídico que es la base del multiculturalismo. El derecho consuetudinario presenta mayores dificultades sobre todo en el tema de territorios y economías en relación con los intereses de los estados y de terceros (Roy, 2004, p. 305-312 en OIT, 2009, p. 83).

El derecho consuetudinario se encuentra sujeto al derecho positivo y a los aspectos jurídicos de las economías del Estado en cuyo territorio se ubica. La identidad étnica que implica a un colectivo y todo su sistema de creencias ritos y costumbres estarían resguardados en cierta medida por el derecho consuetudinario. Este derecho como hemos observado no tiene una libre actuación en el sentido de su representatividad básica. Es decir, que en tanto entre en contradicción con los derechos humanos internacionales se requiere de una revisión y un control dado que la función de todos los estamentos jurídicos es la de velar por la integridad de los seres humanos. Pero también surgen discrepancias en las partes económicas y en un elemento fundamental para los pueblos indígenas que es el derecho a la tierra. Y este derecho a la tierra ancestral encuentra su obstáculo en las economías y derechos positivos de los Estados.

En América Latina el derecho consuetudinario indígena se incorporó en la década de los 90s al considerar la actuación de la justicia estatal inadecuada y como respuesta a la presión de las organizaciones indígenas y para satisfacer los requisitos surgidos de la ratificación del convenio 169 de la OIT. Los países que incluyen el pluralismo jurídico dentro de sus constituciones reconociendo la multiculturalidad o multiétnicidad de sus sociedades son: Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Nicaragua, Paraguay, Perú y Venezuela (OIT, 2009, p. 86). Estos países con un alto porcentaje de población indígena tienen la responsabilidad del reconocimiento en sus constituciones de la existencia de los distintos pueblos indígenas en los territorios ocupados desde tiempos precoloniales. Esta presencia y continuidad indígena han sido verificadas por los distintos estudios desde las ciencias sociales, desde la arqueología y los estudios de la antropología y reivindicadas desde las distintas organizaciones indígenas a través de su movilización y presencia política en los ámbitos nacionales e internacionales.

En la Asamblea General de las Naciones Unidas septiembre del 2014 se aprobó el documento final de la reunión plenaria de alto nivel de la Asamblea General conocida como conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, en la que los estados miembros reconocen la labor de las Naciones Unidas y donde se comprometen en conjunto a trabajar en la promoción y protección de los derechos de los Pueblos Indígenas<sup>42</sup>.

### **3.2 La auto determinación y los instrumentos jurídicos internacionales. El convenio 169 y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007**

El derecho internacional se ha convertido para los pueblos indígenas en un aliado en las últimas décadas en todo el mundo en su lucha por sobrevivir y desenvolverse como pueblos diferenciados dentro de sus tierras ancestrales o tradicionales. El derecho internacional ha ido cambiando respecto a normas y prácticas que en el pasado intentaron hacer desaparecer o reprimir las identidades indígenas. Estos nuevos regímenes internacionales surgen en el marco del derecho internacional de los derechos instaurados a partir de la carta de Naciones Unidas (Anaya, 2005, p. 11).

Lo anterior nos traslada a la actualidad respecto al reconocimiento en el derecho internacional en lo que concierne a los pueblos originarios. Estas palabras de James Anaya en el prólogo de su trabajo "*Los pueblos indígenas en el derecho internacional*" nos conducen a considerar el respaldo en términos de herramientas jurídicas internacionales para los pueblos originarios en sus territorios hoy dominados por otros. Fue a partir de las distintas luchas en los años 80s cuando se presentaron con mayor fuerza, no sin decir que antes no hubiesen existido o no hubieran sido propuestas. Estas luchas han probablemente permanecido sin casi respaldo desde el derecho internacional. Ya se habían manifestado antes, como es el caso del convenio 169 (1989) de la OIT el cual es una revisión del 107 (1957).

El Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales, núm. 107 (1957) fue revisado por el Convenio núm. 169. Por lo tanto, ya no está abierto para ratificación, pero sigue vigente en varios países (por ej. Bangladesh, India y Pakistán) (Feiring, et al, 2009).

---

<sup>42</sup>Naciones Unidas. (15 de septiembre de 2014) Documento final de la Asamblea General conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas. Asamblea General. Recuperado de [http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/69/L.1&referer=/english/&Lang=S](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/69/L.1&referer=/english/&Lang=S) [Recuperado, en julio 22 del 2014].

Los grupos africanos dentro de los instrumentos jurídicos actuales como el convenio 169 y la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas del 2007 son considerados grupos tribales. Así, deben estar reconocidos como lo están los pueblos indígenas. Por esta razón se estudió el concepto de indio dentro de la ONU para dar paso a tal reconocimiento. Que es ser indio diferenciándose este del concepto inicial de ser indígena y pertenecer a un sitio en particular con una lengua en común, ciertas prácticas sociales tanto económicas como culturales, que hacen que la gente sea igual o al menos tengan prácticas y hábitos de vida en común. Lo que diferencia estos dos conceptos sería el vínculo con la tierra y grupos sociales ancestrales como ya se mencionó anteriormente.

Introduzcámonos entonces en la definición actual y reconocida jurídicamente por los dos instrumentos internacionales como es el convenio 169 y la declaración para los derechos de los pueblos indígenas de septiembre del 2007.

En el convenio no se define el concepto tal como se describe en el Artículo:

Artículo 1(1). El convenio no define estrictamente quienes son pueblos indígenas y tribales si no que describe los pueblos que pretende proteger. El presente Convenio se aplica: a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Artículo 1(2) La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio. (OIT, 2009, p. 9)

La Declaración fue adoptada en septiembre del 2007 por una mayoría de 143 votos a favor 4 en contra<sup>43</sup>: Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Estados Unidos de América y 11 abstenciones Azerbaijón, Bangladesh, Bután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, La Federación Rusa, Samoa, y Ucrania<sup>44</sup>. Esta declaración no define el concepto de indígena se basa en la no discriminación y opresión de la libre determinación de los pueblos o individuos indígenas. En este sentido después de un largo camino por más de dos

---

<sup>43</sup> Inicialmente Nueva Zelanda, Estados Unidos, Australia y Canadá votaron en contra. Esta situación actualmente ha cambiado y estos cuatro países han apoyado la Declaración.

<sup>44</sup> <http://www2.ohchr.org/spanish/issuues/indigenous/declaration.htm> [Recuperado, en septiembre de, 2012]. Precisamente significativa la abstención aquellos estados que tienen conflictos entre los intereses económicos y las naciones indígenas.

décadas para obtener una mayoría de votos para el reconocimiento de la declaración, lo que se deja claro es la no discriminación de individuos que por motivos históricos han sido discriminados. Un concepto que tomó sus distintos matices de cada momento histórico en todos los sentidos sociales y económicos (OIT, 2009).

Desde los dos instrumentos jurídicos internacionales vemos como el concepto mantiene no sólo la posición desde las ciencias sociales, sino que a su vez está dejando claro que más que una denominación particular, sin dejar de serlo, lo que realmente se quiere dejar ligado es la protección a sus derechos como los poseen los otros, aquellos que no están vinculados a un pasado histórico indígena en territorios que hoy pertenecen a Estados.

### **3.3 El derecho de libre determinación de los pueblos o la autodeterminación**

Es entendida como la libre determinación o autodeterminación a gobernarse que tiene un pueblo desde la base de la igualdad, sin interferencias de otros. Se refiere a los pueblos indígenas cuyos territorios se hallan inscritos dentro de los Estados en los que actualmente no se les considera como tales, es decir para aquellos sin una completa autodeterminación a pesar de que en los distintos estamentos jurídicos internacionales así se mencione. Su desarrollo tiene relación con las distintas constituciones políticas de cada país dentro del cual esté ubicado el pueblo indígena. Este es un derecho expuesto en diversos documentos internacionales de Naciones Unidas, pactos internacionales, que tratan de proteger los derechos de los pueblos cuyas historias están vinculadas a la ocupación de las tierras que habitaron desde épocas ancestrales. Cartas y convenios que hablan del derecho de los pueblos ancestrales respecto a sus tierras basándose en una vinculación con el territorio, tradiciones, lengua común procesos económicos y sociales desarrollados a través de la historia. Se basa en el reconocimiento internacional de los derechos consuetudinarios. De esta manera James Anaya (2005) expone que: “Ninguna consideración acerca de los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional sería completa sin una consideración del principio de autodeterminación -recogido en varios instrumentos internacionales como la libre determinación -un principio fundamental del ordenamiento jurídico internacional contemporáneo” (p. 136).

El convenio 169, así como la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007 y las normas que respaldan el derecho consuetudinario internacional son las

encargadas de representar los derechos humanos de los pueblos indígenas. Estas herramientas jurídicas internacionales son relevantes para las luchas de los pueblos indígenas ya que se encuentran en condiciones de inferioridad (Anaya, 2005, p.135). La desigualdad expuesta en la definición del concepto de indígena, aborigen, tribu, primeras naciones y pueblos originarios se ha mantenido a través de la historia, y estas desigualdades han sido, al menos en términos jurídicos, denunciadas con el fin de ser mitigadas y cambiadas. En la práctica aún se quedan cortas y dejan mucho que desear al menos en determinadas áreas de la problemática, como sigue siendo la propiedad del territorio. Y en lo referente a esa cuestión del territorio y la apropiación de este es donde la arqueología juega un papel importante: el papel de reconstruir una historia que ayude a verificar la ocupación ancestral de los territorios ocupados por pueblos indígenas ya que en todos los documentos anteriores y en los dos documentos vigentes (convenio 169, la Declaración de los pueblos indígenas del 2007, Declaración Americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas del 2016) la vinculación ancestral con el territorio ocupado es uno de los puntos necesarios para ser reconocido un pueblo indígena.

La autodeterminación es un conjunto de normas de derechos humanos de los pueblos que se predicen genéricamente, incluyendo a los pueblos indígenas basándose en que todos los sectores de la humanidad tienen el mismo derecho a controlar su propio destino (Anaya, 2005, p. 137). Así pues, la autodeterminación borraría los legados del imperialismo, la discriminación, la privación de la participación democrática y la subyugación cultural (2005, p. 137).

Para aclarar el término autodeterminación nos referiremos a la utilización del concepto de *pueblo*. Este concepto al igual que el concepto de indio está definido bajo parámetros colonialistas y ha ido cambiando a lo largo de la historia en términos del Derecho Internacional y se puede decir que hasta hoy no está definido con precisión. Ya que *pueblo* puede ser sinónimo de Nación y Estado (Salas, 2013). Sin embargo, si tenemos presente pueblos que luchan o han luchado por su autodeterminación existen varios ejemplos como los siguientes:

(...) Este sería el caso de aquellos pueblos que lucharon y luchan por su autodeterminación y cuya organización definitiva como Estado no resolvió la cuestión de fondo, subsistiendo disputas, tal es el caso del pueblo kurdo que se distribuye en el territorio de cuatro estados (Irán, Irak, Siria y Turquía) y que enfrenta los principios de integridad territorial con el *uti possidetis juris*, o del pueblo palestino,

teniendo en cuenta que ambas situaciones no derivan de dominación colonial. (Salas, Graciela, 2013, p. 85)<sup>45</sup>

Para las Naciones Unidas este concepto concierne la autodeterminación. Pero la definición de pueblo encierra en primera instancia a los grupos sociales que comparten un territorio, una lengua y costumbres. De tal forma los distintos grupos indígenas están dentro de la definición de pueblo. Pero según el convenio 169 de la OIT esta denominación de pueblo no se debe considerar en términos de Derecho Internacional<sup>46</sup>. En la Declaración de los Derechos para Pueblos Indígenas del 2007 menciona a los pueblos indígenas como iguales a todos los pueblos sin ninguna anotación que diferencie al pueblo indígena frente a otro pueblo:

Artículo 1.

Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas en la carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos Resolución 217 A (III), y las normas internacionales de derechos humanos.

Artículo 2.

Los pueblos indígenas y los individuos indígenas tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas.

En los primeros dos artículos queda muy claro que los pueblos indígenas están en la misma situación que cualquier pueblo con todos los derechos humanos y libertades. Esto es un paso adelante frente al convenio 169 donde se expresa el término *pueblo*, pero con la restricción de no ser considerado en términos de Derecho Internacional. Según los datos de los cronistas españoles a la llegada a América y para distribución administrativa se les llamo a los distintos grupos sociales que fueron hallando y los cuales debían presentar tributos “pueblos de indios”. De esta manera eran tasados en productos según el piso térmico donde habitaran o accedieran. Como es el caso de los grupos localizados en la cadena montañosa de los Andes, donde cada grupo tributaba según su producción. Así los que ocupaban las tierras altas eran tasados con mantas de lana y es posible que algún

---

<sup>45</sup> No estaríamos muy de acuerdo con la última frase. En efecto tanto la cuestión kurda, como la palestina, son la consecuencia última de la actuación de las potencias coloniales vencedoras de la Primera Guerra Mundial y la reorganización que impusieron del Imperio Otomano.

<sup>46</sup> Parte I. Política general. Artículo I, 3 “La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (Convenio 169, 1989, OIT).

cultígeno (papa o quinua) o sólo en mantas de lana y los de tierras bajas en mantas de algodón y maíz. Esto para los Andes colombianos en lo que se refiere a los pueblos asentados en el Macizo colombiano (Orejuela, 1998).

Los datos etnohistóricos en la conquista de América describen el concepto de pueblo definido de la siguiente manera: la familia, que era la unidad básica, formada por padres e hijos, luego la aldea o poblado esto hacía referencia a “pueblo de indios” que se conformaba de varias familias y bajo el mando de un jefe o cacique. Luego “provincia” estaba conformada por varios “pueblos de indios” o cacicazgos bajo la dirección de un “cacique principal” o “señor” al cual tributaban varios caciques secundarios (Rodríguez, 1992, p. 246). Por otra parte, el concepto de cacique es un término que usaron los conquistadores del caribe para facilitar sus “relaciones” con los jefes tribales fueron también llamados kuracas en Ecuador y Perú (Buenahora, 1997). Los cacicazgos fueron decristos, como menciona Buenahora (1997):

Los cacicazgos fueron definidos como grupos de personas organizadas a través del parentesco, de tamaño e importancia diferenciada que compartían un patrimonio territorial y obedecían a un “jefe” que sobresalía en un examen a simple vista, poseían la misma lengua y las mismas estructuras simbólicas alrededor de sacerdotes o chamanes. A la cabeza de los clanes y soportando de primera mano el poder del cacique había hombres prominentes a quienes los españoles llamaron “señores principales” o “principales” a secas. (p. 15)

Para efectos de esta investigación la aclaración del concepto desde la etnohistoria es importante. Los datos etnohistóricos dan cuenta desde la visión de los españoles de cómo iba ocurriendo la conquista. Es lo único que nos conecta con esa historia no escrita por los pueblos indígenas a parte de los restos arqueológicos. Así estos datos pueden (deberían) ser contrastados con los datos arqueológicos en distintas investigaciones. Para nosotros es fundamental tener esto en cuenta ya que nos centraremos en la arqueología como forma para acceder a la historia y a la vinculación ancestral con los pueblos indígenas en América.

El concepto de “pueblo de indios” como fueron mencionados en los datos etnohistóricos los pueblos indígenas ha sufrido sus cambios correspondientes a medida que ha ido avanzando el reconocimiento entre los distintos estamentos jurídicos internacionales y las distintas luchas a través de la historia. Sin desconocer que el reconocimiento de *pueblo* no se ha apartado del pensamiento colonialista ya que en el Derecho Internacional se aclara

que el concepto de *pueblo* no se debe cumplir en toda su extensión para los pueblos indígenas.

Así las denominaciones de "poblado", "pueblos de indios" y "provincia" forman parte de la organización espacial española para fines administrativos. Luego provincia hace parte de la construcción de frontera hecha por los españoles. De igual manera la caracterización de etnia corresponde a este mismo principio. Es decir, etnia como denominación reciente equivale para los españoles a un grupo que compartía ciertas características como un espacio, el uso de este, una lengua y sistemas de organización social y político. Desde su óptica y para sus propósitos administrativos ese concepto debía ser encerrado en denominaciones como las mencionadas anteriormente (Orejuela, 1998). La autodefinition o autodeterminación es un concepto que surge desde las distintas propuestas en las luchas de los años 80s y 90s. La autodeterminación llega en el siglo XX como una respuesta en procesos postcoloniales y como una herramienta de los estamentos jurídicos internacionales, los cuales aparecen como un apoyo a las distintas propuestas de los pueblos indígenas. Si regresamos al momento de las distintas conquistas, los pueblos originarios no aparecen ante el otro en algunos casos como agrupaciones que tuviesen la necesidad de auto-definirse ni de autodenominarse ya que simplemente eran "gente". Los conquistadores (y los que denominaríamos en general Occidentales, incluyendo viajeros o misioneros e incluso etnógrafos) por ejemplo en la parte Sur de América en Tierra del Fuego llamaron a los pueblos originarios que fueron encontrando desde supuestos "universales". Es decir, organizaron y denominaron a los distintos pueblos según su visión del mundo. Los etnógrafos de los siglos XIX y XX ofrecieron también datos que la arqueología tomó como analogías para a su vez representar un pasado en un ejercicio inferencial circular:

(...) Sólo que lo que "siempre ha sido" proviene de discutibles afirmaciones acientíficamente utilizadas como universales y tratadas ahistóricamente. (Vila, 2000, p. 48)

Gracias al trasvase de estas analogías etnográficas convertidas en afirmaciones universales reduccionistas, comprobamos como conceptos tipo territorio, luchas, pueblo, etnia....han pasado a la prehistoria, y por lo tanto se han constituido en definatorios de lo humano, en características propias de los humanos, en esenciales (entendido como explicativas). Y así se dice, de forma implícitamente consensuada, que el *hombre* es territorial por naturaleza, o cazador, o que la división sexual del trabajo es algo natural, lo mismo que la familia. (2000, p. 48)

De igual manera las distintas nominaciones y descripciones de los pueblos indígenas de Tierra del Fuego se hicieron describiendo su modo de subsistencia, el tipo de ambiente que aprovechaban (Vila, 2000, p. 48).

(...) Pero casi desde el principio, se identificaron grupos (tribus, pueblos) distintos entre la gente que habitaba en la costa e islas pequeñas del Archipiélago Fueguino. O quizás deberíamos decir se “nombraron”, pues éste es el problema: esa gente no se denominaba a si misma con un término discriminante específico, pero los europeos, como hemos indicado, “tenían” que hacerlo. (2000, p. 49).

Además, la denominación dada por los europeos en todos los casos de conquistas como hemos venido mencionando está articulada con la necesidad de la desvaloración ante la diferencia. Vila (2000) menciona:

(...) Los conceptos de etnia, tribu, pueblo...no están definidos con rigurosidad. Tribu tenía el significado de bárbaro en el Imperio Romano, y paso a ser sinónimo de nación en los siglos XVI y XVII. En el período colonial tribu pasó a definir todo aquello opuesto a lo que caracterizaba la sociedad occidental. El concepto etnia se introdujo con posterioridad, y supuestamente con mayor rigor científico, para describir un grupo que comparte una serie de rasgos identificados con cultura.

Son conceptos que proceden de la antropología para definir discontinuidades, para estudiar a los “otros” y para escapar de los conceptos de raza. Los usos de esos conceptos dependen de la corriente en la que se inscriba el/la investigador/a. Etnia es actualmente el más utilizado, parecería finalmente un concepto subjetivo. Vendría definido por aquello que sienten que los separa de otros, sentimiento que iría cambiando por circunstancias históricas a lo largo del tiempo. Por subjetivo, no es asimilable a una realidad (y mucho menos arqueológica)”. (p. 54)

El tema de la denominación lo hemos venido desarrollando en este trabajo considerando que la diferencia siempre ha sido discriminadora. Las distintas categorías que se han creado o que han suplantado las anteriores todas han sido creadas desde la “otredad”. Como menciona Vila (2000, p. 54) han sido subjetivas y no se asemejan a una realidad y menos a una arqueológica. Respecto al tema de la identidad desde la arqueología nos detendremos más adelante. Cabe mencionar que la arqueología como ciencia social ha considerado que las analogías identitarias debían tener el mismo soporte y manejo que las etnográficas, cosa que en algunos casos particulares puede suceder, pero en lo referente al material arqueológico debería irse más allá de la analogía y afrontarse esa posibilidad críticamente. El registro arqueológico debe ser considerado como una posibilidad real de ir más allá de la analogía tradicional. ¿Cómo se puede llegar a tener el registro arqueológico como una evidencia que pueda ofrecer datos que nos conduzcan a observar relaciones sociales y características de estas que puedan articularse en la reconstrucción de una

historia en particular, superando las analogías que nos llevan a la construcción de tipologías? A este tema volveremos más adelante.

El concepto de pueblo en términos de la autodeterminación como se ha expuesto aquí ha tenido algunos obstáculos para su desarrollo. Aparecen tres variantes, como menciona Anaya (2005), que restringen la utilidad del término de *pueblos*. La primera es que sólo se puede aplicar a poblaciones pertenecientes a territorios bajo condiciones de colonialismo clásico. La segunda variante que los “pueblos” con derecho a una autodeterminación son aquellos agregados a los estados independientes como las de territorios coloniales en sentido clásico y la tercera se refiere a la parte territorial ejercida históricamente: así son “pueblos” aquellos que alguna vez fueron estados soberanos o que en virtud de un postulado de teoría etnonacionalista tienen derecho a ser estados (Anaya, 2005, p. 142 - 144). Estas tres propuestas dejan afuera la base fundamental de los derechos humanos, es decir la posibilidad de que la autodeterminación sea ejercida por aquellas agrupaciones que no se hallan encasilladas dentro del término de pueblo y de esta manera ignora otras posibilidades de comunidad, autoridad e interdependencia que existen realmente en la experiencia humana (Anaya, 2005, p. 145).

Las distintas limitaciones para el desarrollo de la autodeterminación partiendo del concepto de pueblo describen la problemática que encierra la descripción del concepto. Continúan siendo una extensión de las bases propuestas para los pueblos indígenas en la colonia. Como mencionamos en la descripción de los datos etnohistóricos para Colombia donde se menciona y se deja claro cuál es la visión de los europeos del concepto de *pueblo*, que no es más que la que corresponde a su orden administrativo. Y considerar que sólo podrán usar la autodeterminación aquellos que se encuentren dentro de las tres restricciones es realmente limitar distintas posibilidades.

(...) El termino pueblo se refiere por tanto no sólo a las poblaciones agregadas de los estados y territorios coloniales, si no a otras esferas de comunidad que definen la existencia humana y la sitúan en el mundo. Por lo tanto debe entenderse que el término incluye también a los pueblos indígenas y a otros grupos. Generalmente, los términos de los instrumentos jurídicos internacionales deben ser interpretados de acuerdo a su sentido ordinario y a su contexto. No debería haber excepciones para el término *pueblos* (...). (Anaya, 2005, p. 148-149)

En la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas el concepto de pueblo no contiene ninguna restricción.

Cuando se mencionan a otros grupos se debería tener en cuenta a las minorías nacionales como es el caso de catalanes, escoceses y québécois que no necesariamente deberían considerarse como “pueblos indígenas” (Kymlicka, 2001, p. 126, en Anya, 2005, p. 149). Anya aclara que existe el equívoco que la autodeterminación o mejor su uso está ligado con la formación de estados independientes y que esta equivocación tiene su origen en la descolonización.

Dado que a partir de las descolonizaciones se crearon nuevos estados en este sentido se prevé o es considerado por los estados que los grupos sociales que se hallan compartiendo territorio pueden desde la autodeterminación conseguir la formación de estados independientes. Y esto presenta gran inestabilidad para los Estados a los que pertenecen los pueblos indígenas.

Se ha hablado de la autodeterminación interna y externa: la primera tiene que ver con las decisiones internas de un pueblo, como su organización de la participación política, y la externa que acude a las relaciones con otros pueblos con la libertad de dominio extranjero (Anaya, 2005). La autodeterminación constitutiva regula la creación o reformas de instituciones políticas. En este caso la autodeterminación se corresponde con los dos pactos internacionales de derechos humanos e instrumentos donde se expresa que todos los pueblos “establecen libremente su condición política” en virtud del derecho de autodeterminación (2005, p. 149).

La colonización es un hecho que no posee legitimación y no se considera el sometimiento de ningún pueblo como válido (Anaya, 2005). En la primera guerra mundial el presidente de Estados Unidos Woodrow Wilson explicó “no existe en ninguna parte un derecho que permita pasar pueblos de un soberano a otro como si fueran objetos de propiedad”. Intervención ante el congreso de los Estados Unidos 1917, citada en Umozurike, *supra*, nota 8, p.14 (en Anaya, 2005, p. 153).

Es en esta exposición en la que se basa la comunidad internacional para rechazar cualquier forma de dominación sobre las estructuras sociales. La autodeterminación continuada se abre a un orden político democrático donde se respeten las diferencias y procure que el Estado al que se pertenece lo tenga en consideración (2005, p. 153).

La autodeterminación es pues un proceso para llegar a un o unos acuerdos entre pueblos indígenas y los estados, considerando que la historia parte de la colonización y que estos estados descolonizados en sus interiores han perpetuado esta historia de mentalidades colonialistas. Los estados se consideran en riesgo de perder sus poderes políticos frente a la autodeterminación o autonomía de los pueblos indígenas y minorías nacionales. Los distintos países que después de las descolonizaciones tienen como parte integrante de sus estructuras sociales diferentes grupos étnicos en su mayoría probablemente desconocen o pretenden ignorar la norma de los estamentos jurídicos internacionales para pueblos indígenas. Y esto es casi que inherente a toda su historia, ya que las mentalidades de estas estructuras sociales no han sido modificadas.

Regresemos a los datos etnohistóricos, la visión de los españoles hacia los grupos originarios y su forma de estructuración administrativa partiendo del concepto de *pueblo*. Desde su visión ordenaron el mundo americano y lo construyeron desde sus formas y estructuras mentales. Han pasado más de 500 años desde la conquista y los logros de reconocimiento de las diferencias son aún mínimos. Al respecto James Anaya quien fue relator de Naciones Unidas para los pueblos indígenas, menciona en una entrevista que existen países donde la norma no es conocida, que no hay conocimiento de los mecanismos internacionales para la ejecución de esta en sus países y mencionaba como caso muy sensible a El Congo<sup>47</sup>.

Continuando con la autodeterminación y todo lo que implica (no sólo para los pueblos indígenas u originarios) el poder lograr un camino de diálogo con los estados en los que se ubican, pasaremos a exponer las descolonizaciones consideradas desde sus aspectos reparativos y de un principio de autodeterminación, aunque no tanto de sus elementos sustantivos (Anaya, 2005).

La descolonización vista como un acto reparativo actúa cuando la autodeterminación ha sido vulnerada. Los casos africanos donde las fronteras territoriales han sido consideradas arbitrarias respecto a los momentos precoloniales y donde se procedió a relegar asociaciones étnicas o tribales existentes antes del período colonial (Anaya, 2005, p. 158). Las distintas ejecuciones de reparaciones no siempre conllevan a una solución para los

---

<sup>47</sup>YouTube. (Produccionescanejo) (2013). Entrevista a James Anaya. [en línea]. Recuperado de <http://youtu.be/vXcFH0ZppBo>. [Recuperado, abril de 2014].

pueblos de manera satisfactoria. Las distintas descolonizaciones en tiempos actuales tienen dos limitaciones:

(...) En primer lugar la soberanía ampara una preferencia por el *estatu quo* del orden político existente a través de sus corolarios de integridad del estado y unidad política. En segundo lugar, la doctrina limita la capacidad del sistema internacional de regular asuntos que se consideran pertenecientes a los ámbitos de autoridad de los estados reconocidos por la comunidad internacional (...). (Anaya, 2005, p. 161)

De la misma manera que estas limitaciones se ven expuestas en la Carta de Naciones Unidas, a su vez el derecho internacional no defiende los principios de soberanía cuando va en contra de los derechos humanos o cuando actúa como escudo contra el interés internacional por garantizar estos derechos (Anaya, 2005, p. 161). En efecto sería un contrasentido reconocer el derecho consuetudinario desde la perspectiva incluyente de los Derechos Humanos si ese derecho consuetudinario no respeta los Derechos Humanos. Dentro de los distintos mecanismos se encuentran limitaciones y posibilidades de continuar con la no discriminación a la que se ven enfrentados los distintos pueblos originarios. Conocer estos mecanismos sus funciones y entender sus dinámicas internas son una de las tareas a las que se enfrentan en su lucha constante de reivindicaciones y autoreconocimiento. El caso del Congo como menciona Anaya es uno de los varios posibles casos de desconocimiento de los mecanismos jurídicos internacionales. Es posible que se haya avanzado en torno a estos mecanismos y a sus procesos, pero, a pesar del avance en conocimiento, aún existen condiciones que no se adaptan a los procesos tales como las consultas previas en el caso de los recursos naturales y los avances de carreteras en territorios indígenas, entre otros casos.

Anaya advierte que hay un desconocimiento a nivel local de las normas y a nivel operativo como en el caso de los ministerios encargados de los recursos naturales que son los que adjudican los permisos para la extracción de estos recursos y ahí en esa parte operativa tan importante no hay conocimiento de la norma (o no se tiene en cuenta). Y a nivel de la sociedad mayor no hay una noción acerca de quiénes son los pueblos indígenas. Las condiciones de cuáles son los problemas que enfrentan y cuáles son los cambios sociales que debe haber para que esas condiciones cambien<sup>48</sup>. Nosotros pensamos que es muy ingenuo creer que en los ministerios de cualquier país “por muy africano” que sea no existe

---

<sup>48</sup>YouTube. (Produccionescanejo) (2013). Entrevista a James Anaya. [en línea]. Recuperado de <http://youtu.be/vXcFH0ZppBo>. [Recuperado, abril de 2014].

un conocimiento de estos problemas y de esta legislación. Otra cosa es que admitan que existen “pueblos” diferenciados dentro de sus fronteras o simplemente que los quieran tener en cuenta. Eso es precisamente lo que pasa en el caso de Catalunya, Bretaña, Córcega.... en el presunto primer mundo o lo que está pasando con el super-primer mundo En Estados Unidos ahora mismo con los gaseoductos. De esta manera pretender considerar el desconocimiento de los estamentos jurídicos internacionales en países del “Tercer Mundo” en estos momentos es hacer un flaco favor a las minorías étnicas al interior de estos Estados exonerando de su responsabilidad a los gobernantes de esos Estados y desconociendo los intereses internacionales que los sostienen.

#### **4. La autodeterminación y los pueblos indígenas**

Los distintos pueblos indígenas que se hallan en el mundo se mantienen en el requerimiento de una autodeterminación que les permita superar la situación de violaciones de sus derechos. Las reparaciones históricas y la autodeterminación son posibilidades para que no se sigan produciendo injusticias y negaciones a las diferencias tan marcadas que existen entre los pueblos indígenas y los Estados en los que habitan. Las distintas injusticias a las que se han visto sometidos a través de la historia han creado diferencias sociales entre los pueblos indígenas y los otros ciudadanos de los distintos estados<sup>49</sup>. Aún hoy sin las estructuras de colonialismo clásico, los pueblos indígenas siguen con limitaciones para desarrollarse desde sus diferencias en los países donde habitan (Anaya, 2005, p. 164).

Los avances aun no son lo suficientemente generalizados en los países que traen en su historia la relación con pueblos originarios. Los distintos documentos generados por la ONU como [... El Proyecto de los Derechos de los pueblos Indígenas de Naciones Unidas, elaborada por el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías (ahora Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos) de la ONU y aprobada por la misma subcomisión, contiene un reconocimiento específico del derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación: “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”] (Anaya, 2005, p. 164). Este reconocimiento sigue teniendo la limitación de la concepción acerca de las descolonizaciones, de cómo a partir de estas se crearon estados. En definitiva, se tropieza de nuevo además de los intereses supra-estatales, de las multinacionales y de los gobiernos estatales, con la ambigua definición de “pueblos indígenas”.

Países como Australia y Canadá han planteado una propuesta más comprensiva hacia el derecho de autodeterminación han trazado la posibilidad de llegar a acuerdos que permitan a los pueblos indígenas un desarrollo de sus identidades. Entre estos países se encuentran a su vez los Estados Unidos y su el presidente Bill Clinton en el 2001, con una propuesta de

---

<sup>49</sup> No obstante, los pueblos indígenas puede que no estén más “sometidos” o “atropellados” que las clases mestizas o europeas.

apoyo. También se han pronunciado al respecto países como Brasil, Chile, Ecuador, Finlandia, Francia, Guatemala, Noruega, Nueva Zelanda, Pakistán, Rusia, Suiza y Venezuela. México es el más grande en términos de apoyo a la autodeterminación aún teniendo en cuenta que esta no podrá ejercerse “en detrimento de la independencia e integridad territorial de los Estados” (Anaya, 2005, p. 167). La autodeterminación sigue siendo aún un proceso que avanza con limitantes en función de cómo se entiende la función de esos estados de proteger su soberanía como consecuencia histórica de su proceso de creación durante su lucha de descolonización. En estos términos la autodeterminación sigue siendo más estimada como interna que externa ya que encuentra el limitante histórico de los procesos de descolonización.

Desde este hecho tan concreto, las posibilidades de que las minorías étnicas o nacionales alcancen una autodeterminación es casi nula. Es necesaria la creación de procesos de consenso donde se generen mecanismos de vinculación a los Estados en los que se ubican, sin la pérdida de sus propias estructuras sociales haciendo que sus tradiciones y demás eventos culturales sean reconocidos y respetados. En esta parte la Declaración de los Pueblos Indígenas del 2007 avanza manifestando:

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Como vemos la Declaración de los Derechos para los Pueblos Indígenas se presenta como una mejora en los ámbitos referentes al concepto de pueblos y a la libre determinación. Dependiendo de las normas y constituciones políticas de cada país, cada caso que se refiere a los pueblos indígenas se encuentra sujeto a la historia particular de los procesos de conquista y colonización y a su situación actual. Esto que quiere decir que, cómo podemos observar, cada pueblo indígena tendrá según el Estado al que pertenezca sus limitaciones y bondades en cuanto a los estamentos jurídicos internacionales. Cada pueblo indígena deberá estar expuesto a los requerimientos del Estado, a los problemas internos de este y ante todo al conocimiento y disposición del Estado para aplicar las normas como también el “supuesto” desconocimiento de la norma. Este desconocimiento consciente obedece

directamente al orden del poder. El poder no va a considerar algo que le genere un desafío. El reconocimiento de la norma no siempre genera un espacio de igualdad o de mecanismos que contribuyan a ciertas autonomías. Desde esta apreciación, no es posible encontrar un escenario facilitador en los ámbitos de los distintos poderes económicos y políticos. Las normas y la actuación que se deriva de ellas pueden estar sujetas a la intención del no reconocimiento o mejor dicho, a la perpetuación de modelos de poder. Reconocer contiene en cambio la participación del otro, es decir compartir el poder en todos los espacios tanto políticos, sociales, como económicos, así como el territorio, definido como el espacio ocupado donde se producen y reproducen las sociedades y que está articulado con la cosmovisión, como sería en el caso de los pueblos indígenas y su relación con el entorno natural.

#### **4.1 El territorio ocupado ¿a quién pertenece?**

La pregunta siguiente a la autodeterminación sería ¿es necesario que el territorio ocupado por un grupo originario haya sido producido por el mismo grupo? ¿Es la noción de pertenencia a un lugar o espacio, llamado territorio, realmente necesaria para considerar la autodeterminación de un pueblo indígena según la norma establecida?Cuál sería el caso cuando se han realizado desplazamientos forzosos o voluntarios y se han trasladado las tradiciones a espacios nuevos para continuar reproduciendo en lo posible la cultura y cuando además se han generado nuevas formas de relaciones. En primera instancia hay que considerar lo que significa para un pueblo indígena el territorio<sup>50</sup>.

Acerca del territorio ¿se puede considerar que es tan necesario encontrar un vínculo directo entre patrimonio cultural y material como descendientes directos de los autores de vestigios arqueológicos como ya se mencionó arriba en el caso ecuatoriano? O el compartir territorio con “hermanos” (en el sentido de lo que se ha llamado indígena) ¿es suficiente? ¿O también se puede considerar la autodeterminación para poder reclamar el territorio que esté vinculado con la historia indígena en general?

---

<sup>50</sup> El territorio es donde se desarrollan todas las instancias sociales de un grupo social, es donde se produce un entorno, económico, social y espiritual que está directamente relacionado con un todo. Es donde la cosmovisión halla su ámbito de ejecución. Esta sería en pocas palabras la definición del territorio desde la visión de un pueblo indígena.

Territorio para un grupo originario lo es un todo. Es a partir de ahí donde se construye su cosmovisión y un quehacer cotidiano que a su vez construye lo que se ha denominado en otros términos científicos cultura. Cultura material y social son indisociables. De esta manera para los grupos originarios el territorio es su casa, su espacio, y en la construcción de sus vidas en general lo es todo y todo parte de ahí. En la cultura occidental el entorno donde se desarrollan sus vidas difiere respecto un concepto general del territorio indígena en que dentro de la primera no se establece una relación directa con la naturaleza, con la "Madre Tierra". La antropología del territorio actual define que el territorio no sólo se relaciona con la producción y acceso a la alimentación y a los recursos, Surrallés (2009) menciona :

(...) en el campo de la antropología del territorio actual se trata de todo aquello relacionado con los procesos de intercambio entre humanos y medio ambiente para satisfacer las necesidades productivas y reproductivas de una colectividad social pero en función de sus prioridades culturales. También de la descripción de los vínculos parentales, sociales y políticos que se establecen en el seno de un grupo étnico, para aprovechar adecuadamente las posibilidades que ofrece la biosfera circundante y la historia de su presencia, en las áreas que ocupan o han ocupado, establecida tanto a partir de pruebas documentales como de la historia oral. La antropología interesada en el territorio comprende de igual forma la llamada ecología simbólica, es decir la percepción autóctona de los factores bióticos y abióticos del medio, alejada a menudo de la dualidad convencional naturaleza-cultura, bien que permite a la población satisfacer cotidianamente las necesidades no solo materiales sino aquellas denominadas metafísicas por la filosofía o espirituales por la religión. Se interesa igualmente por analizar la concepción indígena de la persona la cual, irreducible a la idea de humanidad, individuo o incluso a la dualidad cuerpo-mente, supone un desafío no solo a la jurisprudencia existente sobre el derecho territorial, sino también a la noción misma de sujeto de derecho. Podríamos, por último, citar las condiciones sociales, políticas y jurídicas, individuales y colectivas, de la ocupación espacial, así como los procesos, expectativas, transformaciones y los conflictos que suscita. El territorio engloba todavía otros aspectos, aunque los enumerados son probablemente los más importantes (...). (p. 31)

La Tierra como proveedora y dadora como madre en términos precisos para la mayoría de grupos originarios articula la relación con los recursos naturales como entes vivientes que tienen y proveen energía. Asegura la producción de alimentos, objetos, herramientas, viviendas, vestidos y demás enseres necesarios para una vida cotidiana. Y es precisamente esta relación la que marca la diferencia entre las dos partes: entre sociedades occidentales u occidentalizadas y los pueblos originarios. El territorio también es visto y construido desde los relatos históricos y míticos de los pueblos indígenas. Un ejemplo de la relación entre territorio mito e historia se encuentra entre los Nasa al suroccidente de Colombia. Ya citados en este trabajo- Los Nasa han construido una geografía sagrada que está articulada con la historia, donde se relatan distribuciones de tierras en los procesos de conquistas y los momentos coloniales y republicanos (Rappaport, 2004, p. 177-179). La historia construida por los Nasa pasa por acontecimientos de creación de los resguardos y de las

figuras míticas de los caciques que estuvieron en su momento en los hechos que dieron paso a los límites geográficos del territorio:

Los recintos sagrados que sirven como referentes de la narración histórica son, ante todo, instrumentos mnemotécnicos que ayudan a los Nasa a recordar su historia. La mayoría de los habitantes de Tierradentro son analfabetos o semi analfabetos y no pueden registrar su historia por escrito. La geografía sagrada es un medio de codificar referentes históricos. Además, esos mismos sitios sagrados son los linderos de cada resguardo y delimitan también los principales cacicazgos de la época colonial. Así pues, el conocimiento de la historia que reside en el paisaje es también un medio de recordar fronteras políticas: la historia como medio directo de defensa del territorio. (Rappaport, 1982, 1985 en Rappaport, 2004, p. 177)

En los últimos años, las distintas migraciones a las ciudades dentro del mismo país, o de manera internacional, producen una globalización y un intercambio de culturas alrededor del mundo. Existen varios casos como el mexicano con la migración hacia Estados Unidos, los ecuatorianos hacia Europa y a otras partes del mundo (Bengoa, 2007, p. 41) en las que se mantienen con sus tradiciones modificadas y adaptadas a las circunstancias. De esta manera el territorio se extiende fuera de la frontera del campo a la ciudad y fuera del país y del continente. El caso de los indígenas urbanos trae como consecuencia una movilidad que permite cambiar algunas costumbres, sin desaparecer aquellas que les permiten aferrarse a una identidad y a sus tradiciones más fuertes. Bengoa (2007, p.41) menciona este fenómeno como una reinterpretación urbana de la cultura indígena donde se ven modificadas las ciudades y los barrios organizando sus propios territorios fuera del campo. Algunas ciudades en Latinoamérica como en Bolivia, Perú y Chile, la migración a las ciudades está generando barrios donde “(...) los indígenas urbanos están reproduciendo la segmentación cultural en la ciudad. No es aún visible en todas las ciudades, pero es una tendencia cada vez más pronunciada” (2007, p. 41). Las comunicaciones permiten la movilidad entre el campo y la ciudad, los indígenas que vienen a la ciudad a estudiar y que tienen sus familias en el campo también constituyen un vínculo para la movilidad entre los espacios que se van constituyendo como una extensión del territorio (2007, p. 41). Estas formas de migraciones o movimientos permiten una reubicación de tradiciones en contextos fuera del territorio, no son más que el traslado de estas tradiciones.

Las relaciones entre los yacimientos arqueológicos y con quienes ocupan o viven actualmente en estos espacios puede verse reflejada o no en algunos casos por la relación entre tipos de objetos y grupo étnico. Es decir, se intenta relacionar los objetos hallados con los pueblos indígenas que ocupan el sitio aunque en algunas ocasiones la relación no

está documentada históricamente. Y en otras ocasiones no existen pueblos indígenas en la zona de estos yacimientos. De esta manera la creación de identidades arqueológicas para designar la producción de estos objetos debe ser replanteada. Como también hay que replantear la relación entre etnohistoria y objetos arqueológicos ya que para el caso americano los datos etnohistóricos se han usado con frecuencia para la creación de identidades arqueológicas.

Considerando que está vinculado con la cosmovisión en general, el territorio se encuentra por tanto articulado con la cultura. También hay que tener presente que se pueden reconstruir o reinventar no los territorios, como tales, pero si una memoria que desplace esos "espacios mentales" a otros lugares. El territorio puede ser repensado, en distintos momentos, en ciudades y países o continentes donde se migra. Lo que permanece a través de las distancias y sociedades distintas son los rasgos identitarios que puedan persistir o que estén más arraigados. Desde la mirada de construcción y reconstrucción de la identidad lo que la constituye es la posibilidad de llevar todo aquello que, por conexión histórica y como resultado de procesos sociales de cambios dentro de la sociedad, genera lo identitario. Así, las identidades que diferencian sufren constantes cambios y se reinventan en espacios distintos de aquellos donde fueron creadas inicialmente. El territorio se asocia a la producción de todos los eventos y estos eventos se ven reflejados no sólo en la acción misma de repetir un hecho cotidiano, sino además en los objetos que son la representación de todo aquello que se necesita para producir lo cotidiano. En los eventos se hallan las formas de hacer que se ven representadas en la cultura. De esta manera la identidad es todo el conjunto de producciones tanto materiales como inmateriales que permiten diferenciarse del otro. Esta identidad, que está en constante movimiento, cambio y reinvención, será poco probable que se pueda observar desde los objetos arqueológicos estáticos. La producción material es el objeto de estudio de la arqueología, entendida como ciencia que estudia los vestigios dejados por sociedades, aunque estas no siempre estén desaparecidas. La arqueología estudia lo material, lo producido y tangible, pero también la vinculación social que esa materialidad representa en un espacio determinado. Los objetos que han generado identidades, al igual que los espacios, edificios y distintas construcciones manifiestan las relaciones de producción que a su vez implican unas relaciones entre

pensamiento y espacios<sup>51</sup>. De esta manera las relaciones entre espacios, objetos, costumbres y todo lo que representa la identidad tanto material como inmaterial forma parte de la producción social y se expresa como un patrimonio. Este, concebido como todo lo heredado puede ser material e inmaterial. Ballart (2006, p. 29) acerca del patrimonio menciona que: El legado, el patrimonio que se hereda, es una manera de mantener en contacto en el círculo social o familiar, más allá de la muerte, una generación con la siguiente, y eso todo el mundo, quien más quien menos, lo ha experimentado en propia carne.

El patrimonio se convierte en el hilo que conecta el proceso de la historia con el ahora que recoge todo lo que contienen las distintas formas de expresión a todo nivel, lo material y las prácticas sociales. Como eventos sucesivos son sometidos a constantes cambios por las relaciones dentro y fuera del entorno social. El espacio como una consecuencia más de lo producido y modificado se convierte en un conector de las distintas costumbres. De esta manera todo entorno modificado y producido es una materialidad expresada en el espacio modificado, de igual manera que los distintos edificios y plazas tienen en las ciudades una relación con todos los momentos sucedidos que crearon su historia. El territorio pasa a involucrarse en lo que se concibe como identidad. Y aparece lo que se ha llamado sentido de pertenencia. El territorio, para los pueblos indígenas u originarios, es su producción en complicidad con la naturaleza y con todo lo que constituye lo mágico y el mito, componentes que se conforman en la construcción del espacio, que ofrece todos los dispositivos para ser transformado y vivido.

Como ya se mencionó arriba en el caso Nasa, no se diferencia bien lo que sería el mito y una historia real en oposición con lo que sucede en las sociedades capitalistas, donde la producción de objetos y la construcción de historia está articulada con la capacidad material en sí de la producción. Al respecto Ballart (2006) menciona que:

Es este el dominio de la conciencia del tiempo que perdura, que funciona bajo la apariencia de un presente eterno que hace prescindible la misma noción de paso del tiempo. En estas sociedades el individuo vive una existencia global indiferenciada que hace innecesaria toda conquista individual del futuro y se desprecia toda conquista territorial. El pasado es aquí una parte del presente que se vive intensamente de una forma espiritual o mental y eso sucede así entre otras cosas porque no hay una cultura material que haga presente físicamente el pasado en el espacio del momento vivido. Mito e

---

<sup>51</sup> Véase O'keefe, T. (2005). *Medieval towns, modern sings, identity inter-spaces. Some reflections in historical archeology.*

historia se confunden, ya que se trata de sociedades encerradas en sí mismas, en cierta manera perfectas en lo que son, que necesitan y por tanto producen muy pocos objetos y que dejan pocas cosas como legado material a las generaciones futuras. Este es el caso de las culturas aborígenes que en este aislamiento de la selva o la gran sabana han alcanzado una extraordinaria relación de equilibrio con el medio con muy poca inversión de energía y esfuerzo en la producción de medios artificiales de lucha contra el entorno. (p. 33)

En estas sociedades el tiempo no cuenta ni se contempla de igual manera que en sociedades capitalistas en las que la producción material es indispensable para sostener un aparato social que permita generar ingresos a grandes escalas. De tal manera que en esas sociedades lo espiritual y el entorno natural se convierten en ese patrimonio, sin mayor ambición que la de permanecer unidos al territorio, que en sí mismo es en una producción natural para mantenerse en cierto equilibrio. Acerca de los pueblos aborígenes de Australia y América Ballart (2006) señala:

(...) aparecen entonces paisajes espirituales, una especie de artefactos de la mente que nunca fueron realizados con las manos. En las sociedades primitivas de cultura circular los individuos se relacionan no tanto por la posición que ocupan en relación al territorio (el individuo como depredador sistemático y organizado) y a la cultura material, con que lo transforman, como por el conjunto de creencias recurrentes que profesan. Es una forma de religión que hace presentes principios de vida que no es preciso reivindicar continuamente, porque siempre se sienten cercanos. No hay duda que son también una forma de tradición. Estas creencias pueden expresarse excepcionalmente valiéndose de las formas materiales al relacionarlas con lugares y estructuras determinados, por ejemplo los cementerios. De tales porciones del territorio, de tales *locus*, se hace un uso simbólico que refuerza el sentimiento colectivo de identidad y permanencia en el tiempo. Sin embargo, son las culturas del tiempo que pasa las que en mayor grado tienden a favorecer la aparición de símbolos (cosas materiales que designan o figuran otras cosas), por que experimentan con plenitud las dos circunstancias que marcan la eclosión de una conciencia del tiempo presente: la concreción de noción de territorio (...). (p. 34)

De esta manera el territorio en los pueblos aborígenes en general, tanto en los no sometidos como en los sometidos, es una relación que va más allá de la producción constante de objetos, es decir está más allá de ser fuente de materia prima, ya que se convierte a su vez en una producción intemporal que permite situarse frente a sus relaciones cambiantes con las culturas occidentales u occidentalizadas. El territorio asume características que lo convierten en un todo tanto material como espiritual. Un patrimonio natural que cohesionaba una identidad grupal desplazada en un tiempo no lineal.

#### **4.2 La Declaración para los Pueblos indígenas del 2007 y la Declaración de los Pueblos Indígenas del 2016 en cuanto a territorio, patrimonio cultural e identidad**

La Declaración tiene en cuenta los siguientes aspectos en lo que se refiere al territorio, patrimonio cultural e identidad:

Artículo 31.

1. 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.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.

El patrimonio cultural en todas sus expresiones sociales hace parte de la protección que el convenio ofrece a los pueblos indígenas. El patrimonio arqueológico es en su totalidad una de las herramientas importantes dentro de las distintas formas de reconocimiento que poseen los pueblos indígenas. Definir patrimonio arqueológico en términos generales en cualquier espacio y tiempo está relacionado con el pasado expresado en lo material. Los territorios vinculados a pueblos indígenas en su mayoría conservan los restos de ocupaciones anteriores que reflejan el uso del espacio es decir lo que corrientemente se ha definido como patrimonio natural y cultural<sup>52</sup>.

Se puede considerar pues que en aquellos territorios donde se registren eventos arqueológicos estos restos dan cuenta de un uso del espacio y han sido ocupados anteriormente por gentes que pueden estar relacionados directamente o no con los pueblos actuales. Además de las señales materiales dejadas por los pueblos anteriores a la conquista que se documentan arqueológicamente también existen distintos datos etnohistóricos donde se registran como se desarrollaban los encuentros entre conquistadores y los pobladores originarios y que pueden ser usados también por las ciencias sociales que se encargan de la reconstrucción de historia y por la misma arqueología.

En la declaración del 2007 para los pueblos indígenas en los artículos siguientes se considera el territorio:

Artículo 32:

---

<sup>52</sup> Corrientemente se ha separado el paisaje, entendido como la orografía, la flora y la fauna no domesticados como "patrimonio natural" para distinguirlo de los artefactos materiales e inmateriales (patrimonio cultural). Sin embargo en muy pocas ocasiones históricas (la primera ocupación de tierras durante la expansión del género *Homo*) y durante muy poco tiempo, el paisaje ha sido realmente "natural". El hecho mismo de definirlo como "patrimonio" connota que ha sido ya heredado y comporta el resultado de una acción humana previa que lo ha modificado en mayor o menor medida. Patrimonio "natural" es un oxímoron. J. Estévez (comunicación personal, 28 agosto de 2017).

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.

Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.

Los Estados proveerán mecanismos eficaces para la reparación justa y equitativa por cualquiera de esas actividades, y se adoptarán medidas adecuadas para mitigar las consecuencias nocivas de orden ambiental, económico, social, cultural o espiritual.

Por lo tanto, se pueden ligar los derechos a la cultura a los propios derechos sobre lo que hemos visto definido como “patrimonio natural” es decir el paisaje heredado entendido como un todo que incluye los recursos geológicos, los derivados de la orografía, la fauna y la flora. La colonización capitalista del siglo XIX niega la acción humana dentro del paisaje. Esta está dirigida hacia la expropiación de los recursos para ser explotados mientras que la colonización post-medieval española expropiaba mano de obra y productos so pretexto de expropiar almas. De esta manera existe una oposición frente a la concepción colonial de considerar los territorios como tierra de nadie, como un “desierto” o una selva virgen”, negando el carácter patrimonial al paisaje. Esta concepción colonialista (Vila y Estévez, 2002), encuentra sus mejores paradigmas en lo que la historia de Argentina se llamó “La Guerra del Desierto” o en la colonización europea de Australia (J. Estévez, comunicación personal, 28 agosto de 2017).

En los procesos de restitución de tierras a desplazados por la violencia en Colombia, se han adjudicado 50.000 hectáreas de tierras al pueblo indígena Embera Katio resguardo Alto Andagueda<sup>53</sup>. Esto se considera todo un logro en cuanto al programa de restitución de tierras se refiere, teniendo en cuenta que Colombia posee un número considerable de desplazados y que en el artículo 33 la declaración afirma que los pueblos indígenas tienen derecho a:

Artículo 33.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones. Ello no menoscaba el derecho de las personas indígenas a obtener la ciudadanía de los Estados en que viven.

---

<sup>53</sup> Sentencia 007 del 23 de septiembre del 2014 rad 27001312100120140000500. Ministerio de agricultura, unidad de restitución de tierras. Colombia.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las estructuras y a elegir la composición de sus instituciones de conformidad con sus propios procedimientos.

La declaración del 2007 reitera la protección a los pueblos indígenas en cada uno de sus artículos. Cada uno expone el reconocimiento a los pueblos indígenas y tribales. La Declaración americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas aprobada en la segunda sesión plenaria en junio del 2016. Considera que:

Artículo XXIX:

Derecho al desarrollo

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y determinar sus propias prioridades en lo relacionado con su desarrollo político, económico, social y cultural, de conformidad con su propia cosmovisión. Asimismo, tienen el derecho a que se les garantice el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas.
2. Este derecho incluye la elaboración de las políticas, planes, programas y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo y la implementación de acuerdo a su organización política y social, normas y procedimientos, sus propias cosmovisiones e instituciones.
3. Los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de desarrollo que les conciernan y, en lo posible, administrar esos programas mediante sus propias instituciones.
4. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo.<sup>4/</sup> (El Estado de Colombia se aparta del consenso respecto del artículo XXIX, numeral 4 de la Declaración de los Pueblos indígenas de la OEA, que se refiere a las consultas para obtener ... )<sup>54</sup>.
5. Los pueblos indígenas tienen el derecho a medidas eficaces para mitigar los impactos adversos ecológicos, económicos, sociales, culturales o espirituales por la ejecución de los proyectos de desarrollo que afecten sus derechos. Los pueblos indígenas que han sido desposeídos de sus propios medios de subsistencia y desarrollo tienen derecho a la restitución y, cuando no sea posible, a la indemnización justa y equitativa. Esto incluye el derecho a la compensación por cualquier perjuicio que

---

<sup>54</sup> En este sentido Colombia "(...) En el contexto internacional, Colombia ha sido un país líder en la aplicación de las disposiciones sobre consulta previa del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del que es parte nuestro Estado.

Entendiendo que el enfoque de esta Declaración Americana, frente al consentimiento previo es distinto y podría equivaler a un posible veto en la explotación de recursos naturales que se encuentren en territorios indígenas, en ausencia de un acuerdo, lo que podría frenar procesos que son de interés general, el contenido de este artículo resulta inaceptable para Colombia.

Adicionalmente, es importante destacar que muchos Estados, incluido Colombia, consagran constitucionalmente que el subsuelo y los recursos naturales no renovables, son propiedad del Estado para conservar y garantizar su utilidad pública en beneficio de toda la nación. Por esta razón, las disposiciones contenidas en este artículo son contrarias al orden jurídico interno de Colombia, sustentado en el interés nacional (...)" (Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2016).

se les haya causado por la ejecución de planes, programas o proyectos del Estado, de organismos financieros internacionales o de empresas privadas<sup>55</sup>.

En cuanto a la Declaración de Naciones Unidas del 2007 y la Declaración americana del 2016 Clavero (2016) menciona:

En lo que interesa al derecho al desarrollo, a cuyo respecto hemos visto a la Declaración de Naciones Unidas sentar el principio de que “los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias” correspondientes, la Declaración Americana se extiende de forma que tiende a desdibujarse principio tan inequívoco, resultando un escenario en el que los pueblos indígenas lo que tienen sustancialmente es el derecho a participar en la elaboración y, ocasionalmente, en la administración de programas de desarrollo que les vienen dados (...). (p.6)

La arqueología incluye aquí una de sus mayores actuaciones actualmente en lo que se refiere a la arqueología de contrato. La relación que se genera cuando el “desarrollo” se encuentra en zonas de alto impacto arqueológico y en áreas ocupadas actualmente por pueblos indígenas es complicada. Esta problemática conduce en muchas oportunidades a largas negociaciones y probablemente a conductas no muy éticas frente al patrimonio material. Ahora bien, si la relación pueblo indígena y arqueología llega a buenos términos se podrá considerar un avance en cuanto al rescate, valoración y preservación del material arqueológico, como un elemento de valor para la reconstrucción de historia. Estas negociaciones entre las empresas y los pueblos indígenas deberían estar dirigidas a una disposición clara de preservación del patrimonio arqueológico.

Colombia en la Declaración americana presenta dos notas de interpretación. La primera tiene que ver con pertenecer a dos etnias dado el caso de padre de una etnia y madre de otra<sup>56</sup>. La segunda en lo que se refiere a los objetos y lugares sagrados de los pueblos indígenas, Colombia menciona:

“NOTA DE INTERPRETACIÓN No. 2

DEL ESTADO DE COLOMBIA EN RELACIÓN CON LOS ARTÍCULOS XIII, NUMERAL 2; XVI, NUMERAL 3; XX NUMERAL 2; Y XXXI, NUMERAL 1 DE LA DECLARACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA OEA.

En relación con la noción de lugares y objetos sagrados a los que se refieren los artículos XIII, numeral 2; XVI, numeral 3; XX, numeral 2; y, XXXI, numeral 1 de la Declaración de los Pueblos Indígenas de la OEA, el Estado Colombiano declara expresamente que la definición y regulación de los lugares y

<sup>55</sup>Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>. [Recuperado, el 29 de agosto de 2017].

<sup>56</sup>Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. (2016, p. 21). Recuperado de <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>. [Recuperado, el 29 de agosto de 2017].

objetos sagrados de los pueblos indígenas, se regirá por los desarrollos alcanzados en el plano nacional. Dado que no existe una definición internacionalmente aceptada y que ni el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ni la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, hacen referencia a dichos términos o los definen. A este respecto, Colombia viene avanzando en una regulación sobre el particular que ha contado y continuará contando con la participación de los pueblos indígenas y avanzará en dicho propósito, de acuerdo con el ordenamiento jurídico colombiano y, cuando corresponda, conforme los instrumentos internacionales aplicables (...) (Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (2016, p. 22-23)<sup>57</sup>.

Las notas de reservas frente a la Declaración hechas por Estados Unidos y Colombia al respecto Clavero (2016) menciona:

(..) Estados Unidos y Colombia han registrado notas de reserva que comienzan por cuestionar su valor normativo: “Estados Unidos ha expresado de manera persistente sus objeciones al texto de esta Declaración Americana, que en sí mismo no es vinculante y, por lo tanto, no da lugar a una nueva legislación y tampoco constituye una declaración de obligaciones para los Estados Miembros de la Organización de los Estados Americanos en virtud de un tratado o el derecho internacional consuetudinario”. Colombia por su parte insiste en que “las notas de reserva y las notas de interpretación” que detalladamente presenta “deben ser incluidas como parte integral del texto de la Declaración Americana de los Derechos de los pueblos Indígenas”. Este ejercicio de reservas, en sí problemático cuando se trata de instrumentos de derechos humanos, se practica respecto a tratados para delimitarse el alcance del compromiso que asume el Estado al ratificarlos. No tiene sentido ante documentos sólo programáticos. Al interponerse reservas frente a la Declaración Americana, está implícitamente reconociéndose su valor normativo. (p.10)

(...) un reto especialmente desafiante porque este instrumento representa un intento de enmienda de fondo a la orientación establecida por la Declaración de Naciones Unidas. Resulta evidente que tal integración no es fácil dado el giro que solapadamente se intenta ahora imprimir en las Américas al derecho de los derechos de los pueblos indígenas. No cabe someter la Declaración Americana a la de Naciones Unidas porque entre el derecho interamericano y el derecho internacional no hay una relación de subordinación por jerarquía. (p. 10)

En suma, lo que viene hacer la Declaración americana como bien lo menciona Clavero es un “un intento de enmienda de fondo” frente a la Declaración de naciones Unidas. Y las notas hechas por Colombia respecto al desarrollo y el manejo de los recursos están muy articuladas con la explotación de recursos como la minería y el impacto de obras civiles en territorios indígenas. Un avance significativo de la Declaración americana se hizo respecto a los pueblos en aislamiento.

La Declaración Americana ha llegado postreramente en 2016 cuando el cuerpo normativo internacional e interamericano ya estaba definido y encauzado. La cuestión primaria que puede suscitarse entonces es la de cual era, a estas alturas, su necesidad. ¿Qué ha traído de positivo, quiero decir aparte del intento visto de distorsión retardadora por el empeño patente de modificación del rumbo marcado por la Declaración de Naciones Unidas? Algo puede acreditarse: contempla el supuesto de los derechos de los pueblos en aislamiento voluntario y contacto inicial asegurándose su libre determinación, caso que no se considera por el instrumento naciounidense. Y es un asunto importante tanto en general como en

---

<sup>57</sup> Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. (2016, p. 21). Recuperado de <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>. [Recuperado, el 29 de agosto de 2017].

particular para las Américas. Tales pueblos existen en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Bolivia y Paraguay. (Clavero, 2016, p. 10)

Este tema de los pueblos “aislados” ya mencionado arriba en el primer capítulo como bien se ha dicho aparece en las últimas décadas. Y es de mucha importancia que la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas lo exponga. Dada la fragilidad con la que estos pueblos se encuentran frente a los Estados en los que se ubican y frente al resto de colonizadores que quieren aprovechar el territorio como una fuente de diversas materias primas. En cuanto al territorio y el uso de este queda claro que al menos en teoría dentro de los estamentos jurídicos, los pueblos indígenas tienen derechos dentro de sus territorios, siempre y cuando no vayan en contra de las constituciones políticas de cada país. Sin embargo, la Declaración americana advierte con mayor énfasis (o mejor dicho: en ella aparece de manera puntual) lo referente a los espacios y materiales sagrados para los pueblos indígenas. Esta observación no se hallaba ni el convenio 169 de la OIT de 1989 ni en la Declaración de las Naciones Unidas del 2007. Entonces podemos hablar de dos grandes avances en la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas.

La arqueología es una herramienta importante como ya se ha mencionado y es también la manera de vincular el pasado con el presente. Este presente que lucha por un reconocimiento en medio de procesos identitarios cambiantes ya que la diferencia permite que se desarrollen acciones diversas que generan cambios constantes.

En suma, las identidades constantemente cambiantes que incorporan también elementos postcoloniales deberían orientarse a ser desarrolladas en entornos con relaciones abiertas que permitan lograr identidades más independientes, mentalidades o posiciones basadas en la descolonización del pensamiento. Un pensamiento hoy aun está atado a un pasado de discriminaciones y desvalorizaciones al igual que pasa en otros casos de marginalización vistos desde las diversas ciencias sociales. En el caso indígena lo étnico es el elemento que enmarca la esencia de lo distinto, diferente, todo aquello que no se halla dentro de parámetros occidentalizados normales. Genera un espacio donde lo marginalizado puede ser expresado y reconocido, pero además desde donde se pueden traer al presente otras

discriminaciones<sup>58</sup> y disidencias como las sexuales<sup>59</sup>, que también han sido observadas en otros tiempos.

De esta manera las propuestas hacia arqueologías que rescaten la valorización y autovalorización de elementos que la arqueología tradicional ha invisibilizado debe replantearse en espacios como la arqueología hecha en pueblos indígenas en América Latina.

La definición del concepto indígena desarrollado anteriormente y visto desde momentos como la conquista y articulado con los instrumentos jurídicos de las Naciones Unidas (ONU), subraya ante todo un concepto que independientemente del país, de las distintas situaciones de conquista o las distintas situaciones culturales, se halla en un marco de discriminación social. La otredad como un concepto que aborda la diferencia se halla presente en los ámbitos sociales. Estos ámbitos cuando conciernen estrictamente a lo indígena están acompañados de las diversas historias de conquista y períodos de colonización que se enmarcaron en las diferentes regiones que fueron sometidas. El concepto de indígena permanece en sus distintas categorías para cada caso en concreto. La “otredad” continúa atravesando las diferentes luchas de reivindicación de pueblos indígenas en el continente americano.

La identidad está vinculada con las distintas formas de ver y hacer relacionándose en los diversos procesos históricos y las distintas luchas de reivindicación. Es el elemento fundamental para la autovaloración y la posterior aceptación de la “otredad”. Pero la aceptación está condicionada por los pensamientos coloniales y postcoloniales. La idea de crear sentidos de pertenencia para lograr la aceptación de lo indígena en espacios donde conviven diversas identidades en algunos casos pasa por filtros puntuales como sería el

---

<sup>58</sup> No se puede pasar por alto, e incidiremos en mayor profundidad más adelante, lo que se puede llamar la colonización de las mujeres y de su cuerpo por hombres “normales” que discriminan y las han marginalizado desde tiempos anteriores a las colonias, considerándose, los “hombres”, los fundamentales para la supervivencia. La arqueología tradicional también ha marginalizado a la mujer. En este caso la arqueología ha ignorado a la mujer dentro de las interpretaciones del pasado. No se ocupó de ellas las invisibilizó en los espacios productivos y reproductivos. La arqueología feminista aparece como el espacio donde se visibiliza y donde no solamente se considera el género, sino que va más allá: Véase. *Arqueología Feminista: Investigación y política. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll.* (Pérez, Vila y Escoriza, 2011). Vol. 13. *Rev. Atlántica Mediterránea de Arqueología y Prehistoria social.*

<sup>59</sup> En este caso se encuentra la teoría queer. Esta recoge la marginalización para ser llevada a un ámbito no solo de reconocimiento social si no de autoreconocimiento y autovaloración frente a la sociedad que marginaliza la diferencia en personas de orientación no heterosexual.

caso de la violencia en Colombia<sup>60</sup>. La aceptación real se da cuando se desestructura y desmitifican los distintos conceptos que se han generado en procesos de colonización y postcolonización y se permite reconocer y aceptar al “otro” sin estar obligado a pertenecer o formar parte directamente en términos históricos. La valorización del pasado en todos los ámbitos sociales es necesaria para la aceptación de un pasado que se reclama a través de las luchas indígenas. Este pasado, como hemos dicho, puede ser recuperado desde el derecho, la arqueología, la historia, la antropología y la lingüística, entre otras ciencias sociales.

Los distintos momentos históricos por los cuales ha pasado el viejo continente han sido recuperados con la visión de discursos que hablan de sucesos importantes y gloriosos que han antecedido a las sociedades recientes. Esta visión genera una aceptación sin prejuicios y sin desvalorizaciones radicales que permiten reconocer el pasado con un sentido de pertenencia a estos procesos históricos. No obstante, también se puede respetar y aceptar un pasado sin tener un sentido de pertenencia hacia ese momento histórico, sin tener vínculos en particular que generen la valoración.

La intención debería orientarse hacia la posibilidad de generar en los ámbitos de socialización arqueológica una desmitificación de un pasado indígena desvalorizado para darle el valor de patrimonio arqueológico, cosa que ya se intenta hacer ¿pero cómo realizar esa desmitificación de la desvalorización? La relación de la arqueología y los pueblos indígenas es un tema muy trabajado desde las últimas décadas que se retomara más adelante.

El concepto de indio, de pueblos originarios y de primeras naciones que representan a las sociedades iniciales en el continente americano hoy día es un concepto que regula una autovalorización al interior de cada grupo étnico. A su vez permite la relación con los grupos sociales mestizos y blancos. Las Naciones Unidas en sus distintas reuniones acerca

---

<sup>60</sup> En el norte del departamento del Cauca al suroccidente de Colombia, la comunidad indígena Paez convive con una población negra y mestiza. En este caso sus alianzas se han afianzado hasta el caso de gobernar independientemente ser indígena o no, ya que se han presentado luchas por el territorio y la explotación minera, de parte de distintos grupos armados y ante estas situaciones de orden público se han generado alianzas entre el cabildo indígena López Adentro-Corinto Cauca y los habitantes no indígenas de la zona. <http://www.nasaacin.org/informativo-nasaacin/contexto-colombiano/2582-cauca-lopez-adentro-corinto-zona-estrategica-para-los-grupos-armados-legales-e-ilegales>. [Recuperado, en julio de 2016].

del tema de los pueblos indígenas consideran que el apoyo de los distintos estados en los avances hacia la reivindicación<sup>61</sup> en los últimos decenios ha sido importante:

- La Declaración de los derechos de los pueblos indígenas.
- El Foro permanente para las cuestiones indígenas.
- La creación del mecanismo de expertos sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- El establecimiento del mandato del relator sobre los derechos de los pueblos indígenas.

De esta manera las Naciones Unidas recuerda que los estados que ratifiquen la Declaración de los derechos para los Pueblos Indígenas tienen como compromiso hacerla cumplir.

El concepto de indio<sup>62</sup> es entonces un elemento que ha ido transformándose a través de la historia y que encierra hoy por hoy categorías que seguramente se irán considerando de distintas formas con los cambios inevitables de lo que se considera identidad étnica. Pero ante todo la categoría de pueblo indígena u originario en términos de la categoría de colonización ha permitido el reconocimiento de estamentos jurídicos y políticos para un reconocimiento<sup>63</sup>. Sin duda alguna esta categoría histórica que ha sido originada desde una óptica eurocentrista ha permitido que su reconocimiento los acerque a recursos económicos en sus países de origen. Las ciencias sociales han estado presentes en esa labor. Hace algunas décadas estas luchas encontraron soporte en las propuestas indigenistas en lo teórico y hoy día se sigue produciendo desde distintas ciencias sociales entre ellas la arqueología. Los estamentos jurídicos internacionales junto con las constituciones políticas de cada país deben o deberían ser el soporte de los pueblos indígenas ante los derechos de igualdad.

---

<sup>61</sup> Documento final de la reunión plenaria de alto nivel de la Asamblea General de la conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas, septiembre 22 del 2014, ver aquí: [Recuperado, en 2016].

<sup>62</sup> El concepto de indio ha sido a su vez puesto en cuestión “(...) En efecto, tanto arqueólogos como historiadores y antropólogos en general, de alguna manera, hemos reducido el campo de acción de la etnohistoria a lo connotado “indígena”. La exclusión, de hecho, se hace evidente. Nada que no caiga dentro de esta categoría, que a mi manera de ver tiene más de instrumental que conceptual, ingresa en este espacio de investigación, privilegiado por algunos.” (Barona, 1995, p. 70-71).

<sup>63</sup> “Si en otros países la etnohistoria no cruza y atraviesa radicalmente el espacio, el terreno de las confrontaciones, en Colombia es un saber estratégico que tiene la eventualidad de impedir de alguna manera, que el otro sea excluido, no reconocido y aniquilado”. (Barona, 1995, p. 82).

### **4.3 Las constituciones políticas y los pueblos indígenas**

Las constituciones políticas en distintos países que comparten el territorio nacional con pueblos originarios e historias coloniales contienen en sus artículos reconocimientos como países pluriétnicos y multiculturales. Estos reconocimientos se extienden hacia las expresiones culturales y hacia otras instancias sociales. De acuerdo con cada una de estas constituciones los pueblos indígenas u originarios comparten un territorio nacional que se halla sujeto a las condiciones políticas y jurídicas de cada país. En otras palabras el territorio y el patrimonio le pertenece al Estado. De esta manera los distintos artículos de cada constitución contienen lo que les pertenece por autodeterminación y derecho consuetudinario -lo que sería la identidad y todas las instancias culturales-. Aquello que está regido por cada Estado y que involucra a los pueblos indígenas como es el territorio compartido con ellos y el patrimonio (material e inmaterial), concebido en algunos momentos como el pilar de un nacionalismo basado en un pasado que se reconoce sólo para enaltecer procesos nacionalistas (Gnecco, 2003). El patrimonio es entendido como el valor cultural que se adjudica por procesos históricos e interés de conectarse con el pasado y para que éste represente una continuidad histórica que se convierte en valor de uso (Ballart, 2006).

Las mentalidades colonialistas mestizas en América Latina en su afán de conectarse con el pasado se ajustan a una historia que no reconocen como propia por las diferencias clasistas y por pensamientos colonialistas. En este afán reconocen o mejor hacen uso de un pasado indígena y se le otorga un valor de uso, más no un valor histórico como valor por su existencia en sí. Para el mestizo es más fácil realizar la conexión desde ahí que realizarla desde una apropiación del discurso del sentido de pertenencia.

Antes de entrar en materia con las constituciones políticas de los países en los cuales se centra esta investigación cabe aclarar que me concentraré en dos aspectos básicos para el análisis de los pueblos indígenas. En lo que concierne a la relación entre identidad y arqueología. Estos dos aspectos serán, lo territorial y lo patrimonial. Se tendrán en cuenta las constituciones políticas de Colombia, Costa Rica, Panamá y Canadá.

#### **4.4 Colombia y la constitución política de 1991 en lo referente a los pueblos indígenas y el patrimonio**

Colombia en 1991 se reconoce como un territorio donde habitan distintas etnias. De esta manera se considera un país pluriétnico y multicultural<sup>64</sup>. En los distintos artículos de la constitución donde se hace el reconocimiento a las distintas etnias que ocupan el espacio llamado Colombia, el territorio es un aspecto esencial. El territorio como jurisdicción donde se ejerce determinada autoridad (Sánchez, 2004, p. 96). Sin embargo, este reconocimiento se basa en dos razones fundamentales como menciona Sánchez (2004):

(...) una las luchas y conquistas de los grupos étnicos en Colombia, y otra al “interés especial, pero jerarquizado, que en el contexto político nacional e internacional, despierta la inclusión de lo étnico en la constitución colombiana” que tiene relación con tres aspectos; la importancia geo-política de la protección a las comunidades indígenas dado que ocupan espacios donde se cumple la función de reguladores del clima mundial, de esta manera los organismos internacionales como nacionales generaron programas y reformas legales para la protección de estas comunidades. (p.40)

En teoría ese reconocimiento sería el precedente para la supuesta protección de estos pueblos que ocupan los territorios ricos en materias primas de interés tanto nacional como internacional, como ya hemos mencionado arriba. El segundo aspecto está relacionado con las comunidades negras del Pacífico colombiano. La ley 70 de 1993 regula las relaciones con las mismas consideraciones ya mencionadas para los pueblos indígenas<sup>65</sup>. El tercer aspecto sería la soberanía sobre el archipiélago de San Andrés y Providencia a partir del reconocimiento de los Raizales<sup>66</sup>. Lo anterior se ha expuesto para poder acceder al análisis de la ocupación y uso del territorio tal como se entiende desde la constitución colombiana en lo referente a los pueblos indígenas y el territorio como jurisdicción.

La constitución de Colombia de 1991 en sus artículos 7 y 8 reconoce y protege la diversidad étnica como también las riquezas culturales. Por primera vez reconoce a los indígenas como ciudadanos colombianos y se extiende a los pueblos indígenas que ocupan territorios fronterizos que pueden llegar a ser ciudadanos colombianos por adopción

---

<sup>64</sup> En Colombia se hablan 65 lenguas indígenas alrededor de 400.000 personas en 22 de los 32 departamentos. Véase, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/lengua/clas2.htm> [Recuperado, en 23 de octubre de 2017]. En Colombia habitan 102 pueblos indígenas reconocidos. Véase, <http://www.onic.org.co/noticias/2-sin-categoria/1038-pueblos-indigenas> [Recuperado, en 23 de octubre de 2017].

<sup>65</sup> Cabe resaltar que en lo referente al conflicto armado pueblos indígenas y territorio en Colombia la jurisprudencia al respecto se encuentra en el Auto 004/09. Véase. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>. [Recuperado, en 14 de septiembre de 2017].

<sup>66</sup>En esta investigación no nos detendremos en el tema del archipiélago de San Andrés y Providencia como tampoco en las comunidades negras del Pacífico colombiano.

(artículo 96) dependiendo de los acuerdos con los gobiernos de los países de Panamá, Venezuela, Ecuador y Brasil (Sánchez, 2004, p. 96). De la misma manera la constitución crea las llamadas Entidades Territoriales Indígenas para ciertos territorios indígenas que determinara la Ley Orgánica de ordenamiento territorial (2004, p. 96). En lo que se refiere a lo judicial:

Artículo 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

De la misma manera las tierras son: Artículo 63. “Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables”.

En cuanto al uso de la lengua la constitución reconoce el bilingüismo y las lenguas indígenas: Artículo 10. “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”.

En lo que compete al patrimonio arqueológico la constitución menciona:

Artículo 72. El patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. 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 territorios de riqueza arqueológica.

La ley 1185 y su reglamentación en el título IV artículo 55 deja claro que la *autoridad competente*. De conformidad con el artículo 6° de la Ley de 1997, modificado por el artículo 3.° de la Ley 1185 de 2008 y las normas pertinentes de dicha ley, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- es la única entidad facultada por las disposiciones legales para aplicar el régimen de manejo del patrimonio arqueológico tanto en el nivel nacional, como en los diversos niveles territoriales<sup>67</sup>.

El patrimonio arqueológico pertenece pues a la nación y la autoridad competente es el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Esto queda claro, ahora bien, la protección del patrimonio arqueológico se articula con la identidad nacional la cual ha sido creada para enaltecer el pasado. Sin embargo, el artículo expone que debe reglamentar

---

<sup>67</sup> Legislación y normas generales para la gestión, protección y salvaguardia del patrimonio cultural en Colombia Ley 1185y su reglamentación. Ministerio de cultura de Colombia (2013).

derechos especiales en cuanto a los grupos étnicos “asentados en territorios de riqueza arqueológica”. En esta instancia se encuentran los parques arqueológicos. Colombia tiene cuatro parques arqueológicos de los cuales solo dos se hallan en territorios donde se encuentran pueblos indígenas actualmente (Tierradentro y Ciudad Perdida). Tierradentro se encuentra en el departamento del Cauca, se trata de un conjunto de hipogeos, el museo arqueológico y el museo etnográfico. Los Nasa o Paez<sup>68</sup> se encuentran asentados en el territorio de Tierradentro y en estos momentos reclaman su vinculación histórica con los pueblos ancestrales que construyeron los hipogeos<sup>69</sup>. Ciudad Perdida, Teyuna o Buritica-200 como se conoce el parque que es un antiguo poblado Tairona y donde se encuentran los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwua y Kankuamo se encuentra en la Sierra Nevada de Santa Marta al Norte del país.

En la actualidad los pueblos indígenas Kogi, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo, habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta, reivindican su derecho sobre este territorio como descendientes de las poblaciones que lo habitaron en tiempos pasados. La relación de estos cuatro pueblos con el Parque Arqueológico Teyuna, creado en 1980, ha estado mediada principalmente por dos elementos. En primer lugar, el carácter sagrado que tiene el sitio para estas comunidades, como parte de la “línea negra”, una amplia red de lugares sagrados que se conectan entre sí espiritualmente, delimitando e integrando la totalidad del territorio ancestral. En segundo lugar, el solapamiento del parque arqueológico con el resguardo Kogui- Malayo(Wiwa)-Arhuaco, reconocido legalmente en 1980, y con una parte del Parque Nacional Natural Tayrona, creado en 1964. Esta condición múltiple del parque, donde convergen grupos, autoridades y organizaciones indígenas, entes internacionales como la UNESCO, representantes de Parques Nacionales Naturales, el ICANH, el Ministerio de Cultura y otros organismos estatales, ha hecho indispensable crear espacios de diálogo para discutir temas centrales y aunar esfuerzos para asegurar la protección del sitio a partir de la participación de los diferentes actores involucrado. (ICANH)<sup>70</sup>

He considerado necesario aclarar especialmente la situación de los parques arqueológicos donde actualmente se encuentran pueblos indígenas, considerando los datos recuperados en las entrevistas que se presentaron en el capítulo 7 de esta investigación, sin desconocer los sitios arqueológicos que no tienen el estatus de parque arqueológico o de museo. También estos son considerados dentro de la discusión que plantea este trabajo sobre la relación entre arqueología, pueblos indígenas e identidad.

---

<sup>68</sup> Paezes es el nombre dado en la colonia y Nasa hace parte del proceso de autodeterminación producto de las distintas luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en las décadas de los 80s y 90s en Colombia.

<sup>69</sup> Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (s. f.). Parque Arqueológico Tierradentro. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=1234> [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].

<sup>70</sup> Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (s. f.). Parque Arqueológico Teyuna. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=1237> [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].

La constitución colombiana deja claro que el patrimonio pertenece a la nación, así como el territorio. En cuanto al reconocimiento de las etnias y las lenguas originarias la constitución reconoce a estas lenguas. El tema de los parques se complejiza cuando los pueblos indígenas asentados en estos yacimientos reclaman su derecho sobre estos territorios. De esta manera se puede observar como las reivindicaciones han hecho un trabajo de autovaloración y de reconocimiento al interior de los pueblos indígenas. El reconocimiento de los yacimientos, estos convertidos en herramientas de identidad y de autoreconocimiento es un paso adelante en la multivocalidad que adquiere su fuerza en la arqueología indígena pese a sus diversas posturas.

#### **4.5 Costa Rica y su constitución política en lo referente a pueblos indígenas y patrimonio arqueológico**

La constitución política que citaremos en este trabajo esta únicamente dirigida a dar información respecto a lo que se refiere al patrimonio arqueológico y pueblos indígenas. Dado que varias de las entrevistas fueron realizadas en una comunidad indígena en la provincia de Limón, cantón de Talamanca, puntualmente en el río Yorkín. Las personas que se entrevistaron pertenecen al pueblo Bribri que ocupa en este caso la frontera entre Costa Rica y Panamá donde se halla el parque Natural de la Amistad. Cabe aclarar que en nuestra estancia no se excavaron sitios en este lugar ni se hizo ningún tipo de intervención en ningún lugar arqueológico de nuestro recorrido. Nuestra estancia correspondió más un acercamiento personal con los integrantes de este sector, sin ningún tipo de intervenciones arqueológicas. Realizamos una visita aprovechando el vínculo con la comunidad.

La constitución de Costa Rica reforma su artículo 1° y fue aprobado el 11 de junio del 2015 en la Asamblea legislativa. Este proyecto fue presentado en septiembre del 2008 por 24 diputados y duro casi siete años en finalizar el trámite legislativo de la reforma constitucional<sup>71</sup>. La constitución ya ha tenido varias reformas desde 1949. En el comunicado realizado por la presidencia, la ministra de cultura y juventud del momento

---

<sup>71</sup>Masís, M. E. (2015). Costa Rica: Cultura democrática, libre independiente, multiétnica y pluricultural. *Museo Costa Rica*. [en línea]. Recuperado de <http://www.museocostarica.go.cr/boletin/noticias/203-costa-rica-es-una-rep%C3%BAblica-democr%C3%A1tica,-libre-independiente,-multi%C3%A9tnica-y-pluricultural.html#sthash.16U2r4Gx.dpbs>. [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].

aclara que además de los pueblos indígenas y comunidades negras Costa Rica, es un país diverso debido a las distintas migraciones<sup>72</sup>:

(...) china, india, italiana, alemana, jamaicana, polaca, chilena, argentina, judía, nicaragüense, taiwanesa, guatemalteca, salvadoreña, colombiana, panameña, entre muchos otros grupos. Ya sea por voluntad propia, por la búsqueda de un mejor futuro, de forma forzada, huyendo de las guerras o dictaduras, como refugiados políticos, comerciantes, turistas, fugitivos, residentes o migrantes indocumentados, la realidad es una, Costa Rica tiene el aspecto actual de multiculturalidad y es plurilingüe, gracias a los flujos migratorios en su historia”, indica el planteamiento de los legisladores.

En cuanto a la protección del patrimonio cultural en el caso de Costa Rica el cumplimiento de la ley está a cargo de la Comisión Arqueológica Nacional (CAN):

Ley N° 6703. Artículo 1° -Constituyen patrimonio nacional arqueológico, los muebles o inmuebles producto de las culturas indígenas anteriores o contemporáneas al establecimiento de la cultura hispánica en el territorio nacional, así como los restos humanos, flora y fauna relacionados con esas culturas. Ley N° 7 del 6 de octubre de 1938 Artículo 1: Son propiedad del Estado todos los objetos arqueológicos existentes en el suelo de Costa Rica anteriores a la conquista española, así como los monumentos del mismo género que pudieran encontrarse, no comprendidos en el patrimonio particular al ser promulgada la presente ley. Artículo 2: Para los efectos del artículo anterior, se entenderán como objetos arqueológicos y monumentos los restos de la actividad humana de importancia artística, científica e histórica.<sup>73</sup>

Costa Rica cuenta con tres sitios importantes en categoría de parques arqueológicos: Guayabo, Carara y Finca 6. Este último sitio se caracteriza por las grandes esferas en piedra en los sitios Batamal, Grijalba 2 y El Silencio. La vinculación de los pueblos indígenas al igual que en Colombia está articulada hoy al turismo como fuente de ingresos y como mecanismo de conservación de los sitios desde las entidades gubernamentales de cada país. En Colombia como ya se mencionó arriba la población reclama el territorio como descendientes de los pobladores anteriores. Las historias de luchas de los pueblos indígenas en ambos países han sido distintas. Colombia ha sido un país que ha mantenido un conflicto interno por más de 50 años esto ya marca una diferencia en la historia de los pueblos indígenas actuales entre estos dos países. A este tema regresaremos más adelante.

Este breve resumen de la constitución de Costa Rica para situarnos en lo que corresponde al patrimonio cultural es necesario para introducir la relación que se llevó a cabo en el proceso de recolección de las entrevistas que se expondrán más adelante y que se podrán

---

<sup>72</sup>Costa Rica se declara multiétnica y pluricultural. (2015). *Costa Rica*. Recuperado de <http://presidencia.go.cr/comunicados/2015/08/costa-rica-se-declara-multiétnica-y-pluricultural/>. [Recuperado, en 1 de agosto del 2017].

<sup>73</sup> Patrimonio nacional arqueológico. (s. f.) *museo Costa Rica*. Recuperado de [http://www.museocostarica.go.cr/images/documentos/patrimonio\\_denuncias.pdf](http://www.museocostarica.go.cr/images/documentos/patrimonio_denuncias.pdf) [Recuperado, en 2 de agosto de 2017].

ver en el documental adjunto de esta investigación. Cabe resaltar el largo proceso que condujo, como hemos señalado a la reciente reforma de la constitución de Costa Rica en 2015 donde se declara un país multiétnico y pluricultural. Después de años de luchas y reclamos los pueblos indígenas son reconocidos e incluidos en la constitución.

La CONAI<sup>74</sup> fue creada el 9 de julio de 1973 está encargada de representar a los ocho grupos étnicos. En las comunidades locales se hallan representados por la Asociación de Desarrollo Integral que actúa como gobierno local<sup>75</sup>. El territorio es una de las problemáticas en las distintas luchas en los pueblos indígenas en Costa Rica su protección se hace bajo el amparo de la Ley indígena que controla las tierras que se hayan dentro de las reservas indígenas.

Cabe resaltar que la constitución de 1949 en su artículo 33 menciona que: Toda persona es igual ante la ley y no podrá practicarse discriminación alguna contraria a dignidad humana. Reformado por Ley n° 4123 del 31 de mayo de 1968 y por la Ley n° 7880 de 27 de mayo de 1999. LG# 118 de junio de 1999. En lo que se refiere al patrimonio la constitución menciona en su artículo 89: entre los fines culturales de República están: proteger las bellezas naturales, conservar y desarrollar el patrimonio histórico y artístico de la nación, y apoyar la iniciativa privada para el progreso científico y artístico.

Todo lo anterior lo que deja claro es que no existe una jurisprudencia en la constitución política de la República de Costa Rica que se dedique al tema de los pueblos indígenas. Y queda claro que su reconocimiento reciente como país pluriétnico y multicultural en 2015 es producto de los distintos procesos y luchas que los pueblos han tenido que forjar para un reconocimiento de la diversidad étnica.

#### **4.6 Panamá y su constitución política en lo referente a los pueblos indígenas y patrimonio arqueológico**

En lo que se refiere a los pueblos indígenas el patrimonio cultural y la historia del país, la constitución de Panamá no se declara como un país pluriétnico y multicultural en su artículo 1° se declara como: la Nación panameña está organizada en Estado soberano e

---

<sup>74</sup> Comisión Nacional de Asuntos Indígenas.

<sup>75</sup> <http://www.conai.go.cr/index.php/nosotros>. [Recuperado, en 2 de agosto de 2017].

independiente, cuya denominación es República de Panamá. Su Gobierno es unitario, republicano, democrático y representativo.

En el capítulo 4° en lo referente a la cultura nacional se reconoce: la conservación del patrimonio cultural, las tradiciones folclóricas, las lenguas aborígenes, la alfabetización bilingüe, reconoce y respeta la identidad étnica. Cabe resaltar el artículo 80 que le da inicio a este capítulo: el Estado reconoce el derecho de todo ser humano a participar en la Cultura y por tanto debe fomentar la participación de todos los habitantes de la República en la Cultura Nacional.

Se reconoce como lo dice el artículo “(...) el derecho de todo ser humano a (...)”. Cabe resaltar esta postura que puede tener dos lecturas: una el no reconocimiento de un país pluriétnico y multicultural. Y dos que no existe discriminación alguna y que ante todo son seres humanos y son todos panameños en igual de condiciones independientemente de sus tradiciones o formas de hacer culturales. Ahora bien, en el capítulo siguiente el 5° en lo que se refiere a educación. Respecto a las lenguas y la educación bilingüe la constitución menciona:

Artículo 88. Las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación y el Estado promoverá programas de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas.

Artículo 108. El Estado desarrollará programas de educación y promoción para los grupos indígenas ya que poseen patrones culturales propios, a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana.

Artículo 124. El Estado dará atención especial a las comunidades campesinas e indígenas con el fin de promover su participación económica, social y política en la vida nacional.

El capítulo 6° se refiere a la salud, seguridad social y asistencia social y menciona: Las comunidades tienen el deber y el derecho de participar en la planificación, ejecución y evaluación de los distintos programas de salud.

En lo que se refiere a las tierras en el capítulo 8° en el régimen agrario se establece que:

Artículo 127. El Estado garantizará a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social. La Ley regulará los procedimientos que deban seguirse para lograr esta finalidad y las delimitaciones correspondientes dentro de las cuales se prohíbe la apropiación privada de tierras.

En el capítulo 9° en lo referente a la defensoría del pueblo el artículo 139 es claro que no será lícito: no es lícita la formación de partidos que tengan por base el sexo, la raza, la religión o que tiendan a destruir la forma democrática de Gobierno.

La participación de pueblos indígenas en este apartado sería nula y aparece el concepto de raza. Ya en lo que se refiere al patrimonio cultural de la nación en el capítulo IX hacienda pública capítulo 1° bienes y derechos del Estado artículo 260 donde se expone: la riqueza artística e histórica del país constituye el Patrimonio Cultural de la Nación y estará bajo la salvaguarda del Estado el cual prohibirá su destrucción, exportación o transmisión.

El patrimonio arqueológico está contemplado dentro del artículo 1 de la ley 91 del 22 de diciembre de 1976 donde se considera: monumentales históricos las ciudades y todo grupo de construcciones y espacio cuya cohesión y valor desde el punto de vista ecológico, arqueológico, arquitectónico, histórico, estético, o socio cultural, constituyen testimonio de la Nación Panameña<sup>7677</sup>.

Panamá posee varios sitios arqueológicos entre los más destacados estarían Panamá viejo y el parque arqueológico El Caño<sup>78</sup>. El patrimonio de la nación está a cargo del Instituto Nacional de Cultura (INAC). Los ocho pueblos indígenas reconocidos en el país<sup>79</sup> se encuentran respecto al territorio en comarcas indígenas que suponen el 20% del territorio panameño. La constitución reconoce los pueblos indígenas y la protección del patrimonio cultural de la nación de la misma manera reconoce las siete lenguas (kuna, Ngäbe, Buglé, Emberá, wounaan, Naso tjerdi y Bribri).

---

<sup>76</sup>República de Panamá. (2008). *Por la cual la Dirección Nacional del Patrimonio Histórico del Instituto Nacional de Cultura ordena la realización de estudios arqueológicos en los proyectos de restauración arquitectónica del conjunto monumental histórico del casco antiguo de la ciudad de Panamá*. Resolución N° 042-08. Recuperado de [http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/panama/Pan\\_Res042\\_08spaorof](http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/panama/Pan_Res042_08spaorof); [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].

<sup>77</sup> Bermudez Buitrago, L. & Acevedo Dominguez, C. (2013). *Compendio de leyes, decretos y regulaciones sobre patrimonio histórico de la República de Panamá*. Facultad de Humanidades. Universidad Cristiana de Panamá. Panamá. Recuperado de <http://www.ucp.ac.pa/wp-content/uploads/2015/04/Compendio-de-patrimonio-historico.pdf>. [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].

<sup>78</sup> El caño es un yacimiento precolombino de importancia en América, Panamá viejo es el museo y yacimiento de arqueología histórica.

<sup>79</sup><http://www.iwgia.org/regiones/latin-america/guatemala/67-esp-paises/panama/582-los-pueblos-indigenas-de-panama>. [Recuperado, en 6 de agosto de 2017].

#### **4.7 Canadá y su constitución política en lo referente a los pueblos indígenas y patrimonio arqueológico**

La constitución canadiense de 1982 reconoce tres grupos de “pueblos aborígenes” indios, inuit y metis. Los pueblos indígenas del Canadá se denominan “pueblos aborígenes”<sup>80</sup>.

Canadá no ha ratificado el convenio 169 de la OIT. Sin embargo, en el 210 notificó su apoyo a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas de septiembre del 2007. Inicialmente Canadá junto con Australia, EE.UU. y Nueva Zelanda tuvieron una posición de abstención frente a la Declaración, actualmente todos ellos la apoyan.

La constitución<sup>81</sup> en el capítulo que hace referencia a la distribución de los poderes legislativos y poderes del parlamento en su ítem n° 24 hace mención a: “Indians, and Lands reserved for the Indians”.

De la misma manera vuelve a referirse a los pueblos aborígenes cuando en 1982 se modifica el artículo de la constitución de 1871 en lo que se refiere a las lenguas oficiales e incluyen otras lenguas:

Use of English and French Languages 133:

Either the English or the French Language may be used by any Person in the Debates and French Languages of the Houses of the Parliament of Canada and of the Houses of the Legislature of Quebec; and both those Languages shall be used in the respective Records and Journals of those Houses; and either of those Languages may be used by any Person or in any Pleading or Process in or issuing from any Court of Canada established under this Act, and in or from all or any of the Courts of Quebec. The

---

<sup>80</sup> Según la Encuesta Nacional de Vivienda de 2001, en Canadá tienen identidad aborígen 1.400.685 personas, lo que representa el 4,3% del total de la población canadiense. 851,560 personas se identificaron como pertenecientes a las Primeras Naciones, lo que representa el 60,8% del total de la población aborígen y el 2,6% de la población total de Canadá.

**Las Primeras Naciones** (a las que la Constitución se refiere como "indios" y, en general, registrados en la Ley India de Canadá) son un grupo diverso, que representa a más de 600 Primeras Naciones con más de 60 lenguas. Alrededor del 55% vive en las reservas y el 45% vive fuera de las reservas, en áreas urbanas, rurales, de acceso especial y zonas remotas. Los metis son una nación aborígen distintiva, con una población de 451.795 personas en 2011, que vive mayoritariamente en centros urbanos, sobre todo en el Canadá occidental. La Constitución de Canadá de 1982 reconoce y afirma los derechos aborígenes y de los tratados. La Corte Suprema se ha referido a la protección de estos derechos como "un importante valor constitucional fundacional" y "un compromiso nacional". El alto tribunal de Canadá ha pedido la reconciliación de la “soberanía aborígen preexistente con la soberanía asumida por la Corona”. <http://www.iwgia.org/regiones/america-del-norte/canada>. [Recuperado, en 12 de agosto de 2017].

<sup>81</sup>The constitution act, 1867. Recuperado de <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ca/ca094en.pdf>. [Recuperado, en 12 de agosto de 2017].

Acts of the Parliament of Canada and of the Legislature of Quebec shall be printed and published in both those Languages.

A similar provision was enacted for Manitoba by section 23 of the Manitoba Act, 1870, 33 Vict., c. 3 (Canada), (confirmed by the Constitution Act, 1871). Section 23 read as follows: 23. Either the English or the French language may be used by any person in the debates of the Houses of the Legislature, and both these languages shall be used in the respective Records and Journals of those Houses; and either of those languages may be used by any person, or in any Pleading or Process, in or issuing from any Court of Canada established under the British North America Act, 1867, or in or from all or any of the Courts of the Province. The Acts of the Legislature shall be printed and published in both those languages.

Sections 17 to 19 of the Constitution Act, 1982 restate the language rights set out in section 133 in respect of Parliament and the courts established under the Constitution Act, 1867, and also guarantees those rights in respect of the legislature of New Brunswick and the courts of that province. Section 16 and sections 20, 21 and 23 of the Constitution Act, 1982 recognize additional language rights in respect of the English and French languages. Section 22 preserves language rights and privileges of languages other than English and French.

En el capítulo de derechos de igualdad se expone de nuevo el tema de las lenguas oficiales y se hace referencia a los derechos de educación en las lenguas minoritarias:

Minority Language Educational Rights Language of instruction

23. (1) Citizens of Canada

(a) whose first language learned and still understood is that of the English or French linguistic minority population of the province in which they reside, or (b) who have received their primary school instruction in Canada in English or French and reside in a province where the language in which they received that instruction is the language of the English or French linguistic minority population of the province, have the right to have their children receive primary and secondary school instruction in that language in that province.

Continuity of

(2) Citizens of Canada of whom any child has received or is receiving primary or secondary school instruction in English or French in Canada, have the right to have all their children receive primary and secondary school instruction in the same language. Application.

(3) The right of citizens of Canada under subsections (1) and (2) to have their children where numbers warrant receive primary and secondary school instruction in the language of the English or French linguistic minority population of a province.

(a) applies wherever in the province the number of children of citizens who have such a right is sufficient to warrant the provision to them out of public funds of minority language instruction; and (b) includes, where the number of those children so warrants, the right to have them receive that instruction in minority language educational facilities provided out of public funds.

Sin embargo, en el último apartado se hace una aclaración que serán educados con dineros públicos en lenguas minoritarias, según el número de niños.

PART II: RIGHTS OF THE ABORIGINAL PEOPLES OF CANADA

Recognition of existing aboriginal and treaty rights:

35. (1) The existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada are existing aboriginal and hereby recognized and affirmed.

Definition of “aboriginal peoples of Canada” (2) In this Act, “aboriginal peoples of Canada” includes the Indian, Inuit and Métis people “aboriginal peoples of Canada.”

Land claims agreements (3) for greater certainty, in subsection (1) “treaty rights” includes rights that now exist by way of land claims agreements or may be so acquired.

Aboriginal and treaty rights are guaranteed equally to both sexes (4) Notwithstanding any other provision of this Act, the aboriginal and treaty rights referred to in subsection (1) are guaranteed equally to male and female persons.

Commitment to participation in constitutional conference 35.1 The government of Canada and the provincial governments are committed to the participation in constitutional principle that, before any amendment is made to Class 24 of section 91 of the “Constitution Act, 1867”, to section 25 of this Act or to this Part,

(a) a constitutional conference that includes in its agenda an item relating to the proposed amendment, composed of the Prime Minister of Canada and the first ministers of the provinces, will be convened by the Prime Minister of Canada; and (b) the Prime Minister of Canada will invite representatives of the aboriginal peoples of Canada to participate in the discussions on that item.

El reconocimiento y la participación de los pueblos aborígenes están en la constitución de Canadá. Como bien se encuentra en la parte II en lo que respecta a los derechos de los pueblos aborígenes de Canadá. Las lenguas están reconocidas y la educación bilingüe. Pero hay restricciones como se menciona arriba, en sus provincias según el número de niños. En todo el territorio canadiense las lenguas oficiales serán el inglés y el francés. La constitución o las cartas de las cuales se compone la constitución canadiense no contienen apartados específicos acerca del patrimonio arqueológico. La jurisdicción acerca del patrimonio se halla a nivel provincial. De esta manera por ejemplo en British Columbia la ley que trata estos asuntos es “Heritage Conservation Act (1996)”<sup>82</sup>.

No derogation of aboriginal and treaty rights:

8. For greater certainty, no provision of this Act and no provision in an agreement entered into under section 4 abrogates or derogates from the aboriginal and treaty rights of a first nation or of any aboriginal peoples.

---

<sup>82</sup> Ley de conservación del patrimonio (1996). *Capítulo 187*. Recuperado de [http://www.bclaws.ca/civix/document/id/complete/statreg/96187\\_01](http://www.bclaws.ca/civix/document/id/complete/statreg/96187_01) [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].

Application of Act to treaty lands:

8.1 If a treaty first nation, in accordance with its final agreement, makes laws for the conservation and protection of, and access to, heritage sites and heritage objects on its treaty lands, sections 9, 12, 13, 14, 16, 18 and 20 (1) (a) do not apply in relation to those treaty lands.

Los objetos de valor patrimonial para los pueblos indígenas no se encuentran dentro de los procesos de: “Unclaimed objects in heritage collections”. En cuanto a los poderes del ministro:

Powers of the minister

(...) (b) enter into agreements with a person, organization, local government, first nation or the government of Canada or of a province;(...).

Notice of heritage status in relation to treaty lands

32.1

(1) If a treaty first nation, under its own laws, designates a parcel of its treaty lands, the indefeasible title to which is registered under the *Land Title Act*, for the purpose of conserving and protecting heritage sites and heritage objects, the treaty first nation must file a written notice in the land title office.

(2) If the basis on which a notice was filed under subsection (1) no longer applies to the land, the treaty first nation must notify the land title office.

Queda claro que las Primeras Naciones sus objetos y espacios patrimoniales se encuentra protegidos bajo esta Acta. A nivel nacional la legislación se encuentra relacionada con los parques. En este documento muy corto se define en dos apartados puntuales lo referido con los pueblos indígenas<sup>83</sup>.

Shared Responsibility

The responsibility to preserve archaeological heritage must be shared by all: the Government, the provinces, the private sector and individuals.

Collaboration between the Government and aboriginal peoples, interest groups and other jurisdictions is essential to enhancing Canadians' awareness of archaeological heritage and the requirements for its protection.

Special Needs

---

<sup>83</sup>Casa (1990). *Marco de política de patrimonio arqueológico*. Recuperado de <https://www.pc.gc.ca/en/docs/pc/poli/arch> [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].

In recognition of the importance of archaeological heritage to aboriginal peoples, special measures will be taken to ensure native participation in resource protection, management and interpretation.

The protection and management of archaeologically significant wreck will be accomplished by measures that will take into account their unique requirements.

The Government will enhance measures designed to encourage reduction of commercial trading and export of archaeological objects to keep these resources accessible to Canadians.

In order to maintain flexibility and to be sensitive to regional needs, the Government may develop agreements with provinces, territories, aboriginal peoples and others in matters pertaining to archaeology. Interdepartmental agreements may also be developed.

The Government will work to strengthen archaeological resource protection and management in the territories. Once they have in place legislation and a demonstrated capacity to protect and manage their resources, the Government may transfer responsibility to the territorial governments.

En cuanto a las responsabilidades compartidas entre las Primeras Naciones y el gobierno se centra en el conocimiento y protección del patrimonio arqueológico para los canadienses en general. En lo que se refiere a las necesidades especiales es importante resaltar el reconocimiento de la importancia que tiene el patrimonio arqueológico para los pueblos aborígenes. Como también garantizar la participación de los pueblos aborígenes en la protección, gestión e interpretación de los recursos. Los acuerdos entre provincias, territorios, pueblos aborígenes en lo referente al patrimonio arqueológico se puede observar como un avance en esta muy pequeña legislación. Finalmente, en lo referente a la posibilidad de transferir la responsabilidad a gobiernos territoriales encontramos: “(...) Once they have in place legislation and a demonstrated capacity to protect and manage their resources, the Government may transfer responsibility to the territorial governments”.

A diferencia de las anteriores legislaciones donde la propiedad del patrimonio arqueológico se ve soportada solamente por los Estados en los que inscriben a los pueblos indígenas. Esta legislación al menos sobre el papel considera que los pueblos indígenas podrían hacerse cargo de las responsabilidades frente al patrimonio arqueológico, teniendo en cuenta que las capacidades de salvaguardar sean las correspondientes. Esto se puede relacionar con los museos comunitarios en América Latina o en la capacidad pública o

privada de poder convertirse en tenedor de materiales arqueológicos como es el caso de Colombia<sup>84</sup>.

#### **4.8 Resumen**

Estas cuatro constituciones exponen la presencia de los pueblos indígenas en sus territorios. Reconocidos como los pueblos descendientes de los habitantes que se hallaban a la llegada de los europeos. En los cuatro países los pueblos indígenas han hecho un largo recorrido de luchas para que sus derechos sean reconocidos y aún hoy cada uno desde sus puntos débiles continúan luchando por la igualdad de derechos. Cabe anotar que de los cuatro países citados solo Colombia y Costa Rica han ratificado el convenio 169 OIT de 1989<sup>85</sup>. La Declaración sobre los Derechos Humanos para los pueblos indígenas de septiembre del 2007 está apoyada por los cuatro países. En teoría estos cuatro países han reconocido ante los estamentos jurídicos Internacionales los derechos de los pueblos aborígenes.

Los casos de pueblos indígenas en cuyo territorio actualmente se encuentran yacimientos arqueológicos, y por tanto pueden alzar su voz de reclamo y usar el patrimonio arqueológico para vincularse con el pasado estarían en contraste con aquellos casos en que junto a los yacimientos no se encuentra población originaria asentada actualmente. En estos casos estos sitios se identifican por medio de la arqueología y mediante las distintas tipologías. El patrimonio arqueológico es un elemento puntual para los pueblos indígenas en procesos de reconstrucción y reconocimiento. Estos procesos dependerán, en cada caso particular, de cada Estado de sus legislaciones y sus procesos históricos. De esta manera es necesario indagar que tan útil ha sido la arqueología indígena y cuales han sido sus contribuciones para la recuperación de historias y para los distintos procesos de etnogénesis, antes de pasar a un análisis de sus visiones acerca de la identidad. También cabrá preguntarse hasta donde la arqueología, desde sus propuestas tipológicas, ha acertado o creado identidades desde el material arqueológico.

---

<sup>84</sup> Instituto Colombiano de Antropología e Historia [ICANH]. (2010). *Preguntas y respuestas frecuentes*. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=5350> [Recuperado, en 15 de junio de 2018].

<sup>85</sup> Colombia ratificó el convenio 169 de la OIT en 07/08/1991 y Costa Rica lo hizo en 02/04/1993. Recuperado de <http://www.iwgia.org/derechos-humanos/procesos-internacionales/oit/paises-que-ratificaron-el-169>. [Recuperado, en 13 de agosto de 2017].

## **5. Arqueología e identidad**

La arqueología en los procesos de reconstrucción histórica y de etnogenesis<sup>86</sup> ha tenido una actuación importante. ¿Qué papel realmente juega la cultura material en la vinculación con el pasado, la pertenencia a un territorio y lo más importante en la autovaloración de todos los eventos históricos, reflejados en la cultura material? Se trata de la recuperación del pasado desde la arqueología y la puesta en evidencia de esta historia desde lo material donde se incluyen objetos estructuras arquitectónicas, consideradas monumentales o no. Pero toda actividad humana recuperada desde la arqueología no necesariamente debe tener como requisito un sentido de pertenencia identitaria directa de un determinado grupo social para ser tanto reconocida como preservada.

El tan aclamado sentido de pertenencia para reconocer la importancia de lo arqueológico debe obedecer más a un reconocimiento como evidencia clara de la historia como tal, que a la necesidad de sentirnos vinculados directamente con ese pasado arqueológico. Como ya se ha mencionado el patrimonio, independientemente de su adscripción directa a determinado pueblo debe ser respetado y protegido. Esta es una propuesta para aquellos sitios donde se registra un pasado indígena y cuya población actual no tenga vínculos ni étnicos ni históricos con los restos hallados en el lugar. En este caso en particular debe considerarse el valor histórico que representa la cultura material identificada, más que apelar a categorías como el sentido de pertenencia para reconocer un valor histórico y/o arqueológico<sup>87</sup>. De tal manera, que se deberían pasar por alto las identidades y las diferencias y considerar a la humanidad como un todo sin diferencias de valor actual ni históricamente acumulado. Solo de esta manera se podrá considerar que cualquier evidencia arqueológica de la actividad humana tiene igual importancia para toda la humanidad, y por tanto debe ser igualmente preservado para la posteridad, independientemente de si se trata de restos indígenas en territorios indígenas o por ejemplo

---

<sup>86</sup> Los procesos de etnogénesis o reetnización que se dieron en diversos grupos indígenas en América del sur en las décadas de los 80s y 90s, están asociados a la revaloración desde adentro de las identidades casi borradas por los distintos procesos históricos de colonización. El caso del pueblo Yanacona en el Macizo colombiano es un ejemplo (Zambrano, 1993). Y para este mismo grupo su reconocimiento en el área urbana no sólo por aquellos que se quedaron en la montaña, si no a su vez por otros pueblos indígenas, y el reconocimiento general como pueblo indígena ocupando espacios urbanos (Sevilla, 2006, 2007).

<sup>87</sup> Un ejemplo podría ser los distintos casos de los llamados primeros mundos y sus diversos sitios arqueológicos turísticos. Reconocidos por sus actuales habitantes como sitios que hacen parte de una historia en común pero que ante todo son evidencia de lo sucedido en ese espacio, más no referencias identitarias directas. Un caso paradigmático lo podrían constituir los campos de batalla, incluso el de las derrotas por parte de un grupo subyugado: el Born en Barcelona, el campo de la masacre de Ludlow (McGuire, 2004, p.e), o Wounded Knee.

un resto de la actividad de las personas de China involucradas en la construcción del ferrocarril canadiense, o independientemente si se trata de cabañas de gente pobre o de catedrales y castillos medievales (Jordi Estévez, comunicación personal, marzo, 2017). De igual manera debe considerarse a su vez en el patrimonio material: “An archaeological perspective on the process of social belonging requires an appreciation of the multiple meanings invested in material culture” (Colin and Flower, 2005, p. 4).

La polisemia de las identidades depende de los casos en particular y de las propuestas económicas, sociales y políticas de la sociedad que las construye. La identidad en relación al material arqueológico sugiere una revisión, al respecto Colin and Flower (2005) mencionan:

If we accept that identities are temporary and relational, prior knowledge and experience are still brought to every experience. And even if we recognise identities as biographical, those biographies may be contextually revised, so that some moments from the past are activated in the present, yet not others. Ultimately, then, there is a sense in which the term identity has become if not redundant, then at least overstretched. In relational modes of identity, practices do enable people to acquire temporary identities. But these practices, no matter how closely they might engage in mimesis of a particular kind and allow identification with a human or non-human other, are not quite identities in themselves. Simultaneously, taking on a certain form does not allow complete identification either, and the shape of a body or object is not its identity. Identity, it seems, is as elusive for social scientists as it is in the everyday world. (p. 8)

Ya que el tema de este trabajo se relaciona directamente con arqueología y pueblos indígenas se considerará la identidad en la arqueología desde la producción de objetos, la construcción de tipologías como también las identidades culturales que genera la disciplina. Teniendo en cuenta, como hemos expuesto que la identidad puede ser modificada y articularse con otras identidades sociales, estas estarán representadas en lo material sin poder vislumbrar siempre cual podría haber sido la identidad inicial que sufrió cambios en el transcurso de relacionarse con otras sociedades. Por ello otorgar identidades a los objetos desde la arqueología debería ser replanteado.

La identidad como ya se explicó en los primeros capítulos de este trabajo ha sido un tema tratado desde las distintas ciencias sociales. La identidad es difícil de observar en los datos arqueológicos (Colin and Fowler, 2005)<sup>88</sup>. Sin embargo, la arqueología no se ha separado del concepto. Durante su corta historia como ciencia y como producto del colonialismo ha intervenido en los distintos procesos nacionalistas, o creaciones de historia para perpetuar

---

<sup>88</sup> Traducción propia.

pasados grandiosos o eventos históricos, sustentados por objetos a los cuales se les ha designado una identidad. En las últimas décadas los arqueólogos se han dedicado a a tratar el tema de la relación entre identidad y arqueología. De esta manera, se puede observar como en un momento de la historia de la arqueología como ciencia se preocupa por el concepto de identidad y se inicia la relación entre la arqueología y las sociedades vivas que ocupan los yacimientos actualmente, esto para el caso americano puntualmente.

La identidad ha trascendido los objetos en la arqueología y se ha interesado por los restos humanos y de fauna para observar, por ejemplo a través del análisis de isótopos estables procedencias y dietas que al ser corroboradas con datos de los componentes minerales de cada región pueden ofrecer procedencias, identidades o procesos desarrollados en determinados espacios ( Delgado, 2016, Kristiansen, 2014, Knudson, K and Douglas, T, 2007, Wright, L, 2005, Schweissing and Grupe, G, 2003, Richards, M, Fuller, Hedges, 2001). Este análisis de isótopos abre posibilidades de conseguir datos relevantes para determinar movilidades, intercambios y poder precisar con mayor claridad las inferencias acerca de identidad en arqueología (Kristiansen, 2014, p. 13). La amplia aplicación de los análisis de isótopos en los que los restos de seres humanos y animales dan información acerca de movilidad, dieta y donde el análisis de materias primas y de metales, son ahora capaces de localizar sus fuentes.

In addition we have seen extensive application of various isotope analyses, where strontium from humans and animals informs about mobility and diet, and where lead analyses of metal, especially bronzes, is now able to locate the origin of copper, which chemical analyses had not been able to. There is still some way to go before these scientific landmarks are fully calibrated and precise, but the accumulating effect of their scientific applications to archaeology is no less than monumental, and only comparable to the effects of radiocarbon dating from the 1950s onwards. We have to rewrite prehistory once more, allowing for much more mobility than ever imagined just ten years ago. (Kristiansen, 2014, p. 13)

El postprocesualismo, como marco procesual y tan interesado en este tema, no contó en principio con estos tipos de pruebas que se han visto surgir en los últimos años para documentar movilidad o migraciones (2014, p. 13). De esta manera una nueva revolución se ha puesto en marcha (2014, p. 12)<sup>89</sup>. Los isótopos de estroncio también ofrecen bases para identificar algunas regiones de origen (Frei & Price 2011 en Kristiansen, 2014, p. 19) y también se han podido aplicar a otros materiales como la lana y pelo (Frei et al., 2009, Frei 2014, Bergfjord et al., 2012, en Kristiansen, 2014, p. 20) para rastrear el origen de los

---

<sup>89</sup> Traducción propia.

textiles (lana), la dieta de los individuos y sus últimos años de vida (cuando se conserva el pelo). Esto se ha podido relacionar con el estudio del ADN humano cuando existen las condiciones para su preservación (en dientes, cabellos o pequeños huesos del oído). El hombre de hielo Ötzi es un ejemplo de este enfoque biográfico (Muller et al, 2003 en Kristiansen, 2014, p. 20). Su genoma habría demostrado que tiene algunos pocos parientes entre los europeos modernos asociados a Cerdeña (Keller et al., 2012, en Kristiansen, 2014, p. 20).

Los análisis de los distintos materiales y los avances en investigación de materiales arqueológicos dan oportunidades de ordenar los datos para considerar movimientos no sólo de objetos, productos alimenticios y enseres sino a su vez de individuos. Y estos en conjunto proveen información acerca de las distintas posibles relaciones parentales de los individuos. El tema de la identidad, como se ve, no ha sido dejado a un lado por la arqueología. Esa cuestión se ha mantenido durante todo su proceso como ciencia. Así, se puede considerar que la arqueología es una ciencia que puede dar cuenta de la identidad, entendida como procedencias y características puntuales de un individuo y de su contexto arqueológico. Otro tema importante dentro de la “tercera revolución” como ha llamado Kristiansen (2014, p. 20) a los análisis de isotopos, es tener en cuenta cómo se presentan estas informaciones en los museos. Cómo la arqueología va a utilizar estos datos, como se exhibirán en los museos o monumentos públicos dado los distintos debates de identidad y nacionalismos (2014, p. 20). Los usos políticos no se pueden separar de la investigación, los ultra-nacionalismos y las búsquedas de identidad. Los museos contarán la historia de las vidas de los individuos, las dietas, las procedencias, su movilidad, las relaciones familiares cercanas historias familiares genéticas desde la prehistoria hasta el presente, el conocimiento positivista redefinirá la teoría y la interpretación (2014, p. 20)<sup>90</sup>.

En el caso americano los datos obtenidos tienen tres vías: una la utilización de los pueblos indígenas actuales que ocupan yacimientos arqueológicos. La segunda se relaciona con los territorios donde se registren evidencias arqueológicas de pueblos anteriores a su ocupación actual. La otra vía se trata de vestigios y restos humanos que correspondan a pueblos indígenas ya desaparecidos, como es el caso de los datos del caso arqueológico que aquí se presentará. Estos datos sin voz cuya identidad se reconstruye desde la

---

<sup>90</sup> Traducción propia.

arqueología serán la evidencia para esclarecer las diversas propuestas de la creación de identidades hechas desde las tipologías e inferencias de movibilidades de sociedades. Respecto a las identificaciones étnicas, anteriormente ya se mencionó cómo las identidades viajan y se reproducen en otros espacios tomando como ejemplo las experiencias actuales tales como ejemplo la inmigración hacia Europa y cómo van a permanecer aquellas que mantengan un vínculo más fuerte con su lugar de origen. Los distintos eventos de movilidad de un lugar a otro generan otras relaciones de origen / identificación étnica.<sup>91</sup>

La identificación étnica a la que se acude cuando existen de por medio estímulos políticos, económicos, recuperación de tierras se enmarca dentro de las decisiones de cada individuo o grupo. La autodeterminación entra a sustentar ciertas características “étnicas” con los vínculos ancestrales. De ahí que existan casos de descendientes de inmigrantes que recurren a las identificaciones étnicas a partir de las generaciones que nacieron o se han socializado en determinado sitio. Cabe traer a colación el caso de los hijos de españoles (conquistadores) nacidos en América (estos considerados por los Ibéricos como de sangre sucia), que o bien asumían la herencia étnica de sus padres y ancestros o se sumaban a las “características locales” en las llamadas independencias. Es decir, la elección y adscripción étnica es en algunos casos una postura conveniente. De esta manera, o se aceptan las transformaciones por los mestizajes y los cambios culturales, y se ubican cada parte en el lugar que le corresponde o se consideran las culturas como fósiles, aunque en la práctica se sabe que no existen.

En mi opinión existen distintas posturas al respecto: una es aquella que postula de la vinculación directa con un pasado ancestral, que ha sufrido de todas formas cambios positivos o negativos para su identificación étnica. Los individuos que conservan características étnicas particulares y además la lengua, primer elemento importante en los procesos de etnogénesis y la autodeterminación, considerados los “otros” por la parte dominante, han sido y siguen siendo tratados de igual manera como en los procesos de conquista y colonialismo. Todas las luchas de reconocimiento y el logro de los estamentos jurídicos internacionales deberían dirigirse en este momento a desmontar las mentalidades

---

<sup>91</sup>La cuestión es que la actualidad nos enseña que el origen geográfico no tiene nada que ver con la identificación étnica. Así p.e. existen casos de acusada identificación étnica/nacional que es asumida por inmigrantes (en País Vasco, en Catalunya) o incluso por descendientes de los propios etnocidas Jordi Estévez (comunicación personal, 27, de noviembre de 2017).

colonialistas de ambas partes. Y a partir de ahí deberían hacerse las aceptaciones del cambio al interior de los pueblos indígenas. De igual manera la academia debe entrar en esta dinámica, pero no para ponerse medallas de salvadora sino para generar realmente procesos de colaboración

### **5.1 Arqueología y pueblos indígenas o arqueología indígena**

La arqueología y pueblos indígenas o arqueología indígena está caracterizada por la colaboración entre arqueólogos y pueblos indígenas. En las últimas tres décadas se han visto surgir distintas posiciones al respecto (Sanders, 1999, Atalay, 2006, 2014, Matirdale, 2006a, 2006b, 2009a, Nicholas, 2007, 2008, Louis, 2007, McGuire, 2008, McGhee R., 2008, Gneco y Ayala, 2010, Wilcox, 2010, 2011, McGhee F., 2011, Ruzicka, 2013, Field y Gneco, 2013, Angelbeck y Grier, 2014, Mcniven, 2016, Gonzalez, 2016, Warrick, 2017, entre otros). Su base ha sido una reflexión postcolonial hacia la relación y reconocimiento del otro. De ese otro que fue invisibilizado en la conquista, en los momentos coloniales y que ha atravesado momentos de luchas para su reconocimiento hasta hoy. Hay que considerar que no solo la arqueología se ha planteado la relación entre investigador y pueblos indígenas, ciencias como la geografía también se han acercado a estas miradas. Louis (2007, p. 131) menciona que las voces marginadas y el uso de las metodologías indígenas en la geografía son de gran ayuda. La academia puede crear metodologías de investigación que generen respeto hacia los pueblos indígenas. Las metodologías indígenas no son solo una visión política ni tampoco una posición desde su autodeterminación (Ibíd.). Además, lo que diferencia a una sociedad de otra son las estrategias que ellas emplean para entender sus propios lugares (Olivera, 2006 en Louis, 2007, p. 133)<sup>92</sup>. Louis (2007, pp. 134 - 136) continúa planteando la posibilidad de la creación de las metodologías y la relación de una coautoría entre investigadores y pueblos indígenas. Desde su visión desde adentro como investigadora y perteneciente a un pueblo indígena, esta geógrafa plantea que deberían proponerse cursos de metodología indígena como componente integral en el desarrollo de metodologías para una investigación indígena. Ella desde su disciplina proyecta que la geografía es perfecta para desarrollar esta propuesta. Desde nuestra visión la arqueología que estudia la producción de objetos, de vida social y el espacio donde se desarrollan las sociedades podría estar también vinculada

---

<sup>92</sup> Traducción propia.

con esta propuesta. De la misma manera ella considera que las facultades de ciencias sociales deberían generar espacios para estudios de metodologías indígenas. Y trae a colación la experiencia de muchos pueblos indígenas en Norteamérica que han desarrollado documentos para regular las investigaciones respecto a la protección intelectual (2007, pp. 134 -136)<sup>93</sup>.

Para una arqueología postcolonial se deben considerar los estamentos jurídicos de regulación del patrimonio arqueológico, ya expuestos arriba. Las distintas leyes y constituciones políticas donde se cobija no solo a los restos arqueológicos si no a su vez a los pueblos indígenas. Estas han sido creadas para la protección y para salvaguardar el patrimonio tanto tangible como intangible. Una propuesta que ha tenido un recorrido desde su creación en 1990 en los Estados Unidos ha sido la Ley NAGPRA que regula y protege el patrimonio arqueológico y los sitios espirituales de los pueblos indígenas, la repatriación de los vestigios arqueológicos y la regulación de los yacimientos y acceso a estos así como también su relación entre pueblos indígenas y arqueólogos. Inicialmente se consideró que si los pueblos indígenas tenían el derecho del patrimonio no solo en museos sino en los yacimientos, los arqueólogos no podrían acceder a las investigaciones. Sin embargo, en el transcurso de estas décadas se han generado distintas propuestas al respecto. McGhee, R. (2008, p. 80) cuestiona el uso o mejor la elección de considerar en las investigaciones las propuestas indígenas:

(...) The following discussion should not be interpreted as questioning the many beneficial archaeological projects that encourage the participation and collaboration of Indigenous people, or that promote the use of archaeological findings and interpretations in Indigenous programs of education and cultural revival. Difficulties arise, however, when archaeologists accede to claims of Aboriginal exceptionalism and incorporate such assumptions into archaeological practice. These are the proponents of the “Indigenous archaeology” that is perceived as problematic in the title of this article. (2008, p.80)

Como vemos la arqueología indígena o la arqueología colaborativa como también se le ha llamado a estas propuestas postcoloniales ha tenido sus diferencias dentro de la misma ciencia. Los arqueólogos que se han propuesto trabajar en conjunto y relacionar las metodologías con las propuestas indígenas, han tenido que iniciar procesos de acercamiento muy largos para poder llegar a tener relaciones de colaboración entre ambas partes (Ruzicka, 2013, Angelbeck y Grier, 2014, entre otros). En estas relaciones hay que

---

<sup>93</sup> Traducción propia.

considerar que parten de historias de colonización y que la academia tiene sus orígenes también en el pensamiento colonialista. De ahí que propuestas como las de MacGhee, R. (2008) que sostienen que la academia no debe permitir que los pueblos indígenas formen parte de las metodologías de los trabajos de investigación, y que la arqueología indígena no es viable ya que depende del concepto de “*aboriginalidad*” (Chanthaphonh, *et al*, 2010, p. 228), hayan sido puntos de debates entre académicos. Anteriormente he mencionado la visión de Louis como geógrafa nativa (2007), donde propone crear metodologías y preparar a profesionales que trabajan con pueblos indígenas para que la relación entre ambas partes sea un intercambio de conocimiento. Wilcox (2010) comenta la reflexión de MacGhee, R. (2008). Wilcox, como arqueólogo nativo considera que antes de NAGPRA antropólogos y arqueólogos tenían el privilegio de representar las culturas a las que no pertenecían<sup>94</sup> (Wilcox, 2010, p. 224). En esta discusión es importante destacar el tema de la identidad desde la arqueología y al respecto Wilcox menciona:

(...) McGhee is absolutely correct in stating that the issue of identity is troublesome from a scientific archaeological standpoint. Indigenous identities, like all ethnic identities, are generated through a dialectical process of comparison and differentiation (Barth 1969). For Indigenous Peoples, identity is deeply affected by the processes of recognition and non-recognition imposed by colonial governments. For many Indigenous groups, the assertion of group identity requires the acknowledgment of a politically dominant group. In order to be recognized as distinct communities, many Indigenous Peoples have been required to demonstrate "otherness" according to the standards and criteria imagined and imposed by colonial governments. These often reveal more about the perceived positive attributes of the dominant group (in the case of the West, progressive, dynamic, innovative vs. static, ignorant, traditional) than they do about the distinctions asserted by subordinate peoples. (2010, p. 225)

En este tema de la identidad la arqueología ha tenido sus diferencias con los pueblos indígenas. Y como menciona Wilcox (2010) los reconocimientos se han dirigido hacia la demostración de sus diferencias como pueblos respecto a los occidentales “la alteridad”. Ya mencionamos arriba que observar la identidad desde la arqueología resulta complejo dado que esa identidad es cambiante y nada estática. Los restos arqueológicos que no corresponden a pueblos actuales o que estos pueblos no tienen el registro escrito para poder sustentar esa relación con el pasado generan la pregunta si esa relación ¿es real o es un imaginario? Lo que es real es que los pueblos originarios guardan tradiciones que en algunas ocasiones corresponden con los datos escritos dejados por los cronistas colonizadores, y que en algunos casos puntuales pueden estar relacionados con tradición oral. El problema de las identidades arqueológicas puede estar enmarcado en casos

---

<sup>94</sup> Traducción propia.

precisos y demostrables desde la arqueología. También puede referirse a relaciones de intercambios y al viaje (expansión y comunicación de conocimientos técnicos). En estos casos la arqueología debe dirigirse hacia metodologías que permitan esclarecer identidades que bien pueden ser posiblemente observadas desde los análisis objetivos que dan cuenta de las procedencias y movilidades. No reconocer que los pueblos originarios tienen una relación con los pueblos anteriores a ellos sería como considerar que occidente tampoco la tiene con los suyos. Esta discusión se refiere más a que la arqueología como ciencia colonialista insiste en mantenerse y no considerar la relación entre la ciencia y otros saberes, al menos para algunos profesionales.

Con las leyes<sup>95</sup> que protegen los restos arqueológicos y que les otorgan control de estos a los pueblos indígenas las relaciones entre comunidades y arqueólogo@s se deberían convertir en propuestas de colaboración, basadas en estas leyes. El arqueólogo@ no solo debe considerar esta relación de participación activa sino además permitir que se lleve a cabo. McGhee, F. (2011) en su artículo “participatory action research and archaeology” plantea este tipo de relaciones entre los proyectos de investigación y los pueblos originarios “(...) of the archaeological ‘importance’ of the places where they live, work, or worship, and it is the archaeologist who shows up and first demarcates the ‘significance’ of a place for the local population” (McGhee F., 2011, p. 16).

Ante estas situaciones la relación entre pueblos indígenas y arqueólogo@s así como el proceso de reconocimiento de sus sitios y la colaboración desde una visión postcolonial, requiere sobre todo de un posicionamiento político por parte de la persona que hace arqueología, de la valoración de las comunidades y del conocimiento de los estamentos jurídicos que les permiten ejercer el derecho consuetudinario. De esta manera hacer arqueología indígena debe ser una cuestión de respeto ante la comunidad y de ética profesional. Y posiblemente en los casos donde el pueblo indígena desconoce el “valor” dado por la arqueología no quiere decir que su “valor” o su importancia espiritual de los sitios arqueológicos ya no sea un “valor” en sí para ellos mismos. Que no puedan expresar en el lenguaje científico las características del yacimiento o sitio espiritual no puede interpretarse que carezca de “valor” para la comunidad. Y si el pueblo desconoce el “valor

---

<sup>95</sup> Como Ley protectora no me refiero solo a NAGPRA si no a todas aquellas en otros países que dentro de sus territorios comparten un Estado con pueblos indígenas.

occidental” del sitio arqueológico y lo que representa en los procesos de etnogénesis o en los procesos de recuperación y protección de territorio, es entonces cuando la relación entre arqueología y comunidad se hace más necesaria desde una actuación postcolonial. McGhee, F. (2011) plantea que la arqueología de contrato trata a las comunidades como un laboratorio y que algunos proyectos se alardean de “colaborativos” pero que al final tratan a las comunidades como “asesoras” y no como una verdadera colaboración<sup>96</sup> (McGhee F., 2011, p. 221-226).

En muchos proyectos tanto de investigación como de arqueología de contrato las comunidades son tomadas en cuenta para dar permisos de actuación en sus territorios mediante el uso de consultas previas. También como guías o como mano de obra en los grandes proyectos de infraestructuras como carreteras. Los intereses son diversos en estos procesos primando el factor económico, pues no se puede obviar la realidad que los pueblos indígenas están inmersos en una estructura capitalista. El/la arqueólogo@ como concedora de la disciplina y formada para crear metodologías debe generar esas relaciones colaborativas. Las comunidades deben aprender a relacionar tanto lo económico como los resultados de las investigaciones y el valor de estas en sus procesos de reconocimiento y de control de su pasado directo o indirecto.

### **5.1.1 Arqueología y colaboración**

Lo anterior conduce a considerar la arqueología como una herramienta que puede ser usada en procesos de autodeterminación y de fortalecimiento de identidades desde el valor dado a los restos arqueológicos, apoyados en las distintas leyes que protegen al patrimonio material e inmaterial y haciendo uso de los estamentos jurídicos internacionales como el convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos Humanos para los pueblos indígenas del 2007. La arqueología indígena aparece durante los distintos procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas. El acercamiento entre estas dos partes como una práctica postcolonial ha sido vista por algun@s como necesaria y han procurado ejercerla mientras que hay quienes se niegan a soltar el colonialismo y piensan aún que trabajar en colaboración con los pueblos indígenas se trata solo de permisos para estar en su territorio o de recuperar tradición oral para ser transcrita y publicada, o en el peor de los casos se

---

<sup>96</sup> Traducción propia.

trata de solo negociaciones entre los proyectos de infraestructura y las comunidades, donde entran a jugar otros “valores”. En este sentido, hay que considerar que independientemente de los valores económicos que representa para una comunidad un proyecto de infraestructura, los arqueólogos deben tener como prioridad, además de cumplir con la empresa, los valores patrimoniales de las comunidades y llevar a la práctica los elementos jurídicos competentes en el manejo del patrimonio arqueológico. Dos países tienen una experiencia avanzada en América: Canadá y Estados Unidos, las leyes y procesos indígenas que llevaron a la creación de estas relaciones entre arqueología y pueblos indígenas en estos países son productos de largos procesos jurídicos de reivindicación en los que las solicitudes de repatriación de los restos humanos se han hecho con mayor énfasis (Ayala, Avendaño y Cárdenas, 2003, p. 276).

En América Latina, las distintas experiencias tanto en arqueología de contrato como en proyectos de investigación con las comunidades han planteado una posibilidad para reforzar procesos de etnogénesis y afianzar identidades (Gnecco y Ayala 2010). Las relaciones entre arqueólogos y comunidades han tenido largos procesos siendo en cada país abordados de maneras distintas, aunque se hayan dirigido en teoría a la consolidación de procesos donde las comunidades puedan acceder a un control más cercano de los bienes arqueológicos con los cuales poseen vínculos ancestrales. Y aquí habremos de volver al tema ya mencionado ¿qué pasa con las comunidades que no tienen vinculación directa con los sitios donde se encuentran? La vinculación de una historia común como menciona Anaya (2005) sería la respuesta a esta inquietud. Las distintas historias de pueblos indígenas o aborígenes del mundo concuerdan en una característica puntual y se trata de los distintos procesos de conquistas y colonialistas a que han sido sometidos. Ninguna de estas sociedades fue colonizada bajo parámetros de conciliación y sin violencia de algún tipo. Así pues, puede considerarse que existe una historia en común no solo de conquistas, colonialismo sino además de una producción de historia, tanto material como inmaterial, que las hace merecedoras y vinculadas al patrimonio de bienes arqueológicos. Ahora bien, cada caso tendrá su particularidad independientemente del tipo del patrimonio producido y de quienes lo produjeron. Quiero volver al tema de que no será lo mismo considerar un sentido de pertenencia entre pueblos con historias comunes, que intentar crear estos sentidos de pertenencias entre pueblos con historias distintas. En este último caso como en todos debe ser prioritaria la valoración del patrimonio como producto de la humanidad.

Las experiencias en los últimos años respecto a la colaboración entre pueblos indígenas y arqueólogos al menos en casos puntuales en Estados Unidos y en Canadá (Morgan, 2010, Reimier, 2011, Ruzicka, 2013, Angelbeck y Grier, 2014, Reetz and Quackenbush, 2016, entre otros). Han demostrado como la participación entre ambas partes puede dar resultados positivos. Angelbeck y Grier (2014, p. 520) comentan que las relaciones deben basarse en dos principios; relaciones horizontales e inversión a largo plazo<sup>97</sup>. Estos casos citados en este trabajo se encuentran todos en Norte América. Cada uno de ellos ha llevado a cabo metodologías que les permitieron involucrar a las comunidades desde la elección de estas para ir al campo, como las decisiones para tratar los materiales. El caso de Canadá en el sitio Dionisio Point con el pueblo Penelakut donde el arqueólogo Colin Grier ha llevado a cabo un trabajo de relación con la comunidad de muchos años desde 1997<sup>98</sup>. Esta relación ha permitido realizar excavaciones y decidir las metodologías en colaboración entre ambas partes. En el 2012 se realizó la excavación de un sitio en la costa que estaba siendo amenazado por la erosión causada por el mar en ese sitio de Dionisio Point, en la isla de Galiano, Canadá. Los integrantes de la comunidad pudieron estar en las etapas de recuperación de materiales, donde los entierros fueron tratados como lo indicó la comunidad. Los restos recuperados y estudiados fueron re-enterrados en un lugar elegido por la comunidad. Basándose en el derecho consuetudinario del pueblo se consideraron todos los pasos para realizar la investigación en este sitio, la autoridad natural sobre su territorio tradicional, historias orales es decir sus prácticas consuetudinarias fueron tenidas en cuenta (Angelbeck y Grier, 2014, p. 523). First, we are in full agreement that research projects should be explicitly guided by Hul'q'umi'num Customary Law concerning the treatment of ancestral places, either implicitly or explicitly” (Ruzicka, 2013 en Angellbeck and Grier, 2014, p. 530).

De esta manera para obtener relaciones horizontales y que sean realmente efectivas los participantes deberán reconocer y alentar relaciones de autoridad natural (2014, p. 530)<sup>99</sup>. En este mismo artículo se presenta un caso de colaboración con un pueblo indígena en el marco de un proyecto de arqueología de contrato. En este caso la comunidad busca

---

<sup>97</sup> Traducción propia.

<sup>98</sup> En este caso en particular debo mencionar que tuve la oportunidad de asistir a la excavación que se llevó a cabo en el sitio Dionisio Point en el 2012. Pude observar la metodología de excavación y las relaciones de colaboración con la comunidad de l@s arqueólogos bajo la dirección de Colin Grier.

<sup>99</sup> Traducción propia.

relacionarse con una empresa de energía para un proyecto de micro-hidroeléctrico donde la comunidad pasaría a tener el control después de 50 años (Angelbeck y Grier, 2014). Para ejecutar este proyecto se requería de un proyecto de arqueología, el jefe de Kanaka Bar Indian Band quiso aprovechar la situación para poder realizar investigación arqueológica<sup>100</sup>. De esta manera en colaboración con personas de la comunidad se realizaron entrevistas a personas mayores de la comunidad en las que se recuperaron datos de uso del espacio ancestral y actividades que han sido o son llevadas a cabo en el sitio. Se identificaron senderos, áreas de campamento, actividades de descortezamiento, sitios de extracción de lítica entre otras actividades. Lo importante en este proyecto fue ampliar el rango del área a investigar que estaba estipulado inicialmente en el proyecto. Esto permitió mediante las entrevistas acceder a una mayor cobertura y al registro de varios sitios en el área. Este tipo de trabajos como menciona Angelbeck (2014, p. 528) requieren de trabajo adicional y negociar sobre el presupuesto. El resultado fue un proyecto que beneficio a la comunidad<sup>101</sup>.

Los dos ejemplos citados anteriormente ofrecen la oportunidad de revisar como las relaciones de alianzas “generan relaciones horizontales” (2014, p. 528). Se piensa que los proyectos que se realizan desde la academia tienen mayores posibilidades de llevar a cabo este tipo de colaboraciones (2014, p 528)<sup>102</sup>. Considero que es la ética de la profesional la que conduce a llevar a cabo proyectos donde realmente su producto no solamente ayude a una comunidad a tener un territorio con estudios arqueológicos, sino a la recuperación de la información de manera correcta, es decir, bajo las metodologías necesarias en pro de un trabajo sistemático. La arqueología debería ser aplicada en toda su rigurosidad tanto en proyectos que estén soportados por la academia como si se trata de una consultoría. En suma, la arqueología es un quehacer científico, una disciplina. Es una sola y debe ser ejecutada en ambas situaciones desde la mirada científica en lo que respecta a la recuperación sistemática de los datos. Y en lo relacionado con la parte social que implica la colaboración entre comunidades e investigadores esta debe ser horizontal como mencionan Angelbeck and Grier (2014).

---

<sup>100</sup> Traducción propia.

<sup>101</sup> Traducción propia.

<sup>102</sup> Traducción propia.

La idea de patrimonio que sostienen las comunidades que deciden proteger en un determinado momento los restos arqueológicos, posiblemente no sea la misma de aquellos que lo harán en el futuro. Por tal razón considerar que las generaciones futuras indígenas o no indígenas tengan igual visión acerca de la protección del patrimonio, sería evadir la cuestión de que este tiene su propia historia. Es decir, si los restos arqueológicos fueron recuperados de una forma (restos extraídos en su depósito inicial) y en el presente se le da un tratamiento sin atender antes que nada a la protección del patrimonio, ese patrimonio podría ser sometido a destrucciones y perdido para las futuras generaciones. Un ejemplo, podrían ser los restos funerarios y los distintos tratamientos para la ejecución del re-entierro que se proponen. Intentar tratar a los entierros recuperados de cronologías antiguas como a los depositados en épocas recientes para presuntamente dar continuidad a una tradición de hechos funerarios y siguiendo presuntamente “tradiciones” con el propósito de traer al presente procesos y vínculos ancestrales, podría comportar la destrucción de ese patrimonio y una información relevante que trasciende esas tradiciones. No es un acto de protección al patrimonio para generaciones venideras ya sean indígenas o no indígenas. Ante todo, debe tenerse en cuenta la protección del patrimonio como ya se ha mencionado. Ese patrimonio tiene una significación efectiva que va más allá de quienes lo pudieron haber producido y de las personas que en el presente lo reivindican como propio hacia quienes la pueden aprovechar como elemento cultural en el presente y futuro –con independencia de si puede demostrarse una filiación espiritual o genética.<sup>103</sup>

Las propuestas colaborativas entre pueblos indígenas y la academia como bien lo expone Louis (2007), no se tratan solamente de autodeterminación, ya que esta se basa en el derecho consuetudinario. Angelbeck y Grier (2014) recurren al derecho consuetudinario para avanzar en el proceso de colaboración. La consulta previa como herramienta jurídica internacional está creada para que los pueblos indígenas puedan intervenir en las actuaciones que se lleven a cabo en sus territorios<sup>104</sup>. Todas aquellas intervenciones que se

---

<sup>103</sup> En realidad, se está recuperando un patrimonio y un pasado que no sólo pertenece o debe ser gestionado por las personas (indígenas o no) del presente sino preservado para las generaciones futuras. Pensar que esas generaciones futuras (indígenas o no) estarán de acuerdo o tendrán la misma idea de cómo tratar el patrimonio es un error -sería también tratar a las comunidades indígenas como fósiles incapaces de cambiar su cosmovisión y su perspectiva sobre el pasado. Es más, desde una perspectiva subjetivista, nadie puede pretender 'saber' cual fue el propósito o la voluntad de las personas enterradas respecto a sus restos y respecto a las generaciones venideras Jordi Estévez (comunicación personal 27 de noviembre de 2017).

<sup>104</sup> Due process of law fundation (s. f.) *Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre d informado en América Latina*. Recuperado de [http://www.dplf.org/sites/default/files/informe\\_consulta\\_previa\\_2015\\_web-2.pdf](http://www.dplf.org/sites/default/files/informe_consulta_previa_2015_web-2.pdf).

lleven a cabo en territorios ocupados (gestionados) por pueblos indígenas deben considerar y realizar una consulta previa. La arqueología y la antropología como ciencias sociales deberían actuar en estos procesos como intermediarios entre las empresas constructoras, extractoras y demás actividades que se puedan ejecutar en territorios ocupados por pueblos indígenas. La arqueología juega un papel relevante entre los pueblos indígenas en su relación con el pasado, el presente y el futuro. Por tal razón debe estar presente un profesional que no solo tenga conocimiento de los estamentos jurídicos sino a su vez que esté convencido de actuaciones postcolonialistas para llevar a cabo proyectos de colaboración. En cuanto a la propuesta de Louis (2007) de crear metodologías en las facultades de ciencias sociales para realizar trabajos en pueblos indígenas debería ser considerada. La elección acerca de trabajar con pueblos indígenas la hace la persona académica profesional pero la elección de solamente trabajar en colaboración la debe tener presente tanto el pueblo indígena como el arqueólogo@. La formación de académicos nativos que dirijan sus esfuerzos a proponer metodologías que generen relaciones de colaboración entre pueblos nativos y arqueólogo@s sería una propuesta para romper con las posiciones colonialistas. Considero que arqueólogo@s o académic@s nativos o no nativos están en el deber de realizar metodologías de colaboración: tener una visión más postcolonial, una acción política y ética.

Una característica importante a resaltar en casos como el proyecto de Kanaka Bar Indian Band en Angelbeck y Grier (2014) y el trabajo de Morgan Ritchie (2010)<sup>105</sup> con el pueblo Sts'ailes (o Chehalis) como bien mencionan los autores también es que parten de una larga relación, donde los jefes de los pueblos consideran relevante no solo los estudios de arqueología sino a su vez las relaciones que deben generarse entre ambas partes. Está claro que en cuestiones académicas son los profesionales los que se encuentran “(...) en una posición única para ampliar la discusión más allá de las adversidades históricas entre gobiernos y primeras naciones” (Angelbeck y Grier, 2014, p. 533)<sup>106</sup>. Desde esta perspectiva no solo son importantes las iniciativas de los jefes de los pueblos indígenas, también están las iniciativas que se toman desde la arqueología como una herramienta que puede ayudar en distintos procesos de fortalecimiento al interior de los pueblos y en sus

---

<sup>105</sup> Cabe anotar la visita al pueblo St'sailes o Chehalis en Brithis Columbia Canadá donde pude ver las instalaciones desde donde se dirigen los asuntos del pueblo y compartir con el arqueólogo Morgan Ritchie. De la misma manera comentar su trabajo y observar la relación entre arqueólogo y pueblo indígena.

<sup>106</sup> Traducción propia.

relaciones con el Estado en el que se encuentran sus territorios. En los casos en particular de Canadá esto es un gran avance. Veremos más adelante en las entrevistas con el caso del pueblo Bribri en Costa Rica como este considera importante el componente arqueológico para su proceso de recuperación identitaria. En el caso colombiano observaremos, cómo ya se mencionó arriba con el pueblo Nasa, como el exsenador Jesus Piñacue comenta que el conflicto armado ha frenado procesos que bien podrían ser las relaciones entre arqueólogos y comunidades. Es decir, las iniciativas tan claras como las expuestas pueden haberse visto interrumpidas por el conflicto armado. En el caso de pueblos indígenas que se hallan en zonas de conflicto su prioridad es el respeto a la vida y a permanecer en sus territorios. Esto también queda claro en el documental que acompaña esta investigación.

## **6. El papel de la mujer al interior de los procesos de autoreconocimiento y autodeterminación**

Antes de entrar en materia en lo que respecta a los dos temas centrales de las entrevistas: “identidad y arqueología”, cabe resaltar la importancia que han tenido las mujeres en el proceso de autoreconocimiento y autodeterminación. Esto se pudo observar tanto en el pueblo Bribri (Costa Rica) como en los pueblos Yanacona (Colombia), Ngäbe (Panamá) y Musqueam (Canadá), a través de las distintas creaciones de asociaciones de mujeres, que han generado no solo procesos de etnogénesis en conjunto, sino que además han formado una compartición de actividades entre géneros como es el caso de la asociación Estibrawpa en Costa Rica. El pueblo Bribri, se dedica de manera complementaria a sus actividades agrícolas de siembra de plátano y cacao, al ecoturismo, en el que trabajan familias enteras independientemente del género. En este espacio los hombres no solo realizan tareas domésticas como servir o preparar alimentos para los visitantes, si es el caso, sino que ello se considera una labor comunitaria, sin el sesgo del rol de género. De la misma manera en la entrevista realizada a Lionilde Tintinago en la localidad de la Sierra Macizo Colombiano, ella expuso una experiencia que se llevó acabo en el resguardo Yanacona, en las reuniones de mujeres, donde inicialmente se recuperaban trabajos artesanales como el tejido. En primera instancia insistieron más hacia la recuperación de estas tareas y fortalecimiento de las labores artesanales, pero luego además revalorizando las labores que han sido reconocidas como femeninas. Sin embargo, estas propuestas de etnogénesis han conducido a reconsiderar ciertas tareas que fueron vistas tradicionalmente dentro de la división sexual del trabajo pero que en este momento de globalización (como se podría llamar a las experiencias turísticas dentro de los territorios indígenas) se han transformado y revalorizado.

La mujer siempre ha estado presente en todos los procesos indígenas, pero esto no la ha hecho visible del todo. Su reconocimiento más allá de las tareas domésticas, y el apoyo a los procesos ha llegado de manera posterior, con mujeres líderes. Como es el caso de Bernarda Morales Marin del pueblo Bribri, Arelys Midi del pueblo Ngäbe y que reside en ciudad de Panamá (trabajadora social que actúa en la oficina de asuntos indígenas), Lionilde Tintinago del pueblo Yanacona (que vive y gestiona desde el pueblo de la Sierra Cauca) y Leona Sparrow abogada, líder indígena encargada de la parte de arqueología en

la comunidad Musqueam Vancouver (Canadá.). De las cuatro mujeres entrevistadas solo Leona se encarga de manera puntual de la arqueología en su pueblo. Las otras tres en Centroamérica y Suramérica aun dirigen sus esfuerzos hacia intentar consolidar procesos de identidad a partir de la recuperación de la lengua en los casos Bribri y Yanacona, o a consolidarla en el caso del pueblo Ngäbe, que aún la conserva. Sin embargo, el trabajo de Arelys dentro de la oficina de asuntos indígenas como trabajadora social muestra como con la formación universitaria ella ha podido acceder a espacios importantes dentro del gobierno. El caso de Lionilde y de Bernarda, desde sus conocimientos tradicionales, se centra en una gestión, más local pero igual de importante, para fortalecer procesos de reconstrucción de historias. Estos logros que las hacen más visibles dentro y fuera de las comunidades no significan que se haya superado la colonización de sus cuerpos. Esta cuestión de fortalecer sus derechos al interior de sus propios pueblos se encuentra todavía en proceso. Acerca del tema de género y feminismo en los pueblos Nasa y Misak no se encuentran mencionados al respecto ya que no fue considerado en las entrevistas realizadas a los entrevistados.

Proponer políticas de acción postcolonialistas en pueblos indígenas desde la academia no solo debe considerar instancias colectivas como las propuestas anteriormente en este trabajo, el tema de la mujer se encuentra pendiente. El lugar de la mujer en espacios patriarcales se encuentra limitado no solo por el hecho de ser mujeres indias sino también por pertenecer a grupos marginales de pobreza. El concepto de “pobreza” tiene una visión distinta desde adentro, en algunos casos. Arelys Midi (Ngäbe) menciona en la entrevista que los pueblos indígenas son vistos en situación de pobreza por sus formas de vivir, sin embargo, para ellos esas formas de vida están bien. Así, ser mujer indígena está ligado a otras formas de opresión social: “the oppression of indigenous women and girls, as such, is not solely an indigenous women’s issue because it is intimately connected to all other forms of social domination and oppression, and, consequently, it should be a concern for all” (Bourgeois, 2014: 157-158).

De esta manera, el feminismo al interior de los pueblos indígenas y las propuestas postcolonialistas deben ser temas considerados y llevados a la práctica a la par. Las distintas experiencias expuestas arriba podrían considerarse como espacios para explorar esta relación y/o colaboración entre arqueología y comunidades indígenas, e incluir

propuestas feministas para realizar un acercamiento al espacio femenino desde los procesos de etnogénesis.

La lectura y/o la creación de metodologías para acceder al material arqueológico deberían tenerse en cuenta en estas propuestas feministas ya que como menciona Bourgeois (2014) las opresiones de mujeres y niñas indígenas están íntimamente ligadas con otras formas de dominación y opresión social<sup>107</sup>. Ser mujer, india y pobre esta sería la categorización que Naciones Unidas expone en la problemática vista desde los pueblos indígenas. El patriarcado analizado desde los pueblos indígenas puede ser visto como producto de la aculturación<sup>108</sup>. La propuesta desde la arqueología debería generarse con metodologías que permitan observar y leer el registro desde una mirada no androcéntrica. El tema del feminismo en la propuesta de arqueología indígena y/o colaborativa debe estar articulado, ya que se trata de políticas en acción. Esta mirada desde el feminismo podría ayudar a esclarecer el pasado desde la arqueología. Revisar el pasado con una mirada de género, sexuando el pasado y actuando desde hoy, con una posición feminista puede dar elementos para desarrollar distintas acciones al interior de las comunidades. También se puede profundizar en la propuesta acerca sí realmente el patriarcado en los pueblos indígenas tiene o no su origen en la aculturación. Revisar estas propuestas sería una tarea a seguir para sentar una base acerca del estudio del feminismo y pueblos indígenas y/o arqueología colaborativa. La autodeterminación, como un proceso fuerte en el reconocimiento y que a su vez está relacionado o mejor basado en la autovaloración, encuentra un apoyo fundamental en las organizaciones de mujeres al interior de las comunidades. De esta manera se ha planteado que son muchos los trabajos acerca de autodeterminación de los pueblos indígenas, pero pocos acerca del género y la violencia sobre la mujer, Kuokkanen (2012) menciona:

(...) present the project of indigenous self-determination as a phenomenon outside of gendered political structures and relations of power or processes of gendering in society in general. Conventional un-gendered research on indigenous self-determination conceals patriarchal structures and relations of power, which create hierarchical and differential access to resources, representation, political influence, and to being “heard” in indigenous societies. Another shortcoming of the existing scholarship on indigenous self-determination is the lack of studies that consider whether and how the question of violence against women is related to self-determination and autonomy. Self-determination (both

---

<sup>107</sup> Traducción propia.

<sup>108</sup> Delgado Restrepo, L. A. (2007) *Género: perspectiva desde la identidad indígena*. Agencia Prensa Rural. Recuperado de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article1291> [Recuperado, el 7 de enero de 2018].

individual and collective) and gendered violence are among the most important and pressing issues for indigenous women worldwide (...). (p. 34)

Evidentemente el problema de la mujer al interior de los pueblos indígenas es una realidad en el mundo como bien menciona Kuokkanen (2012). Respecto a este tema en particular este trabajo puede mostrar situaciones de cómo las mujeres han ido ganando lugar en sociedades patriarcales y jerárquicas. La violencia de género al interior de los pueblos indígenas debe ser tomada en cuenta. Los estudios de pueblos indígenas no deben separar a las mujeres de los distintos problemas a los que se enfrentan como pueblos en su reconocimiento frente a las distintas políticas colonialistas en las naciones en las que se ubica su territorio ancestral.

Esta investigación toca de manera puntual estamentos jurídicos internacionales logrados para reconocer a los pueblos indígenas. La autodeterminación ya expuesta arriba se presenta de manera colectiva, tal como los pueblos indígenas han luchado por hacer valer el derecho a la autodeterminación. Sin embargo, poco se ha hablado de los derechos colectivos vs. los derechos individuales. Apelando a los derechos humanos la situación de las mujeres “indias” al interior de sus comunidades deben ser considerados como se ha considerado la autodeterminación colectiva. Esto forma parte de poner sobre la mesa la situación de estas mujeres “indias” no solo al interior de sus pueblos ancestrales, sino a su vez frente a las sociedades occidentalizadas u occidentales. En este sentido, es necesario precisar por que se denominan a las mujeres de pueblos indígenas como “indias”. En el primer capítulo de este trabajo se presenta la diferenciación histórica entre los términos “indígena” e “indio”, el primero alude a quien pertenece a un sitio en particular y el segundo trae la carga histórica de conquistas y colonias. Por tanto, es discriminatorio y desvalorizador. Ahora bien, las mujeres indígenas para las sociedades occidentales u occidentalizadas han sido denominadas “indias” mas no “indígenas” a secas. De tal manera que para explicar esta triple discriminación tanto al interior de sus pueblos como afuera es necesario aclarar el vocablo. Koukkanen (2012) menciona respecto a los derechos colectivos y derechos individuales:

For the international women’s movement, the key concern in the conventional human rights framework has been the dichotomy between the private and the public spheres. For indigenous women, the key issue is to pursue a human rights framework that not only simultaneously advances individual and collective rights, but also explicitly addresses gender-specific human rights violations of indigenous women in a way that does not disregard the continued practices and effects of colonialism. (p. 232)

La desconsideración de los derechos de las mujeres al interior de las comunidades se ha visto reflejado en varias direcciones: una de ellas sería la reproducción. Este aspecto es claramente observable. Las mujeres “indias” inician su vida reproductiva a muy temprana edad, esto no las hace distintas a las mujeres de otras sociedades, pero sí puede ser visto como una situación cultural. Ellas están inmersas en lo que se ha conocido como: “*el trabajo del cuidado*” o “*trabajo de mantenimiento*”, “que es una categoría analítica producida por cierta crítica feminista desde la antropología, la sociología y la economía para entender el trabajo invisible subvalorado o naturalizado y realizado por las mujeres” (Zambrano y Duran, 2017, p. 92). Desde esta perspectiva como ya se ha mencionado arriba sus cuerpos colonizados se transforman y se incrementa la posibilidad de sometimiento. La colonización de los cuerpos observada desde una perspectiva de género y antirracista debe ser observada en los ámbitos de estudios en sociedades que han sido sometidas, el caso de los pueblos indígenas es un espacio donde se debe considerar este aspecto: “(...) por que sugiere que el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no solo el sexo sino también la clase y la raza” (Scott, 1990, p. 556).

La posibilidad de acercarse a cada sociedad desde este tipo de análisis está dirigida hacia qué no es lo mismo un cuerpo colonizado en sociedades negras que en pueblos indígenas. Ambas sociedades han sido sometidas y colonizadas, pero con diferencias al interior de cada proceso histórico en particular. De tal manera las mujeres de espacios colonizados “no solo fueron racializadas, sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como “mujeres” de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales” (Mendoza, 2014, p. 93 en Delicado, 2017, p. 1338). El espacio geográfico como bien cita Delicado (2017), está considerado como: “la temática del cuerpo en la geografía feminista ha obtenido una especial relevancia, constituyéndose como un gran objeto de estudio, considerándose un territorio y un espacio social, siendo, por tanto, eminentemente geográfico” (Delicado, 2017, p. 1348).

Desde esta perspectiva se debería observar la mujer “india” no solo en relación al espacio donde se desarrollo un proceso historico con las sociedades occidentalizas u occidentales sino también al interior de sus mismos pueblos. Este acercamiento permitiría considerar hasta dónde en el interior de los pueblos indígenas se han permeado prácticas del

patriarcado occidental, es decir, qué características marginales se pueden detectar como propias o modificadas por la marginalización de género, clase y raza desde fuera. Acudiendo a los datos etnohistóricos se pueden citar eventos que muestran ciertas relaciones de diferenciación de género en prácticas relatadas de la siguiente manera:

(...)De acuerdo a Cieza de León (/1553/1554), asegurado el retorno de Belalcázar a Quito (febrero de 1537), Muñoz habría sido obligado a un nuevo traslado (ahora si probablemente al sitio de la Merced): "(...) *quieren decir* Viniendo desde el sur, "(...) *cerca de Cali*", encuentran una población [La Balsa?]: "*Entre ellas muchas chozas muy pequeñas, redondas, do varón jamás entraba, por ser albergues hechos para dueñas el tiempo que su menstuo les duraba*" [ritos de iniciación a la pubertad o aislamiento transitorio de las mujeres por algún tabú de carácter agrícola] (...). (ETNH-MC-REF001: Etnohistoria-Municipio de Cali-Referencia documental 001 [1536] / 1577-1601?/: Testimonio que hace referencia al año 1536 y que probablemente fue redactado entre 1577 y 1601, en López, 2008, p. 76. Anexo 6)

Cuando a la mujer le llegaba la menstruación era recluida en pequeñas chozas aisladas, sin poderse comunicar ni con palabras ni con gestos, donde no podían entrar los varones pues la sangre menstrual era considerada impura, y como tal podía afectar las labores de cacería, pesca y de curación de los chamanes. Para evitar contacto con las menstruantes ponían los alimentos en las puertas de las chozas. (Castellanos, 1997:873, en Rodríguez, 2006, p. 54)

Practicaban la exogamia casándose con las hijas y hermanas de sus vecinos, sin que llegasen vírgenes al matrimonio; los señores principales podían tener varias mujeres. Dicen los cronistas que se podían casar con sus sobrinas –quizás hijas de sus hermanos- y que al morir el señor heredaba su hijo varón y si faltaba, el sobrino hijo de hermana, y no del hermano; la razón estribaba en que los hijos de las hermanas concebidos con esposos de otras localidades pertenecían al grupo del padre de ellas. (Cieza, 1922:74, en Rodríguez, 2006, p. 54)

Los relatos en documentos etnohistóricos y sus interpretaciones hechas hasta el momento merecen ser revisadas, y cuestionadas para avanzar en superar la instancia de visiones androcéntricas, ya que el entorno en los cuales se escribieron y fueron interpretados estos datos están enmarcados dentro de la normalización cultural respecto al género. Probablemente el análisis de datos etnohistóricos permitirá adentrarse en espacios geográficos y observar que tanta relación tienen los cuerpos colonizados vistos y sometidos por las conquistas, o si por el contrario, como mencionan los datos anteriores, se puede tratar de prácticas culturales ya implementadas en las sociedades indígenas. Pero también se podrá observar si estas prácticas al interior de cada pueblo jugaban un papel distinto y si lo que expresan los datos citados también puede obedecer al control de los cuerpos femeninos. Queda indagar, no solo con datos etnohistóricos, sino accediendo a estas sociedades y leyendo prácticas en su historia y en el presente. Realizar un recorrido por esas líneas de investigación podrá orientar relaciones actuales al interior de los pueblos indígenas. Sin embargo, las prácticas en el presente no son una garantía, ni las históricas,

ya que no se sabe si siempre han sido así, estas cambian y dan paso a nuevas o modificadas formas de hacer que se convierten en identidades.

Los cuidados de la cría y de su entorno familiar, aunque no en todos los casos, les imposibilita realizar otras actividades (esto no solo en mujeres indias) y profundizar en su formación en otros ámbitos. Sin embargo, las mujeres “indias” que presentamos aquí existen, y cada vez hay más que están dentro de la política y en otras esferas, apoyando el proceso de los pueblos indígenas. Desde la situación occidental se podría decir que se han ganado espacios dentro de las sociedades, pero su rol aún debe continuar reforzándose para que las violaciones a los derechos de las mujeres no se continúen produciendo.

Ya se mencionó arriba, que la excusa de no tratar la situación de las mujeres indígenas al interior de sus pueblos podría obedecer presuntamente a la prioridad que se le ha dado al reconocimiento colectivo. Se piensa que en la autodeterminación no debería estar incluido el tema de la violencia hacia la mujer como algo individual, ya que lo importante es la supervivencia. Los autogobiernos al interior de los pueblos indígenas pueden tener el riesgo de no considerar -desde una presunta recuperación de elementos tradicionales propios de las relaciones entre hombres y mujeres- la valoración de las mujeres como un elemento necesario. Por ello las agrupaciones de mujeres indias han considerado esta situación. Ellas se han visto acusadas de desleales al interior de sus pueblos y de haberse dejado convencer por las occidentales “feministas” para introducir las preocupaciones de las mujeres. Así estas son ignoradas y aplazadas para presuntamente tenerse en cuenta una vez se haya ganado la autodeterminación colectiva<sup>109</sup> (Koukkanen, 2012, p. 236).

La autora continúa mencionando casos como el Inuit donde se consideran los derechos humanos colectivos e individuales, pero por otra parte hay una alta incidencia de violaciones a los derechos de las mujeres Inuit (2012, p. 236)<sup>110</sup>. Para el movimiento de autodeterminación indígena, la violencia contra la mujer no está considerada como una cuestión de derechos indígenas ni una cuestión de derechos humanos (2012, p. 236)<sup>111</sup>. Esta situación encuentra justificación en la cultura “ancestral propia”, y se considera una instancia cultural desde afuera por lo cual no debería estar planteada en la

---

<sup>109</sup> Traducción propia.

<sup>110</sup> Traducción propia.

<sup>111</sup> Traducción propia.

autodeterminación colectiva. Cuando se usa “la cultura” para reivindicar algunos derechos y no para otros, ésta y los contextos consuetudinarios se convierten en espacios de controversia (2012, p. 236)<sup>112</sup>. Vemos que la cultura en este aspecto se utiliza como la excusa perfecta para no reconocer o tener en cuenta los derechos de las mujeres “indias” al interior de sus pueblos frente a las distintas violaciones de estos. La misma autora continúa aclarando que:

(...) (1) both self-determination and violence against women must be seen and examined first and foremost as human rights issues; (2) violence against indigenous women is a key issue for indigenous self-determination; and (3) the human rights framework is the only framework that allows us to see the connections between self-determination and violence against women and that enables their effective intersectional analysis. (Koukkanen, 2012, p. 249)

Como bien menciona Koukkanen, los derechos humanos son el marco que permite ver la conexión entre la autodeterminación y la violencia contra la mujer accediendo a una visión más completa de la relación de género y de autodeterminación al interior de los pueblos indígenas. “Considerar la justicia de género y la violencia contra las mujeres al interior de los pueblos indígenas, no trata de suscribirse a teorías que universalizan a las mujeres y sus circunstancias”<sup>113</sup> (Koukkanen, 2012, p. 220). La autora considera igualmente: “que privilegiar el género permite abordar la justicia de género con mayor claridad y por tanto de manera más efectiva”<sup>114</sup> (2012, p. 220).

Las mujeres entrevistadas en esta investigación se hallan en espacios distintos, con historias distintas de sus pueblos y por tanto sus relaciones con las sociedades exteriores han sido diferentes. En el caso colombiano, el conflicto interno que se ha desarrollado en las zonas rurales también ha afectado esta situación de las mujeres al interior de los pueblos indígenas y campesinos. Este tema de la mujer “india” al interior del conflicto está abordado de manera reciente por Tovar-Restrepo e Irizábal (2013) mencionan:

Colombia has experienced long periods of internal conflict even before 1948–1957, the period of confrontation between liberals and conservatives known as “La Violencia.” As a consequence, rural and especially indigenous communities have faced acute humanitarian crises, becoming vulnerable victims of displacement, massacres, kidnappings, and disappearances. Although extensive research has been done on Colombian violence, insufficient attention has been paid to its impact on indigenous women and the cultural strategies. (p. 1)

---

<sup>112</sup> Traducción propia.

<sup>113</sup> Traducción propia.

<sup>114</sup> Traducción propia.

En este trabajo hemos considerando que se debe dejar planteada la problemática que enfrentan dentro del proceso de violencia las mujeres indígenas no solo al interior de sus pueblos, sino con la sociedad exterior. El conflicto armado afecto a hombres y mujeres de manera diferente, pero a su vez el conflicto a veces ha ofrecido oportunidades para el empoderamiento de las mujeres (Tovar-Restrepo e Irizábal, 2013, p. 1). Las mujeres indígenas se encuentran en una situación desfavorecida frente a los hombres indígenas y frente a las mujeres y hombres no indígenas, los marcadores de identidad de género y etnia influyen en la manera en que las mujeres indígenas enfrentan el conflicto armado. (p. 1.)<sup>115</sup>

Los distintos procesos que se han visto obstaculizados por el conflicto dan cuenta también de la dificultad que las mujeres han tenido para hacer valer estos derechos. El empoderamiento de estas mujeres a pesar del conflicto está marcado por la necesidad de generar cambios en sus roles al interior y al exterior de las comunidades, las mujeres han tenido que demostrar su liderazgo (2013, p. 1). Las mujeres indígenas se han enfrentado no solo ante situaciones de riesgo como el conflicto armado, también han estado presentes y actuando en situaciones de grandes desastres. Quiceno (2017) analiza desde la reconstrucción del tejido social después del terremoto de 1994 en el territorio ocupado por el pueblo indígena Nasa, al respecto menciona:

(...) El análisis se realizó con una perspectiva feminista para conocer y visibilizar el quehacer cotidiano de las mujeres, las cuales fueron determinantes para la recuperación y apropiación territorial de las comunidades indígenas nasas de los reasentamientos de Muse Ukwe (Tierra plana) y Juan Tama, ubicadas en las provincias de Cauca y Huila respectivamente. (Quiceno, 2017)

Los distintos trabajos que se han realizado desde el feminismo en territorio colombiano, como se puede observar, demuestran la acción de las mujeres ante diferentes eventos. Desde su trabajo responden ante situaciones adversas y se convierten en un soporte para los distintos tejidos sociales, al interior de sus comunidades, y en sus relaciones con las sociedades de afuera.

## **6.1. Arqueología desde perspectivas de género y feminismo en Colombia**

Desde las ciencias sociales como la antropología, la sociología se han realizado trabajos con perspectiva de género y feminismo en Colombia. Acerca de la identidad profesional,

---

<sup>115</sup> Traducción propia.

Arango (2006) enfrenta la discusión en el medio de carreras profesionales como la ingeniería. Sin embargo, la arqueología en Colombia puede citar pocos trabajos realizados desde perspectivas de género y feminismo, por ello merece la pena hacer aquí un breve excursus tratando este tema.

En el año 1979 Falchetti, hace una descripción de las figurinas femeninas de barro recuperadas en Montelíbano en las llanuras del caribe colombiano a partir de una colección de 57 piezas que se encuentran en el Museo del Oro en Bogotá (Saenz, 1993, p. 85). Posteriormente Saenz (1993) realiza un trabajo donde describe de manera muy puntual estas figurinas de Montelíbano, y diferencia entre algunas que corresponderían a figurinas definidas como masculinas, y un número mayor de figurinas femeninas. La autora estudia dos colecciones privadas y cuatro piezas más pertenecientes al Museo del Oro en Bogotá (piezas que fueron compradas por el museo). De estas piezas entre las dos colecciones se suman 119 más las cuatro del museo, de las 123 solo cuatro fueron identificadas como de sexo masculino. Su interpretación la realizó considerando además datos etnohistóricos que hacen referencia en esta parte de la conquista, a particularidades, acerca de como la mujer tenía presencia dentro de los altos cargos, al respecto la autora menciona:

No siempre fueron los hombres los dueños del poder político y religioso de la gente que habitó el territorio colombiano antes de la llegada de los españoles, e inclusive al arribo de éstos. En las llanuras del Caribe, específicamente en la región comprendida por los valles de los ríos Sinú, San Jorge, Cauca, Nechi y Magdalena, asiento de numerosas poblaciones zenúes entre los siglos III y X d.C, las mujeres tuvieron una enorme importancia social y política. Así lo indican tanto las crónicas de los españoles en el siglo XVI, como los adornos de orfebrería con diseño especial para mujeres y las innumerables figurinas femeninas de barro. (Saenz, 1993, p. 80)

Los datos etnohistóricos mencionaron con gran énfasis cómo las mujeres en este valle gozaban de un lugar privilegiado:

De donde también tuvo origen la costumbre, ... el gobernar mujer y hombre esta provincia del Zenú, siendo más respetada de todos los indios de los tres Zenúes que ninguno de los otros caciques ... La majestad de su cacica era de una gran princesa y nunca ponía los pies en el suelo desnudo, porque cuando se acostaba en su hamaca se echaban en el suelo a los lados de ella dos de las más hermosas doncellas de su casa, la boca y pechos hacia abajo para subir y bajar de la hamaca, poniendo el pie en ellas ... (Simón, tomo V, p. 117, en Saenz, 1993, p. 80).

Los gobernaron tres Demonios, y que dexaron con igual autoridad en los Caziques y Cazicas; y que hubo algunas tan altivas, quemandaban al marido con tal imperio, que ninguno se atrevia a no llevar adelante lo que a vi a mandado su mujer (...). (Fray Alonso de Zamora, Tomo 1, p. 214, en Saenz, 1993, p. 80)

Apartir de los datos etnohistóricos, las figurinas, la orfebrería de la zona y el paisaje, que ha sido modificados en estos valles con camellones para poder ser ocupados, la autora construye una relación entre los valles. Considera que en ellos las relaciones de intercambio tuvieron que darse por tratarse de “(...) áreas de frontera, las relaciones comerciales e influencias culturales mutuas producidas en todas las direcciones, daban como resultados elementos compartidos en las manufacturas y seguramente en las ideologías” (Saenz, 1993, p. 107).

Posteriormente Salas (2007), realiza una reinterpretación del trabajo de Saenz (1993) y lo orienta hacia:

(...) una reinterpretación en conjunto de una serie de aspectos relativos de la identidad arqueológica Zenú en donde la iconografía representada en las figurinas, los rasgos estilísticos compartidos en la cerámica y orfebrería como las modificaciones realizadas en el paisaje en gran parte de la depresión inundable, puede obedecer a una bien definida concepción del entorno natural destacando también con criterios valorativos los rasgos de identidad marcados en el tiempo y en el espacio. Se propone entonces una nueva mirada a la relación que reflejan dichos rasgos y que constituyen componentes relevantes en el proceso de socialización del paisaje, que pueden estar promovidos por variables sociales y políticas no siempre o básicamente, vinculadas a factores tecnoeconómicos. (Salas, 2007, p. 59)

Para Salas las figurinas y sus decoraciones se encuentran relacionadas con el entorno, con el paisaje y considera que:

En Colombia la producción investigativa en el tema de arqueología de género e identidad ha sido casi inexistente; son muy pocos los estudios relativos al tema que no pasan de la asociación entre la representatividad de lo femenino en y con algunos elementos del registro arqueológico, en los cuales no se explican las representaciones ni las relaciones como indicadores de procesos de identidad o roles de género. (Salas, 2007, p. 59)

Desde la propuesta de Saénz (1993), como ya se ha mencionado, donde se habla de la importancia que las mujeres tuvieron y que fue observada por los cronistas del siglo XVI a su llegada, se describen los adornos, la cantidad de figurinas, su tamaño, características de las tumbas, la calidad y cantidad de los ajuares funerarios, sugiriendo una fuerte estratificación social (Saénz, 1993, p. 77 – 78, en Salas, 1993, p. 59). Salas, en cambio, toma como referencia el paisaje y sugiere que el sistema de canales y camellones “(...) más que una manifestación de la economía Zenú, corresponde a arte representado en el paisaje, pues guarda directa relación con el concepto y contenido del arte rupestre (...)” (Salas, 2007, p. 61). Y así Salas considera que las figuras en el suelo que se usaron para el manejo de aguas y sistemas agrícolas, estas imágenes “(...) son manifiestas en el arte mobiliario (cerámica) y corporal (ornamentos femeninos en oro), asociados

arqueológicamente a este sistema; por ello se sugiere incluir el término desde esta perspectiva (...)" (2007, p. 61).

La autora considera que las representaciones en un paisaje modificado están relacionadas con las representaciones en los objetos. De esta manera relaciona el paisaje con la construcción cultural e histórica que se relaciona con un "(...) sistema de saber-poder particular y en el cual, la cultura material actúa como un mecanismo que materializa un determinado concepto de paisaje representando diversos aspectos socio-culturales (...)" (2007, p. 61). Salas (2007) encuentra similitudes entre los adornos de las figurinas y las representaciones en la orfebrería. De igual manera piensa que las figurinas también representan la fertilidad "(...) pues el manejo hidráulico y agrícola va de la mano con los períodos secos y de lluvias" (Salas, 2007, p. 63). Así, desde los conceptos de identidad, género y paisaje se explica el registro arqueológico, en este caso las figurinas de cerámica y objetos de oro, desde procesos identitarios. A través de la relación establecida usando el paisaje como referente articulado a la decoración en las figurinas femeninas de barro y a los objetos de oro puede considerarse (desde una perspectiva actual), que se puede observar la relación de los pueblos originarios con su entorno y como éste está vinculado directamente con sus representaciones en objetos y demás formas identitarias. Estas formas son cambiantes pero persistentes en la medida que sean más o menos arraigadas.

La observación de Saénz (1993) desde los datos etnohistóricos y la relación que hace acerca de las figurinas sentadas en pequeños banquitos (tal como lo hacen aún en rituales algunos pueblos indígenas actuales), guarda también cierta relación con Salas (2007) cuando ésta considera, a partir de una apreciación y lectura actual, las similitudes entre paisaje y decoraciones. Ambas posturas sugieren posibles relaciones con contextos actuales. Sin embargo, la visión de Salas hecha desde las evidencias reflejadas en los suelos del área inundable del Caribe, pueden considerarse como un seguimiento directo en tanto que figurinas y paisaje se encuentran depositados en un mismo tiempo y espacio. La identidad, el género y el paisaje como objeto se relacionan en el trabajo de Salas y sugieren una visión posmoderna que merece ser considerada. Sin embargo, Saénz desde su propuesta también propone ante todo precisar, cómo los datos etnohistóricos pueden ser relacionados y puestos a prueba con el registro arqueológico. Cabe considerar que ambas

propuestas merecen ser estudiadas en tanto que cada una contiene su propia información, y que depende también de la rigurosidad con que se observen.

De esta manera este es un tema que empieza a tener eco en esta disciplina también en el caso colombiano. Mendoza (2010) se detiene en el análisis de la estatuaria del sitio arqueológico San Agustín, y avanza no solo en la iconografía, sino que incluye una revisión bibliográfica acerca de cómo se ha llevado a cabo la investigación desde discursos androcéntricos y colonialistas. Al respecto menciona:

(...) reflexionar sobre la construcción de estereotipos de género en la producción de conocimiento científico en arqueología. Para ello, investigo la representación del género en las estatuas del Alto Magdalena (Colombia), en siete textos sobre iconografía, de siete arqueólogos hombres, en cerca de un siglo de investigaciones en el área. Analizo el lenguaje utilizado por los arqueólogos para referirse a los atributos masculinos y femeninos de las estatuas, y para asignar roles sociales de acuerdo al género. Esta lectura arrojó tres tendencias: (1) naturalización de las diferencias de género, (2) establecimiento de jerarquías de género y (3) legitimación de visiones misóginas y racializadas de estas sociedades. Este ejercicio demuestra que detrás del discurso técnico y científico de la arqueología colombiana, el género no es un dato neutral, pues la manera cómo los arqueólogos interpretamos el registro arqueológico está mediada por el sistema sexo/género actual. Esto plantea la necesidad de considerar las relaciones de género como una variable cultural, histórica y contextual que debe ser investigada, para alejarnos de la tendencia a reconstruir el pasado a partir de visiones androcéntricas y coloniales imperantes en el presente. (Mendoza, 2010)

Esta propuesta deja claro que la arqueología en Colombia como en otros lugares, ha estado atravesada por los discursos androcéntricos basados en estructuras colonialistas que aún se mantienen. Sin embargo, la identidad, tan cambiante y diversa, encuentra en el género diferencias dentro de las sociedades, a las cuales los pueblos indígenas y las lecturas del pasado no se encuentran ajenos. Los “trans” en estas identidades se localizan no solo en lo actual, también en lo histórico y la arqueología por tanto está incluida dentro de estas propuestas (Gutierrez, 2017).

Continuando con las propuestas de género y feminismo en Colombia cabe citar un trabajo reciente donde se investigan los roles de la mujer fuera de la esfera doméstica a la que se la había asignado históricamente. Al respecto Jaramillo-González (2013) menciona:

(...) indagar sobre la diferenciación entre las mujeres con relación a los roles que desempeñaban y con relación a su estatus, puesto que conocer estos roles es fundamental para un estudio comprensivo de cualquier sociedad, en la medida en que se debe considerar a las mujeres como parte importante de la estructura social de una población (...)

Su estudio se centró en más de 600 tumbas muiscas del período tardío (1300-1600 d.c). Desde las prácticas mortuorias se observó la diferenciación social y de estatus entre las

mujeres, reconociendo patrones en los tipos de enterramiento, en la forma de distribución de las tumbas y el ajuar entre otras variables (Jaramillo-González, 2013). En esta línea cabe resaltar las tendencias hacia el estudio de género como variable cultural afectada por los discursos colonialistas.

Nuestra propuesta desde la arqueología indígena y/o colaborativa va dirigida hacia una vinculación sin espera de resolver autodeterminaciones colectivas. Urge también, desde esta perspectiva, una postura de política en acción frente al género en la arqueología, en la que se hace en relación con los pueblos indígenas, esa arqueología que se hace en el presente y con los pueblos vivos.

Nuestras preguntas básicas acerca de identidad y arqueología de partida han ido derivando hasta detenernos en la perspectiva de género y feminismo, estructurando estos temas con los referentes a pueblos indígenas y los instrumentos jurídicos internacionales. La autodeterminación en torno al tema de las mujeres en las comunidades debe ser tenida en cuenta y articulada con el tema de relación y/o colaboración de la arqueología con pueblos indígenas. Estos enfoques arqueológicos nos ofrecen la posibilidad de observar la identidad de género desde el objeto, pero identificar como tales las distintas lecturas hechas desde las visiones colonialistas y androcéntricas que se han realizado en el presente, es una tarea por hacer en Colombia. La experiencia observada en el proyecto Dioniso Point en Canadá, la entrevista realizada a la líder indígena que se ocupa de la arqueología en pueblo Muesqueam (Vancouver Canadá), y los datos expuestos acerca de las mujeres que mantienen su fuerza en momentos críticos como el conflicto y las catástrofes, nos dan una visión acerca de la posibilidad de examinar este tema con los pueblos indígenas contemporáneos. Queda claro que en un territorio como Colombia, estas experiencias bien pueden ser llevadas a la práctica desde la arqueología. La propuesta desde la arqueología indígena y/o colaborativa considerando los distintos estamentos jurídicos internacionales y nacionales, es un espacio a explorar desde las posturas postcolonialistas de género y feminismo en los pueblos indígenas.

## **7. Las entrevistas**

En este capítulo comentaré las entrevistas con diferentes personas -líderes- de las comunidades indígenas. La idea de las entrevistas en esta investigación como metodología para recuperar información surge teniendo en cuenta mi formación en antropología, y el entorno donde se llevó a cabo esta formación. Mi visión como mestiza y la cercanía a los pueblos indígenas desde el pregrado me llevo a considerar esta metodología como un elemento fuerte para adentrarse en las distintas posiciones que se encontrarían entre los entrevistados. Se ha considerado desde hace más de tres décadas que los pueblos indígenas han puesto el interés en su pasado material e inmaterial, esto como ya se mencionó surge de los distintos procesos de autoreconocimiento, autovaloración y las distintas luchas por territorio que se han llevado a cabo con mayor énfasis desde los años 80s. Cada caso según el Estado con quien comparten territorio es particular y se articula con los distintos momentos históricos de cada pueblo indígena hasta el momento. Las personas entrevistadas fueron elegidas circunstancialmente, es decir, cada acercamiento o cada momento del trabajo de campo tuvo que ver más con la posibilidad de acceder a la persona que con dirigir todo hacia una elección puntual. Sin embargo, en cada país visitado y en cada espacio se tuvo presente la posibilidad de profundizar en un mundo desconocido. Las preguntas formuladas, se dirigieron hacia poder compenetrar con los entrevistados acerca del tema, de arqueología e identidad. Algunas generaron vínculos de complicidad de género en el caso de las entrevistas realizadas a mujeres. Esto me llevo a precisar y exponer la propuesta feminista desde la arqueología como se deja entrever en el capítulo sexto y fortalecer la necesidad de adentrarse y explorar este tema desde la arqueología indígena y/o colaborativa. De igual manera la relación con los hombres entrevistados produjeron grandes expectativas indistintamente de su nivel educativo o posición dentro de los pueblos. Desde mi formación y mi práctica como arqueóloga consideré partir desde el testimonio vivo, para intentar desarrollar un tema importante dentro de la disciplina, la identidad. Un concepto que estamos acostumbrados a escucharlo desde las ciencias sociales pero que desde la arqueología se torna algo complejo y presenta ciertas distorsiones al momento de esclarecerlo desde lo material, desde la idea ya plasmada en un objeto. Desde estas posiciones esta investigación se introdujo en el mundo vivo aun cuando trata de lo material. También mantuvo las distintas propuestas en jurisprudencia internacional para intentar tratar el tema de la identidad; del indio, del indígena, de los

pueblos originarios o nativos. Las entrevistas podrán leerse en los anexos de este trabajo de la misma manera se adjunta el documental que acompaña esta investigación dando cuenta de algunas de las conversaciones recuperadas en Costa Rica, Panamá y Colombia.

## **7.1. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en Centroamérica**

### **7.1.1 El caso Bribri en Costa Rica y Panamá (Centroamérica)**

En este caso debe aclararse que estas entrevistas se realizaron entre la frontera de Costa Rica y Panamá. El pueblo indígena Bribri ocupa esta frontera por tal razón sus integrantes se encuadran en ambos países ya que tradicionalmente han ocupado ambas partes de la frontera. De igual manera se comenta la presencia del pueblo indígena Ngäbe que históricamente residía en el territorio del Estado de Panamá, pero que se ha relacionado a través de la historia con el pueblo Bribri. Esta relación se ha hecho más evidente desde que el pueblo Ngäbe empezó a ocupar territorio Bribri hace casi tres décadas, pasando la frontera del Parque Natural de la Amistad panameño hacia el territorio Bribri en territorio costarricense. Su relación se ve afectada por la manera tradicional en que este pueblo Ngäbe accede y permanece en el territorio, su sistema de ocupación consiste en adecuar el espacio talando selva y luego avanzar hacia otro lugar. Los diálogos del pueblo Bribri con el pueblo Ngäbe están dirigidos hacia poder compartir el espacio bajo parámetros de protección del entorno. En concreto a que el pueblo Ngäbe cambie su estrategia de explotación de los recursos por una más conservacionista. En la entrevista realizada a Heliodoro, este líder Bribri expone esta preocupación dentro de la comunidad. Sin embargo, cabe resaltar en este caso que para ellos la frontera es una simple ficción política, si la vemos desde la historia común tradicional compartida. Ellos mismos lo reconocen cuando mencionan que tienen doble nacionalidad, y expresan que cuando están de un lado son costarricenses y del otro panameños.

### **7.1.2. La identidad y el pueblo Bribri en Costa Rica y Panamá**

La identidad está articulada con el proceso de fortalecimiento desde la recuperación de la lengua. Hace algo más de tres décadas en las escuelas no se hablaba Bribri pero los

mayores lo hablaban en casa. La lengua se prohibía ya que los maestros no pertenecían a la comunidad y no entendían a los alumnos que hablaban en Bribri.

La conformación de asociaciones en busca de reconocimiento y la búsqueda de recursos económicos llevó a la comunidad a implementar las visitas turísticas. Para estas visitas fueron recuperadas algunas tradiciones como el procesamiento del cacao.

En cuanto a la relación de la identidad Bribi en relación con la agrupación Ngäbe, cabe resaltar que Bernarda, una de las entrevistadas, comentó que su abuelo tenía otra mezcla y que era Bribri y Ngäbe. Siempre ha existido una relación entre los dos grupos y las fronteras multiétnicas comportan relaciones, no sólo de intercambios económicos, sino además de parentesco.

### **7.1.3 La arqueología y la identidad en el pueblo Bribri**

La arqueología está vista como la posibilidad de recuperar la historia y vincularla al proyecto turístico. Pero ante todo se reclama que ellos no tienen nada escrito acerca de los sitios arqueológicos que es posible que otros tengan conocimiento de los sitios, pero ellos no. Consideran que es importante para las generaciones venideras para que la historia del territorio quede escrita ya que no se le ha dado el valor que le corresponde. De igual manera por tradición oral conocen los sitios arqueológicos. Consideran que tienen un vínculo directo con quienes construyeron los sitios arqueológicos, que se trata de sus antepasados; que hay urgencia en realizar trabajo arqueológico para conectar el pasado con el presente, para que las generaciones venideras conozcan la historia. El componente arqueológico lo consideran necesario en el proceso de reconstrucción histórica y en este sentido se consideran Bribris, independientemente si se trata de Panamá o Costa Rica desde su perspectiva la frontera es solo una ficción política contemporánea. Esta frontera es considerada fluida y con diversas etnias, como menciona uno de los entrevistados bribri, Rolando Morales Marín cuando hace la relación entre los sitios arqueológicos y los Bribris. Piensa que podían pertenecer a la etnia Ngäbe, Teribe o Guainies pero que los Bribris siempre han estado en esta región.

El reconocimiento del pueblo Bribri en Panamá se realizó por gestión de ellos mismos, dice Heliodoro Moreno, esposo de Bernarda, panameño, quien tuvo que ir hasta la ciudad

de Panamá para hacer los trámites correspondientes para el reconocimiento del pueblo Bribri del lado panameño y para que se le reconociera territorio frente al problema de la llegada de colonos blancos.

#### **7.1.4 La identidad y el pueblo Ngäbe Panamá**

El inconveniente más grande que tienen como menciona Arelys Midi respecto al tema de la identidad étnica está relacionado con la migración de los jóvenes a la ciudad en busca de trabajo y mejores oportunidades. En este proceso la identidad sufre modificaciones y en ocasiones existe la posibilidad de la negación étnica por un sentimiento de vergüenza de reconocer los orígenes ancestrales. Esta última situación es un síntoma de la no valoración que aún existe en ciertos sectores de los pueblos indígenas, debido a la historia de colonización y de desvalorización. Sin embargo, existen experiencias de grupos en las universidades donde se llevan a cabo procesos de fortalecimiento y recuperación de la historia ancestral. Desde la oficina de asuntos indígenas se hacen grandes esfuerzos por realizar programas que permitan fortalecer las tradiciones y mantener la lengua como elemento identitario, ya que es determinante en los procesos de etnogénesis y fortalecimiento de un pueblo. El bilingüismo está en los primeros cursos de educación y la lengua se mantiene en los mayores.

#### **7.1.5 La arqueología y la identidad en el pueblo Ngäbe**

Arelys menciona que la arqueología sí es importante para los pueblos indígenas en Panamá. Hace un tiempo con la construcción de una hidroeléctrica en Barro Blanco se reclamó la protección de estos restos descubiertos. Esto sucedió en territorio Ngäbe. Pero que, en su caso, de igual manera en otros territorios como Bribri y Naso, se ha desconocido la existencia de los restos arqueológicos y recuerda que ellos, los pueblos indígenas, estaban ahí en estos sitios antes de la conquista española. Dice que es importante realmente para ellos conocer su historia desde la arqueología, pero que realmente no existe una sensibilización fuerte desde los pueblos hacia las posibilidades que ofrece el trabajo arqueológico. Esto probablemente puede darse por desconocimiento de la importancia que puede tener la arqueología en los procesos de reconstrucción de historia, aunque en el ministerio de Industria y Comercio se encarguen de la parte de las artesanías y de la arqueología. La sensibilización incluso dentro de los mismos compañeros menciona Arelys

no es fácil, esto puede obedecer a que para los procesos de reconocimiento existan instancias más importantes que se deben afianzar y que se relacionan prioritariamente con el bienestar social. Estas podrían estar en las áreas de la salud, la educación y la gestión del territorio y los recursos. Así no se considera que la arqueología pueda estar articulada directamente con esas prioridades aportando datos importantes acerca de los primeros pobladores con los que tienen una historia ancestral común. Una de sus propuestas es reforzar la identidad y mantenerla en los espacios de la ciudad ya que los jóvenes vienen a la capital a formarse y no quieren regresar a los pueblos o partes rurales. Los jóvenes Ngäbe se avergüenzan de su cultura, sin embargo, en los jóvenes Embera y los Kuna si se observa que son orgullosos de su origen, como se ve en los grupos organizados en la universidad. No obstante, cuando están en capital haciendo gestiones existen aún problemas de reconocimiento en el sentido que no les prestan la atención debida por venir de un pueblo indígena o pertenecer a una etnia. Los pensamientos colonialistas entre los mestizos persisten en la capital y en las instancias gubernamentales se niega algunas veces una buena atención a los pueblos indígenas.

Arelys menciona que el reconocimiento del territorio ha sido una ganancia después de largas luchas frente a los colonos y campesinos que han invadido áreas Naso, Ngäbe y Bribri. En la parte Bribri, los Ngäbe han invadido las áreas Bribris. Los distintos logros en cuanto al reconocimiento del territorio y en educación que se han alcanzado han sido por las luchas durante tanto tiempo, aunque aún hay quienes reconocen estos logros y otros que no. Desde la oficina de asuntos indígenas se hace lo posible por que se mantenga una buena comunicación entre los pueblos indígenas y el gobierno. Acerca del concepto de Buen Vivir o Vivir Bien que se maneja en Ecuador y Bolivia, Arelys comenta que en Panamá no se considera como propio y por tal motivo su perspectiva está más dirigida hacia los Planes de Desarrollo, las consultas previas y las gobernanzas indígenas. Uno de los esfuerzos que se han de hacer es entonces fortalecer la identidad una vez se cambia de espacio, del pueblo a la ciudad. El fortalecimiento se ve amenazado por la vinculación con las culturas occidentalizadas de tal manera que para mantener ciertas categorías étnicas la lengua es el elemento que conecta el pasado y el presente.

## **7.2. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en América del Norte.**

### **7.2.1 La identidad en el pueblo Musqueam Canadá**

Esta comunidad se encuentra en la parte urbana de Vancouver, en la entrevista con la líder indígena Leona Sparrow, la identidad la conecta directamente con el territorio, la gente, los antepasados y las tradiciones. Desde estas perspectivas ellos han hecho trabajo con los arqueólogos de la universidad British Columbia en su territorio urbano. Cabe anotar que en esta entrevista se tuvo el acompañamiento del arqueólogo Michael Blake quien proporcionó un mejor entendimiento y traducción entre ambas partes. De igual manera dio cuenta en lo que se refiere al trabajo que se ha hecho desde la universidad British Columbia y el pueblo Muesqueam, en arqueología.

### **7.2.2 La arqueología y la identidad en el pueblo Muesqueam Canadá**

Continuando con la experiencia en arqueología, Leona menciona:

La arqueología proporciona el conocimiento de la larga historia de 4000 años de conexión entre la gente Musqueam y este lugar. A través de los restos arqueológicos que tienen en esta tierra, en este lugar. También confirma la historia oral con los cuentos (historia oral) que han pasado de generación tras generación de los antepasados hasta hoy día. La arqueología ha confirmado la historia oral. Hay cuentos de los antepasados con nombres de los sitios de los yacimientos. Corroborados por la arqueología. Hay lugares arqueológicos con estos sitios. (Sparrow, 2012)

Todas las historias orales que se aprenden en las familias tienen algo distinto, pero todas son similares (Sparrow, 2012). Las historias orales se encuentran relacionadas con el entorno, con la geografía y con el registro arqueológico en tanto han dado cuenta de áreas utilizadas para la obtención de materias primas o de otras tareas como bien lo mencionan los arqueólogos (Morgan, 2010, Angelbeck y Grier, 2014). En estos casos de Canadá y Estados Unidos se hallaron relaciones con los datos recuperados en la tradición oral. Respecto a la educación en las escuelas Leona menciona que no existen escuelas bilingües que los niños conocen la historia del pueblo al interior de las familias. Como bien se observó en el capítulo cuatro donde se expuso de manera puntual las constituciones de cada país tratado en esta investigación, el caso canadiense no tiene estipulada la educación al interior de los pueblos indígenas, ni una educación bilingüe.

En las escuelas no hay programas ni educación para los indígenas sobre su propia historia, si hay que aprender algo sobre su propia historia y de la arqueología, si tienen que aprenderla aquí dentro de la comunidad. La comunidad no tiene su propia escuela. Los gobiernos no han proporcionado fondos para construir una escuela aquí en Musqueam. (Sparrow, 2012)

Al respecto el arqueólogo Michael Blake menciona que esto también tiene que ver con la restauración de la lengua y Leona comenta:

En el pasado empezamos 1860, el gobierno prohíbe el uso de la lengua indígena, entonces prohíben en las escuelas el uso de la lengua Musqueam. Entonces los abuelos de Leona tuvieron que aprender la lengua de su propia familia, además tenían que aprender inglés a la fuerza. Los abuelos hablaban la lengua pero usaban inglés en la casa, entonces sus padres aprendieron la lengua pero no la usaban, sólo la entendían pero no la usaban, y sus hijos como Leona casi no aprendieron sólo unas palabras. (Sparrow, 2012)

Blake expone que hay familias donde se usa más la lengua y contextos donde todo el tiempo se habla en la lengua propia, como es el caso de la casa larga (longhouse). El proceso de recuperación de la lengua se inició hace más de 50 años y se hizo desde la academia. La universidad British Columbia tiene cursos para indígenas y abiertos a quienes quieran aprender la lengua. Los cursos duran tres años con titulación de la lengua, y hay jóvenes de la comunidad que ya han realizado todos los estudios y trabajan en la administración de la nación, traduciendo grabaciones antiguas que estaban en las oficinas. Los frutos como dice Leona se están viendo.

En algunas comunidades sí se han proporcionado fondos para desarrollar sus propias escuelas, pero como bien vimos arriba en el apartado de las constituciones políticas no está dentro de esta, el tema del bilingüismo. Las instalaciones de la universidad British Columbia y Vancouver se encuentran en territorio Musqueam y la relación entre comunidad y la universidad es muy cercana, hay que mencionar el museo de antropología donde se tuvo en cuenta y se tienen en cuenta las relaciones con el pueblo Musqueam.

Al respecto de la relación universidad y el pueblo Musqueam el profesor Michael Blake menciona:

(...) Hay un compromiso, hay copia en internet. Para avanzar en la comisión Musqueam dijo que la universidad tiene que desarrollar programas para la comunidad, porque aunque la universidad está tan cerca fue muy difícil tener alumnos en la universidad y graduarlos, fue muy difícil de alcanzar, por obstáculos de cultura, obstáculos en los niveles de educación eso hizo muy difícil para tener acceso a la universidad, eso fue hace 8 años. La universidad ha tratado de desarrollar programas sólo para Musqueam. Desarrollaron varios programas como programa de la lengua uno que se llama Musqueam 101. En este programa vienen profesores cada semana por las tardes para dar como cursos a la comunidad. Un curso que han tenido, fue un programa de arqueología de campo. (Blake, 2012)

## La universidad ha realizado sensibilizaciones y trabajo de arqueología con la comunidad

A través del programa los estudiantes en Musqueam aprendieron de arqueología y los alumnos de la universidad aprendieron de cómo es la vida con los indígenas” (Blake, 2012). De esta manera los dos grupos aprendieron con comidas y festivales pequeños, se invitó a la comunidad a visitar la excavación, los mayores vienen también para hablar con los alumnos para enseñar que significa la arqueología para ellos y cuentan cuentos. (Blake, 2012)

En cuanto al territorio que indudablemente está unido al tema de la arqueología ya que en ella encuentran el apoyo frente a Occidente los pueblos indígenas dando cuenta de la ocupación ancestral. El pueblo Musqueam en cuanto a sus derechos de territorio y de acceso a los recursos han adelantado en su reclamación con el gobierno. A partir de sus reclamaciones otros pueblos se han beneficiado en lo que respecta a la pesca. Leona menciona que no existen tratados como en otras comunidades acerca de las tierras y comenta:

Durante los últimos 20 años el gobierno provincial y nacional de Canadá con las comunidades indígenas se ha iniciado un proceso de hacer nuevos tratados entre el gobierno y la comunidad. Porque aquí no había tratados, en otras partes del país sí. Los tratados se iniciaron en 1700 y algo hasta 1800 y algo, pero en la Columbia Británica no se hicieron. Entonces el gobierno comenzó a crear terrenos al mismo tiempo que vendía terrenos. En Maple quitaron terrenos del tratado para que las comunidades perdieran tener acceso al terreno, porque cuando los terrenos están fuera del sistema no pueden entrar en el tratado por eso lo hicieron. Entonces Mosqueam empezó un caso legal con el gobierno y lo ganó (otras comunidades también). Hace 6 años ganaron los tres casos al gobierno, ya que sus intenciones era vender los terrenos que pertenecen al pueblo Musqueam. Lo querían vender a una compañía, eso parece. A través del proceso legal están reintegrando los terrenos que el gobierno iba a quitarles y llegando a algunos acuerdos. Los pueblos indígenas están recibiendo títulos y dinero, en lugar de los terrenos que ya están vendidos, y con eso están empezando programas de ayuda a su comunidad. Esas decisiones del proceso legal fueron muy importantes para el pueblo Mosqueam por que la comunidad está creciendo rápido y no tienen mucho terreno, y las parcelas son muy pequeñas, y tampoco había dinero para desarrollar proyectos de trabajo. Entonces fueron muy importantes para el futuro de la comunidad. Parte del convenio estuvo orientado a solicitar dinero para desarrollar programas de educación y además se solicitó proteger los sitios arqueológicos, donde iban a construir una carretera, ya que se trataba de un sitio muy importante al lado del río Fraser, dentro de Vancouver. Se han ido protegiendo la mayoría de los sitios que estaban en riesgo. El gobierno también ha dado dinero para desarrollar oportunidades dentro de la comunidad. Esto hace parte de una negociación entre el gobierno y la comunidad siendo un aporte a sus necesidades. La justicia ha dicho que el gobierno tiene que llegar a un acuerdo con las comunidades y eso es lo que ha sucedido con mucho éxito en este momento. (Sparrow, 2012)

En relación con el gobierno han tenido buen trato y han estado de acuerdo respecto al cuidado de los sitios arqueológicos. Pero otra situación distinta es la que se da con los ingenieros y los arqueólogos que trabajan en proyectos de rescate. Dos casos de sitios arqueológicos vinculados a construcciones tuvieron rumbos distintos y al respecto sucedió lo siguiente:

La situación en el yacimiento era un sitio muy grande cerca de Vancouver salió muy bien porque el ministerio de transporte conectó con la comunidad de Musqueam y otras comunidades y hablaron tratando de resolver el problema y buscando una solución. En cambio en Maple el sitio en Vancouver cerca al aeropuerto, el sitio se llama Sesnem la sección del gobierno encargada de la arqueología, ellos se enfrentaron al pueblo Musqueam dando permiso a los dueños de las propiedades para continuar con la construcción, y dieron permiso a los arqueólogos para hacer las excavaciones aunque Musqueam y las otras comunidades dijeron que no, que el proyecto debía ser detenido. La comunidad dijo: “Porque van a encontrar restos humanos por que ya sabemos que hay restos humanos en el sitio”. Y el gobierno dijo a Musqueam no hay restos y si se encuentran son muy pequeños. Los arqueólogos de parte del gobierno dijeron, que no se iba a encontrar nada, y que se podía continuar desarrollando el proyecto de los edificios. Entonces después de protestas y después de dos meses de trabajo encontraron restos humanos, inclusive un entierro de 2 adultos y 2 niños, y después de esto se empezó una propuesta de fuerza. La situación sigue así en lucha el problema sobre la cuestión de territorio, el otro sitio donde está la carretera, esos terrenos fueron comprados, por la provincia y el ministerio empezó a hablar con las comunidades, pero en el sitio de Maple el gobierno no compró (el ministerio forestal). La arqueología ahora está bajo el ministerio forestal, y no compraron los terrenos, y permitieron seguir el proyecto. Se ve que dentro del gobierno de las provincias hay las distintas ramas, y no hablan la una con la otra, y no entienden que se está diciendo, y así las comunidades indígenas no tienen el control. Maple es un sitio muy importante en la zona. (Sparrow, 2012)

Las situaciones frente a los sitios arqueológicos afectados por las construcciones pueden ser diversas, dependen de circunstancias y de quienes lideren estos procesos tanto del lado de los gobiernos como del lado de las comunidades. La experiencia con el pueblo Musqueam en el sector urbano de Vancouver es un caso muy parecido al caso australiano mencionado anteriormente en esta investigación. Las ciudades construidas sobre territorio indígena están obligadas a reconocer su ocupación ancestral, y a relacionarse con el pueblo correspondiente desde esa relación ancestral con el espacio. El reconocimiento y el autoreconocimiento llevan a temer por una autodeterminación de los pueblos indígenas, que reclamen espacios a los gobiernos centrales y a sus dueños actuales.

En el caso canadiense también se trata de un reconocimiento y de procesos de recuperación de la identidad. Dado que también han pasado por procesos de colonización, desvalorización, desestructuración y de “des-culturación”. Ellos también han tenido que iniciar procesos de etnogenesis, desde la recuperación de la lengua, la tradición oral y las prácticas sociales, aun cuando han ganado espacio en lo que se refiere a la protección del patrimonio y reconocimiento por parte del gobierno. Como bien se mencionó arriba Estados Unidos y Canadá tienen un avance en estas propuestas.

Las diferencias entre pueblos indígenas en relación a lo que para unos es beneficioso y para otros no, también es una problemática a observar. De ahí que entren en conflicto entre sí los pueblos indígenas dentro de sus territorios. Es decir, aun al interior de lo que se supone es una historia común, no existen siempre coincidencias respecto a un bien común

ni su relación con el entorno. Al respecto en comunicación personal Jordi Estévez menciona:

Nosotros en el 2008 fuimos testigos tanto de una celebración de un rebautismo como de un conflicto interno por la gestión de los recursos y las subvenciones y otro conflicto entre dos grupos justamente por esos terrenos que se mencionan en la margen izquierda del río Fraser cerca de la desembocadura y de la reserva Musqueam. Ahí un grupo había accedido a cobrar indemnizaciones por una infraestructura que iba a construir el gobierno, mientras que otro estaba en contra de la construcción de esa infraestructura por el perjuicio que iba a causar en los sitios arqueológicos (cementeros incluidos) y en los recursos piscícolas en el río. En este caso hubo arqueólogos en ambos bandos. (Jordi Estévez, comunicación personal, 18 de febrero de 2018)

Los distintos procesos por los que cada pueblo decide pasar están en relación con sus necesidades o prioridades al interior de cada pueblo y en los procesos colectivos de autodeterminación a nivel nacional. Los distintos estamentos jurídicos internacionales que se han logrado para la protección tanto del patrimonio, como de los derechos de los pueblos indígenas, están desarrollados en pro de consolidar las relaciones y salvaguardar. Las distintas situaciones e intereses de cada pueblo entran en conflicto como bien se observa en el relato anterior. Como entonces considerar historias en común pre-conquistas cuando el presente cambiante en todo momento nos indica posiciones distintas en relación a valores comunes como es el del territorio y los bienes naturales. La arqueología como ya se mencionó arriba debería poder observar que elementos realmente traen una tradición histórica y que puede ser adoptado e incorporado actualmente y para que fines.

### **7.3. La identidad y la arqueología vista desde algunos pueblos indígenas en América del Sur, tres casos en el departamento del Cauca Colombia: los Nasas, Misak, y Yanacona**

En las secciones anteriores se presentan las entrevistas como una metodología que obedece a la formación en antropología y al contexto donde esta formación se llevó a cabo. En este capítulo se debe aclarar por qué se presentan las entrevistas de Colombia con una mayor profundidad. Esto se debe a la relación estrecha que se tiene con el entorno de estos pueblos indígenas. Cabe resaltar la entrevista al exsenador de Colombia Jesús Piñacue como la más extensa y con una mayor cantidad de datos dada su situación dentro del pueblo y su relación política con los mestizos. De igual manera las entrevistas a Rafael Coicue y a Ezequiel Vitona ambos pertenecientes al pueblo Nasa, al igual que el exsenador, ofrecieron una visión más amplia del territorio que ocupa este pueblo, en el

departamento del Cauca ubicado al suroccidente de Colombia. Como se mencionó arriba el acercamiento a los entrevistados se realizó de manera circunstancial. De tal manera que se efectuaron tres entrevistas a integrantes del pueblo Nasa (Paez), una entrevista a Fabian Calambas del pueblo Misak (Guambiano), y una entrevista a Lionilde Tintinago del pueblo Yanacona. Los tres pueblos se encuentran ubicados en el departamento del Cauca. Este departamento tiene un alto porcentaje de población indígena, su capital Popayán fue un punto importante en la Colonia, paso obligado al Sur hacia Quito Ecuador y el resto de Sur América.

En el caso de Lionilde Tintinago, líder indígena del pueblo Yanacona, cabe mencionar que su entrevista fue recuperada con la intención de poder observar cómo se encontraba el tema de la identidad y la arqueología en los últimos años en su territorio. El primer acercamiento a este pueblo desde la arqueología lo realice en el año 1995. En este caso en particular si hubo una intención de poder observar cómo durante estos años había avanzado el proceso de etnogénesis. Este proceso estuvo apoyado por antropólogos de la universidad del Cauca a inicios de los 90s. Por tal motivo se observa con mayor profundidad los datos recuperados en Colombia, todos en el departamento del Cauca.

### **7.3.1 La identidad y el pueblo Nasa o Paez en Colombia**

La identidad para el ex Senador de la República de Colombia Jesús Piñacue está enmarcada desde las distintas categorías propiciadas a partir de la cultura occidentalizada que ha colonizado a los pueblos indígenas en el presente. La academia como una de las distintas formas de colonización, ha influenciado la conceptualización del ser “indio e indígena” como ya se mencionó en el primer capítulo. Sin embargo, Jesús Piñacue advierte que los pueblos indígenas se han visto en la necesidad de considerar el concepto de identidad frente a la posibilidad de extinguirse, y esta situación los ha llevado a tener en cuenta este tema. Menciona que en su región esta preocupación aparece más o menos hace unos 50 años y que esa crisis de una posible extinción generó la necesidad de fortalecer su identidad. Él comenta que hace unos años frente a la pregunta ¿eres Nasa? se observaba cierta incertidumbre, pero que hoy la respuesta inmediata es sí, soy Nasa. Y esto dice él que se debe a un paso adelante en autovaloración, en autoestima y esta posición llevó al autoreconocimiento. En los primeros capítulos observábamos como durante las distintas luchas de los pueblos indígenas y en la trayectoria de los procesos de reconocimiento desde

lo local hasta las esferas internacionales, como es el caso de los estamentos jurídicos internacionales, el concepto de identidad se fortalece, y es un fundamento al interior de los diferentes pueblos indígenas. No se trata de que no se reconociese internamente la identidad, pero probablemente en algunos casos sí hubo que recurrir a los procesos de etnogénesis, para fundamentar esa identidad. En aquellos eventos en que la diferencia estaba basada en una lengua, la identidad tuvo indiscutiblemente que ser atravesada por valores reconocidos desde afuera para reintegrarse y asumirse al interior de las comunidades. La iniciativa y el camino de la etnogénesis vinieron también de la mano de las distintas relaciones con la academia.

Otra categoría importante en los procesos de autoreconocimiento y valoración es el tema de la religión. Comenta Jesús Piñacue que en estos momentos existe otra crisis que cuestiona la iglesia católica y explora el cristianismo protestante, que en algunas ocasiones se ve como más abierto y liberal. La búsqueda de una religión propia al interior del pueblo se dirige hacia la recuperación de lo que se ha llamado “pachamanismo”. La iniciativa viene de los antropólogos indígenas y de los pensadores del interior de la comunidad. Esta propuesta desde la perspectiva de Jesús Piñacue puede ser leída como elemental y folclórica. Esta valorización vuelve a ofrecer una lectura colonizadora o vista desde adentro. Pero ¿puede leerse de manera distinta? Esta sería una pregunta desde afuera. Jesús Piñacue menciona:

(...) Pero vuelvo al punto, el hecho de que tengamos algún estímulo por la *autovaloración* por *autovalorar*, por el autoreconocimiento, pues dar estas otras discusiones y probablemente llegar al punto de lo **originario** pero yo no sé hasta donde sea tan importante esto, es probable que lo sea. Pues para mí sería más fácil quedarme con un concepto de identidad de cualquiera de los pensadores en la antropología, en la filosofía, antes de tratar de desempolvar lo que podamos tener porque es una memoria muy frágil somos orales, la oralidad está muy determinada por contenidos muy precisos y la identidad precisamente no aparece como uno de los factores que nos llame que nos mueva, **lo empieza a ser**, de manera no sé qué más pueda decir al respecto. (Piñacue: 2016)

Quedó claro en los primeros capítulos de esta investigación, que ser indígena es quien pertenece a un lugar en particular, y ser indio se articula con los distintos procesos concretos de conquista y colonización en el caso americano. De tal manera, que en el momento cuando se ha tratado de esclarecer este concepto, la identidad se ve traspasada por distintos discursos. Estos procesos, las relaciones dentro y fuera de la cultura occidental u occidentalizada, son históricos. Así la academia en Colombia, en principio continuó con las bases del pensamiento colonizador y sólo posteriormente se ha puesto en

la tarea de generar un discurso postcolonialista. Esta trayectoria originó posiciones vistas desde adentro, pero basadas desde fuera. Ahora bien, la necesidad de la identidad va de la mano de la autovaloración.

Los Nasas actuales fueron llamados en la colonia paeces y en la trayectoria de una búsqueda de identidad ellos se han autodeterminado como Nasa. Ahora bien, Nasa significa *persona gente* y en este punto cabe mencionar que para los colonizadores y en la colonia los habitantes de las indias (América) estaban considerados como barbaros, salvajes y desde la evangelización sin alma, es decir, no eran personas ni gente. El hecho de que en la autodeterminación su denominación signifique precisamente *gente o persona* puede obedecer a estos eventos de desvalorización que los acompañó durante los acontecimientos de conquista y colonización. Al respecto Jesús Piñacue hace mención, refiriéndose a los otros pueblos indígenas en lo concerniente a la autodeterminación:

(...)Y es que **Nasa** textualmente significa gente *persona* y por lo que he conocido, he oído y he leído, los otros pueblos también tienen categorías que hacen referencia a *la gente*, a la persona y tienen sus conceptos propios, y esos conceptos no necesariamente coinciden con el nombre que han adoptado como categoría que determina la existencia de su pueblo, la identidad de su pueblo, o su nombre y en el caso nuestro pues cae bien pero no diría que es correspondiente al gesto heroico de quienes están en la búsqueda de estos temas ya desaparecidos en el tiempo, de los que hay solo vestigios y decir que **Nasa** corresponde precisamente a rescatar un nombre propio. Pues porque es el nombre con el que nos referimos a las gentes común y corriente, persona somos persona pero igual la otra persona también se auto declara persona, es un concepto de obligatoria referencia en toda organización de la humanidad en todo orden de referencia comunitaria (Piñacue, 2016).

(...). De forma que entonces el concepto de *autodeterminación* pues si está fortalecido por el concepto **Nasa** porque lo tomamos como nuestro pero en el fondo tengo mis dudas que corresponda realmente que corresponda desde el punto de vista arqueológico del lenguaje del concepto de la categoría **Nasa** para *auto reconocernos* como una identidad colectiva. (Piñacue, 2016)

El hecho de que distintos pueblos en su lengua se autodenominen como *gente o persona* puede obedecer en algunos casos como reacción frente a una desvalorización por parte de los colonizadores.

### **7.3.2 La educación y el bilingüismo en el pueblo Nasa o Paez**

Respecto al tema Jesús Piñacue considera que la lengua es fundamental para rescatar valores que lleven a consolidar un pueblo con identidad. Sin embargo, cuestiona la manera como se fue escolarizado él y como hoy día siguen educando en los resguardos indígenas, puntualmente en el pueblo Nasa. No se han podido organizar con un programa que les

permita estar presentes de manera más autosuficiente, y no por no tener recursos. Se trata de los manejos que se le puedan estar dando a estos recursos. También menciona que no existe una disciplina para generar estas propuestas educativas desde adentro, y por ello se ven obligados a traer profesores de afuera: sigue siendo el antropólogo, el lingüista o el abogado quien asesora al respecto, aunque sí, se trabaja en este tema para alcanzar una mayor autonomía respecto a la educación. De esta manera su visión es que la educación bilingüe se encuentra en crisis.

### **7.3.3 El tema del territorio en el pueblo Nasa o Paez**

Este tema ha sido importante para la conformación del CRIC y es desde donde se inició su lucha. Jesus Piñacue, Rafael Coicue y Ezequiel Vitona lo explican, y dejan claro que las tierras que se reclaman son tierras que tienen documentos dados por la misma corona en tiempos coloniales. Desde esta premisa el CRIC reclama el territorio para el pueblo Nasa. Las tierras han estado en poder de la Iglesia, de políticos en suma de terratenientes que fueron accediendo de una u otra forma a tierras fértiles. El movimiento indígena recupera las tierras solicitándolas según los documentos coloniales. Cuando los actuales ocupantes de este territorio no han cedido ante la reclamación, se han ejecutado las vías de hecho. Rafael Coicue explica qué es una vía de hecho: “se trata de invadir el predio y el gobierno lo negocia con el ocupante actual y la entrega legalizada a la comunidad”. Jesus Piñacue menciona que en esto, los documentos coloniales han sido un gran soporte para estos procesos. Sin embargo, él mismo recuerda el caso de las tierras que están en manos de campesinos pero que en los documentos aparecen como resguardos coloniales. De tal manera, que las tierras ocupadas por campesinos no pertenecientes a un pueblo indígena, y que se encuentran registradas en los documentos coloniales también entran en los procesos de tenencia de la tierra. En el caso de la comunidad de Jambalo, que se encuentra en territorio Nasa pero que según los estudios antropológicos pertenecería al pueblo Guambiano, Piñacue, menciona:

(...) entre los mismos indígenas referidos en la diferencia solo de que son de un pueblo otros de otro pueblo entonces, eso sucedió por ejemplo en Guambia<sup>116</sup> en Silvia con los de guambia versus a los Jambaloes, ellos dicen que son paeces ¿no? o nasas pero la antropología en sus tareas de investigación ha reconocido que son una familia de guambianos en ultimas políticamente el CRIC dada la crisis de

---

<sup>116</sup> El resguardo de Guambia está en el municipio de Silvia, en el departamento del Cauca al suroccidente de Colombia. Donde se encuentran seis reguardos; Ambaló, Guambia, Kisgo, Pitayó, Quichaya y Tumburao. Territorio ancestral del pueblo misak o guambiano.

esos tiempos adopta sectores de guambianos reconociéndolos como paeces que es este caso para avanzar en la recuperación de su territorios, que en ultimas es el territorio Nasa, y este es el caso de Jambalo. (Piñacue, 2016)

El territorio ocupado por Nasas desde tiempos precoloniales, coloniales y republicanos es amplio, en este sentido el problema mayor de tenencia de la tierra lo tienen con el monocultivo, en unas partes más fuertes que en otras. El inconveniente de reclamación de territorio ha llevado al pueblo indígena a tomar medidas drásticas, como es la invasión de varios sectores de la carretera Panamericana, por donde circulan productos y viajeros al resto del país y de Suramérica. Jesus Piñacue menciona que él ha propuesto el acompañamiento Internacional, sin embargo hay quienes lo ven como innecesario. Las actas firmadas por el gobierno no se han cumplido, por esta razón el pueblo toma decisiones como esta, la de cerrar el paso por la carretera Panamericana. Esta ha sido una práctica ya muy común desde los años 90s que ha tenido muchas bajas de ambas partes tanto del pueblo indígena como del ejército. La carretera se convierte en un campo de batalla durante las conversaciones con el gobierno que pueden durar varios días incluso semanas. Y en cada cierre hay muertes, atropellos y desalojos forzosos. El último cierre se llevó a cabo el mes de noviembre del 2017. Como vemos la tenencia de la tierra sigue siendo el punto más débil en cuanto a procesos de reconocimiento, a este se le suman otras reclamaciones, la educación bilingüe y la salud entre otras. La presencia internacional se ha manifestado, como bien lo menciona Rafael Coicue, en las zonas de conflicto, en los tiempos de actuación de las FARC en estas tierras. Ahora bien, recién están entrando en un proceso de paz que aún no se encuentra instaurado del todo, los grupos disidentes siguen actuando en algunos sectores.

Respecto a los decretos negociados con el gobierno como es el caso del decreto 982 que les permitiría negociar desde otra perspectiva, Jesus Piñacue anota que en este proceso tal vez por desconocimiento se llenaron de decretos que no han sido cumplidos al igual que las tantas actas que se han firmado después de las movilizaciones. Desde esta perspectiva él concluye:

(...) Conclusión, el tema del territorio se soluciona cumpliendo los acuerdos pero como el gobierno no cumple estos acuerdos se necesita una veeduría internacional para que haga cumplir esto ya que las leyes no lo logran, ya que la fuerza del estado no nos ha convencido de que eso es inviable. Bueno la comunidad internacional así como conviene con su presencia ante litigios armados, hombre aquí debe hacer presencia, no lo ha hecho. (Piñacue, 2016)

### **7.3.4 La arqueología y la identidad en el pueblo Nasa o Paez**

Jesús Piñacue considera que: “la arqueología es importante considerando que se trata de sociedades orales y dado que las investigaciones arqueológicas quedan plasmadas en la escritura. Desde ahí ofrece una oportunidad de recoger ideas y conceptos que van a permanecer en el tiempo” (Piñacue, 2016). En esta parte sugiere el tema de la memoria histórica vinculando el trabajo arqueológico con las víctimas del conflicto. Una propuesta sin duda interesante, y necesaria en este proceso que se derivó de las conversaciones de la Habana acerca de la paz en Colombia. “Y que no fue tocado con precisión, sino desde la precaución” (Piñacue, 2016). Trae dos ejemplos de manipulación de la información y de la no eficiencia de la justicia colombiana; uno de ellos fue el asesinato del líder liberal Jorge Elicer Gaitán en 1948. Este evento se conoce como el “bogotazo” y sigue sin haber un esclarecimiento del asesinato. Y trae otro ejemplo, como el paisaje se ve modificado por sucesos naturales (el terremoto que afectó al pueblo Nasa en 1994 con la avalancha del río Paez) y como para el pueblo indígena el paisaje trae una historia, esta puede perderse en tales sucesos. Considera que la arqueología puede ser relevante en temas como estos.

De tal forma el planteamiento acerca si la arqueología es un tema que tendría que tener relevancia dentro del proceso del pueblo indígena, él considera que sí. Que la investigación en cualquiera de las áreas que ayuden a esclarecer esa historia propia y que pueda confrontar la historia que les han impuesto, es importante. Así la arqueología debe ser tomada en cuenta. Menciona que ellos en su plataforma del CRIC empezaron con siete puntos importantes, y entre esos está *la recuperación de la historia* como también lo expuso Rafael Coicue. Estos siete puntos base del CRIC tienen como propuesta la recuperación de una cultura y el fortalecimiento de esta, en todos los ámbitos. Ahora bien, Piñacue menciona que en estos momentos hay doce propuestas en la plataforma. Estas no se han considerado anteriormente, y que debe darse prioridad a esas primeras siete propuestas y avanzar en estas. Una de las propuestas trata de recuperar la historia, y para ello hay que investigar, para poder tener fundamentos que contribuyan al proceso de poder contrastar la historia impuesta con la que se encuentra en los espacios por reivindicar.

De igual manera Ezequiel Vitona habla de las leyes y acuerdos internacionales para los problemas de territorio con los pueblos indígenas, como también de la importancia de las investigaciones en territorios que pertenecen a pueblos indígenas, y al respecto menciona:

(...) entonces vemos que hay suficientes leyes a favor de los pueblos indígenas para que nos podamos autodeterminar pero no hay la voluntad política y referente a esto pensamos que nos interesa el estudio antropológico, arqueológico para que las autoridades tradicionales desde el ejercicio propio de *la Ley de origen* pueda declarar el territorio propio así que no es reclamar más leyes si no practicar las que hay y en este sentido no estamos pidiendo que nos dejen a todo Colombia si no suficiente para resolver el problema de tierra y pues vemos que hay territorios baldíos todavía que incluso el presidente se los oferta a multinacionales y nosotros pensamos que tenemos derecho a resolver el problema de la tierra que es fundamental para la vida eso es en concreto lo que nos interesaría así que el estudio antropológico arqueológico estaría en dos partes: uno para sanear los títulos coloniales y ahí nos interesa saber la verdadera historia de los títulos coloniales y dos nos interesa la ampliación de ese territorio porque si nos vamos a los títulos reales pues ya hay desde que llegaron los afrodescendientes están en parte de nuestro territorio y también son familias pobres y pensamos que no se trataría de sacarlos a ellos pero si de que ellos están en parte de nuestro territorio, que en cierto momento se arregló con el rey de España pues se nos devuelvan estos territorios en otra parte donde no haya comunidad afro o campesina en sitios baldíos es posible arreglar esta situación si se quiere, entonces nosotros plantearíamos este estudio con alguna universidad o un organismo que pueda dar fe de un verdadero estudio y con base a eso avanzar hacia territorios(...). (Vitona, 2007)

Del anterior comentario cabe anotar el conocimiento que los pueblos indígenas tienen *de la ley de origen* o derecho consuetudinario. Retomando el capítulo quinto donde se expuso la experiencia en el sitio Dionisio Point con el pueblo indígena Penelektut en Canadá, la situación con Nasas es clara, existe el conocimiento de sus derechos y de la jurisprudencia. En este momento cuando ya los pueblos indígenas, el que más o el que menos ha tenido una trayectoria de distintas luchas y tiene claro que ya hay que aplicar las distintas leyes y llevarlas a la práctica, y esto requiere de relaciones complementarias entre arqueolog@s y pueblos indígenas.

Sin embargo, ante estas propuestas hay que hablar de algo que ha frenado no solamente en territorio Nasa los distintos procesos al interior de los pueblos indígenas, sino en todo el territorio colombiano, se trata del conflicto. Desde esta situación Jesús Piñacue menciona situaciones vividas por él y otros compañeros donde se puede leer que el conflicto armado ha sido un obstáculo para los procesos y que ha detenido avances. La investigación ha encontrado un limitante en este sentido, ya que la dificultad de hacer ciencia en zonas de conflicto ha sido permanente en las áreas donde el conflicto estuvo de manera agudizada. El exsenador considera que el conflicto ha frenado procesos. De esta manera es probable que, en la ejecución de los siete puntos de la plataforma inicial del CRIC, la vida y la protección de la familia, o simplemente la situación permanente de un enfrentamiento disperse un punto tan importante como es la recuperación de la historia. Así lo expresa Rafael Coicue respecto al acompañamiento internacional en los lugares donde el conflicto estuvo presente con mayor énfasis. “Naciones Unidas, los Países Bajos y ONGs han colaborado en la protección del territorio y de sus habitantes, con la intención de no

abandonar el espacio en el momento del conflicto”. Desde este comentario de Rafael y las distintas experiencias vividas por Jesus Piñacue acerca del conflicto en territorio Nasa, puede considerarse, que el pueblo indígena Nasa no se ha propuesto de manera permanente avanzar en el proceso desde la arqueología, por culpa de la situación de conflicto armado<sup>117</sup>. Este ha frenado el avance de las investigaciones y tal vez no solo en lo que se refiere a la arqueología, sino en otras ciencias que bien pueden servir de apoyo en los procesos de reconstrucción de historia.

En las entrevistas se tocaron otros temas de interés o que derivaron de los temas centrales. La propuesta de una arqueología indígena o colaborativa tiene que ver con todo lo que constituye un pueblo indígena. No se puede separar en partes independientes el estudio y la recuperación de la historia, en sociedades marginadas que necesitan de las bases de la investigación para reconocerse, ser reconocidas y fortalecerse. Ese pasado en el presente puede fundamentar la posibilidad de avanzar en posiciones postcolonialistas que lleven a una viabilidad actual de esas sociedades marginadas en su relación con otras sociedades para tener un futuro menos marginado o sin marginación. Los Nasa como bien podemos observar no se han negado, ni han dejado de lado su interés por la recuperación de una historia en general, independientemente de la disciplina académica. Lo que ha sucedido en particular en este pueblo ha sido la experiencia avasallante de diversos episodios de violencia de un conflicto armado interno nacional, que lleva más de medio siglo, y que en este momento por primera vez en todas estas décadas inicia un proceso de paz. La paz está firmada con las FARC desde el 26 de septiembre del 2016 pero el proceso de dismantelar diversos sectores del conflicto, recuperar y trabajar en la paz acaba de empezar (hay que mencionar que aún el ELN actúa como guerrilla en territorio colombiano). En este punto se

---

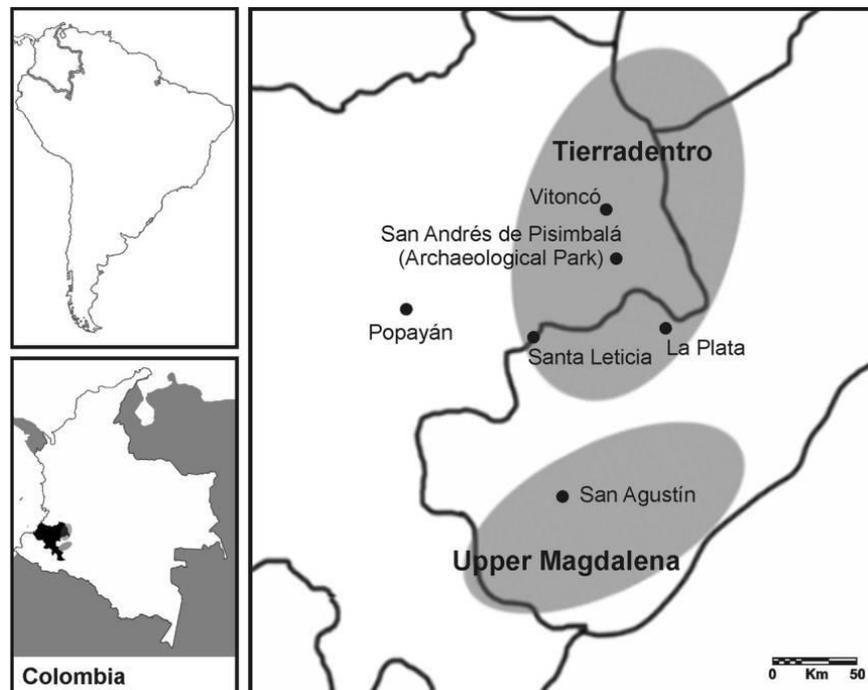
<sup>117</sup> Respecto al tema de lo arqueológico cabe anotar que la relación con los restos dejados por ocupantes anteriores prehispánicos tiene una connotación más profunda. Ya que esta falta de interés por lo arqueológico este articulado con las creencias que surgieron de la colonización de la iglesia católica y su condenación del pasado, con el pasado construido a partir de las relaciones entre materialidades e historias propias. La iglesia condenó estas historias que fueron transformadas. Sin embargo, la relación con el pasado se ve reordenada cuando se vincula con los médicos tradicionales quienes se encargan de limpiar espacios donde yacen restos arqueológicos. Esta práctica se puede observar en distintos pueblos indígenas, en este trabajo puntualmente se citan entre los Misak (guambianos) y los Nasa (paeces). Al respecto las propuestas poscolonialistas intentan acercarse a las miradas desde adentro en torno al tema:

Una de las consecuencias de esos sentidos coloniales es que muchas sociedades indígenas (específicamente, sostendremos, aquellas sujetas a la dominación de la iglesia católica) temen a los referentes materiales ligados con sus ancestros, justamente lo que los arqueólogos llaman “materiales arqueológicos,” tanto biológicos como no biológicos (...) (Gnneco y Hernández, [2008,2010], p. 87).

(...) que la arqueología puede abandonar su afiliación de larga data con el colonialismo para alinearse con nuevos significados históricos en el contexto amplio de la descolonización (Gnneco y Hernández, [2008, 2010], p. 88).

encuentra el tema de los cultivos ilícitos que toma un rumbo más “medicinal” en términos de una actuación que esté acorde, en teoría, con el proceso de paz.

El territorio Nasa es amplio como ya se ha mencionado, ellos los nasas están ubicados en el departamento del Cauca, en varios sitios y reubicados también después del terremoto de 1994 entre el departamento del Cauca y Huila. La comunidad nasa reubicada en el sitio de Santa Leticia, en el límite de los departamentos Cauca y Huila (figura, 1), después del terremoto realizó un proceso de reconocimiento del territorio para poder asentarse en el<sup>118</sup>.



**Figura 1.** Mapa del suroccidente de Colombia.

**Fuente:** Lugares mencionados en el texto (tomado de Gnecco y Hernández [2008, 2010], p. 90).

Este proceso consistió en recorrer el espacio para reconocer desde la tradición oral un sentido a partir de la geografía sagrada. Anteriormente ya se mencionó que los páramos han sido considerados, espacios sagrados. Pero también arriba ya se citó como el pueblo nasa le da sentido a su territorio desde la geografía, y esto articulado a los documentos coloniales que hablan de la distribución de las tierras en estos tiempos. “(...) Además, esos mismos sitios sagrados son los linderos de cada resguardo y delimitan también los principales cacicazgos de la época colonial. Así pues, el conocimiento de la historia que

<sup>118</sup> Después del terremoto de 1994 el Estado creó una agencia con el propósito de encontrar tierras apropiadas, en términos económicos y simbólicos, para reubicar esas comunidades (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], pp. 89 – 90).

reside en el paisaje es también un medio de recordar fronteras políticas: la historia como medio directo de defensa del territorio”. (Rappaport, 1982, 1985 en Rappaport, 2004, p. 177)

Desde esta perspectiva el pueblo nasa se vincula con los referentes naturales que son los mismos de los documentos coloniales. Esto ha transcurrido en el territorio ocupado por ellos ¿pero que pasa cuando esta geografía debe ser explorada en espacios distintos para dar orden a un espacio “nuevo” como sería el sitio de reubicación?. Los the’walas (chamanes) dieron su aprobación al lugar de reubicación, y la comunidad lo aceptó:

(..) unos 500 nasa de Vitoncó, considerado el centro del territorio nasa, aceptaron localizarse en un área cercana a Santa Leticia, una población localizada en los límites entre Cauca y Huila, al oriente de la cadena volcánica de Puracé. La comunidad aceptó cuando los *the’ walas* (chamanes) dieron su aprobación después de un reconocimiento sensorial. El nuevo asentamiento fue nombrado por Juan Tama, un líder nasa del siglo XVIII y referente fundamental de su historia. (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 90)

Durante el proceso de reconocimiento y ubicación de la geografía sagrada desde la historia oral se encuentran con un sitio arqueológico, específicamente estatuas de piedra, que por su cercanía con el departamento del Huila pueden ser relacionadas con el sitio y parque arqueológico de san Agustín<sup>119</sup>.

(...) En este proceso de apropiación simbólica del nuevo resguardo se toparon con La Candelaria, un “sitio arqueológico” con estatuas de piedra localizado en un estrecho valle en las cabeceras del río Aguacatal, cerca de Santa Leticia. Por ejemplo, una roca tallada de La Candelaria fue asumida como el asiento de Juan Tama (Gómez y Ruiz 1997:196 en Gnecco y Hernández, [2008, 2010]) y el sitio fue declarado territorio ancestral. (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 95)

El sitio no se encuentra en territorio Nasa, se encuentra al otro lado del río no pertenece al resguardo, está en una finca de un mestizo (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 95). Todo el espacio que comprende al sitio de las estatuas se encuentra resignificado ya que los elementos que lo contienen, como estar cerca de una cascada y el río, se encuentran registrados dentro de los mitos nasas ([2008, 2010], p. 95) (Foto 1).

---

<sup>119</sup> En este trabajo no se entrará en detalles de las distintas propuestas desde la arqueología y la etnohistoria que han generado la estatuaría del parque arqueológico de San Agustín. Véase (Gnecco y Hernández, [2008, 2010]).



**Foto 1.** Comuneros de Juan Tama en La Candelaria

**Fuente:** Foto tomada de Gnecco y Hernández [2008, 2010], p. 99.

Lo interesante de este caso radica en cómo a partir del mito y de una situación de desastre se puede reinventar un territorio. Como esa identidad encontrada y valorada en los restos arqueológicos pueden generar nuevas bases para continuar sosteniendo una identidad, tan cambiante y modificada a lo largo de la historia. A partir de esta experiencia los nasas cambian de posición, ya que previamente no se habían sentido relacionados con los restos arqueológicos del parque de Tierradentro (pues los relacionaban con el inframundo y en general en algunas comunidades indígenas los restos arqueológicos se relacionan con enfermedades, con pertenecer a antiguos pobladores con los que no se tuvieron buenas relaciones) (Gnecco y Hernández, [2008-210]). Pero este hecho como bien mencionan los autores se relaciona con el sometimiento a la Iglesia católica y sus diferentes justificaciones para imponer los ritos católicos y conquistar. De igual manera se pueden citar otros pueblos en Colombia que contrariamente hacen uso de los artefactos hallados en tumbas de antepasados. Este caso traído para intentar comprender como un pueblo puede llegar a cambiar de posiciones frente a la creación de referentes que le permitan desde la autodeterminación vincularse a un territorio, y por consiguiente a la articulación con la historia. Ahora bien, el caso Nasa presenta tres posibles momentos de acceder a un cambio de identidad o resignificación de esta. Uno estaría relacionado con un desastre natural como lo fue el terremoto de 1994 (algo que no se puede controlar es totalmente ajeno), otro al miedo infundado para arrancar de sus creencias esa relación entre presente y el pasado (la colonización católica), y otro también ajeno y devastador sería la del conflicto armado, cuando para las comunidades y para sus organizaciones resguardar el territorio buscar la

protección de la salud y la educación han sido prioritarias para el mantenimiento en general del pueblo. Así que esto último estaría por encima de intentar realizar procesos de reconstrucción de historia desde la arqueología o desde cualquier ciencia. De este sitio resignificado por los nasas existe un registro de un arqueólogo anterior, al respecto los autores comentan:

El “sitio arqueológico” que los nasa del resguardo Juan Tama incorporaron en su simbolismo territorial y mítico era desconocido para la historia occidental hasta que Henri Lehmann, un arqueólogo francés que trabajaba para el recién establecido Instituto de Etnología de la Universidad del Cauca en Popayán, lo visitó en 1943. Lehmann encontró en La Candelaria varias estatuas de piedra, terrazas de habitación, canales y cerámica y notó que las estatuas eran semejantes a las de San Agustín (...). (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 98)

Este arqueólogo trasladó a Popayán tres de estas estatuas que en estos momentos se encuentran en el museo de ciencias naturales de la universidad del Cauca (foto 2). La intención después de la resignificación del sitio por el pueblo Nasa, era que estas estatuas regresaran a su lugar. Pero no ha sido así, ya que no hubo negociación con el campesino dueño del predio de donde fueron extraídas y el resguardo no ha sido ampliado hasta estos predios, Cristóbal Gnecco (comunicación personal, 23 de febrero de 2017).



**Foto 2. Tres estatuas de piedra de La Candelaria (no están a escala)**

**Fuente:** Tomado de Gnecco y Hernández [2008, 2010] p. 100.

La decisión de abandonar viejas creencias, como el temor a los restos arqueológicos, también lo han enfrentado otros pueblos. Los Misak o guambianos que se presentarán en este capítulo tomaron la iniciativa de la arqueología mucho antes que los nasas. Desde la autodeterminación se han ido desmontando posturas coloniales y se han abierto nuevas propuestas desde una perspectiva poscolonial. Los pueblos indígenas en Colombia como en otros países de América no han estado aislados frente al reconocimiento o autoreconocimiento desde la arqueología, desmontando visiones colonialistas y acudiendo

al acompañamiento de algunos arqueólogos. La decisión de tomar la vía del discurso occidental para acceder al reconocimiento y fortalecimiento de sus identidades ancestrales evidentemente es una decisión desde adentro, pero no acceder a los restos arqueológicos también es una elección. Sería en cada caso particular estimar por qué se accede al pasado desde lo material y por qué no se hace, o no se considera necesario. Existe otro caso también:

Hay casos en los cuales no ha ocurrido la apropiación simbólica que hemos descrito para el resguardo Juan Tama, a pesar de que la situación es similar. Por ejemplo, varias familias guambianas y nasa se asentaron en una región cercana a Santa Leticia, donde establecieron el resguardo La Gaitana, después de un proceso que comenzó hace unos cincuenta años. Aguabonita, un sitio arqueológico con estatuas similares a las de La Candelaria, está en medio del territorio del resguardo; sin embargo, no ha sido incorporado simbólicamente en la cosmovisión local y todavía permanece en los márgenes de la cultura indígena. (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 122)

De igual manera los autores consideran que “(...) mientras que para los arqueólogos se trata del pasado de culturas desaparecidas sujeto de investigación académico, para los indígenas un sitio arqueológico es un lugar vivo” (Gnecco y Hernández, [2008, 2010], p. 122). El caso de la Gaitana puede obedecer a diferentes situaciones y una podría ser la urgencia de premuras como la lucha por el reconocimiento, asentar un territorio, la salud, la educación y la vida misma en zonas de conflicto.

### **7.3.5 Otros temas en relación al pueblo Nasa**

Entre los temas alternativos se habló de discriminación, manejo de dineros o administración de estos al interior de los pueblos, el concepto de Buen Vivir o Vivir Bien y el turismo que llegaría con las obras civiles de carreteras. Respecto a estos temas vistos desde adentro del pueblo Nasa, Jesús Piñacue señaló: que, en primera instancia, sí ha existido racismo hacia los indígenas. Que en el ámbito político donde él se ha desempeñado, considera que se puede “flotar”, como denomina él a la posibilidad de acceder a estar dentro de la política y ejercer alguna actividad. Explica muy bien como se ha ganado espacio por afuera de los pueblos indígenas, simpatizantes de afuera, y entre los pueblos mestizos que han apoyado el proceso indígena. Respecto a la promoción por méritos lo ve difícil y dice que hay pocos casos de estos. Él solo ha escuchado uno: una mujer de la sierra Nevada de Santa Marta de un pueblo indígena fue llamada para desempeñar un cargo en la Corte Constitucional, pero no sabe mucho al respecto. En relación al manejo de dineros, la crítica tiene distintas posiciones: una, la tradición de

compartir lo que se tiene al interior de los pueblos indígenas, y menciona el caso de un dirigente que repartía el dinero público en su resguardo, acto que le causó prisión por la justicia mestiza. La otra es la de repartir entre pocos y/o crear proyectos poco viables para la producción agrícola (p.e. el cultivo de papa), situaciones que son distintas en cada resguardo. Estas experiencias han llevado incluso a la desconfianza entre ellos mismos, lo que se ha llamado la *malicia indígena* desde afuera, parece que también genera cierto malestar al interior de las comunidades, convirtiéndose en un punto a favor de la crítica fuera de la comunidad. Sin embargo, el interlocutor considera que el prejuicio existe en ambas partes.

El tema de la discriminación tiene su relación como se expuso en los primeros capítulos con los distintos momentos históricos registrados desde la conquista hasta hoy. Este tema se articuló con los diferentes estamentos jurídicos internacionales y con las jurisprudencias de países donde se encuentran los pueblos indígenas mencionados en esta investigación. Así, Gómez Muller (1997, p. 5) mencionó que en la conquista ambas partes ya se veían como distintos “(...) así no se descubre al otro (...)” ya que ambas partes se veían como “otros”. Desde esta perspectiva aquello de la *malicia indígena* sería tan válido para cualquiera de las dos partes, los de afuera y los indígenas o indios. Aclarando que el rótulo de más discriminado lo tendrá el sometido. Quien triunfe en la pugna podrá someter al “otro”. El conflicto se mantendrá dadas las diferencias culturales entre uno y otros. De la misma manera los prejuicios serán producto no sólo de la relación sino también de las diversas situaciones en la que las “otredades” se encuentren a lo largo de su propia historia, y de sus relaciones con otras exterioridades. En este caso los diferentes conflictos que se generan al interno en Colombia han estado completamente ligados a las políticas globales coloniales, postcoloniales, de la guerra fría y de los juegos de hegemonías mundiales (del mercado global y las demandas procedentes de los países dominantes).

El concepto de Buen Vivir o Vivir Bien se encuentra en el pueblo Nasa articulado con la relación que mantienen con los pueblos indígenas del Sur. Ecuador y Perú han sido sus referentes. Sus relaciones con la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) han sido estrechas y de hace mucho tiempo ya. En relación a este tema transestatal se debe mencionar que las primeras quejas que llegaron a la Corona se referían a “la angustia de la búsqueda del Buen Vivir” (Piñacue, 2016). El Inca Garcilaso de la

Vega denuncia ante la Corona la situación que tienen los indios del Perú. Este concepto se extiende a Bolivia y Ecuador como ha sido ya expuesto en el primer capítulo. Piñacue aclara que es un concepto que les ha llegado a ellos, pero que se adapta muy bien, ya que en lengua Nasa sería: “tenemos que vivir buscando la alegría” y esto es muy semejante a Vivir Bien y/o Buen Vivir.

El tema del turismo se mencionó teniendo en cuenta la carretera que se está construyendo en Tierradentro, territorio Nasa, que se conecta con sitios arqueológicos importantes y con el museo arqueológico de la zona. En este caso en particular, el exsenador menciona que facilita el acceso a la zona aunque algunos integrantes de la comunidad no lo ven bien. Él sin embargo considera que está bien. Hace un comentario respecto a los constantes derrumbes que han ido impidiendo que las obras civiles cumplan su plazo estipulado. Estos derrumbes están articulados con lo mágico religioso, tema relacionado por los chamanes o *the'walas*<sup>120</sup> como se llaman en lengua Nasa. Sin embargo, él considera que no hay relación, o que tal vez él no se ha enterado si realmente existe este poder de los médicos tradicionales (*the'walas*) para provocar los constantes derrumbes que impiden la construcción rápida de la carretera<sup>121</sup>. El impacto será grande como lo menciona Jesús Piñacue: generará relaciones económicas con otras regiones que sin la carretera continuarían siendo muy distantes de este territorio, llamado por los conquistadores “Tierradentro”.

Rafael Coicue y Ezequiel Vitona como representantes del pueblo Nasa y vinculados a la ACIN (asociación de cabildos indígenas del Norte del Cauca), comentan como esta asociación nace como una forma de descentralizar al CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). Ellos mencionan con más detalle cómo se ha llevado a cabo el proceso de recuperación y fortalecimiento de su cultura. De igual manera dan cuenta de las distintas situaciones y estrategias para defenderse del conflicto armado generando mecanismos que les permitan permanecer en el territorio. Al respecto mencionan que una de las estrategias

---

<sup>120</sup> Los reconocimientos sensoriales entre los nasa son procesos complejos de *sentir e interpretar* la energía cósmica a través de “señas” específicas en el cuerpo. Esas señas son energías corporales con direcciones particulares y lugares de expresión que ayudan a determinar las acciones y, en algunos casos, los rituales que se deben hacer. La interpretación correcta de las señas y, por lo tanto, de su influencia en los comportamientos y decisiones de los individuos y de la comunidad, es una tarea reservada a los *the'walas* (cf. Henman 1981:176-200; Portela 2002:106-117, en Gnneco y Hernández, [2008, 2010], p. 90).

<sup>121</sup> Este tema se ha planteado en otros espacios referentes a esta misma carretera. Se podría interpretar como; según los *the'walas*, no hay un permiso de la naturaleza para acceder a estos territorios.

de la guerrilla se fundamentaba en desplazar las comunidades hacia las ciudades para que formaran parte del cinturón de pobreza y marginalidad. Ante esta situación se organizaron en asambleas permanentes bajo el respaldo de Cruz Roja Internacional y otras entidades que les ofrecieron apoyo en su momento. Esta situación se vió agudizada y en ese momento decidieron organizarse para mantenerse dentro del territorio con las asambleas permanentes. Estas asambleas permanentes mediante el respaldo de la veeduría internacional sirvieron de apoyo y control para no ser desplazados. La ACIN como ente satélite del CRIC mantiene la plataforma dentro del proceso indígena que se crea para apoyar los Planes de Vida. Cabe anotar que el territorio Nasa como ya se expuso es amplio, la ACIN se encuentra actuando en una parte de este territorio bastante extensa. Desde aquí y desde la posición de cada entrevistado del pueblo Nasa las versiones respecto a la educación pueden ser distintas. Para Rafael y Ezequiel un punto clave ha sido la educación en lo referente al liderazgo, la recuperación de costumbres y el fortalecimiento de la lengua. Su labor desarrollada a nivel local, pero con alguna vinculación a nivel nacional con otras experiencias en otros pueblos indígenas, han podido enriquecer las dinámicas que la ACIN ha manejado dentro de sus propuestas en la educación a los jóvenes.

En el momento de las entrevistas, su principal trabajo se centraba en permanecer en el territorio y contar con la ayuda internacional para no ser desplazados. Han pasado 10 años y un proceso de paz en medio, el conflicto no se ha alejado del todo. Este proceso de continuar exigiendo que el gobierno cumpla con los acuerdos persiste, y aún se mantienen situaciones tensas como el paro en la carretera Panamericana de noviembre del 2017 como ya se mencionó.

El caso colombiano difiere de los otros pueblos porque su historia está atravesada por un conflicto armado interno devastador que solo hasta ahora comienza a desestructurarse para dar paso a procesos hacia la paz tan deseada e incierta. Hay que considerar que no se puede pretender desmontar en poco tiempo lo que lleva décadas actuando. Las distintas grietas generadas a nivel interno dentro de las comunidades deben ser muy profundas como menciona en la entrevista a Jesus Piñacue. El explica el asesinato de un líder a manos de un miliciano indígena. Estos ejemplos no dejan duda que la desintegración a nivel interno en las comunidades ha sido motivo a su vez para fortalecer identidades que busquen dar un sentido de orientación al interior de los pueblos indígenas. Pero, así como en Colombia se

trata de un conflicto interno con varios actores (narcotráfico, guerrilla, paramilitares), existen en otros países otros problemas que ponen en riesgo las tradiciones y la identidad de culturas ancestrales. El alcoholismo ha sido un común denominador dentro de diversos pueblos indígenas por nombrar uno, probablemente el más conocido. ¿Que hace que los pueblos indígenas se vean relacionados con situaciones como estas en mayor frecuencia? ¿cuál sería el detonante de estos comportamientos? Tal vez lo sea el grado de marginalidad. Se podría pensar que se trata de esa identidad que cambia constantemente, y termina modificando una serie de comportamientos. Estas conductas pueden llegar a ser más visibles en los pueblos indígenas ya que se trata de “minorías” en términos del número de personas adscritas al pueblo indígena determinado. En el caso colombiano se discutía en una reunión entre líderes y apoyos Internacionales de Derechos Humanos, en una zona de conflicto, que, en el momento de controlar situaciones de conflicto armado, ya no se podía diferenciar entre indígena y guerrillero, paramilitar o narcotraficante, ya que en gran medida los jóvenes estaban involucrados con los distintos actores del conflicto armado. Así, considerando las palabras de Jesus Piñacue: “Estos conflictos retrasan enormemente, enormemente la dinámica de organizaciones de autodeterminación” (Piñacue, 2016).

### **7.3.6 La identidad y el pueblo Yanacona**

Lionilde Tintinago líder indígena del pueblo Yanacona, además de los conceptos básicos en los que se han fundamentado las entrevistas, nos habla del proceso de identidad desde la perspectiva de género y de su aporte dentro del proceso general de recuperación de la historia. El pueblo Yanacona es un caso particular en lo que se refiere a los distintos procesos de etnogénesis, ya que una de sus principales ausencias de conexión con el pasado es la lengua. Este pueblo no conserva su lengua o la lengua de quienes ocuparon este territorio en tiempos prehispánicos. Sin embargo, conservan una historia ancestral común con todos los pueblos que ocuparon el territorio que hoy se conoce como Macizo Colombiano, en la cordillera de los Andes. Su historia se remonta a pueblos que posiblemente se mezclaron con aquellos que trasladaban los conquistadores desde Ecuador en las avanzadas de conquista hacia los Andes más septentrionales. Pero también se conoce que esta parte del Macizo Colombiano estuvo ocupado en tiempos prehispánicos por grupos de poblados que se registran arqueológicamente como “tardíos”, justo antes de la llegada de los españoles. Estas ocupaciones bien se han podido sustentar desde la

arqueología: Patiño y Gnecco (1986); Orejuela (1998); Nuñez (2000); Ortiz (2001); Márquez (2006); Giraldo (2007); Burbano (2016); también desde la etnohistoria (Romoli, 1962) y la historia (Buenahora, 1997). Estas investigaciones han generado distintas propuestas acerca de la relación entre diferentes etnias y la ocupación “vertical” del espacio en esta parte de los Andes colombianos (Orejuela, 2017). La estrategia del uso del espacio de manera “vertical” recuperada por los distintos trabajos realizados en esta parte de los Andes ofrece la posibilidad de rastrear mínimamente una permanencia de ocupación en esta parte de los Andes más septentrionales. Los yanacunas emprenden un proceso de etnogénesis que en sus inicios estuvo apoyado por antropólogos (Zambrano, 1995). Este proceso forma parte de las distintas propuestas de etnogénesis que están relacionadas con el reconocimiento y reclamación de tenencia de la tierra que se manifiestan con mayor fuerza hace tres décadas aproximadamente.

Cuando se le pregunta a Lionilde por la identidad su respuesta inmediata; “nosotros trabajamos en muchos espacios que son: el espacio de lo que es la identidad de la mujer, del Programa Mujer, se llama a nivel del pueblo Yanacuna” (Tintinago, 2016). Y sus inicios ella los ubica en el año 2003, en este momento se reunieron mujeres para realizar trabajo de organización alrededor de recuperar tradiciones como el tejido y el manejo de materias primas para realizar artesanías. Entrando en materia, sobre el interés de los yanacunas por la identidad por recuperar tradiciones y demás, ella comenta que fue por allá en los años 80s cuando ellas no estaban muy bien enteradas de estas cosas. Advierte que salir del resguardo hacia un área más campesina se corre el riesgo de perder identidad o de que esa se transforme. Menciona que fue en los años 90s cuando comenzaron a organizarse y a buscar cómo se iban a ubicar como cabildos. En estos años precisamente cabe anotar que hubo un gran auge de la siembra de amapola en esta parte del Macizo Colombiano. Se entrelazaban distintas acciones en esta parte de los Andes por esos tiempos. No solo el narcotráfico invadía con los cultivos llamados “ilícitos” sino que además estaba la guerrilla, y a mediados de los 90s se inicia la entrada al territorio por parte de los paramilitares. La zona donde se encuentra el pueblo Yanacuna se vio castigada por la violencia. Este auge del interés por las drogas y el control de un territorio económico causó muchas muertes. Esta oleada económica que venía del narcotráfico involucró no solo a quienes venían de afuera a buscar las tierras fértiles de esta zona, sino además a los agentes que operaban en el territorio. Desde mi experiencia en el área entre los años 1995 a 1997

puedo añadir al respecto la mención de asesinatos de líderes indígenas que intentaban frenar la entrada de los distintos agentes externos interesados en el cultivo de la amapola. Por todo ello consideraban que la recuperación de la historia era en ese momento el camino inmediato a seguir, aunque distintas situaciones al interior del resguardo por causa de esas circunstancias desestabilizaron y frenaron procesos de recuperación de historia desde las instancias académicas. Este momento de crisis, como ya lo mencionó Jesús Piñacue, lleva a los pueblos indígenas a frenar los procesos de autodeterminación, de reconocimiento y de tener la posibilidad de avanzar en temas como el de la arqueología, y otras ciencias, que se necesitan para precisar datos que articulen la historia ancestral ya sea desde la oralidad o lo material. En estas situaciones de intensos momentos de violencia no solo se frenan procesos, también se generan cambios sociales en la medida que ciertas actuaciones terminan normalizándose. Y cuando estos cambios o comportamientos son normalizados se suceden cambios en la identidad y se mantendrán solo aquellas costumbres más fuertes o con mayor peso al interior de la sociedad como ya se ha mencionado en capítulo uno. En el tema de la tierra la entrevistada menciona que ocurrió mucho desplazamiento por la violencia y que actualmente con el tema de la paz la intención es que la gente regrese a los sitios que han quedado abandonados. Respecto a la discriminación considera que sigue existiendo en el caso de los jóvenes que se forman y buscan empleo fuera de los resguardos. Y esta discriminación genera en los jóvenes la no aceptación de su identidad. De tal manera que Lionilde encuentra muy extraño que algunos blancos se interesen o mejor valoren lo indígena, al respecto menciona:

Sobre el contexto de la parte joven es muy duro, porque ellos después de que salen de su territorio como que encuentran otro contexto diferente ya después ellos mismos después les da vergüenza decir yo soy indígena. Y ya después es muy raro, yo digo raro mire por que a veces *la parte blanca quiere ser indígena y los que somos indígenas no queremos ser indígenas, eso es raro*. Hay blancos que valoran todo eso indígena y a veces nosotros no lo hacemos. (Tintinago, 2016)

En cuanto al turismo menciona que ahora que ya no se siembra casi amapola, se puede ir a los sitios que ellos denominan sagrados. Estos sitios hacen referencia a la geografía sagrada para los pueblos indígenas, los páramos. La paz en Colombia genera expectativas respecto al turismo como una forma de mejorar la economía en los resguardos y en los sitios cercanos. En lo que se refiere a las transferencias o ayudas para los resguardos, expresa que estas ayudas se quedan en los resguardos y que a los cabildos que es donde está la gente fuera del resguardo en zonas campesinas estas ayudas no llegan. Aquí volvemos a retomar lo que ya se ha mencionado arriba sobre que la distribución de las

ayudas: no se hace de manera controlada. Respecto a la educación vuelve a mencionar que se intenta trabajar en la recuperación de la lengua pero que esto todavía está en proceso. La recuperación de la lengua hace referencia vocablos que se han perdido, y que se relacionan con la lengua quechua, ya que el pueblo Yanacona no conserva la lengua como ya se menciono arriba. Lionilde menciona que la identidad para ellos, el pueblo Yanacona, sigue siendo un problema, ya que su relación con la parte campesina no indígena ha generado cambios en sus costumbres. También piensa que la discriminación en las áreas campesinas induce a los cambios hasta en los vocablos que permanecían en su lenguaje y manifiesta que ellos, la gente yanacona, no han podido recuperar su lengua.

### **7.3.7 La arqueología y la identidad en el pueblo Yanacona**

Sin embargo, respecto a las tradiciones en cuanto a los espacios femeninos Lionilde dice que desde el programa de la mujer se han recuperado costumbres como la tulpa, que es donde nacen y donde se entierra la placenta, y se deposita el cordón umbilical y todo lo relacionado con el parto. En cuanto a los hallazgos arqueológicos comenta que en la medida que se recuperan se llevan a la casa desde donde se dirige la parte administrativa del resguardo. Pero de todas maneras dice que es muy poco lo que se controla de la recuperación de objetos arqueológicos. Señala que en el resguardo del Alto río Guachicono se conserva el molino de trigo, y que respecto a la recuperación de cultivos hay quienes quieren recuperar el trigo y la quinua. El trigo fue introducido por los españoles mientras que la quinua ha sido y es un cultivo andino, y precisamente en el resguardo del Alto río Guachicono existe evidencia prehispánica de este cultivo (Orejuela, 1998, 2017).

La arqueología en este caso se vió con la dificultad del conflicto armado. Esto llevó a considerar que lo inmediato era reforzar una identidad, una autodeterminación y un reconocimiento desde otras instancias. Las zonas de presencia de grupos armados, el narcotráfico y los paramilitares en pueblos indígenas han impedido el trabajo arqueológico ya que conservar la vida era lo inmediato, tanto para los pueblos indígenas como para los investigadores que intentaran trabajar en estos sitios. Estos factores han sido decisivos para retrasar procesos de acercamiento, aunque también hay que considerar que los pueblos en América del Sur (respecto de América del Norte) posiblemente han llegado de manera tardía a los distintos posicionamientos de reconocimiento, autoreconocimiento y autodeterminación. Ya se mencionó arriba que en América hay dos países con propuestas

avanzadas en el tema, Estados Unidos y Canadá. Esto puede ser el resultado de historias distintas desde la conquista, Colonia y las llamadas independencias. La centralidad y precocidad del capitalismo puede ser la causa de que en estos países estos procesos hayan sido iniciados y llevados a cabo con anterioridad. La presión frente a los cambios, la crisis identitaria como mencionó arriba Jesus Piñacue, llevaría a generar estrategias reactivas al interior de los pueblos indígenas.

### **7.3.8 La identidad y el pueblo Misak o Guambiano**

En el tema de la identidad Fabián Calambas piensa que hay dos vías: la de quienes se han quedado en el territorio y la de quienes han salido de este. A pesar que en el territorio es donde se encuentra la “esencia” como menciona él, ahora mismo se encuentran en fase de recuperación y en fortalecimiento de la lengua: “se ha perdido mucho de todo en lo cultural”. En las ciudades hay más dificultad menciona Fabián; aunque existan cabildos para la recuperación, recuperar es más difícil que fortalecer. El pueblo Misak es uno de los pocos que mantienen su vestido tradicional y casi siempre lo llevan, de tal manera que se podría considerar que sus tradiciones fueron más fuertes que en aquellos que ya no utilizan un vestido tradicional. A los Misak es frecuente verlos en los mercados con su traje típico<sup>122</sup> y en las calles de ciudades como Cali vendiendo sus productos agrícolas. La respuesta de Fabián acerca de la identidad desconcierta un poco, ¿cómo si llevo un vestido tradicional puede existir al interior del pueblo una pérdida de categorías que los identifica? De tal forma en los resguardos se fortalece y en las ciudades se recupera la identidad del pueblo Misak. Su trabajo de investigación como estudiante de antropología está dirigido a los cabildos que se están constituyendo en Piendamó<sup>123</sup> en este lugar existen dos cabildos constituidos y uno en proceso, él está trabajando en el proceso de reconstrucción que han llevado a cabo estos resguardos en este municipio.

La educación en tiempos cuando Fabián asistió a la escuela no estaba basada en la etnoeducación, como lo está ahora, comenta:

(...) se practicaba la escuela convencional la negación de la historia propia de los pueblos indígenas y la conquista la religión pues se imponían en las escuelas pero a partir de la constitución de 1991 donde se

---

<sup>122</sup> El traje típico que usan los Misak o Guambianos tiene influencias coloniales.

<sup>123</sup> Piendamó es un municipio del departamento del Cauca.

ganaron varios derechos étnicos se han replanteado la educación propia en los territorios y por eso la etnoeducación aunque no sea mucha si ha aportado algo. (Calambas, 2016)

Menciona que en los 90s cuando se reformó la constitución colombiana él iba a una escuela con monjas, y que poco a poco fue tomando fuerza la etnoeducación “(...) la educación propia y ahora es otro discurso el que se maneja en las escuelas lo más propio bilingüe mi primera lengua es Nam trik” [*Nam Trik* significa lengua de nosotros.] (Calambas, 2016).

Acerca del tema del territorio menciona que lo más importante para ellos es que se han tenido que desplazar. Que debido a esta situación los páramos, que son considerados sitios sagrados, estaban siendo tocados. Respecto a la discriminación en el ámbito laboral profesional dice que no ha escuchado casos de estos. De la misma manera acerca del mestizaje dice que sí existe mestizaje con gente fuera del resguardo, incluso últimamente con comunidades negras. Que a veces cuando va al mercado Bolívar en Popayán a recibir dinero o comida que envían sus padres desde el resguardo le comentan que debe seguir estudiando “(...) y uno de ellos me decía que estudiara para que luego no fuera a resultar con una negrita como si fuera algo prohibido estar con las comunidades negras” (Calambas, 2016).

Acerca del concepto de Buen Vivir o Vivir Bien, Fabián comenta que lo importante es la relación con la Madre Tierra y que esta relación este de manera equilibrada, al respecto comenta:

En la comunidad Vivir Bien es como tranquilo tranquilizarnos no solo entre las personas si no entre la madre tierra y en esa parte es cuidar y más que cuidar es valorar desde la espiritualidad y la espiritualidad es lo que marca en la comunidad con los sitios sagrados con las lagunas es parte de la cosmovisión, entonces en Buen Vivir es vivir bien con la comunidad y con la tierra. En guambia últimamente pues a pesar de que muchas políticas ajenas al territorio se han venido trabajando pues ahorita es ese discurso de Buen Vivir o Vivir Bien lo están trabajando. Fortaleciendo a los médicos tradicionales dándole más valor a la medicina tradicional al no uso de químicos y todas esas cosas que vienen de afuera en la parte agrícola, pues eso de la minga<sup>124</sup> el fortalecimiento del trabajo colectivo de mingas de pensamiento de todos esos factores que si funcionan en el territorio y son del territorio. (Calambas, 2016)

Este concepto, como bien ya comentó Jesus Piñacue, se encuentra relacionado con el Sur, con Ecuador y Bolivia. También se ha acoplado muy bien a los pueblos indígenas del

---

<sup>124</sup> Se refiere al trabajo colectivo voluntario para el beneficio social y con carácter recíproco que se realiza en los pueblos indígenas.

departamento del Cauca, dentro de sus Planes de Vida ellos han incorporado este concepto. La Madre Tierra o Pachamama como mejor se conoce es la conexión directa con la supervivencia y con el mundo espiritual. Así que, si se trata de recuperar y mantener esta relación entre el entorno natural y sus habitantes, no es un concepto que no pueda tener aceptación entre pueblos que comparten una historia ancestral. Esta historia ancestral se puede leer como común, si se considera que todos tuvieron como común la colonización, aunque las historias ancestrales para cada pueblo pudieron haber ocurrido de formas distintas, y las comunidades tendrán sus particularidades culturales y sus diferencias en sus prácticas. Acerca de los conceptos que se adoptan desde el Sur, la arqueología podría ver hasta qué punto se comparte una historia común o se trata de fenómenos de desarrollo regional con relaciones y conexiones. Estos conceptos adoptados hacen parte de la recuperación de una identidad por rechazo de la otra que se les impone.

En cuanto a su decisión de estudiar antropología y no otras ciencias, comenta que inicialmente no tenía muy claro qué era la antropología. Trabajaba en el campo con su familia y decidió estudiar, buscaba algo que tuviese relación con la tierra, con la comunidad y eligió antropología sin entender muy bien que era. Ahora ya sabe que le ayudará para trabajar como un antropólogo nativo que no será “llegar a imponer lo que aprendió” sino a fortalecer en el proceso.

### **7.3.9 La arqueología y la identidad en el pueblo Misak o Guambia**

En el tema de la arqueología este pueblo ha tenido experiencias con arqueólogos que han trabajado de manera comunitaria con los indígenas. Esta experiencia llevada a cabo en los años 80s vinculó a los integrantes de la comunidad (Vasco, 2010). La relación y colaboración entre ambas partes llevó al desarrollo de un trabajo donde se tuvieron acuerdos y desacuerdos al momento de decidir metodologías. La propuesta inicial para este trabajo salió del pueblo quienes hicieron el contacto con las arqueólogas Martha Urdaneta y Sofía Botero (Vasco, 2010, p. 403). La investigación recogió tradición oral de los mayores. El interés radicaba en tratar de corroborar que se hallaban ocupando este territorio desde antes de la conquista española y que el discurso de los blancos acerca de que ellos llegaron desde el Sur con los españoles era erróneo (2010, p. 403). Desde el material arqueológico ¿cuál sería la respuesta a las inquietudes de los guambianos?, al respecto el autor menciona:

Pero, ¿qué hacer en el momento de utilizar los resultados para alcanzar los objetivos de los guambianos con la arqueología? La fecha proveniente de la primera excavación, 1620±50 años de nuestra era, reafirmó la presencia de los guambianos en esa época, en la actual vereda Santiago –una de las tierras recuperadas–, presencia ya testificada por los cronistas españoles y por documentos sacados a luz por la investigación etnohistórica, especialmente por la visita de Tomás López (cf. Calero 1991). Además este inicio del trabajo permitió definir “lo guambiano” en el material cerámico. (Vasco, 2010, p. 408)

Los materiales recuperados en este trabajo se ordenaron en la Casa Museo de la Cultura, que se ubicó en una de las haciendas recuperadas por la comunidad. Desde esta experiencia Fabián también comenta que:

Lo que conozco en guambia la arqueología ha servido para identificar la historia que ha tenido el pueblo misak, porque muchos de los guambianos decían que no éramos propios de esas tierras, éramos traídos de Ecuador, de Perú. La arqueología le ha servido a la comunidad para reivindicar para hacer valer su historia desde 1985 cuando nació el comité de historia de Guambia, cuando resultó toda esa historia de la recuperación de tierras y todo esto la arqueología les sirvió mucho en ese sentido de reivindicar ese territorio ancestral que antes vivíamos los antepasados, los guambianos. Pero actualmente no sabría decir nada al respecto. (Calambas, 2016)

Este pueblo indígena en su territorio ha tenido la experiencia de construir un museo y de recuperar los objetos que van encontrando. La iniciativa de la comunidad de considerar la arqueología como una herramienta que le permitiera en su proceso de reconocimiento hablar desde el discurso occidental, es un avance en el sentido de la recuperación del territorio. Los distintos datos recuperados desde la tradición oral, los documentos etnohistóricos y el dato arqueológico corroboran la ocupación de este espacio antes de la conquista. Fabián continúa mencionando que la arqueología ha sido importante en el proceso para su pueblo que es un interés que aún se mantiene. Comenta que cuando se encuentra un sitio arqueológico:

Muchos de los hallazgos cuando se excava para hacer un plan para casa ahí la creencia de los misak de los antepasados es que estos sitios están protegidos por plantas o bebidas que en estos momentos serían maléficos para quienes los toquen y ahí el médico tradicional es quien hace el refrescamiento<sup>125</sup> de esos restos y es quien decide si enterrar en otra parte o irse de ahí. Esta es una decisión interna. (Calambas, 2016)

Como se puede observar el pueblo Misak ha usado su autodeterminación y su derecho consuetudinario respecto a los vestigios arqueológicos en su territorio. El tema de las limpiezas espirituales en lo que se relaciona con los objetos del pasado. Existe una relación entre el pasado y presente en lo que se refiere a prácticas espirituales, o rituales de

---

<sup>125</sup> Se refiere a la limpieza espiritual del sitio.

limpiezas, las tradiciones o las creencias están ligadas al mundo espiritual considerando que pueden afectar a lo material.

Este caso es un ejemplo interesante de cómo la academia influye (a través también de personas pertenecientes a las propias comunidades formadas en ella) como un refuerzo de unas reinventiones o reinterpretaciones de elementos tradicionales que no necesariamente surgen precisamente de la propia academia. Como ya se mencionó arriba para el caso Nasa donde la relación entre lo espiritual y la construcción de la carretera a Tierradentro comporta situaciones ambiguas relacionadas con el mundo espiritual. Jesús Piñacue cuestionaba si realmente la imposibilidad de que la carretera avanzase rápidamente en su construcción se debía a la inestabilidad de esta parte de los Andes ya que las constantes lluvias derrumban la carretera impidiendo que se avance de una manera más rápida o a la influencia espiritual a la que atribuyen los médicos tradicionales (*the' walas*) la inestabilidad del terreno. Respecto a ese ámbito espiritual en los pueblos indígenas es necesario observarlo desde distintas perspectivas. Es claro que la introducción de la academia ha generado muchos cambios al interior de las comunidades. El reconocimiento como “otro” y las luchas de reconocimiento, al igual que todos los procesos de autoreconocimiento y autovaloración encontraron un apoyo al interior de la academia. De igual manera ciertas tradiciones y creencias (incluso reinventadas o importadas) encontraron su autovaloración gracias al reconocimiento desde afuera (desde la academia en este caso) sin que ello signifique que no tuvieran vigencia o que no funcionasen desde la perspectiva interna de cada grupo social. Pero cabe anotar que, en lo referente al nivel espiritual, la academia y la cultura de afuera han proporcionado espacios para que este tema también se convierta en un tema de autoreconocimiento. Como bien sugirió Jesús Piñacue en la experiencia dentro del pueblo nasa respecto a la religión y la postura actual de los indígenas formados en ciencias sociales, proponen recuperar su propia “religión” desde el “pachamanismo”. Hay que mencionar que la Pachamama o Madre Tierra es una palabra quechua (realmente un concepto foráneo). Ahora bien, en un momento de “crisis” de las creencias, teniendo a la religión católica como la primera en conquistarlos y luego la incursión de las religiones cristianas o protestantes, se ha generado desde la academia una atención hacia alternativas. El hecho que este proceso de recuperación del mundo espiritual con el rotulo “pachamanismo” se convierta, en un evento “folclórico” plantea, como

menciona Piñacue, que tal vez no existe necesidad de esto, ni de ir en búsqueda de lo originario (Piñacue, 2016).

Este caso de una persona académica de y en la comunidad, me permite remarcar que hay tener en cuenta que el reconocimiento de la materialidad arqueológica no era reconocida o reconocible como algo identitario cuando no existía ningún estímulo para reconocerla explícitamente. Era algo implícito. No te reconoces como alguien distinto a otro si esas relaciones no te lo imponen (Jordi Estévez comunicación personal, 18 de febrero 2018). Anteriormente en capítulo quinto se mencionó como hasta que la academia no muestra su interés, hay situaciones donde los propios indígenas no han valorado o dado el valor que Occidente considera a los sitios arqueológicos.

A propósito también de la autodeterminación con nombres que indican ser “gente” cabe precisar que no te autoreconoces hasta que la presencia de “otro” no lo cuestiona. La posibilidad de autoreconocimiento y vinculación con el territorio sugiere la mirada también hacia los sitios arqueológicos como elementos representativos del autoreconocimiento. Y estos en muchos casos no han recibido la valoración ni el reconocimiento hasta que no surgió la necesidad y posibilidad de autoafirmación, teniendo presente que la relación con el territorio tiene una relación como ya se mencionó arriba con el tema de la geografía sagrada. Desde la arqueología se debería observar qué es realmente histórico o qué forma parte de las distintas relaciones de los pueblos originarios, entre ellos mismos y con las sociedades mestizas, ya que todo está en constante cambio, y estos procesos de cambios se llevaron a cabo incluso antes de las conquistas. Así, se podrá reconocer que hoy día también están inmersos en constantes cambios y en los procesos de reafirmación se pueden adoptar prácticas que surgen a raíz de las exigencias de los procesos de reconocimiento. Estas prácticas pueden ser inventadas o introducidas de otros pueblos o de la academia en complicidad con el colonialismo, como bien se ha expuesto en este trabajo.

Acerca del turismo en la región comenta Fabian Calambas que antes se podía entrar sin restricciones, pero ahora las autoridades del resguardo controlan un poco más, aunque aún falta. El tema de las regalías es también complicado ya que sí que existen situaciones donde no se ve muy claro el manejo de estas. En suma, es una decisión el considerar los restos arqueológicos como elementos que van a fundamentar un autoreconocimiento. El autoreconocimiento viene de la autovaloración, y decidir destruir antiguos mitos de

dominación como es el caso de algunos pueblos indígenas entre ellos los nasas y misaks, es un triunfo del proceso indígena. Derrumbar la tradición colonial ya es un avance. Ahora bien, emprender el camino de aliarse con los estamentos occidentales como sería el uso de la academia para ser usada en beneficio propio, también puede verse como un gran avance de esas relaciones entre “otros”-academia y pueblos indígenas. El patrimonio arqueológico en este caso particular de resignificación obedece a lo que se ha puesto en discusión ya en este trabajo. El patrimonio, se crea y es una decisión del pueblo y de la legislación nacional como lo menciona Davidson (2017, p. 56) “En todos los países, la conservación del medio ambiente y del patrimonio cultural dependen de la voluntad del pueblo y de la legislación nacional, y en estos dos sentidos, la determinación de proteger el patrimonio es siempre una decisión política” (p. 56).

## **8. Identidad, tipologías y arqueología: la distribución de una técnica.**

### **8.1. Identidad y materialidad arqueológica**

La identidad, como se ha expuesto en esta investigación, tiene su vínculo directo con todo aquello que identifica o se convierte en una característica cultural. Desde este supuesto de las ciencias sociales, la arqueología adopta esta propuesta de particularidades y las lleva al objeto, dando de esta manera una identidad a lo material. Las tipologías en arqueología han generado relaciones regionales y universalizado contextos. Es por esto que he querido exponer aquí este ejemplo arqueológico que surge de un proyecto de arqueología preventiva en Colombia.

Ejercer la arqueología desde fuera de la academia ha tenido el rótulo de convertirse en una arqueología poco científica, por los tiempos que se manejan en los contratos y por los profesionales que la ejercen, que en muchos casos, no en todos, ejecutan una disciplina de las ciencias sociales como un quehacer atravesado por lo económico. El tiempo, lo económico y la falta de conciencia frente a la protección del patrimonio por parte de las empresas y en algunas ocasiones de los mismos gobiernos, cuando se trata de obras de infraestructura, convierten a nuestra disciplina en un sector comercial. De tal manera que realizar un trabajo de arqueología preventiva en un yacimiento de alto impacto (como es el caso que se presenta) se convierte en un reto que se balancea entre el cumplimiento de tiempos, el dinero y la conciencia de ejercer una profesión que trata de la protección del patrimonio arqueológico, y la obtención de datos de manera sistemática. Estos datos de poco sirven si no se recuperan bajo la rigurosidad de la disciplina. Se pueden recuperar de cualquier manera fingiendo que se está haciendo ciencia, pero al final quedará claro que no se ha hecho desde un pensamiento científico. Así se considera como poco probable que en un proyecto de arqueología preventiva se recuperen contextos con preguntas científicas. Los datos obtenidos pueden dar respuestas científicas, de eso trata este ejemplo.

Para el caso europeo considerar grandes espacios vinculados a las producciones alfareras como se puede observar en la cerámica griega, romana y todos los materiales identificados en el Mediterráneo occidental, es relativamente más acertado dados los amplios estudios que han permitido rastrear sociedades que a su vez se han magnificado a lo largo de la historia. Sin embargo, las identidades creadas desde lo material también proponen una

reflexión al respecto<sup>126</sup>. La arqueología como ciencia social no ha escapado al concepto de identidad desde sus inicios, como ya se mencionó. Como ciencia joven del siglo XX ha sido utilizada en los proyectos nacionalistas y se sigue considerando en el momento de reconocer pasados históricos. En los distintos casos de reconstrucción de historias, la aceptación de un pasado o la valoración de este han dependido de los entornos tanto políticos como sociales. El caso de las distintas ocupaciones en Europa es un ejemplo de quienes aceptan un pasado que los vincule con lo que se llega a determinar cómo glorioso y quiénes no. El tener una identidad propia antes de la llegada de los romanos<sup>127</sup>, no deja de ser un conflicto interno en algunas regiones (Vizcaino, 2016). El pasado ibérico es uno de los puntos de búsqueda que realizan desde la arqueología en el caso valenciano, donde también se incluye una separación de la lengua diferenciando el catalán del habla valenciana (2016, p. 69). Los romanos son vistos como los conquistadores que arrasaban y dominaban cualquier lugar que lograban conquistar y que a su vez accedían a todo recurso y actividad económica, al control de la producción. Europa encuentra en sus pasados grandiosos como los egipcios, griegos y romanos la mirada a un pasado en la construcción de una modernidad en los siglos XV, XVI y se forjó la idea de que la expansión romana formaba parte del camino hacia la civilización. En el siglo XIX, con los nacionalismos, lo preromano toma una importancia ya que sugiere la no homogenización de lo romano (Vizcaino, 2016, p. 58). Reconocer pasados preromanos contribuía al reconocimiento de identidades distintas, ya no homogenizadas en muchos casos de Europa, con excepción de Italia que era la cuna de lo romano y la Francia de Napoleón que lo tomo como referencia. Los pasados preromanos permitieron legitimar diferencias nacionales (2016, p. 58). Son diversos los casos que podrían exponerse acerca de una Europa en busca de una identidad no homogenizada. Este es un ejemplo que hemos traído a colación para dar cuenta de que en el caso europeo en el cual se consideran pasados gloriosos tan definidos, la arqueología ha ido de la mano de lo político siempre. Ha sido considerada y usada como un elemento en la construcción de nacionalismos que asumen el pasado según la conveniencia política del momento (Vizcaino, 2016).

---

<sup>126</sup> La arqueología también ha observado las distintas identidades, así ha explorado el género, la razas y clases sociales, como también ha diferenciado los espacios domésticos, funerarios y lugares ocupados en general (Colin and Fowler, 2005).

<sup>127</sup> Que al caso sería también el pasado americano antes de la conquista española, es decir, la reconstrucción de las historias precolombinas y su valoración. Quienes (tanto para los pueblos indígenas como para los mestizos) la reconocen como un pasado de estatus y reclaman la historia como descendientes de los sometidos y buscan tanto reconocimiento como autonomía en ciertos aspectos puntuales, como en el territorio en tanto que eje principal de la economía.

Para los distintos casos en América la arqueología no se presenta de una manera distinta, en cuanto se ha propuesto también como una aliada de las construcciones nacionalistas. Un nacionalismo que ha usado un pasado precolombino, en tanto ha considerado las distintas identidades antes de la llegada de los españoles, pero que a su vez contiene un discurso colonialista en la práctica. En la recuperación del pasado la memoria encuentra un lugar importante como elemento que conduce a la legitimación de los hechos que se pueden recuperar desde la arqueología<sup>128</sup>.

## **8.2 Tipologías e identidad**

El ejemplo que he escogido corresponde a tres fases establecidas para un período cronológico tardío y para una extensa región. Esas fases han sido identificadas mediante unas tipologías consideradas como indicadoras de este periodo y de gentes que posiblemente las produjeron y que tenían distintas relaciones regionales. La periodización está hecha a partir de tres tipos de desgrasantes, aunque en realidad más que tipos son clases de desgrasantes. La característica principal del yacimiento que analizaremos del valle del río Cauca, es su emplazamiento en la extensa vía fluvial, qué es y qué pudo llegar a ser (como relatan los datos etnohistóricos) una vía de intercambio de objetos, ideas y de circulación de técnicas. Cabrero (2014) analiza también el movimiento de un pueblo, en este caso en la Amazonía pre-cordillerana, los Omaguas al respecto menciona:

Los/as supuestos/as omaguas fueron uno de los mayores grupos precolombinos de la Amazonia. Habrían dominado el curso medio del río Amazonas, el curso medio del río Napo, y la confluencia de este río con el Coca, ya en ceja de selva. En arqueología se los ha vinculado con la Fase Policroma Amazónica, concretamente con la Subtradición Miracanguera (luego incorporada a la Guarita), y en especial con la Fase Napo. Fuentes etnohistóricas los citan como buenos canoeros, con una flota fluvial que les permitía dominar las principales redes de intercambio de la zona; con características similares como la deformación craneal, el uso de vestimenta de algodón con dibujos geométricos multicolores, pendientes, narigueras, y pecheras de oro, el uso de armas como la estólica y la macana, escudos, grandes jefes y tenencia de esclavos. Todo ello hace pensar que tenían una estructura social que podría asociarse a la categoría evolucionista de “cacicazgo”, con caciques o jefes cuyo poder político abarcaría más de un poblado. El esplendor de esta supuesta nación decae con la colonización europea, incluyendo bajada poblacional debido a epidemias y al esclavismo, y homogeneización cultural por medio de las reducciones religiosas. Si bien en los siglos XIX y XX parece que vayan a desaparecer, a finales de éste y principios del siglo XXI procesos de etnogénesis hacen renacer cierta identidad cultural común para el reclamo de derechos colectivos. (2014, p. 3)

---

<sup>128</sup> La arqueología se ha ocupado además de la identidad, de problemáticas como la recuperación de la memoria histórica en diversos espacios (véase, identidad, alteridad y arqueología, Arkeogazte, 2016).

En este trabajo no nos extenderemos en detalles en lo que se refiere a la amplia literatura que existe en el territorio del Valle del Cauca, como tampoco nos detendremos en los sitios de gran importancia de la región como el yacimiento Malagana correspondiente a una cronología temprana (Giraldo, 2014, 2016). Se presentará, desde la literatura producida referente a ese período tardío, dónde (en espacio y tiempo) están ubicados los tipos cerámicos correspondientes (Ford, 1944, Cubillos, 1984). La reflexión se dirige hacia cómo ir más allá de la tipología y desmontar estas identidades creadas, no para desacreditar el trabajo previo desde la arqueología, sino para avanzar en las dinámicas de conocimiento desde el objeto. Observar cómo esta tipología de tres fases creadas inicialmente para caracterizar un período tardío pueden darnos la posibilidad de considerar relaciones y movimientos a lo largo del río Cauca. La propuesta está enfocada en poder demostrar cómo puede viajar una técnica, como las ideas compartidas quedan plasmadas en el objeto. Este no es el único caso donde se puede observar como viajan e intercambian ideas, como también menciona Gnecco (2003) en relación al intercambio entre tierras altas y bajas para el Alto Caquetá en Colombia. A partir de un análisis de neutrones (AAN) para la cerámica del Alto Caquetá, Giraldo (en prensa) concluye que no existen pruebas concretas de que hubiese cerámica foránea en esta área. También menciona que el tipo corrugado se ha utilizado para sugerir interacción entre tierras altas y bajas. Gnecco (2003) en el Alto Caquetá encuentra un porcentaje muy bajo de este tipo<sup>129</sup>. Este autor propone como explicación mejor “(...) la circulación de ideas y de ciertos bienes (...)” (2003, p. 37). Desde esta apreciación como precedente he considerado (Orejuela 2017) que las similitudes o imitaciones de tipos cerámicos pueden sugerir las relaciones o la circulación de ideas, pero que en las relaciones entre zonas aledañas a cortas o largas distancias en regiones multiétnicas lo que pudo haber “viajado” fue una técnica con el propósito de elaborar unos tipos de cerámica en particular (Orejuela, 2016 en Orejuela, 2017).

Esta sugerencia de que existe un intercambio de ideas y que lo que se desplaza sería el conocimiento técnico, me llevan a considerar el ejemplo del yacimiento Forestal Club como una oportunidad para explorar lo que en este trabajo se ha venido exponiendo: el tema de la identidad en arqueología a través del objeto.

---

<sup>129</sup> Traducción propia.

En esta visión crítica hay que considerar primero cómo las tipologías se han universalizado y han generalizado. Al respecto, Gnneco y Langebaek (2006) mencionan:

(...) En primer lugar, aceptar que las tipologías ya construidas ordenan el mundo, que lo reducen a proporciones manejables, no quiere decir que también debamos aceptar que sólo cabe en ellas y que no podamos inventar nuevas categorías, nuevas formas de interpretar, nuevas avenidas analíticas. En segundo lugar, las tipologías tienen una tendencia (innecesaria) a universalizar; para ser más precisos, el (ab)uso científico de las tipologías las dotó de un carácter universal que no forma parte de su definición (las tipologías sólo son universales si la teoría que las construye necesita que lo sean). En tercer lugar, la tiranía tipológica esencializa y deshistoriza porque exige que sus categorizaciones sean incontingentes a tiempo y espacio. En cuarto lugar, las tipologías, como cualquier otro producto social, no escapan a la lucha ideológica; no son construcciones inocentes y neutras sino dispositivos de poder. El pensamiento tipológico es, también, una teoría política. Por ejemplo, el evolucionismo está sólidamente basado en tipologías que traducen las diferencias culturales en jerarquías temporales; dicho de otra forma, no son felices hallazgos disciplinarios tanto como mecanismos de dominación colonial cuyo horizonte de intervención la tiranía esconde con argumentos de neutralidad objetiva. (p. ix)

Así pues, las tipologías enmarcan propuestas teóricas que se definen según la opción teórica asumida o son vistas desde el momento histórico particular que las produjo. Desde esa consideración puede analizarse la información recuperada en el yacimiento Forestal Club sobre la presunta existencia de unas realidades identitarias y tres fases del período tardío: Quebrada Seca, Sachamate y Tinajas (Cubillos, 1984), que se han identificado en la amplia región del valle de río Cauca (figura 2).



**Figura 2.** Mapa de localización de los sitios estudiados y fases propuestas por Cubillos.

**Fuente:** Dibujo tomado de Cubillos (1984, p.15) modificado.

La tipología ha usado de manera práctica el concepto de identidad, entendida esta como los rasgos comunes que orientan a adscribir un objeto producido a una determinada sociedad o entidad étnica. Al respecto, Gnneco y Langebaek (2006) señalan:

Especialmente notoria ha sido la tendencia generalizada a usarlas de manera prescriptiva, llevando a los arqueólogos a estar más interesados en “confirmar” la existencia de tipos (sobre todo de organización socio-política) a partir de unos pocos rasgos culturales que a intentar interpretaciones imaginativas, sensibles a los contextos locales, que indaguen por dimensiones distintas de la vida social. (p. ix)

Aquí analizaremos desde otra perspectiva la distribución de los objetos con los que se han identificado esas tres fases del período tardío, viendo cómo se ubican en el yacimiento Forestal Club y recuperadas en varios contextos de basureros, reutilización y viviendas.

Cubillos (1984) a partir de los trabajos de Ford (1944) constata la existencia de los materiales tardíos en Norte del departamento del Cauca y Sur del departamento del Valle de Cauca, ambos atravesados por el río Cauca y sus afluentes más importantes (figura 2).

En los datos etnohistóricos descritos para esta región (Cubillos, 1984, pp. 18 – 20), (Cieza de León, 1924 en Cubillos, 1984) y según las observaciones de la etnohistoria (Romoli, 1974 en Cubillos, 1984) citados por Cubillos (1984), los asentamientos se ubicaban en pequeñas isletas dado el entorno pantanoso y se habitaba en las dos márgenes del río Cauca.

Ford (1944) relaciona los asentamientos contemporáneos con el momento de conquista española (la parte final de la fase Quebrada Seca), como pudo observar en el gráfico de seriación. Cubillos menciona que:

(...) por lo demás en ninguno de los sitios excavados hallamos restos culturales influenciados o correspondientes a aquella época. Para la Fase Sachamate existe la comprobación con las fechas de radio carbón y para los sitios de la fase Tinajas, por las características del material arqueológico, provisionalmente, los consideramos o contemporáneos de la fase Sachamate o un poco más tardíos pero de origen prehispánico (...). (Cubillos, 1984, p. 19)

La ubicación de los distintos pueblos que ocupaban esta parte del Valle del Cauca y del Sur del departamento de Cauca, y los datos etnohistóricos los ubican también (como es el caso de la región donde hoy está la ciudad de Cali) en las partes altas de las montañas, cordilleras Oriental y Occidental en el Valle del río Cauca (1984, p. 19). Estos pueblos bajaban al valle a servir sus encomiendas “(...) en oficios como sembrar las tierras y

recoger las cosechas de maíz en las partes planas del valle (...)” (1984, p. 19). Desde la etnohistoria Romoli menciona la margen izquierda del río Cauca para el año 1552, catorce años después de la visita de Cieza de Leon (1984, p. 19). En esta margen se nombran dos poblados, La isleta poblada por los Guales y La Balsa por gente de otra provincia.

La fase Sachamate se identificó a orillas del río Jamundí cerca de la cordillera occidental. Cubillos (1984, p. 20), plantea que en el momento de su investigación era muy arriesgado relacionar estas ocupaciones de la Fase Sachamate con los pobladores de Jamundí y la fase Tinajas con los pueblos llamados Guales. La fase Quebrada Seca reportada por Ford (1944) y más tarde por Cubillos (1984), la centran en la hacienda de este nombre y es la que Ford la relaciona contemporánea a la llegada de los españoles:

Ford llega a esta conclusión después de comparar formas de ollas exhumadas de tumbas del sitio Cauca 10 del complejo quebrada Seca y las usadas al tiempo de su visita por colonos e indígenas en el valle del río Jámbalo, asimismo, el investigador recibió informes de evidencias de contacto de material arqueológico Quebrada Seca, con cuentas de porcelana europeas, en una tumba excavada por guaqueros en las vecindades de la localidad de Tacueyó, lo que comprueba su contemporaneidad con el tiempo de la llegada de los primeros europeos. (Cubillos, 1984, p. 93)

Para Ford (1944) el Valle del Cauca no había sido ocupado en las partes bajas por estar en un entorno pantanoso, Cubillos sí consideraba que el área había sido ocupada ya que los datos etnohistóricos así lo aseguraban, como ya se mencionó. Cubillos (1984), realizó excavaciones y recolecciones superficiales en las elevaciones (islas) que los cronistas describieron en sus visitas. Los trabajos arqueológicos de Cubillos se llevaron a cabo en las dos márgenes del río Cauca, la izquierda corresponde al departamento del Valle del Cauca y la margen derecha al departamento del Cauca (figura 2).

Cubillos estableció los tipos sobre los fragmentos de cerámica sin decoración y sobre la base del tamaño de las partículas de desgrasante. Los tres tipos, en un total de 7.402 fragmentos los distribuye en: tipo fino: partículas de menos de 0.5 mm. de diámetro; tipo medio: partículas entre 0.6 mm. y 1 mm.; y tipo grueso: partículas con más de 1mm. de diámetro (1984, p. 38). Cubillos (1984, p. 38 - 39) usó el método de seriación para establecer tres fases en el periodo Tardío (Sachamate, Tinajas y Quebrada Seca), que estarían distribuidas por una amplia área (figura 2). Esta clasificación presentó ciertas irregularidades en el momento de realizar nuevos análisis desde propuestas estadísticas más recientes (Giraldo 2012 – 2013, pp. 96 118). Según Javier Giraldo (comunicación

personal, 14 de febrero de 2017) Cubillos no tuvo claro el procedimiento de seriación de Ford. Desde esta observación Giraldo plantea revisar la base de datos de Cubillos (1984) y ponerla a prueba con programas estadísticos. Considera que: “(...) *la creación de los tipos en base al tamaño de su desgrasante no proporciona información cronológica relevante*” (Giraldo, 2012 – 2013, p. 99). Hemos compartido esta misma apreciación en el análisis del material en Forestal Club. Nuestra intención de poder demostrar que, si las fases están en un mismo yacimiento y si los tipos se comportan con independencia de la secuencia cronológica, esto corroboraría que esta tipología no contiene ninguna información notable para definir la producción, las relaciones en el área y ni una diferenciación de este material durante el período Tardío. Por contra nos estaría demostrando que su amplia presencia en la región obedece a otras características de relaciones entre espacios de agrupaciones humanas distintas. Como ya se mencionó arriba en el capítulo cinco acerca de las identidades, estas pueden ser vistas en casos precisos y demostrables desde la materialidad arqueológica, pero esta materialidad también pueden estar reflejando relaciones de intercambios y a la expansión y comunicación de conocimientos técnicos).

Las similitudes entre las formas que realiza Cubillos (1984, p. 131) tampoco son un criterio sostenible como menciona Giraldo (2012–2013, p. 101). Cubillos encuentra ciertas similitudes entre los platos y cuencos en las tres fases, como también en las otras clases de vasijas, y ve semejanzas estrechas entre Sachamate y Tinajas como también entre Tinajas y Quebrada Seca (1984, p. 131). Estas mismas semejanzas son observadas en el yacimiento del estadio del Deportivo Cali según Blanco y González (2003, p. 22). Al respecto mencionan:

(...) Estas formas y decoraciones fueron reportadas por Cubillos (1984) en sus excavaciones en Jamundí (Fases Sachamate y Tinajas) fechadas en los siglos XII y XIII y en la cerámica del sitio Palmaseca- Palmira, fechada en el siglo XII. Las fases Sachamate y Tinajas conforman el Complejo Bolo; a partir de los siglos X al XIII D.C. se desarrolló en el valle medio del río Cauca y los piedemontes de las cordilleras Central y Occidental, la cerámica que hoy en día es conocida como “Quebradaseca” (entre el siglo XIV y XVI D.C.), reportada desde el norte del Cauca, hasta el sector central del Valle geográfico del río Cauca (Guacarí- Buga). Sin embargo, las excavaciones adelantadas en el Estadio, no reportan diferencias en la cerámica entre uno y otro Complejo, al igual que en Cantarrana (Patiño, et al, 1997: 65-66), por lo tanto puede sugerirse que la cerámica Quebrada Seca fue contemporánea a la de las fases Tinajas, Sachamate, Palmaseca (Cubillos, 1984), Bolo 1 (Rodríguez y Stemper, 1993) y Complejo cerámico Guabas. (Rodríguez, 1994 en Blanco, González, 2003, p. 22)

La propuesta de Giraldo (2012-2013) para reevaluar la tipología de Cubillos fue dirigida a utilizar los mismos datos tratándolos con otras técnicas como seriación K-means y análisis de agrupamiento. El autor considera que según la seriación realizada (Giraldo, 2012-2013):

(...) (a) que el material decorado, especialmente aquel con baño rojo y con superficie escobillada, es un buen marcador temporal/espacial; y (b) que hubo un cambio en el patrón de asentamiento, en el que los asentamientos más tempranos se localizaron en las estribaciones de ambas cordilleras (aunque en el sector oriental la ocupación parece más antigua) y luego la población se asentó en la parte baja de valle. Sugiero que este cambio en el patrón de asentamiento está relacionado con cambios medio ambientales: el advenimiento de un periodo seco permitió la ocupación de los fértiles suelos del valle del río Cauca después del 1200 d.C. . (p. 115)

Giraldo (2012-2013) considera que “la ocupación en las partes bajas y no en las estribaciones de las cordilleras es un argumento simplista”. Pero menciona que los periodos “(...) con “poca ocupación” coinciden con periodos húmedos (excepción del periodo (1000 d.C. al 1200 d.C. en el que hubo un incremento de población en el valle)”, hecho que puede ser útil para futuras investigaciones. Al respecto debemos anotar que en Forestal Club se pudieron constatar claramente episodios de inundación y ocupaciones ubicadas en pequeñas elevaciones. Ello permitió ocupar el lugar en dos temporalidades: una temprana, seguida de abandono y una tardía que interfirió en los estratos dejados por los primeros pobladores. La existencia de lugares alterados es claramente evidente en el yacimiento (Orejuela, 2016). El análisis de agrupamiento usado por Giraldo (2012 – 2013, p. 116) relacionó los sitios basándose en la presencia/ausencia de los 28 tipos de decoración cerámica de Cubillos independientemente de la cantidad. Este análisis identificó tres agrupamientos correspondientes a tres áreas con sus límites definidos. Al respecto Giraldo menciona (Giraldo, 2010-2013):

(...) un área oriental que se corresponde con las unidades más tempranas de la secuencia seriada, y otras dos áreas, occidental y central, que no se corresponden con alguna sección de la secuencia seriada. Esta falta de correspondencia entre las áreas de distribución de ciertos tipos de decoración y secciones en la seriación puede ser indicativa de que esta última no refleja (únicamente) aspectos espaciales sino que dichos cambios pueden estar más relacionados a temporalidad, como debe esperarse de toda secuencia seriada. Pero si esto es así, el análisis de agrupamiento también señala la persistencia de ciertos estilos decorativos a través del tiempo en ciertas zonas y el limitado intercambio transversal entre estas (perpendicular a las cordilleras). (p.116)

Las tipologías, como bien se puede observar en lo expuesto, pueden corresponder a diversos factores, lo que lleva a considerar que la identidad extrapolada desde el objeto tiene su dificultad, ya que estos pueden, al igual que la identidad social, ir cambiando y

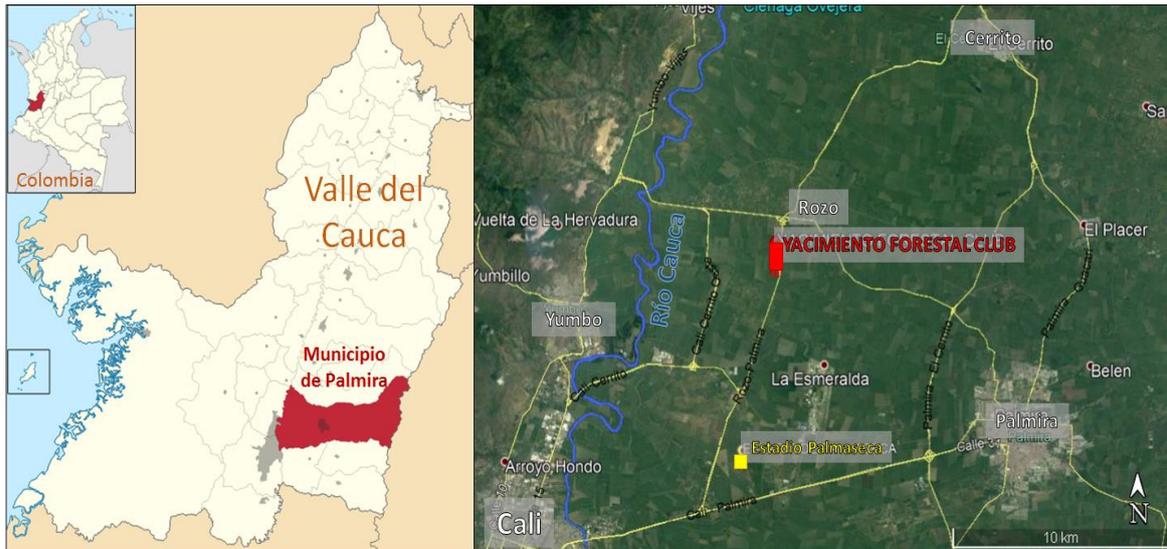
transformándose a ritmos diferentes. Existirán rasgos que han persistido por practicidad de la técnica, por uso o por estilo del productor/a y/o alfarera/o.

### **8.3 El caso Del yacimiento Forestal Club corregimiento de Rozo, municipio de Palmira Valle del Cauca, Colombia**

#### **8.3.1 Antecedentes y situación del ejemplo**

El caso que se expondrá a continuación en el yacimiento Forestal Club, está localizado a 8.80 km., del yacimiento contemporáneo del estadio Deportivo Cali ubicado en el departamento del valle del Cauca (foto 3). Existen otros yacimientos próximos con cronologías tardías contemporáneas de Forestal Club, se ha tomado el yacimiento del Estadio Deportivo Cali (Palmaseca) ya que sus características y proximidad lo relacionan directamente con Forestal Club.

Nuestro yacimiento se encuentra en el corregimiento de Rozo municipio de Palmira, en el departamento del Valle del Cauca (foto 3). El proyecto de vivienda campestre Forestal Club, se halla en un área total de 340.100,85 m<sup>2</sup>. Este estudio formó parte del cumplimiento de las normas vigentes colombianas (Ley 379 de 1997, Decreto reglamentario 833 de 2002 Ley 1185 de 2008, Decreto 763 de 2009, Decreto 1080 2015, entre otros) y los requisitos de arqueología preventiva por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), para la protección del patrimonio arqueológico en los distintos proyectos de infraestructuras.



**Foto 3.** Ubicación del yacimiento Forestal Club. Corregimiento de Rozo, municipio de Palmira, Valle del Cauca, Colombia.

**Fuente:** Imágenes tomadas de Google Earth. Modificado por Ricardo Ruiz.

Este proyecto se desarrolló en tres fases, una de prospección (INCIVA, 2013)<sup>130</sup>, y dos fases de implementación y ejecución del Plan de Manejo Arqueológico (PMA) aprobado por el ICANH (Orejuela, 2014 - 2016). Durante la ejecución del PMA se realizaron 27 (tabla 1) excavaciones sistemáticas durante los trabajos de monitoreo y ejecución del PMA, de la construcción de la parcelación campestre Forestal Club. Estas excavaciones en viviendas, sitios alterados, tumbas y basureros arrojaron datos con los cuales se pudo observar claramente dos ocupaciones; una temprana y otra tardía, interrumpidas por los distintos eventos de inundación como ya se mencionó arriba.

El sitio se encuentra sobre una terraza aluvial en cercanía al río Cauca y otros afluentes menores (foto 4, tabla 2). Esta terraza probablemente estuvo expuesta a inundaciones hasta los años 80s cuando se construyó la represa de la Salvajina. La represa fue construida para controlar las inundaciones y aprovechar energía eléctrica. Se encuentra ubicada al Norte del departamento del Cauca en el corregimiento de Buenos Aires municipio de Suarez, su construcción se finalizó en 1986 (Orejuela, 2016, p. 33)

<sup>130</sup> INCIVA. Instituto para la Investigación y la Preservación del Patrimonio cultural y natural del Valle del Cauca. Colombia.

CORTE	SITIO			LOCALIZACIÓN			DIMENSIONES (Mts)		MATERIAL CULTURAL					
	LUGAR	ETAPA	TIPO DE SITIO	X (Este)	Y (Norte)	ALTURA (Mts.)	LARGO	ANCHO	CERÁMICA	LÍTICO	ÓSEO	CARBÓN	ARCILLA COCIDA	OTRO
1	PTAR	5	ASENTAMIENTO	1074829.8	889188.92	977	1.5	1.5	X	X	X			
2	PTAR	5	ESPACIOS REUTILIZADOS	1074823.7	889182.78	966	3.4	2.4	X	X	X	X		FAUNA-MALACOLOGÍA
3	PTAR	5	ESPACIOS REUTILIZADOS	1074817.5	889182.77	970	3.0	2.0	X	X	X	X	X	FAUNA
4	LOTE 47	1	ASENTAMIENTO	1074959	889766.53	976	1.0	1.0	X	X				
5	LOTE 46	1	ASENTAMIENTO	1074894.2	889791.05	978	2.0	1.0	X	X				
6	PERFIL 5A	1	VIVIENDA-TUMBA 1	1074848	889655.86	974	6.0	4.0	X	X	X	X	X	SUELO
7	PERFIL 5A	1	ASENTAMIENTO	1074844.9	889658.93	976	2.0	2.0	X	X		X	X	
8	LOTE 48	1	ASENTAMIENTO	1074999.1	889797.27	984	2.0	2.0	X	X			X	
9	LOTE 48	1	ASENTAMIENTO	1075002.2	889797.28	980	2.0	2.0	X	X		X	X	
10	LOTE 78	2	BASURERO	1075070.1	889828.04	985	8.0	5.0	X	X	X	X	X	MALACOLOGÍA-METAL
11	PERFIL 9B	5	ASENTAMIENTO	1074910.1	889213.56	976	3.0	2.0	X	X				
12	PERFIL 9B	5	ASENTAMIENTO	1074944	889210.51	971	3.0	2.0	X	X				

Tabla 1. Cortes realizados en el yacimiento Forestal Club.

Fuente: Tomado de Orejuela (2016).

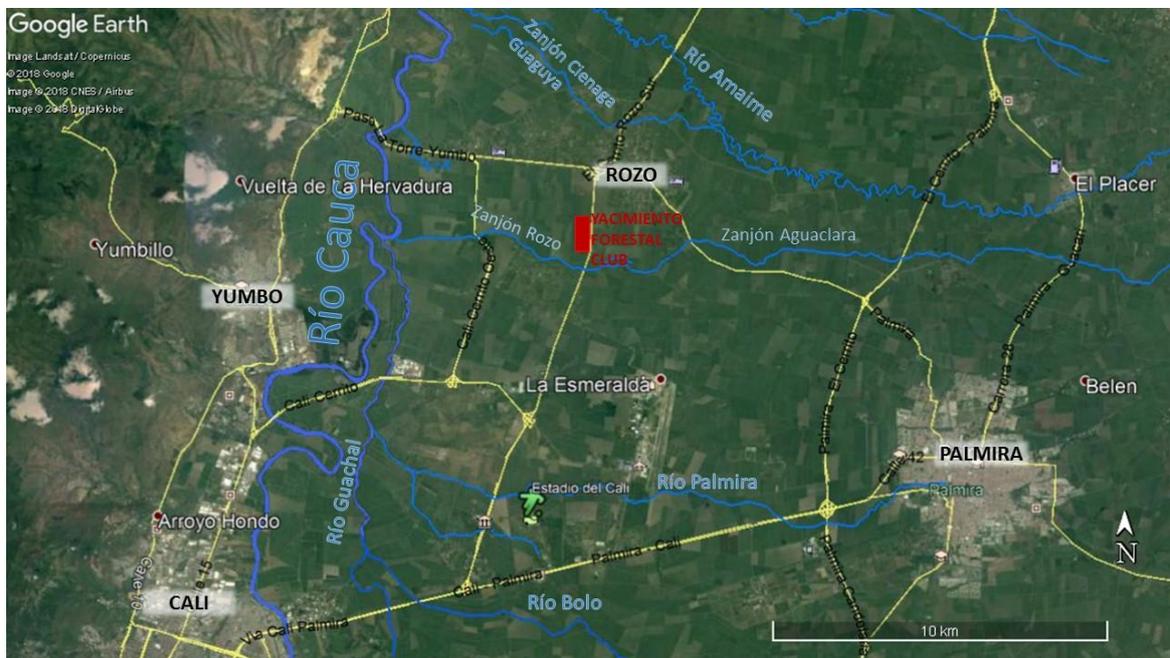
CORTE	SITIO			LOCALIZACIÓN			DIMENSIONES (Mts)		MATERIAL CULTURAL					
	LUGAR	ETAPA	TIPO DE SITIO	X (Este)	Y (Norte)	ALTURA (Mts.)	LARGO	ANCHO	CERÁMICA	LÍTICO	ÓSEO	CARBÓN	ARCILLA COCIDA	OTRO
13	PERFIL 9B	5	ASENTAMIENTO	1074962.5	889210.52	976	2.0	9.0	X	X	X		X	FAUNA
14	PERFIL 9B	5	ASENTAMIENTO	1074987.2	889207.47	975	2.0	3.0	X	X		X	X	SUELO-FAUNA
15	PERFIL 2A	2	ASENTAMIENTO basureo	1074875.5	889993.78	975	3.0	3.0	X	X				FAUNA
16	PERFIL 3B	2	ASENTAMIENTO- ESPACIO REUTILIZADO	1075079.3	889880.27	976	3.0	3.0	X		X			FAUNA- MALACOLOGÍA
17	PERFIL 2A	2	ASENTAMIENTO	1074918.7	889990.74	982	2.0	1.0	X	X				
18	PERFIL 3A	2	ASENTAMIENTO basurero	1074934.2	889880.17	978	3.0	3.0	X	X				
19	LOTE 72	3	ASENTAMIENTO	1075146	890040	957	3.0	1.0	X	X				TEJA Y METAL RECIENTES
20	LOTE 71	3	ASENTAMIENTO	1075096	890029	957	3.0	1.0	X	X				
21	PERFIL 9B	5	RASGOS EN PERFIL	1074988.7	889210.5	975	3.0	1.0	X	X			X	
22	LOTE 05	4	VIVIENDA	1075033.4	889330.38	975	8.0	8.0	X	X				
23	LOTE 70	3	ASENTAMIENTO	1075072.8	890067.63	957	3.0	1.0	X	X	X		X	
24	PERFIL 8A	4	TUMBA	1074935.9	889322.28	955	3.0	2.0	X	X	X			
25	PERFIL 8A	4	ASENTAMIENTO	1074956.3	889321.11	955	3.0	1.0	X	X				
26	PERFIL 8A	4	ASENTAMIENTO	1074986.5	889314.82	955	3.0	1.0	X					
27	LOTE 03	4	BASURERO	1075140.9	889393.29	957	3.0	2.0	X	X				

Tabla 1. (Continuación)

Ríos	Distancia en Km
<b>Cauca (río mayor)</b>	<b>5.5 Km</b>
<b>Río Amaime</b>	<b>5 Km</b>
<b>Río Guachal</b>	<b>5.6 Km</b>
<b>Zanjón de Rozo</b>	<b>0,8 Km</b>
<b>Zanja la Ciénaga</b>	<b>3.2 Km</b>
<b>Río Bolo</b>	<b>5.9 Km</b>

**Tabla 2.** Distancias del yacimiento Forestal Club a los ríos menores y al río Cauca.

**Fuente:** Google Earth. Recuperado, 28 de febrero de 2018.



**Foto 4.** Distancias del yacimiento Forestal Club a los ríos menores y al río Cauca.

**Fuente:** Google earth. Recuperado, 28 de febrero de 2018. Modificado por Ricardo Ruíz.

### 8.3.2 Geografía y aspectos climáticos del Valle del río Cauca

El departamento del Valle del Cauca se encuentra en la zona Andina, lo que hace la diferencia de pisos térmicos de cálido a paramuno. La llanura del Pacífico es la zona más lluviosa del departamento y fluctúa entre 5.000 y 6.500 mm, las lluvias aumentan del litoral a la cordillera, y en la cordillera Occidental la pluviometría se diferencia según sus vertientes, así la vertiente del Pacífico pasa de 4.000 mm en las partes bajas. En el valle alto del río Dagua se comporta de manera distinta con valores medios anuales inferiores a

2000 mm, la vertiente inferior oscila entre 1500 y 2000 mm (Castillo, et al, 1998, en Orejuela, 2016). En la parte plana del Valle del río Cauca las lluvias son inferiores a 1500 mm anuales, esta disminución es posible por el efecto chimenea. Los pisos térmicos son: cálido, templado, frío y paramuno (1998, 2016, p. 36).

### **8.3.3 Extensión y suelos en el Valle del Cauca y áreas cercanas al yacimiento Forestal Club**

La parte media del Valle del río Cauca se ubica entre las cordilleras Central y Occidental, con alturas entre 800 y 1000 msnm, su longitud entre Santander de Quilichao al Sur del departamento del Valle del Cauca y Cartago al Norte es de 200 Km., esta área es una depresión geotectónica originada por la depositación de sedimentos fluviales y lacustres de agua dulce, cuya formación obedece a materiales del complejo volcánico de Ruiz-Tolima que cubrían las aguas del río Cauca y su salida hacia el océano Atlántico (Rodríguez, 2006, pp. 27 - 31). En lo que respecta a los suelos se han formado por pedogénesis a partir de sedimentos que han sido transportados ya sea de origen fluvial o lacustre y las cenizas depositadas desde los volcanes en las cordilleras. La cordillera Central se encuentra conformada por diabasas, filitas, cloritas, intrusiones aisladas de granitos, andesitas y gabros. La cordillera Occidental está formada por diabasas, formaciones metamórficas e intrusiones de calizas y gabros (2006, pp. 27). En su gran mayoría los suelos del Valle del Cauca actualmente están constituidos por depósitos de sedimentos del Holoceno (2006, pp. 27). Ya en cercanías del yacimiento Forestal Club, en esta área se observa estratigrafía limosa que indica presencia de cenizas volcánicas sepultadas por el sedimento de los desbordes del río Bolo o de zanjones y pequeños riachuelos (quebradas) que provienen de las cordilleras (2006, pp. 41-42).

### **8.3.4 Resumen de la Arqueología del Valle del Cauca**

La situación cronológica del yacimiento Forestal Club que se enmarca en las que se han denominado como fases Temprana y Tardía, donde el primer período es conocido como fase Malagana y el segundo como fase Bolo Quebrada Seca, y se ubican en un rango cronológico entre 1200 a.C. hasta el 700 d.C. (Blanco, 2012). El sitio epónimo Malagana fue descubierto en los años 90s, considerado como uno de los sitios más grandes del suroccidente colombiano. Este sitio fue descubierto accidentalmente en la hacienda

Malagana, y tuvo graves problemas de saqueo. El hallazgo permitió recuperar objetos de cerámica y de oro especialmente de los contextos funerarios. Este yacimiento se relaciona culturalmente con los períodos Ilama Yotoco de la región Calima, que se ubican cronológicamente entre el 300 a.C. y el 300 d.C. (Herrera, et al 1994; Rodríguez et al, 1993; Archila, 1996; Bray et al, 1998; Cardale, et al, 1999; Bray, et al 2005, en Blanco, Orejuela, 2013).

El INCIVA ha realizado trabajos en la zona, al igual que las universidades Nacional de Bogotá y la universidad del Cauca Popayán bajo la dirección de los profesores José Vicente Rodríguez y la profesora Elizabeth Tabares. Para este período se han llevado a cabo trabajos de investigación de tesis de pregrado (López, 2010), de maestría Blanco (2011), de doctorado en la Universidad de Pittsburgh, Giraldo (2014). Otros sitios tempranos registrados en el área son: el Bolo (Patiño, 2003, 2006), Coronado, Santa Bárbara, Estadio Deportivo Cali, El Sembrador y Altamira en Palmira. (Blanco, 2011; Blanco et al., 2007), La Cristalina en El Cerrito (Rodríguez et al., 2006). Respecto a los trabajos en la orfebrería (Archila, 1996: 55), Malagana y el período Malagana (Herrera et al., 2007: 156, en Blanco, Orejuela, 2013).

La caracterización del período Tardío, como ya se mencionó arriba, fue propuesta por las investigaciones realizadas por los arqueólogos Ford (1944) y Cubillos (1984) en el Norte del departamento del Cauca y Sur del Valle del Cauca, donde Ford planteó el complejo Quebrada Seca a partir de contextos funerarios y en 1984 Cubillos describió tres fases a partir del método de la seriación: Sachamate, Tinajas y Quebrada Seca, teniendo en cuenta el desgrasante, decoración y formas (tablas 3 y 4).

Tipo Fino	Total fragmentos	Fase	Cantidad	Porcentaje
Platos	101	Quebrada Seca	4	4%
		Tinajas	89	88%
		Sachamate	8	8%
Cuencos	129	Quebrada Seca	4	3.1%
		Tinajas	121	93.8%
		Sachamate	4	3.1%
Ollas	109	Quebrada Seca	7	6.4%
		Tinajas	94	86.2%
		Sachamate	8	7.3%
Tipo Medio	Total fragmentos	Fase	Cantidad	Porcentaje
Platos	40	Quebrada Seca	0	0
		Tinajas	35	87.5%
		Sachamate	5	12.5%
Cuencos	104	Quebrada Seca	14	13.4%
		Tinajas	87	83.7%
		Sachamate	3	2.9%
Ollas	241	Quebrada Seca	23	9.5%
		Tinajas	211	87.6%
		Sachamate	3	2.9%
Tipo Grueso	Total fragmentos	Fase	Cantidad	Porcentaje
Platos	69	Quebrada Seca	28	40.6%
		Tinajas	35	50.7%
		Sachamate	6	8.7%
Cuencos	107	Quebrada Seca	46	43%
		Tinajas	54	50.5%
		Sachamate	7	6.5%
Ollas	375	Quebrada Seca	109	29.1%
		Tinajas	242	64.5%
		Sachamate	24	6.4%

**Tabla 3.** Porcentajes de formas según desgrasante y fases.

**Fuente:** Tomado de Cubillos (1984, p. 130).

Técnica decorativa	Fase	Cantidad	Presencia/ausencia
Baño rojo	Sachamate	12	x
	Tinajas	333	x
	Quebrada Seca	340	x
Incisión línea simple	Sachamate	2	x
	Tinajas	51	x
	Quebrada Seca	2	x
Incisiones anchas y cortas	Sachamate	----	----
	Tinajas	*	x
	Quebrada Seca	----	----
Incisiones en líneas paralelas	Sachamate	----	----
	Tinajas	*	x
	Quebrada Seca	*	x
Líneas paralelas verticales y horizontales	Sachamate	----	----
	Tinajas	1	x
	Quebrada Seca	----	----
Líneas paralelas hachuradas	Sachamate	----	----
	Tinajas	2	x
	Quebrada Seca	----	----
Incisión fina motivo zonificado	Sachamate	----	----
	Tinajas	5	x
	Quebrada Seca	----	----
Hachurado triangular	Sachamate	----	----
	Tinajas	2	x
	Quebrada Seca	1	x
Cuadrulado zonificado	Sachamate	----	----
	Tinajas	2	x
	Quebrada Seca	----	----
Acanalado simple	Sachamate	----	----
	Tinajas	2	x
	Quebrada Seca	----	----
Presión digital	Sachamate	*	x
	Tinajas	46	x
	Quebrada Seca	1	x
Presión unglada	Sachamate	*	x
	Tinajas	*	x
	Quebrada Seca	*	x
Corrugado digitado	Sachamate	16	x
	Tinajas	27	x
	Quebrada Seca	----	----

**Tabla 4.** Fases y técnicas decorativas.

**Fuente:** Tomado de Cubillos (1984, pp. 95-104). (\*) No especifica el número de fragmentos. Presencia (x) ausencia (----).

Técnica decorativa	Fase	Cantidad	Presencia/ausencia
Digito ungulada	Sachamate	----	----
	Tinajas	*	x
	Quebrada Seca	----	----
Punteado zonificado	Sachamate	----	----
	Tinajas	*	
	Quebrada Seca	----	----
Ranurado	Sachamate	----	----
	Tinajas	4	
	Quebrada Seca	----	----
Textura escobillada	Sachamate	----	----
	Tinajas	14	
	Quebrada Seca	723	
Ojo inciso	Sachamate	----	----
	Tinajas	----	----
	Quebrada Seca	1	x
Protuberancias en labio	Sachamate	----	----
	Tinajas	----	----
	Quebrada Seca	*	x
Mamelones	Sachamate	----	----
	Tinajas	----	----
	Quebrada Seca	1	x
Tiras aplicadas	Sachamate	----	----
	Tinajas	2	
	Quebrada Seca	----	----
Relieve inciso	Sachamate	----	----
	Tinajas	----	----
	Quebrada Seca	1	
Aplicado antropomorfo	Sachamate	----	----
	Tinajas	4	x
	Quebrada Seca	----	----
Pintura entre incisiones	Sachamate	----	----
	Tinajas	----	----
	Quebrada Seca	3	
Pintada (pintura roja)	Sachamate	----	----
	Tinajas	10	x
	Quebrada Seca	22	x

**Tabla 4.** (Continuación)

Se ha propuesto ampliar la extensión geográfica del complejo Quebrada Seca desde el río Amaime en el Valle del Cauca hasta el Valle de Pubenza en el departamento de del Cauca (Rodríguez 2002, Rodríguez et al, 2000; Patiño, et al, 1998, en Blanco, Orejuela, 2013). En el Sur de Cali, Olga Osorio (1986) prospectó trayectos del río Pance y relacionó la cerámica hallada en aterrazamientos artificiales con el complejo Quebrada Seca. También se realizaron proyectos como el Gasoducto de Occidente, donde se hallaron sitios tipo Quebrada Seca (Rey, 1995; Blanco, 1996a; 1996b; Rodríguez, et al. 2001, en Blanco y Orejuela, 2013). Cerca al predio de Forestal Club se realizaron otros trabajos de arqueología preventiva; Malla Vial del Valle del Cauca y Cauca. En estos trabajos se realizaron excavaciones en basureros, sitios de habitación y contextos funerarios de

cronología prehispánica. En los municipios de Palmira, Yumbo, El Cerrito, Yotoco, Candelaria y corregimiento de Rozo (Patiño, et al. 2004 en Blanco y Orejuela, 2013).

En la construcción de la vía a Rozo se registró el predio Unilever en “intersección Guajira”. En este sitio la cerámica recuperada se relacionó con el Complejo Bolo Quebrada Seca (Patiño, et al. 2004, en Blanco, Orejuela, 2013). En el sitio “Rozo – Palmaseca Km. 7+100 la cerámica recuperada corresponde a Bolo Quebrada Seca (Patiño, et al. 2004). En la fábrica UNIVELER, se excavaron sitios tardíos sobre túmulos de vivienda, áreas de cultivo y talleres. Pero también se registraron materiales del período Temprano, esto indica ocupaciones continuas (Blanco y Ospina 2008 y 2009 en Blanco y Orejuela 2013). En la construcción de la subestación Palmaseca a nivel 115/34, 5/13, 2Kv y líneas asociadas, se detectaron materiales que corresponden a los dos períodos de ocupación (Astudillo, sf. en Blanco y Orejuela, 2013). Para el período Tardío recientemente se registraron materiales en la vía de la variante en el pueblo el Bolo (Hernández, 2014).

Los antecedentes arqueológicos regionales muestran claramente cómo se han distribuido geográficamente los complejos cerámicos denominados como tardíos. Quebrada Seca (el complejo más tardío), se ha registrado, ya desde los años 40s por Ford (1944) y Cubillos (1984) en una amplia región que comprende dos departamentos Cauca y Valle del Cauca (figura 2). Ambos departamentos son atravesados por el río Cauca, que en tiempos prehispánicos sirvió de conexión entre las regiones, tal como está claramente descrito en los textos etnohistóricos de las crónicas dejadas por los españoles.

### **8.3.5 Etnohistoria en el Valle del Cauca en relación a la ocupación tardía**

A continuación, haremos un breve resumen de los datos etnohistóricos que permita ubicar, no solo la dispersión de los pueblos indígenas<sup>131</sup>, sino que permita observar la distribución de las distintas etnias localizadas por los españoles en los avances de la conquista sobre este territorio. Estos datos permiten ubicar distintas fronteras multiétnicas que indicaran lo que correspondería, según los cronistas, a pueblos étnicos diferenciados por fronteras concebidas desde la óptica de los propios conquistadores. Estas presuntas fronteras han tenido una influencia sobre la discriminación y caracterización de lo que se ha considerado

---

<sup>131</sup> El concepto de pueblo descrito por los españoles se usará conforme ha sido explicado anteriormente, desde los estamentos jurídicos y desde los datos etnohistóricos, ya planteados ambos en este trabajo.

identidad, y que se ha querido llevar al objeto. Se observará desde la etnohistoria cómo el tránsito por el río Cauca pudo ser la conexión por la que se expandieron las distintas técnicas alfareras. De igual manera los datos recuperados en Forestal Club nos indicarán cómo las técnicas se distribuyen por una amplia región, así como la relación que puede existir entre dos yacimientos contemporáneos y ubicados en una misma región, a corta distancia uno del otro (Forestal Club y Estadio Deportivo Cali) (foto 3). Este es un ejemplo de dispersión de una técnica, pero que indiscutiblemente deben existir yacimientos más cercanos a Forestal Club que aún no se han estudiado.

En la etnohistoria recogida en las distintas visitas hechas por los cronistas españoles al Valle del Cauca desde el Sur del departamento hasta el Norte, se describe este valle con áreas cenagosas y con pueblos de indios viviendo sobre isletas (Cubillos, 1984, p. 17-20). De la misma manera López (2008) en el mapa de posibles fronteras lingüísticas regionales del siglo XVI (figura 3), ubica la Isleta de los Guales a orillas del río Cauca y sus afluentes menores como el río Guachal. En dirección Norte en este mapa se observa el río Amaime, y en medio se encontraría el yacimiento Forestal Club. Los yacimientos marcados en el entorno de Forestal Club se encuentran relacionados con las ocupaciones tempranas y tardías, ya descritas anteriormente para la región y que se hallan relacionados cronológicamente con Forestal Club.

La visita de 1552 se realizó en unos 3.000 kilómetros cuadrados, lo que abarcaba la banda izquierda del río Cauca con sus vertientes desde el río Timba hasta Mediacanoa (originalmente, Mecanoa) y al Oeste del divisorio de las aguas de la cordillera Occidental, a toda la cuenca del Dagua y sus afluentes entre los municipios actuales de Cali, Jamundí, Dagua, La Cumbre, Restrepo, Yumbo, Vijes y parte de Yotoco. Esta área no incluía la banda derecha del Cauca, cuyos pueblos al Sur de Cartago estaban sin conquistar y donde Cali nunca hizo efectiva su jurisdicción, ni tampoco la parte septentrional, la de los indios Gorriones. Tampoco incluía las tierras de Calima ni por donde fluyen los ríos Anchicaya, ya que no formaban parte de la jurisdicción de Cali (Romoli, 1974, p. 377, en Orejuela, 2016). Se entiende pues que esa expedición sólo visitó la banda izquierda del río Cauca dejando la banda derecha fuera del censo. En este caso los habitantes de esta banda no fueron visitados. El cronista Cieza de León, quien visitó el Valle del Cauca mencionó que estaba muy poblado. Para la tasación de 1559 el número de indios se había reducido,

algunos pueblos desaparecidos y sus reductos de gentes habían sido agrupados en otros sitios (Romoli, 1974, en Orejuela, 2016). La margen del río Cauca donde se encuentra el predio en el que se halla ubicada la parcelación campestre Forestal Club fue conocida como la “La Otra Banda” y fue visitada por Francisco de Cieza en 1536 con las huestes de Sebastián de Belalcázar atravesando lo que hoy se denomina, El paso de la Torre (Blanco, Orejuela 2013).

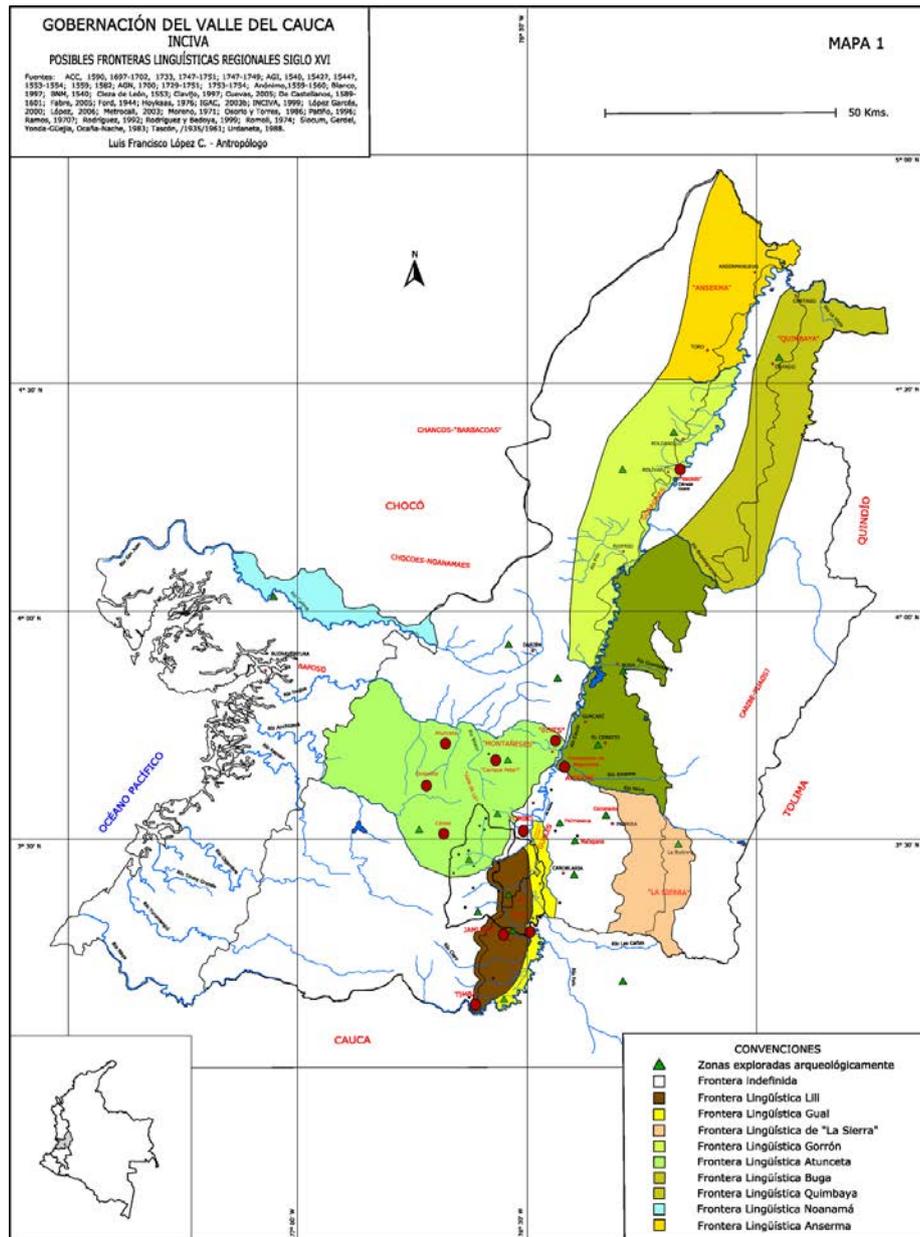
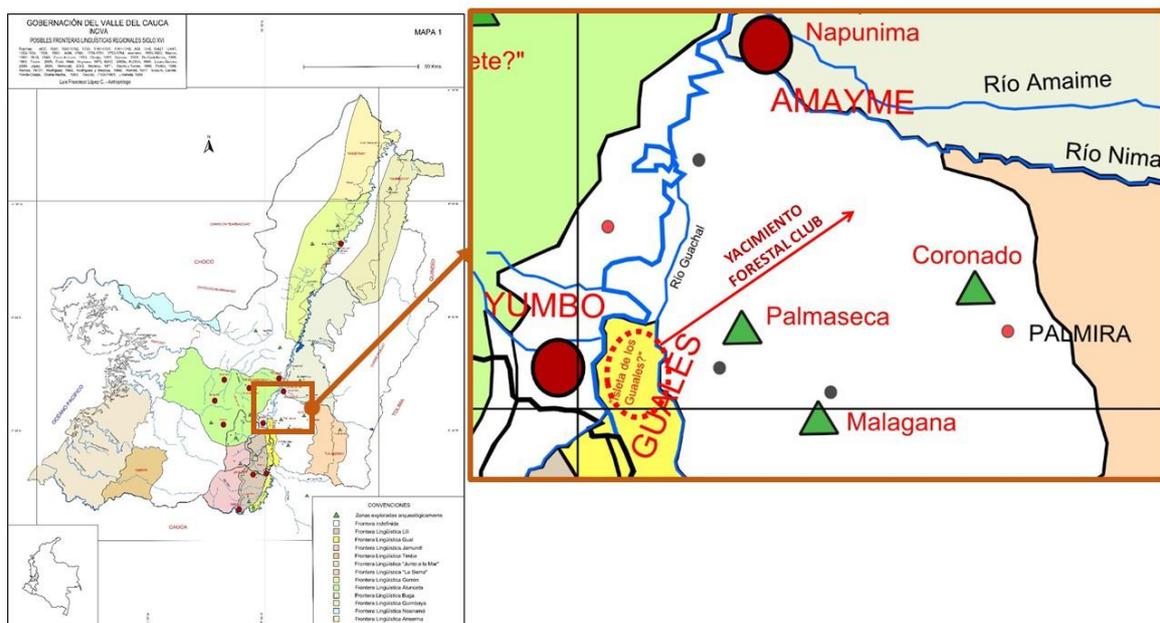


Figura 3. Mapa de posibles fronteras lingüísticas en el siglo XVI.

Fuente: Luis Francisco López. 2008. INCIVA. Gobernación del Valle del Cauca.

Las diferentes citas etnohistóricas comentan la ocupación de las riberas del río Cauca donde se asentaban los indios “guales” que se extendían sobre el piedemonte de la cordillera Central en sentido Norte hasta los límites con Cartago, estos pueblos pescadores recorrían el curso del río Cauca desde Timba hasta los límites del río Amaime (López, 2008). Los guales o guhales se hallaban ocupando las ciénagas e islas que formaba el río Cauca. Así lo describe la visita de 1552. (Romoli, 1974, p. 380). De esta manera los “guales o guhales” recorrieron el río Cauca y muy probablemente sus estancias por estos recorridos generaron relaciones que ofrecerían algún tipo de intercambio (Orejuela, 2016). Si observamos el mapa (figura 4) de posibles fronteras regionales del siglo XVI (López, 2008), se identifica como la frontera de los “guales” está muy próxima al área de la terraza aluvial donde se encuentra el predio intervenido (Orejuela, 2016). Los datos arqueológicos reportados en el predio dan cuenta de la adecuación del espacio para evadir la humedad y acceder a lugares como pequeñas terrazas o levantamientos que permitieron la ocupación permanente en el área (Orejuela, 2016, p. 33). Así, se mencionan a los habitantes del río Cauca:

Las avanzadas europeas al incursionar en este territorio entraron en contacto con los indígenas “guales” que habitaban las riberas del río Cauca y desde allí exploran la otra banda recorriendo el piedemonte de cordillera Central en sentido Norte hasta los límites de Cartago (López, 2008). El eje territorial de estos pueblos de pescadores lo constituía el curso del río Cauca desde el área de Timba hasta los límites con el río Amaime, donde el piedemonte tiende a cerrarse sobre la banda izquierda del río. (López, 2008, p. 10)



**Figura 4.** Mapa de ubicación de los “guales” en relación al yacimiento Forestal Club.

**Fuente:** Tomado de posibles fronteras lingüísticas en el siglo XVI. Luis Francisco López. 2008. INCIVA. Gobernación del Valle del Cauca. Modificado por Ricardo Ruiz.

Las visitas también mencionan que existen diferencias lingüísticas entre los Lilis y los Guales, de la misma manera se han relacionados vocablos con los grupos ubicados en el Pacífico. Al respecto López menciona:

Es factible distinguir además una serie de vocablos como /Exaha/, /Guacanoa/, /Xeta/, /Hecho/, /Lala/, /Oepa/ y /Ponde/, que la mencionada visita relaciona con los gualess y que señalan un distanciamiento fonético respecto de Lili por el hecho de ser aquí, menos frecuente el uso de los sufijos quillacinga, exceptuando quizá la palabra /Guacanoa/. Es observable la proximidad lingüística de los términos gualess con los protogrupos embera-waunán de la costa pacífica chocona, cuya separación ha sido calculada en  $\pm$  2130 años (Fabre, Op.cit.). En la memoria de los indígenas tributarios de San Francisco Javier del Raposo elaborada por Bartolomé Caicedo (ACC, 1726)<sup>4</sup>, se citan apellidos como /Chohonua/, /Epicoa/, /Nengue/, /Lanchepret/, /Abepre/ y /Nanguizama/, que con el aparente uso de vocales abiertas precedidas de consonantes fricativas, nasales o bilabiales al inicio de las palabras, lo cual tiende a ocurrir de manera simultánea con los términos gualess de 1552, hacen creer en una ruta de penetración de aquellos protogrupos embera-waunán al valle geográfico del río Cauca a través de las cuencas de los ríos Dagua y Calima durante una fuerte sequía que tuvo lugar entre  $\pm$  400-250 a.C. (Velásquez, 2005 en López, 2008, p. 11)

Las posibles relaciones y movimientos en estas áreas pueden haber sucedido dado los períodos de sequía que posibilitaban el tránsito por las áreas que se hallaban entre distintas redes fluviales. Los límites hídricos de la terraza aluvial donde se halla el predio de la parcelación campestre Forestal Club: al Occidente limita con el río Guachal, afluente del Cauca, y al Norte con el río Amaime (foto 4). En esta foto se observa claramente como esta área corresponde a las descritas por las distintas visitas de los cronistas. Los restos arqueológicos recuperados en esta área dan cuenta de las distintas ocupaciones prehispánicas y de la dificultad para acceder a espacios sin humedad, una solución fue la elevación de terrenos y la construcción de canales. Al respecto, Giraldo (2016) propone que las elevaciones de tierra del sitio Malagana, datadas en el Período Bolo Temprano (400 a.C.-800 d.C.) y consideradas como canales masivos de drenaje, tengan una función más orientada a la defensiva, que hacia una solución hidráulica (Giraldo, 2016, p. 175), fundamentándose en la existencia de momentos de sequía en la región en esta cronología de “Bolo Temprano”.

Los ejércitos de Belalcázar avanzaron desde el Fuerte Ampudia "[desde el poblado de Jamundí, siguiendo el curso del mismo río por la ribera S] (...) fueron a buscar mejor asiento a orillas de aquel río caudaloso que de Cauca tenía nombramiento, donde con guadubas [guaduas] hicieron fuerte". Esto indicaría que dicho campamento se ubicó en

alguno de los meandros próximos al Paso de la Bolsa. Hasta este lugar llegan indígenas guales desde la otra banda [E] del río Cauca "(...) *los nuestros procuraron amistades (...) diéronles cuchillejos y machetes (...) también mujeres se atrevían a pasar (...) con rueca y huso todas van hilando, cesta de fructa sobre la cabeza*". Así mismo, el componente "afrovallecaucano" sale a flote a propósito de un ataque indígena a la villa de Ampudia "(...) *un escuadrón cruel fue descubierto, el cual llegó con increíble ira y un negro [esclavizado] del Añasco quedó muerto*" (De Castellanos, /1589-1601/1997 en López, 2008, p. 78)<sup>132</sup>.

Romoli corrobora la ubicación de estos pueblos en cercanías al río Cauca: Los autos de la visita de 1552 demuestran que varias tribus o subtribus vivían en los valles laterales al sur del río Cali y que la de los guales o guhales estaban regados entre las ciénagas y en las islas que formaban el Cauca en el sector meridional del Distrito. (Romoli, 1974: 380, en López, 2008).

En la tasación de Tomás López (AGI, 1559; Rodríguez, 1992, en López, 2008) se afirma que el tributo de los guales consistirá en: (...) dos balsas puestas en el embarcadero del río Grande [Cauca] y dos mil adobes apilados cerca de esta ciudad y doscientas cañas gordas [guaduas] sacadas a donde las pudiere tomar la carreta. Ello corrobora la ocupación ribereña de estos grupos diferenciados lingüísticamente de pueblos como los Lile o los de la Provincia "de la montaña" (López, 2008).

Los Guales o guhales fueron encontrados por los españoles a la llegada al Valle del Cauca. Como bien mencionan los datos, estos se registraron a lo largo del río y asentados a las orillas del río. El mapa lingüístico los ubica a la orilla del río Cauca en uno de sus asentamientos, muy próximos al yacimiento Forestal Club (figuras 3 y 4). López (2008), presenta en los datos etnohistóricos recuperados para el Valle del Cauca no solo la posible distribución de las fronteras lingüísticas sino además una distribución detallada de los Guales o guhales<sup>133</sup> quienes ocupaban y circulaban por las bandas del río Cauca, desde el

---

<sup>132</sup> Esta información sobre la presencia de una persona de origen africano es otra muestra de la gran movilidad a gran distancia a través de redes de comunicación desde la costa atlántica o pacífica.

<sup>133</sup> "Línea fronteriza con los Guales ETNH-MC-REF001 / ETNH-MC-REF006 / ETNH-MC-REF010 / ETNH-MC-REF039 De las descripciones hechas por los cronistas se infiere la existencia de una notable población sobre la banda E del río Cauca, quizá desde los límites con el río Palo hasta el Amaime, definiendo así una frontera lingüística que se superpone espacialmente a las ocupaciones de grupos denominados guales o "aguales" en la obra de Cieza de León: "(...) *alguna gente a las riberas del río [Cauca] de una parte y otra*" (/1553/1554), que también corresponden a los ya descritos a propósito de la incursión de Ampudia y Añasco: "*Aquellos ven desde sus vecindades en la barranca ranchos forasteros [el fuerte Ampudia], y a causa de saber las novedades envían por el agua mensajeros*" (De Castellanos, /1589-

Sur del Valle del Cauca y se desplazaban hacia el Norte (figura 3 y 4). López también sugiere una posible relación entre los Guales y la Fases Tinajas y Quebrada Seca<sup>134</sup>. De tal manera los Guales fueron descritos por los cronistas a lo largo del río Cauca como pescadores que ocupaban las riberas del río y se desplazaban de Sur a Norte del departamento del Valle del Cauca (figuras 3 y 4)<sup>135</sup>

En lo que se considera como Nuestra Señora de la Concepción de Napunima donde hoy se encuentra ubicado el corregimiento de Rozo, al respecto la etnohistoria menciona de la banda derecha del río Cauca las encomiendas paneleras<sup>136</sup>:

ETNH-MC-REF011 / ETNH-MC-REF012 / ETNH-MC-REF018 / ETNH-MC-REF019 / ETNH-MC-REF025 / ETNH-MC-REF034 / ETNH-MC-REF052

Una serie de documentos del siglo XVIII (AHQ, 1754; ACC, 1754) se refieren a tres encomiendas paneleras de la banda E del río Cauca, actual Corregimiento de Rozo del Municipio de Palmira: Auji, San Jerónimo y la Concepción de Napunima. De acuerdo a las descripciones, en 1637 los napunimas habrían sido reducidos a esta franja de terreno que al parecer eran las mismas que, "antiguamente" habitaban (tiempos prehispánicos?). Esta segunda ocupación se extiende hasta ± 1693, cuando bajo presiones de los encomenderos por acceder a las tierras indígenas, se da por desaparecida esta comunidad de posible filiación lingüística macro-caribe: "(...) *sesenta años a esta parte* [1753], *han estado Baldías y desiertas las dichas tierras*". Los manuscritos refieren que este emplazamiento, con iglesia y cercado incluidos, se extendía una legua en sentido W-E desde el río Cauca hasta "(...) *una sanja que viene a ser en tierras de Rodrigo Arias*" (AGN, 1753-1754). Esta ubicación apunta a la zona ribereña que definen los ríos Amaime y Nima en el sector del paso de La Torre, donde por cierto, se

---

1601/1997). Dichos antecedentes generan una evaluación positiva a nivel arqueológico para este sector del Municipio de Cali, más aún, cuando dicha zona comprendida entre el río Cauca y el caño El Estero, disputaría con el corregimiento La Dolores de Palmira la posibilidad de ser identificada con la "isleta de los guales", citada en varios manuscritos del siglo XVI" (López, 2008, p. 89).

<sup>134</sup> "Línea fronteriza con los Guales ETNH-MC-REF006 / ETNH-MC-REF010 / ETNH-MC-REF039

A nivel municipal, la frontera W del río Cauca remataría por el N con la Comuna 6: área que también colinda con la "isleta de los guales" o zona referenciada en los documentos de archivo que pudo estar ubicada sobre la banda contraria (actual Municipio de Palmira). Hacia 1559, el número de estos indígenas se reduciría a tan sólo 400 personas (Anónimo, 1559-1560/1983). Geográficamente, es posible sugerir alguna relación entre los guales y los portadores de la cultura Tinajas (s. XIV-XVI d.C.?) (Rodríguez, 1992), tal como lo había planteado Julio Cesar Cubillos (1984), bien sea que dicha fase arqueológica pueda asimilarse o no al Complejo Quebrada Seca" (López, 2006, en López 2008, p. 89).

<sup>135</sup> "Isleta de los Guales ETNH-MC-REF006 / ETNH-MC-REF008 / ETNH-MC-REF009 / ETNH-MC-REF010 / ETNH-MC-REF039

"Se trata de uno de los sitios de mayor relevancia arqueológica para la región, y que aparece citado en algunos manuscritos de la época (siglo XVI), donde se alude posiblemente a un área extensa y de apariencia insular ubicada a lo largo del curso del río Cauca, sobre la frontera de los guales. En un documento que se remonta a mediados del siglo XVI, se afirma que consolidada la conquista de Cali, el gobernador de Popayán, Sebastián de Belalcázar ("Benalcázar"), se había encomendado el manejo de los "(...) *tinbas y la mytad de los gorriones y bizes, y los yndios de la balsa entre Cali y Popayán y la ysleta de los guales*" (AGN, 1555-1556). Desde el punto de vista paisajístico, esta zona tiende a coincidir con el sector que paralelamente define el río Cauca con el río Guachal en el corregimiento La Dolores de la municipalidad de Palmira (al E de las Comunas 6 y 7 de Cali), ya que se trata de la única zona aparentemente aislada por un río tributario que tiende a cerrarse sobre el principal, a todo lo largo de esta parte de la suela plana (IGAC, 2003a). Sin embargo, es bien factible que dicha zona pueda corresponder también con el sector definido entre el río Cauca y el caño El Estero, al E de los corregimientos de El Hormiguero y Navarro" (López, 2008, p. 92).

<sup>136</sup> Caña de azúcar, procesada para ser compactada, en pequeños bloques.

descubre al E un área denominada "La Acequia". Dicho contexto ofrece expectativas arqueológicas altas. (López, 2008, p. 93)

El sitio donde se ubican a los indios Napunima donde se encuentra el corregimiento de Rozo se encuentra a 5.000 m., del yacimiento Forestal Club. De acuerdo a la ubicación lingüística en el mapa (figura 3), se trata probablemente de un área multiétnica desde los datos etnohistóricos<sup>137</sup>.

### **8.3.6 Ocupación prehispánica Tardía en Forestal Club**

Este apartado se centrará en mostrar la ocupación tardía en el predio y cómo los tipos y decoraciones se hallan distribuidos en el yacimiento. Se podrá observar que no existe una correlación entre la decoración y la tipología tradicional basada en el desgrasante lo que alternativamente sugiere que existieron relaciones que permitieron la transmisión de técnicas. La variable del desgrasante en este caso no es una característica significativa, ya que se puede observar como una decoración puede presentarse con diferentes tipos de desgrasante: grueso, medio y fino. La decoración denominada escobillado tradicionalmente se había considerado que aparecería con mayor frecuencia: en un 50% en el nivel antiguo y disminuye en el nivel tardío a un 12%. Esto hizo que fuera considerada (Cubillos, 1984, p. 92) como la técnica decorativa diagnóstica de la fase Quebrada Seca correspondiente a una fase tardía para la región del Cauca y Valle de Cauca (Ford, 1944, Cubillos, 1984). Ford la situó también en el período tardío y creó una relación de las cerámicas encontradas en tumbas del sitio Cauca 10 con las usadas entre los colonos e indígenas de los sitios que el visito en el río de Jambaló. Los huaqueros (saqueadores) de la región le informaron que esta cerámica aparecía asociada con cuentas de porcelana europeas lo que le hizo sugerir su contemporaneidad con la llegada de los españoles, que para esta región se ubica hacia 1535 (Cubillos, 1984, p. 92). Esta decoración se encontró en las fases Tinajas y Quebrada Seca, pero con mayor representatividad en la fase Quebrada Seca con 723 fragmentos que representan el 65% de la muestra (Cubillos, 1984, p. 102). Giraldo (2012 – 2013) menciona que en los 28 tipos de decoración creados por Cubillos (1984), algunos tienen una muy baja representatividad dentro de la colección pero que sería útil poder observar cambios en las decoraciones “(...) *de los fragmentos decorados baño rojo y sin baño rojo,*

---

<sup>137</sup> Una de las tareas importantes sería rastrear la debacle poblacional provocada ya a partir de los primeros contactos con los españoles a partir de 1552. Cuando en sólo 7 años se reduce el número de indios enumerados y cuando ya apenas un siglo después la tierra la consideran desierta.

*y estos últimos divididos a su vez en fragmentos con textura escobillada y sin textura escobillada (o con otro tipo de decoración) (...)*” serían útiles para considerar si existen cambios de acuerdo al tipo de decoración (Giraldo, 2012 – 2013, p. 105). Al respecto ya Blanco y González (2003, p. 22) para el Estadio Deportivo Cali mencionaron que no hay diferencia de las decoraciones del período tardío en este yacimiento entre las fases Tinaja, Sachamate y Quebrada Seca propuestas por Cubillos (1984). Lo mismo pasa en el yacimiento de Cantarrana (Patiño, et al, 1997: 65-66, en Blanco, González, 2003, p. 22). Por tanto, se considerarían contemporáneas.

Coincidiendo con estas últimas apreciaciones, el período tardío en el yacimiento Forestal Club presenta contemporaneidad de las supuestas tres fases cerámicas que proponía Cubillos (1984). Materiales que se habrían atribuido a las tres fases se hallan reportadas en todo el predio y han sido recuperados en contextos como basureros, viviendas y sitios alterados.

### **8.3.7 El periodo Tardío en Forestal Club**

El análisis de los materiales cerámicos se realizó sobre el total de la muestra. Se diferenció entre fragmentos diagnósticos y no diagnósticos, se pesaron y contaron todos los materiales. La muestra total inicial fue diferenciada entre el periodo temprano y el tardío, es decir, se separaron los fragmentos correspondientes a los dos grandes periodos ya que el presente ejemplo trata puntualmente de la producción alfarera en el tardío, tal como fue planteado para el Valle del Cauca y Norte del Departamento del Cauca en Colombia (figura 2). Así, se analizó el solo el material diagnóstico del período tardío, los microfragmentos fueron excluidos ya que solo podían dar cuenta del desgrasante en algunos casos y de la cantidad total de material recuperado. La muestra total del material tardío analizado fue de 5.012 fragmentos. De igual manera se excluyeron del análisis los materiales recuperados en recolecciones superficiales. Hay que aclarar que en proyectos de rescate la recolección superficial se hace en el acompañamiento o monitoreo con las máquinas. Por esta razón para este análisis fueron obviadas, y se tuvo en cuenta solo el material de las excavaciones controladas. De esta manera, el ejemplo se centra en materiales tardíos dentro de una cronología que se enmarca en el siglo XIII d.NE. Para Forestal Club esta cronología fue obtenida en el corte 10 que corresponde a un basurero excavado de manera sistemática y que ofreció una evidencia de dos momentos con

ocupaciones tardías con una temporalidad de 1210 a 1275 Cal AD (Beta-431026) tomada a una profundidad 100-110 cm. La llegada de los españoles a esta área ocurre en el siglo XVI, de tal manera que los pueblos indígenas que se encontraron con los españoles, y descritos por los cronistas, fueron los sucesores directos de los productores del asentamiento que habían reutilizado estos sitios ya utilizados anteriormente por habitantes del periodo Temprano. Este periodo previo para este yacimiento tiene una datación 420-570 Cal AD (Beta-431025), es decir siglo V d.NE., recuperada en el corte 3 a una profundidad de 250 – 280 cm. Según la periodización tradicional propuesta para la región, la primera ocupación correspondería lo que se ha denominado como fase Malagana y el segundo momento de ocupación se asimilaría a la fase Bolo Quebrada Seca, que se ubican entre el 1200 a.NE. hasta el 700 d.NE., según la cronología establecida últimamente (Blanco, 2012).

También se recuperaron algunos fragmentos de decoración de pintura negativa (foto 5) que está asociada a la fase Sonso (Rodríguez 2015), que se encuentra ubicada en un rango cronológico desde el siglo VI d.NE hasta los siglos XVI y XVII. Estas últimas fechas ya contemporáneas a la conquista española, han sugerido que hacia la mitad del siglo XVI existían grupos aislados que continuaban viviendo con sus modos de vida ancestrales (Rodríguez, 2002, en Rodríguez 2015, p. 167). La pintura negativa se ha registrado en las fases Sonso y Bolo Tardío Quebrada Seca, ubicadas cronológicamente en S. XIII d.NE con los llamados “cacicazgos tardíos”, que se caracterizaron por aterrazamientos y gran densidad de población (Rodríguez, *et al*, 2007:57, Rodríguez, 2015:180).

En nuestro sitio el fragmento de pintura negativa más característico se recuperó en el corte 4 y se puede relacionar con la fase Sonso (Rodríguez, 2015, pp. 181 – 182). Otro fragmento fue recuperado en el corte 3 en un nivel fechado en lo que correspondería al periodo Temprano para Forestal Club: siglo V d.NE (tabla 5) pero que se encuentra relacionado con los contextos reutilizados y alterados por las distintas inundaciones registradas en la zona.

Corte	Profundidad inicial y final	N° de fragmentos
3	190 – 220cm	1
4	30 – 40cm	3
11	120 – 150cm	9
10	100 - 120	1
14	60 – 80cm	16
16	100 – 120cm	1

**Tabla 5.** Cerámica pintura negativa en Forestal Club



**Foto 5.** Corte 4, pintura roja negativa.

La intención de realizar el análisis con la misma tipología usada desde los años 80s ha tenido como objetivo corroborar con el registro arqueológico si realmente existe alguna correlación entre una técnica (tipo de desgrasante) y los caracteres formales (fragmentos con una forma identificable) en las cerámicas que corresponderían a las tres Fases y tipologías tardías propuestas por Cubillos (1984):

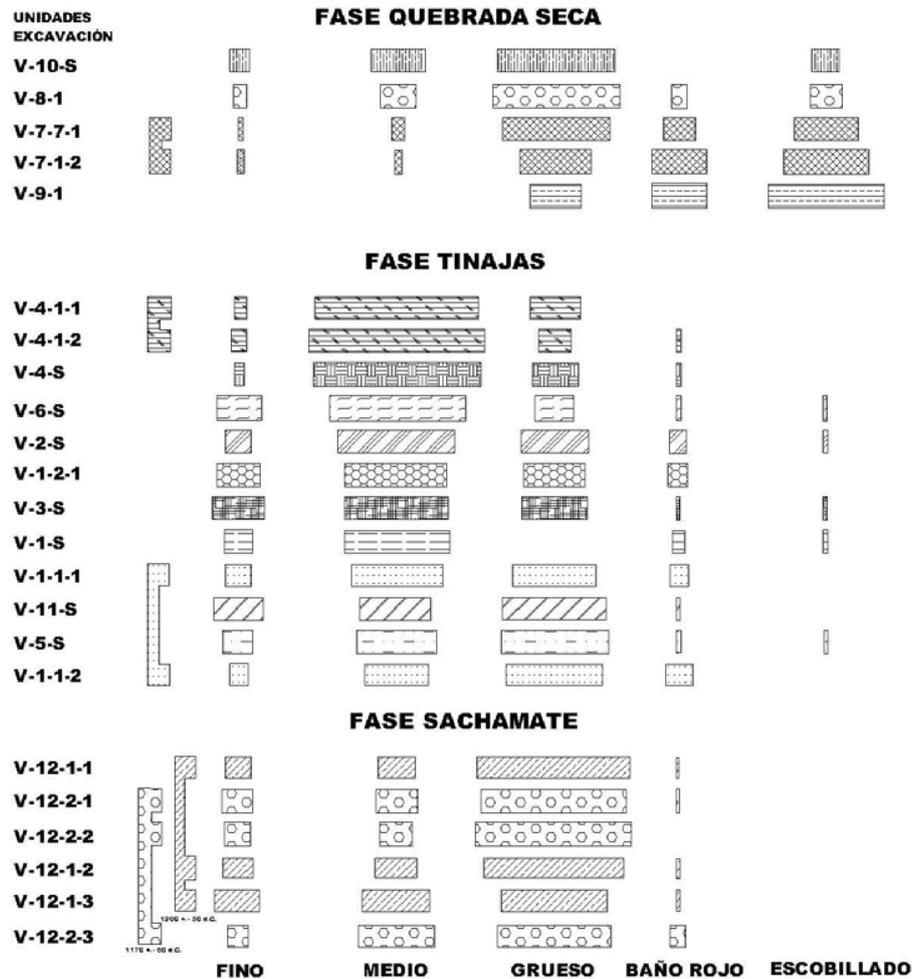


Gráfico 1. Fases y tipologías propuestas por Cubillos (1984)

Fuente: Tomado de Cubillos 1984, p. 88, modificado por Oscar Burbano.

V	Valle del río Cauca
Primer numeral	Sitio Arqueológico
Segundo numeral	Corte o trinchera
Tercer numeral	Nivel dentro del corte
S	Recolección superficial

Tabla 6. Nomenclatura

Fuente: Tomado de Cubillos, 1984, p. 28).

En el gráfico (1) de Cubillos se observa como los tipos de desgrasantes están presentes en las tres fases. Las decoraciones más representativas, el baño rojo y el escobillado, tienen su mayor representatividad en la fase Quebrada Seca que sería la más tardía. De estas dos decoraciones, el escobillado no se registra en la fase Sachamate pero sí en las fases Tinajas y Quebrada Seca. Las tres fases se ubican en 12 sitios distintos situados en ambas

márgenes del río Cauca y diferenciados por las decoraciones interpretadas por el autor (gráfico 1, tabla 6). La cronología absoluta fue tomada en el sitio V-12-1-3 740±50 A.P (1210 +/- 50) (Beta 4660) y V12-2-3 780±60 A.P (1170 +/- 60) (Beta 5945), lo que correspondería a finales del siglo XII d.NE., e inicios del siglo XIII d.NE. La primera fecha tomada en el nivel 3 y la otra en el estrato siguiente (Cubillos, 1984, pp. 88-89). El autor menciona que el tipo fino de la fase Sachamate donde se tomó la fecha de radio carbono tiende a disminuir al finalizar la fase (gráfico 1, tabla 5). La fase Quebrada Seca se consideró la más tardía dada la relación que Ford (1944) encontró con materiales coloniales y con las vasijas contemporáneas observadas en los sitios que visitó<sup>138</sup>.

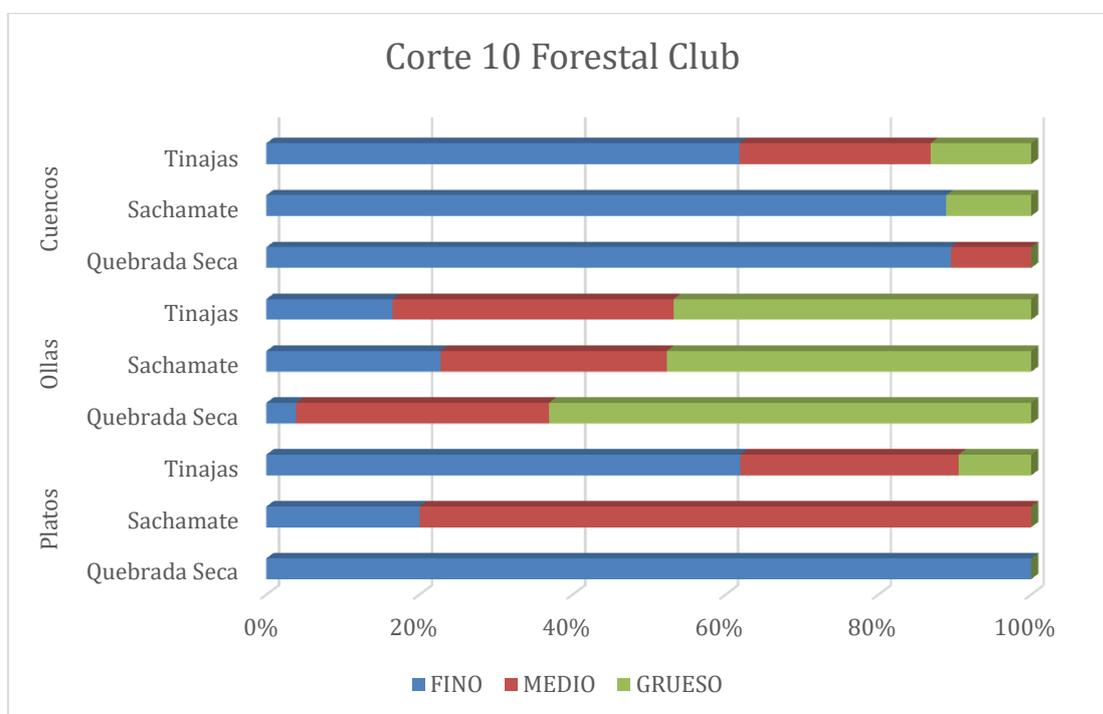
Para el caso del yacimiento Forestal Club se recuperó material que correspondería cronológicamente al periodo comprendido por las tres fases propuestas anteriormente. También se registraron decoraciones semejantes a las descritas por Cubillos para cada una de estas fases. En algunas ocasiones las decoraciones no permiten identificar con claridad a que fase pudiesen pertenecer porque pueden variar respecto a las asociaciones que desde el inicio llevaron a la creación de las tres fases. Luego se demuestra que el carácter discriminatorio de esas asociaciones es frágil. El material recuperado en el yacimiento Forestal Club permitió proponer una dinámica distinta a la propuesta previamente. En el gráfico (2) siguiente se puede observar como materiales clasificables en las tres fases fueron recuperados en un basurero fechado en 790 ± 30 BP = 1210 a 1275 Cal AD (Beta-431026) lo que corresponde al siglo XIII d.N.E. La muestra fue tomada a una profundidad de 100 y 110 cm., en el estrato 5. En el corte 10 se observan dos ocupaciones, una que inicia casi a los 70 cm. hasta los 120 cm., donde se recuperó la mayor cantidad de materiales. Otra se inicia a 140 cm. a 160 cm. con un nivel de transición entre las dos de un limo color oliva de entre 20-25 cm. de espesor que tiene continuidad en planta.

En el gráfico (2) los materiales presentes en mi estratigrafía en el corte 10 y en todo el predio, que deberían clasificarse por tipología decorativa dentro de las tres fases, permiten inferir que se trata de una producción de cronología dentro de las tres fases del Tardío. También se puede observar como las fases establecidas en función de la decoración se

---

<sup>138</sup> Ford también considera la fase Quebrada Seca como la más tardía ya que en ella se registró oro (Ford, 1944, p.72 en Giraldo, 2012-2013, p. 102). “(...) Hoy se sabe que en esta región (que comprende desde el río Bolo, al norte, hasta Jambaló, al sur) se produjeron objetos en oro desde el primer siglo después de Cristo (Lleras, 2007, en Giraldo, 2012-2013, p.103). Por supuesto, esta información solo se obtuvo mucho después de los textos de Cubillos y Ford”.

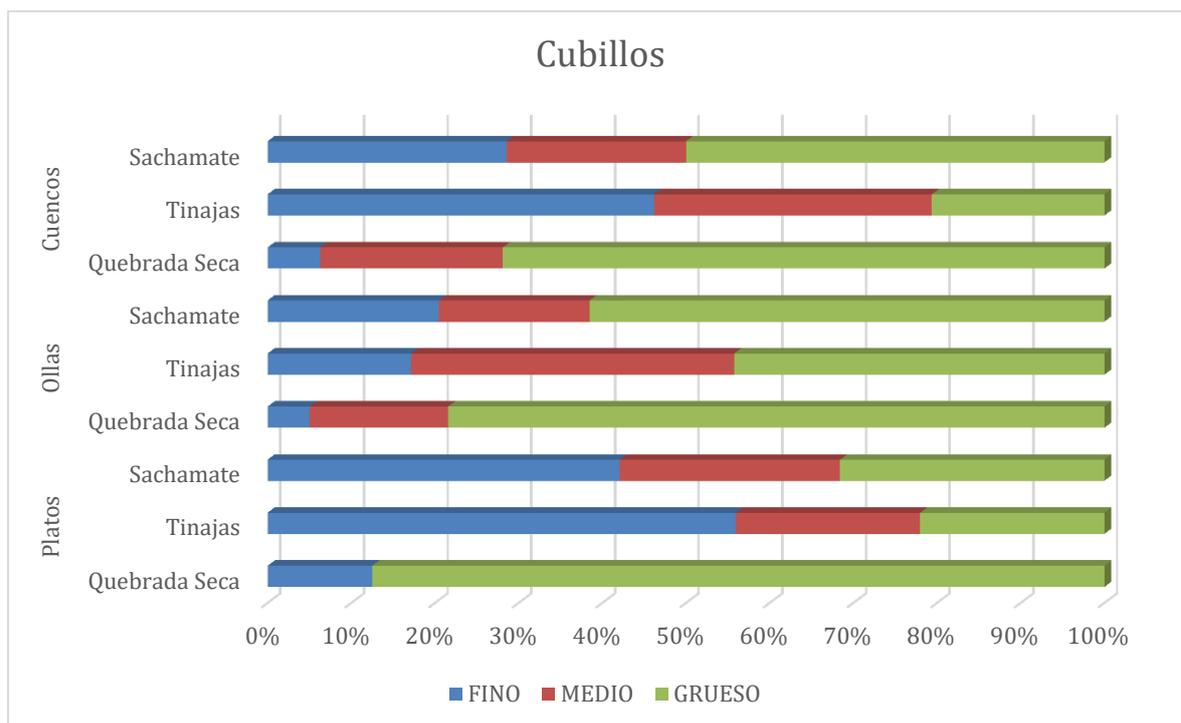
encuentran indistintamente al desgrasante (gráfico, 2, tabla 7). Hay que resaltar que el yacimiento en la fase de asentamiento tardío se encuentra ocupado en dos momentos, que se hallan separados por estratos limosos, producto de las inundaciones.



**Gráfico 2.** Frecuencias de desgrasantes en función de la tipología de fases establecidas según las decoraciones y desglosadas por formas en el corte 10 (basurero) Forestal Club.

		<b>CORTE 10 FORESTAL CLUB</b>		<b>Cantidad</b>		
<b>Forma</b>	<b>Fase</b>	<b>FINO</b>	<b>MEDIO</b>	<b>GRUESO</b>		
Platos	Quebrada Seca	1	0	0		
	Sachamate	1	4	0		
	Tinajas	13	6	2		
Ollas	Quebrada Seca	4	34	65		
	Sachamate	20	26	42		
	Tinajas	221	491	627		
Cuencos	Quebrada Seca	17	2	0		
	Sachamate	8	0	1		
	Tinajas	178	72	38		

**Tabla 7.** Formas, fases y desgrasante en el corte 10 (basurero) Forestal Club.



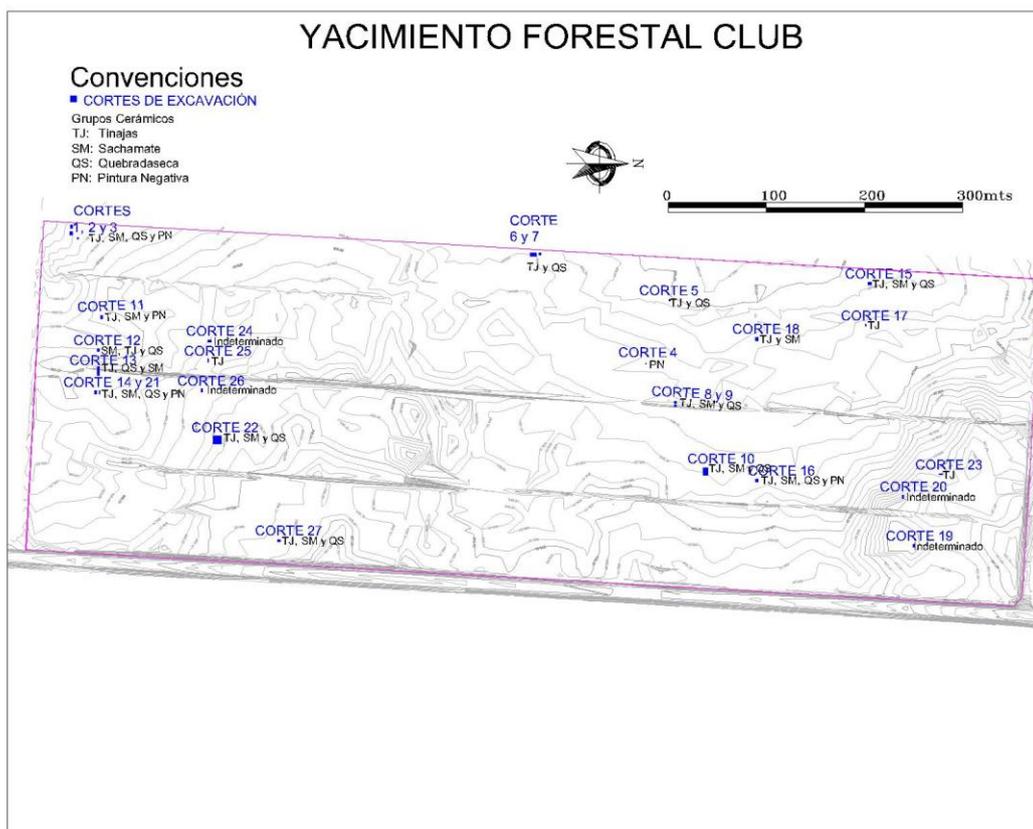
**Gráfico 3.** Frecuencias de desgrasantes en función de la tipología de fases establecidas según las decoraciones y desglosadas por formas. Tomado de Cubillos (1984, p. 130).

Forma	CUBILLOS Fase	Cantidad		
		FINO	MEDIO	GRUESO
Platos	Quebrada Seca	4	0	28
	Tinajas	89	35	35
	Sachamate	8	5	6
Ollas	Quebrada Seca	7	23	109
	Tinajas	94	211	242
	Sachamate	8	7	24
Cuencos	Quebrada Seca	4	14	46
	Tinajas	121	87	54
	Sachamate	4	3	7

**Tabla 8.** Formas fases y desgrasantes. Tomado de Cubillos (1984, p. 130)

Las fases no dependen del desgrasante ya que en una fase se pueden observar los tres tipos (fino, grueso y medio) (gráfico, 2 y tabla 7) (gráfico 3 y tabla 8) y de igual manera sucede con las formas, estas tres variables no se articulan. En el gráfico 2 se observa que en el basurero (corte 10) de Forestal Club, tiene una mayor representación la fase Quebrada Seca con desgrasante fino, indicando que estas variables (formas, desgrasantes y fases) no son determinantes, ni se trata de producciones que no puedan variar. Cabe aclarar que los porcentajes tomados de Cubillos (Tabla 4), se basan en la cantidad de cada forma. Los materiales que corresponderían a las tres fases de Cubillos están documentadas en todo el predio dando cuenta de la producción alfarera en una sola cronología, tardía (gráfico 4).

Hay que mencionar que el sitio fue ocupado y reutilizado desde tiempos tempranos, la fecha de carbono 14 para el temprano en la región donde se localiza el yacimiento Forestal Club se encuentra en  $1560 \pm 30$  BP = 1530-1380 Cal BP o sea 420-570 AD, (Beta 431025), en lo que sería siglo V d.NE. La cronología para la región como ya se mencionó arriba se encuentra planteada en Temprana y Tardía, donde el primer período es conocido como fase Malagana y el segundo como fase Bolo Quebrada Seca, y se ubican en un rango cronológico entre 1200 a.C. hasta el 700 d.C. (Blanco, 2012). El tardío en Forestal Club como ya se mencionó está ubicado en el siglo XIII.



**Gráfico 4.** Distribución de fragmentos asimilables a las fases cerámicas en todo el predio.

**Fuente:** Plano digitalizado por Ricardo Ruiz.

Las semejanzas entre las decoraciones ya habían sido observadas por Blanco y González (2003) en el yacimiento del Deportivo Cali, y por Patiño en el yacimiento de Cantarana (Patiño, et al, 1997, pp. 65-66, en Blanco y Gonzáles, 2003, p. 22). De la misma manera las observaciones de Giraldo (2012 – 2013) ya mencionadas anteriormente, indican que las frecuencias entre variables presentan ciertas discrepancias entre sí. No se trata de una crítica que destruya completamente las anteriores propuestas de Ford (1944) y Cubillos

(1984). Se trata de evidenciar puntualmente con los datos del yacimiento Forestal Club cómo las semejanzas y diferencias entre las fases proponen una explicación diferente a la cronológica estricta. En cambio, sugieren que existe una producción alfarera que muestra como las técnicas utilizadas se desplazan y se introducen en las imitaciones y en las características desarrolladas por cada alfarero y/o alfarera. Las producciones que se han caracterizado como fase Tinajas tienen una mayor representación en Forestal Club. Cubillos propone la fase Sachamate como las más antigua y la Quebrada Seca la más reciente, y todas estarían definidas por el tamaño del desgrasante (Giraldo, 2012-2013, p. 98). La decoración que representa a la fase Quebrada Seca para Cubillos sería el escobillado y en ella predominaría el desgrasante grueso (Tabla 4). Esta decoración se recuperó en Forestal Club en muy baja cantidad, solo 10 fragmentos fueron identificados (foto 6, tabla 9).



**Foto 6.** Escobillado, corte 10, UE F4, 80-90cm.

Corte de excavación	Estrato	Profundidad	Nº fragmentos	Desgrasante	Fase	Pintura/baño rojo	Forma
16	5	100-120cm	2	Medio	Tinajas	Borde	Olla
22	2	30-50cm	1	Fino	Indeterminado	Externa	Olla
16	5	100-120cm	1	Fino	Indeterminado	Externa	Cuerpo
11	4	140-150cm	1	Medio	Indeterminado	Externa	Cuerpo
14	4	150-190cm	2	Medio	Tinajas	Externa	Cuerpo
10	3	80-90cm	1	Fino	Tinajas	Borde	Olla
10	4	100-110cm	1	Grueso	Indeterminado	Externa	Cuerpo
Recolección superficial	----	----	1	Medio	Indeterminado	----	Cuerpo

**Tabla 9.** Fragmentos de decoración escobillada en Forestal Club tardío.

### **Piezas y fragmentos con técnica de escobillado. Ford, Cubillos y Orejuela.**



A y B: Ford, 1944.  
C y D: Cubillos, 1984.  
E y F: Orejuela, 2016.

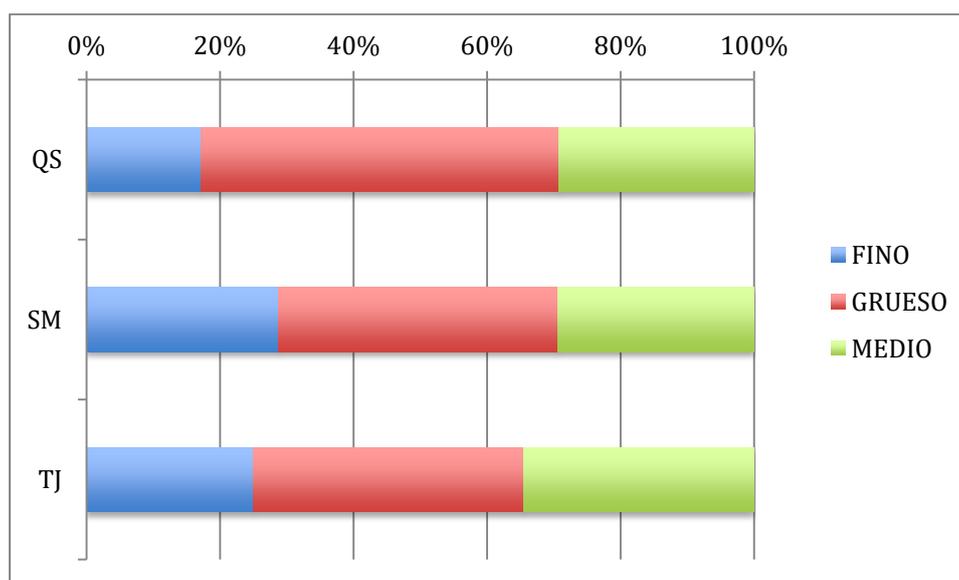
DIGITALIZADO POR: OSCAR E. BURBANO.

**Figura 5. Comparación de la técnica escobillado**

En la figura (5) se observa la técnica del escobillado. Esta técnica se realiza sobre superficie blanda, y sobre planos alisados con palillos con marcas profundas de 1 a 2 mm con una especie de peine y otro con un solo palillo para ejecutar el rayado, las marcas son de sección redondeada (Cubillos, 1984, p. 1019). Las rayas hechas con un solo palillo según plantea Cubillos están bien definidas y aproximadamente paralelas y espaciadas, el peine en cambio dejó un rayado descuidado. Para el autor esto está relacionado con el manejo de la vajilla, para tener un mejor agarre de los recipientes (p. 102). Esta apreciación respecto a la intención que tuvo el alfarero o alfarera respecto a los usos de las vasijas, no la sabemos realmente. Las diferencias entre los fragmentos escobillados de Forestal Club y

los fragmentos recuperados por Cubillos evidencian una variación en la técnica del rayado. Estas diferencias y similitudes indican las diversas posibilidades que pueden ofrecer una técnica y sus distintos usos. La técnica de decoración de escobillado que presenta Cubillos (p. 133), en las figuras de la fase Quebrada Seca coincide con un desgrasante grueso. Para el caso de Forestal Club, los dos fragmentos con técnica de escobillado ilustrados en la figura (5) corresponden uno a desgrasante fino, y el otro a desgrasante medio. Este hecho sustenta la propuesta hecha acerca de que el desgrasante no es un discriminador de un tipo-fase en particular (gráficos 4, 5 y tabla 10, 11). Las decoraciones en Forestal Club evidencian la circulación de las distintas técnicas producidas en el período tardío.

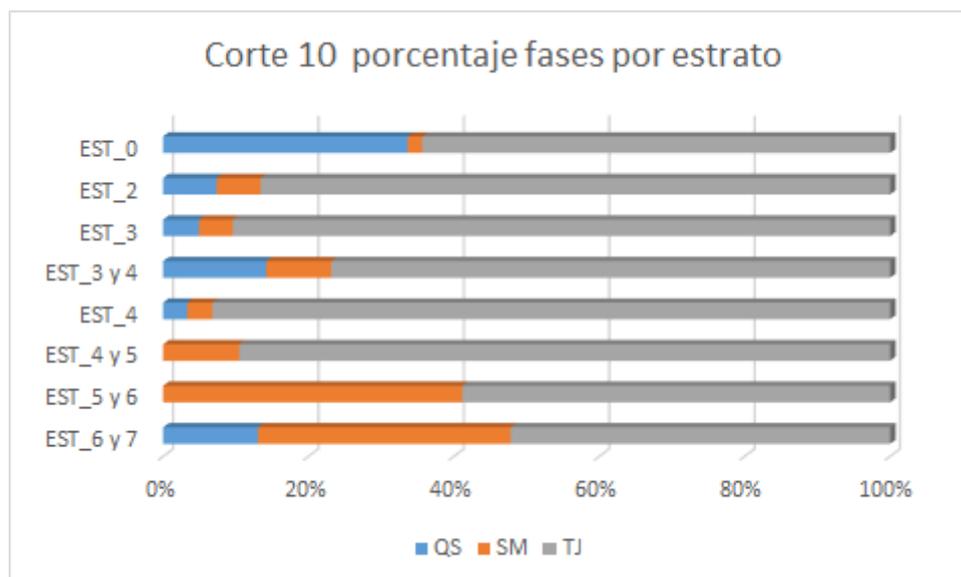
La producción de cerámica tanto en momentos tempranos como tardíos controlaba las distintas técnicas alfareras y la decoración podía ser modificada. Estas características particulares han producido identidades materiales que se pueden observar.



**Gráfico 5.** Frecuencia de desgrasantes distribuidos por fases según la tipología decorativa en el corte 10. Forestal Club tardío.

	FINO	GRUESO	MEDIO
QS	335	1045	570
SM	470	685	480
TJ	6585	10670	9110

**Tabla 10.** Distribución de los desgrasantes en fragmentos clasificados según las fases de la tipología decorativa en el corte 10. Forestal Club tardío.



**Gráfico 6.** Frecuencias de fragmentos clasificados según las fases de la tipología tradicional a lo largo de la estratigrafía del corte 10. Forestal Club tardío.

	QS	SM	TJ
EST_0	170	10	325
EST_2	55	45	645
EST_3	315	295	5765
EST_4	490	510	13755
EST_3 y 4	905	570	4905
EST_4 y 5	0	95	810
EST_5 y 6	0	70	100
EST_6 y 7	15	40	60

**Tabla 11.** Distribución de fragmentos clasificados según las fases de la tipología tradicional a lo largo de la estratigrafía del corte 10. Forestal Club tardío.

Lo anterior conduce a considerar que se necesitan más estudios dirigidos a la producción de la cerámica de cronologías tardías para reconsiderar la existencia de las tres presuntas fases (y consecuentemente su correspondencia identitaria) cuyas diferencias se han basado en la decoración, desgrasantes y formas. Como también harían falta indudablemente cronologías absolutas y estudios regionales (Giraldo, 2012 - 2013). De tal forma que la revisión de las modificaciones y particularidades en la producción de la cerámica podrían dar cuenta de producciones particularizadas dentro de las distintas áreas a nivel regional. El análisis de estos caracteres que diferencian una producción de otra puede dar cuenta de que se trata de técnicas que han sufrido variaciones localizadas en tiempo y espacio. Cada contexto arqueológico evidenciará similitudes y particularidades en los materiales usados para su producción como también las distintas modificaciones en las decoraciones. La

creación de catálogos regionales puede ayudar a la unificación de los materiales en cronologías tardías. Estos catálogos deben contener información no solo de características de materias primas. Para el caso de la cerámica tardía, caracterizada por decoraciones como el escobillado asociada a la Fase Quebrada Seca deberán contener la información particular de cada sitio.

Las migraciones y distintos movimientos sociales que se generan por acceso a recursos y a relaciones de reproducción para solucionar la endogamia, como también para la circulación de distintas ideas, son temas que la arqueología ha retomado en los últimos años. Este interés por las migraciones no ha sido ajeno a la arqueología, pero si fue abandonado entre los años 60 y 70<sup>139</sup>. Como se menciona arriba los isótopos estables abren una puerta al análisis y a la recuperación de datos independientes que permitan acceder a la identificación de estas movilidades y a través de materiales, como el caso presentado en esta investigación, explicar cómo pueden circular las distintas técnicas alfareras por una amplia región que se conecta con la vía fluvial del río Cauca y sus afluentes. Las técnicas de análisis avanzados y las nuevas miradas respecto a la movilidad conducen a inferir relaciones sociales en amplias regiones. El caso presentado demuestra cómo una técnica ha viajado como la producción ha sido modificada, caracterizando diversas formas de producción alfarera. De igual manera, ofrece la oportunidad de considerar nuevas lecturas de materiales y revisar anteriores propuestas de análisis que no han sido tomadas en cuenta. En nuestro caso las tres fases planteadas tradicionalmente en base a caracteres decorativos tienen semejanzas entre sí lo cual da cuenta claramente de la ambigüedad de los caracteres empleados en dicha clasificación tipológica, de igual manera se ha visto que el desgrasante y la forma no son variables importantes lo que implica que debe hacerse una revisión a estas propuestas de análisis.

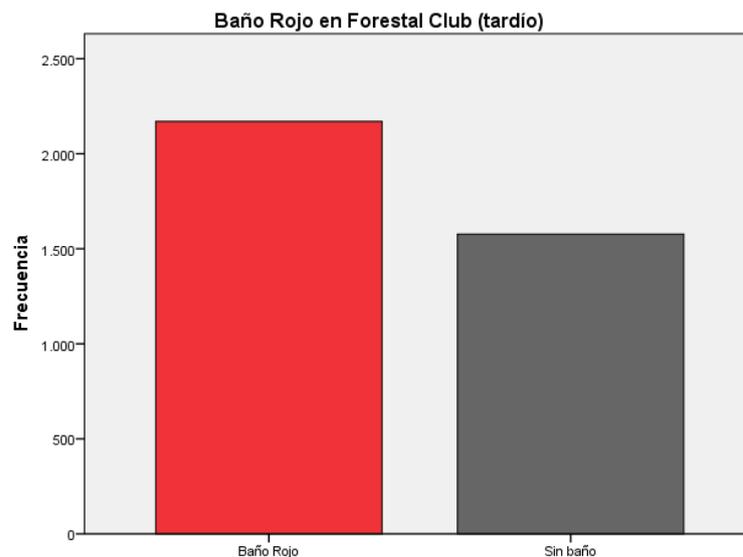
Desde estas advertencias será necesario caracterizar cada yacimiento y su relación con aquellos más cercanos para poder relacionarlos regionalmente. Las colecciones de referencias que bien podrían ser un soporte para la catalogación y documentación deben ser una contribución de cada investigación. Ellas permitirán ver de manera sistemática cómo se comportan las distintas técnicas en cada yacimiento y a su vez las relaciones a

---

<sup>139</sup> La arqueología siguió con Childe (1950) el difusionismo, y fue abandonado el tema de la movilidad para dar paso al funcionalismo y procesualismo (editorial, Arkeogazte, 2017).

nivel regional. Debe cambiarse o agregar nuevas miradas a los análisis de materiales cerámicos en las regiones mencionadas y considerar de otras maneras variables como la decoración, ya mencionada por Giraldo (2012-2013).

Como se pudo observar en el caso de las vasijas con decoración de tipo escobillado en las tres propuestas Ford (1944), Cubillos (1984) y Orejuela (2016), las diferencias locales en la técnica son claras, en la decoración, en las formas presenta similitudes ya que se trata de ollas en los tres casos Cubillos, Ford y Orejuela. En Orejuela la técnica de escobillado es observada en ollas con modificaciones en el borde donde se agregan pequeñas marcas angulares y baño rojo interno y externo (figura 5, foto 6 y tabla 9). Hay que aclarar que en Cubillos (1984, pp. 132-133) esta técnica se registra en dos fases culturales en Tinajas y Quebrada Seca, al igual que el baño rojo en Cubillos se identificó como representativa. En Forestal Club (Orejuela, 2016), solo se identificó escobillado en la fase Tinajas en 5 fragmentos, los 5 fragmentos restantes de los 10 recuperados como técnica de escobillado, se hallan representados por cuerpos de vasijas que bien podrían ser Quebrada Seca o Tinajas, no fue posible determinar la fase con precisión. El baño rojo se halla en Forestal Club (gráfico, 6 y tabla 12). Esta tampoco sería una característica fiable al igual que el desgrasante.



**Gráfico 7.** Frecuencias absolutas de fragmentos con Baño Rojo en Forestal Club (Tardío).

<b>Baño Rojo en Forestal Club (Tardío)</b>					
		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válido	Baño Rojo	2170	57,9	57,9	57,9
	Sin baño	1577	42,1	42,1	100,0
	Total	3747	100,0	100,0	

**Tabla 12.** Distribución de las frecuencias de fragmentos con baño rojo. Forestal Club tardío.

Es decir, se trata de una técnica que fue modificada mostrando cómo cambian las características de la producción alfarera y las identidades que refleja cada alfarero/a en un momento y espacio determinado. Así se expanden modos de decoración, aunque la forma de producción es distinta. Efectivamente se trata de gente distinta, que tienen una forma de producción diferente, usan de otra manera la materia prima, aunque se identifiquen semejanzas en la decoración y similitudes en la forma. La idea de identidad monolítica no se sostiene. El material cerámico es producido por gente local con sus parámetros propios, se deduce que se traslada, se mueve la técnica y esta misma es modificada.

Con estas observaciones sobre un caso concreto de análisis de una producción material desde una óptica que ha tenido en cuenta unos caracteres tipológicos tradicionalmente asociados a una identidad cultural, he pretendido demostrar que la construcción del pasado desde el presente y la necesidad de buscar identificaciones que representen una identidad están sujetas cambios. La identidad, aunque observable en todas las sociedades y representada tanto en el patrimonio material como inmaterial, es un fenómeno extremadamente variable. El patrimonio debe ser entendido entonces como todas esas representaciones y particularidades que pueden ser consideradas como elementos articulados con distintas autodeterminaciones. Estos elementos, pueden surgir tanto de pueblos que puedan directamente verse representados en las distintas identidades, como en aquellos que asumen identificarse con determinadas materialidades o inmaterialidades. La relación de estas identidades entre sí permite observar diferencias y similitudes que existen entre ellas.

## **9. Discusión**

Durante la conquista de América y la colonia la visión del “otro” tuvo como origen la visión de hombres cuyas miradas medievales los conducían a observar la otredad ya desde tiempos griegos clásicos. El concepto de indio aparece como ese “otro” que pertenece a un sitio en particular, pero para la conquista este otro fue articulado con otros conceptos como el de bárbaro y salvaje, que ya se hallaban en el imaginario de los conquistadores. La alteridad y la otredad se presentan como sinónimos que encaran unos y otros al observarse desde la diferencia misma. Los pueblos originarios llevan el estigma de ser “indios”, ya que hay que recordar que indígenas son todos los que pertenecen a un sitio, pero *indio* no lo son todos, solo aquellos que tengan la carga histórica que los considera “otros” con un sentido de desvaloración. Ya en los momentos actuales el reconocimiento de estos pueblos en los Estados en cuyo territorio se encuentran pasa por las distintas jurisprudencias nacionales como internacionales. En este tema se han generado distintas leyes, decretos y acuerdos que permitan sostener relaciones entre ambas partes. Las sociedades occidentales u occidentalizadas han considerado que la multiculturalidad y pluriculturalidad sea reconocida en tanto que las características que hacen a unos “otros” en las relaciones que la alteridad no pasa desapercibidas. Desde la propuesta ser pueblos *sometidos* se ha considerado como una característica para ser reconocidos en los distintos estamentos jurídicos (Daes, 1996, en Simpson, 1997). Es también el caso de los pueblos “aislados” que no han sido sometidos de manera tradicional, pero que si han sufrido el asedio tanto en el pasado reciente como también por la avanzada capitalista globalizadora actual. Estos pueblos hallan también su reconocimiento siendo considerados como pueblos no contactados o en “aislamiento voluntario”. Para su reconocimiento se han considerado que su supervivencia depende de su territorio y de la integridad del mismo, en tanto no se vea amenazado por los distintos invasores. Los pueblos “*no sometidos*” o pueblos no “*no contactados*” desde la arqueología merecen una mirada distinta ya que es posible que en realidad no existan como tales y se debería considerar la necesidad de más investigación que pueda arrojar evidencias acerca del desplazamiento y arrinconamiento de estos pueblos. Así, la discusión entre si se trata de pueblos aislados voluntariamente o no contactados, la debe resolver la historia, la arqueología, y se trate como parecen indicar los datos etnohistóricos que algunos de estos pueblos hayan huido desde tiempos anteriores a lugares donde la conquista no pudo ser efectiva (Friede, 1948).

El concepto de *indio* y la denominación de *pueblos minoritarios* junto a la propuesta de haber tenido una historia en común ha posibilitado un reconocimiento desde los estamentos jurídicos internacionales. Se ha considerado que el concepto de *indígena* serviría tanto para aquellos que llegaron de otras tierras a América siendo *indígenas* de sus lugares de procedencia, como también para las migraciones actuales a Europa donde se pueden crear lazos de “*indígenas*” con las sociedades receptoras. Las colonizaciones “internas” en Europa son procesos históricos que aún hoy día están en discusión es el caso de Catalunya, País Vasco, Irlanda, o también Córcega, Bretaña... De tal manera el concepto de *indígena* debería ser aplicado incluso para todos aquellos que han migrado a otras partes y donde a partir de estos movimientos se ha generado nuevo mestizaje (Anaya, 2005). La autodeterminación en términos generales para los pueblos indígenas significa el poder de tomar decisiones. En los pueblos en “aislamiento voluntario” la autodeterminación se encuentra en la forma de poder decidir cómo quieren vivir y como quieren relacionarse con las sociedades occidentales u occidentalizadas.

La academia ha hecho su aporte en las distintas propuestas para el autoreconocimiento. El indigenismo en la academia en América ha contribuido a los distintos momentos de acompañamiento en los procesos indígenas. Estos tuvieron su mayor auge en la década de los 80s aunque aún continúan en sus procesos de lucha. Inicialmente se mantuvo una visión de protección y paternalismo que continuaba con las propuestas colonialistas. De tal forma que la arqueología descubrió de manera casi tardía que en los yacimientos donde se investigaba se hallaban los pueblos indígenas, que estaban directa o indirectamente relacionados con esos vestigios. Pero esta mirada indigenista desde la academia posteriormente se extiende hacia otras propuestas como la consideración de comunidades desvalorizadas y discriminadas negras, gitanos y propuestas como la feminista y queer (entre otras).

La arqueología descubre al “otro” en tanto se percata de que existe y debe ser incluido en las distintas investigaciones. En esta propuesta postcolonialista el/la arqueólogo@ genera relaciones que van a permitir la relación entre ambas partes. Esta situación conduce a ver el registro arqueológico como elemento que puede compensar o suplir características que el pueblo indígena haya perdido, como la lengua. Y que serán indispensables para un reconocimiento de un pasado ancestral. La identidad como herramienta de

autodeterminación se relaciona con todas las características materiales e inmateriales. En ausencia de unas de estas, la identidad, encuentra el sustento en otras como la arqueología. Los procesos de etnogénesis se han visto en algunos casos en la necesidad de recurrir a elementos materiales para su reconocimiento. Las identidades cambiantes se ven alteradas por las distintas relaciones entre sociedades. La identidad encuentra su diferencia en ella misma en tanto cambia constantemente y en su relación frente a otras identidades. Occidente por ejemplo es un concepto creado mayoritariamente desde sociedades dominantes. De tal forma que, desde esa visión colonialista, Oriente como un eje fundamental en la cultura europea pasó de ser el dominante a ser el dominado (Said ([1997- 2014])). Históricamente Oriente es un referente en la construcción de Occidente. Pero ese Oriente en el imaginario occidental ha pasado de estar localizado en el oriente del Mediterráneo a los países al Este de Alemania y de nuevo desplazarse hacia el Asia.

La recuperación de una identidad propia y distinta como una opción política conduce a los pueblos indígenas a repensar la identidad pública/privada. Existen muchas identidades estas cambiantes pero sujetas a particularidades que están más enraizadas al interior de la sociedad. Las identidades y el autoreconocimiento han llevado a los pueblos indígenas a autovalorarse. Este proceso indica que hay que repensarse la “otredad” y que lo que realmente está en juego es un verdadero respeto a las diferencias, a la libertad de poder tomar decisiones propias a cualquier nivel.

La identidad es una herramienta de autoidentificación que se basa en el derecho consuetudinario siendo este tan fundamental como la lengua, como una herramienta de particularidades. Este derecho no tiene la misma aceptación que el derecho positivo. Este reafirma tanto las identidades como a su vez confronta al pueblo indígena con lo estatal. La autodeterminación encuentra un apoyo en los estamentos jurídicos internacionales en los distintos convenios (107 de 1957, 169 de 1989), la Declaración sobre los Derechos de los pueblos indígenas del 2007 y la Declaración americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas de las Américas del 2016. La libre determinación de los pueblos o la autodeterminación se dirige a la capacidad de un pueblo para gobernarse. En teoría y en condiciones de igualdad esto debería ser llevado a la práctica, esta posibilidad de autogobierno encuentra sus obstáculos en los Estados. La autodeterminación se articula con el concepto de *pueblo* que al igual que el concepto de *indio* tiene orígenes coloniales y

ha ido cambiando a lo largo de la historia en los términos de Derecho Internacional, ya que puede ser sinónimo de Nación y Estado (Salas, 2013). Para Naciones Unidas *pueblo* concierne la autodeterminación, e indica a grupos sociales que comparten un territorio, una lengua y costumbres. Desde este precepto los pueblos indígenas podrían ser considerados dentro de esta definición. El convenio 169 plantea que no debe considerarse este concepto desde el Derecho Internacional, pero en cambio la Declaración de los Derechos para los pueblos indígenas del 2007 y la Declaración americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas del 2016, considera que los pueblos indígenas deben estar sin diferencias frente a los otros pueblos.

Acudiendo a los datos etnohistóricos como referentes escritos de las conquistas en América el concepto de “*pueblo* de indios” hacía referencia a varias familias y un jefe que mandaba. De tal manera que provincia se conformaba de varios *pueblos* (Rodríguez, 1992, p. 246). Este concepto ha sufrido cambios semánticos a lo largo de la historia, existiendo ciertas diferencias en el momento de usarlo en lo que se refiere a los pueblos indígenas. Los datos etnohistóricos han sido tomados en cuenta ya que se trata de las únicas evidencias escritas además de la materialidad que se tiene del momento de la conquista. Estos datos deben ser considerados de manera crítica a la hora de usarse en relación al dato arqueológico, sin embargo son necesarios para poder ser puestos en contraste con la materialidad.

La autodeterminación entra en contradicciones con los Estados ya que surge la idea del riesgo frente situaciones de independencia. Este sería el caso de las minorías lingüísticas y naciones históricas, en el caso europeo, o los pueblos indígenas en toda América. Pero en la autodeterminación de lo que se trata en primera instancia es el reconocimiento y la no violación a los derechos, como también el cumplimiento de las normas que protegen a los derechos de los pueblos indígenas. La autodeterminación sigue siendo coartada, según como se entienda en los Estados donde se encuentran los pueblos indígenas, y sigue siendo considerada más interna que externa con el limitante histórico de descolonización. Desde esta perspectiva su repercusión externa es casi nula tanto para minorías lingüísticas como para los pueblos indígenas del mundo. De tal manera que la descolonización vista como un acto reparativo actúa cuando la autodeterminación ha sido vulnerada (Anaya, 2005).

El territorio se encuentra relacionado con la producción de la cultura, de la identidad y sufre cambios como la identidad misma. Los movimientos demográficos generan

relaciones distintas frente a las diversas identidades. Ciertos rasgos más resilientes se mantienen, otros se re- inventan en espacios nuevos. Estos últimos aportan nuevas formas, esas identidades contienen la raíz de donde provienen. Los cambios sociales entonces son la transformación de identidades que se han gestado por movimientos espaciales por relaciones o por cualquier cambio externo o interno. En lo que respecta al territorio en términos de relación, en los pueblos indígenas americanos, la tierra es considerada la Madre ya que es proveedora y contiene la supervivencia. El territorio juega un papel importante en la autodeterminación y se articula con el patrimonio natural, que a su vez es transformado para convertirse en patrimonio cultural una vez intervenido.

El tema del patrimonio entendido como todo lo producido tanto en términos materiales como inmateriales encuentra su soporte en la reproducción y mantenimiento de todo lo producido. Este es entendido como herencia, lo que permanece a nivel familiar o social, “(...) *lo que se queda más allá de la muerte (...)*” (Ballart, 2006, p. 29).

El patrimonio arqueológico es una herramienta que se ha venido usando por los pueblos indígenas para encontrar esa relación con el territorio y lo producido y modificado de manera material. El territorio como patrimonio modificado, se articula a la identidad y conecta de manera directa o indirecta con un pasado común. Se puede considerar también como un espacio ocupado por gentes con las que se comparte una historia común: en un momento histórico como fue el de las conquistas del territorio por europeos y sus descendientes criollos y mestizos.

Ahora bien, cada una de las distintas constituciones políticas en los países donde se encuentran los pueblos indígenas contienen reconocimiento pero con sus limitaciones acerca de la autodeterminación. Cada historia en cada país ha tenido en común la conquista y la colonia, en esto han sido similares. Sin embargo, cada país se ha relacionado en periodos modernos de manera distinta con los pueblos indígenas. Se reconoce la diversidad, la multiculturalidad y pluriculturalidad con ciertas restricciones frente a autonomías en lo que respecta al territorio y a autogobiernos.

La arqueología en relación a los pueblos indígenas en los procesos de reconstrucción histórica y de etnogénesis, ha tenido una presencia importante y con mayor relevancia desde hace más de tres décadas. Esta relación ha ido avanzando no solo en aceptación por

parte de arqueólog@s sino además por parte de las comunidades, quienes han visto en la arqueología la oportunidad de reivindicar pasados denominados comunes como tierras ancestrales y pueblos anteriores a los actuales. Con esto no se quiere decir que no exista una relación entre los pueblos actuales y los antiguos, solo aclarar que pueden surgir situaciones en que unos no sean descendientes directos de los otros. El sentido de pertenencia para estos casos se relaciona con el pasado común de conquistas, colonias y de tradiciones que los relacionan a unos y otros en un territorio que ocuparon desde tiempos anteriores a las invasiones europeas. De tal manera se ha de considerar ante todo la protección del patrimonio tanto material como inmaterial independientemente de la sociedad que lo haya producido. Este debe ser conservado y reconocido, aún cuando al no existir vínculos directos el sentido de pertenencia no se cumple en su propósito de articular el pasado con el presente.

La arqueología ha usado el concepto de identidad en el momento de crear tipologías pero en las últimas décadas se han relacionado con la identidad de los pueblos indígenas vivos. Esta relación ha llevado a desarrollar distintas metodologías que permitan acercamiento entre unos y otros. La arqueología también ha usado técnicas como la de los isótopos estables para ubicar procedencias que se asociarían a ciertas identidades y estas a movimientos demográficos y a las relaciones entre distintas sociedades. Así, la identidad ha trascendido a los objetos y ha vuelto su mirada hacia los restos biológicos convertidos en evidencias de los seres vivos.

La identidad entonces como concepto de características puntuales encontró un espacio en la ciencia dedicada a lo material, al objeto. Y fue más allá, donde se encontró con la identidad viva y generó la arqueología indígena y/o de colaboración. Creando vínculos entre la identidad del pasado y la identidad viva, una relación directa con los pueblos vivos.

La arqueología indígena y/o de colaboración como una propuesta post-colonialista debe ser llevada a cabo como una relación directa, entre arqueolog@ y pueblos indígenas. Se ha llamado arqueología colaborativa o arqueología pública a procesos de acompañamiento, en resignificaciones de territorios (Gnneco y Hernández, 2012). En trabajos de reconocimiento de procesos turísticos con sociedades que están directamente vinculadas o no a los restos arqueológicos. Sin duda esto es un gran avance. Pero realmente l@s

arqueólog@s ¿están preparados para llevar a cabo relaciones horizontales? Desde estas perspectivas cabe traer a esta discusión la propuesta de Louis (2007) como geógrafa nativa, ella propone que los departamentos de ciencias sociales deberían ofrecer cursos donde se trabajasen metodologías para que las relaciones entre un@s y otr@s sean más viables. Desde esta perspectiva las experiencias entre nativ@s y no nativ@s profesionales deben llevar a dinámicas que permitan la relación entre ambas partes y de esta manera poder avanzar en los distintos proyectos.

Las relaciones entre pueblos indígenas y profesionales deben ser consideradas desde propuestas horizontales a largo plazo (Ruzicka, 2013, Angelbeck y Grier, 2014, p. 520). La arqueología juega hoy día un papel importante en los proyectos tanto de empresas constructoras y demás como en los proyectos generados por instituciones. El profesional no solamente debe conocer claramente los estamentos jurídicos internacionales y nacionales, sino además estar convencido de una propuesta poscolonial para así construir una relación colaborativa entre ambas partes. También se debe considerar que arqueólog@s, académic@s nativ@s o no nativ@s están en el deber de generar metodologías de colaboración desde posiciones políticas y éticas.

En términos de identidades individuales las mujeres han jugado un papel importante en todos los procesos de autodeterminación y autoreconocimiento. En las entrevistas realizadas y expuestas en este trabajo se pudo observar cómo se han creado asociaciones y reuniones de mujeres que han fortalecido estos procesos. Ellas siempre han estado presentes en todos los procesos, pero invisibilizadas, su reconocimiento llegó con la creación de las asociaciones y/o reuniones de mujeres. Las propuestas en las relaciones colaborativas entre profesionales y comunidades deben llevar el componente feminista para acceder a los espacios femeninos en los procesos de etnogénesis. Poco se ha hablado de la autodeterminación colectiva vs la autodeterminación individual, las mujeres “indias” se han clasificado en tres categorías discriminadoras: son indias, pobres y mujeres. La propuesta en este apartado acerca de la mujer es considerarla de manera individual (en la relación entre hombres y mujeres) y considerar las relaciones desde los Derechos Humanos. Los discursos androcéntricos no solo en la lectura del pasado sino además en las relaciones y procesos actuales, entre pueblos indígenas y sociedades occidentales u occidentalizadas, han dejado de lado la presencia y actividad de las mujeres, tanto en la

historia observada desde la arqueología como en la reciente. Las preguntas iniciales entre arqueología e identidad derivaron en el tema de las mujeres para hacer una lectura desde la identidad colectiva vs. la identidad individual (en la relación entre hombres y mujeres).

Las entrevistas tuvieron como eje principal la arqueología, la identidad y los procesos de etnogénesis, cómo se han visto al interior de las comunidades y qué tan importante es para ellas (las comunidades) la arqueología. En todas las entrevistas la relación con el pasado tiene una importancia relevante ya que está directamente relacionada con la posibilidad del reconocimiento al interior de los pueblos indígenas, y sin lugar a duda por fuera de ellos. Los procesos de etnogénesis en los pueblos donde la lengua como elemento importante se ha perdido, la arqueología ha sido significativa en la vinculación con los restos materiales para relacionar un pasado común. En ninguna de las entrevistas se consideró que la arqueología fuese un elemento que estuviese por fuera en los procesos de reconstrucción histórica. Por el contrario, se ha usado como ese vínculo que viene de la academia y que genera un discurso que hace que pueblos indígenas y sociedades occidentales u occidentalizadas tengan un punto de encuentro o lo intenten. Algunos pueblos han sido pioneros considerando la arqueología como un elemento fundamental en sus procesos, es el caso de los Misak en Colombia. Ya en el caso canadiense sus avances son anteriores al resto de América en tanto reconocimiento y relación entre arqueólogos y pueblos indígenas. Respecto a las otras naciones consideradas, Colombia se ve en desventaja en el sentido que sus relaciones entre ciencia y pueblos indígenas se han visto obstaculizadas por el conflicto armado. Este lleva más de 50 años, y ha estado presente en regiones como el departamento del Cauca, región donde se realizaron las entrevistas. Sin embargo los relatos diversos pero relacionados se presentan desde una postura común: en el reconocimiento, la autovaloración, la autodeterminación y la necesidad de permanecer en un territorio en el cual no solo encuentran relación con la Madre Tierra y la supervivencia, sino además con un pasado considerado como común.

Las identidades creadas desde la arqueología se encuentran en relación directa con las tipologías y estas se han universalizado, de tal manera que según Gnneco y Langebaek (2006) “(...) *Las tipologías solo son universales si la teoría que las construye necesita que lo sean (...)*”. Las tipologías se han usado de manera práctica para el concepto de identidad, entendida esta como los rasgos comunes que orientan a adscribir un objeto

producido a determinadas sociedades. El ejemplo arqueológico expuesto en esta investigación propone explorar el cómo la creación de tipologías ha caracterizado la producción alfarera en una amplia región, compartida entre el departamento del Cauca y el Valle del Cauca en Colombia. La propuesta está dirigida a demostrar como una tipología universalizada ha sido usada sin considerar que hay rasgos que la hacen poco sustentable. Hemos querido también poner de manifiesto -en nuestro caso- la necesidad de poder observar, con una tipología modificada y analítica, las similitudes de decoraciones y las distribuciones de una técnica que bien pudo viajar usando como vía directa el río Cauca. Desde esta propuesta, se puede observar como la arqueología puede dar cuenta de las comunicaciones y expansiones de técnicas por amplias regiones. En este ejemplo también cabe mencionar que se tuvieron en cuenta datos etnohistóricos, que dan cuenta de cómo fue avanzando la conquista española en el siglo XVI en esta región. Estos datos han sido relevantes al momento de relacionar las fronteras lingüísticas observadas por los españoles a su llegada al territorio con los datos arqueológicos. La arqueología puede identificar identidades como también las relaciones y expansiones de conocimientos técnicos. Como ya se mencionó en esta investigación, no reconocer que los pueblos originarios tienen relación con pueblos anteriores, sería como pensar que Occidente tampoco los tuvo o los tiene con los suyos debido a los movimientos históricos, bien conocidos y a las redefiniciones de sus autoreconocimientos.

## **10. Conclusiones**

El concepto de indígena derivó en su nominación despectiva al de indio que conlleva todas las connotaciones que la intensifican, salvaje y bárbaro. A través de la historia ha generado discrepancia y categorizado las minorías étnicas creadas desde la academia. Desde el descubrimiento de América el concepto de indígenas o indio ha ido cambiando en el sentido de crear categorías que lo ayuden a ser reconocido como iguales. No obstante, para mencionar otras nominaciones también se han llamado, pueblos originarios, “pueblos de indios”, pueblos ancestrales, tribales, aborígenes, nativos. Todos estos términos hacen referencia a los grupos minoritarios que tienen un vínculo ancestral con aquellos que se hallaban a la llegada de los conquistadores. Su reconocimiento se ha producido por las distintas y largas luchas hasta hoy para ser considerados como pueblos que deben tener igual de condiciones que las sociedades mayores, con las que comparten territorio. Las herramientas que se han generado desde los distintos convenios como el 169 (OIT), la Declaración sobre Derechos para los Pueblos Indígenas y tribales del 2007 y la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas del 2016 se establecen como estamentos jurídicos internacionales que apoyan y dan un soporte a los pueblos indígenas. Ya en esta instancia el concepto de indio para ser reconocido como tal, se encuentra no solo definido sino en teoría protegido y reconocido desde propuestas igualitarias. Los grupos tribales encuentran un lugar en los estamentos jurídicos internacionales ya que comparten características similares y algunas distintas con la definición de pueblo indígena considerada desde las Naciones Unidas. La “otredad” como concepto creado desde las ciencias sociales para explicar las distintas violaciones a los Derechos Humanos acontecidos en el pasado y que continúan ocurriendo, se halla inmersa aun en las sociedades colonialistas en el presente. Una colonialidad que ha encontrado oposiciones y se ha replanteado ser desestructurada y convertirla en una postura poscolonial. La “otredad” en sí no presenta ningún obstáculo hasta que no se caracteriza como una diferencia desvalorizada, hasta que la alteridad como sinónimo de ella no la evidencia. En este sentido la diferencia ha trascendido a lo largo de la historia para sustentar conquistas, periodos coloniales y ser las bases para estructuras en países teóricamente independizados. Los conceptos de indio e indígena nos incluyen a tod@s en tanto somos pertenecientes a un lugar en particular, y en tanto como mestizos tenemos cierto vínculo con los pueblos originarios.

Las ciencias sociales como producto del colonialismo también se han comportado hasta ciertas instancias como colonizadoras de conocimiento y de las distintas prácticas que generaban investigaciones. El reconocimiento del “otro” tuvo su proceso también al interior de las ciencias sociales.

En un camino hacia el reconocimiento los procesos de descolonización tuvieron también sus inicios dentro de las ciencias sociales. En América Latina como un espacio donde aún permanecen diversos pueblos indígenas, el indigenismo, como así se llamó al movimiento intelectual, dió la posibilidad a los pueblos indígenas de crear alianzas con la academia en sus procesos de reconocimiento. Sin embargo este también ha tenido cambios al interior de sus propuestas y relaciones con los pueblos indígenas. Surgió como proyecto “descolonizador” sin ser tal vez reconocido como tal.

Como un evento importante dentro de las ciencias sociales en América Latina se reconoce a José Mariátegui, mestizo peruano cuya lucha se centró en el reconocimiento del indígena y su territorio (Mariátegui, 1928). Las luchas han sido distintas y arduas en lo que ha corrido el movimiento indigenista en América. Los logros han llegado después de largos procesos de autovaloración y autoreconocimiento. Y los distintos instrumentos jurídicos son uno de sus beneficios, sino el más importante en términos de herramientas para enfrentar los diálogos entre pueblos indígenas y gobiernos.

Pero como el propósito de este trabajo está articulado con lo material, con la arqueología, hay que mencionar desde ya como esta consideró a ese “otro” solo hasta hace algo más de tres décadas.

La identidad como una herramienta de autoidentificación tiene que haber sido construida desde la “otredad”, sin esta no hay identidad. Así para Hall ([1996 – 2003], p. 17) “La identidad se construye desde la diferencia no al margen de ella”. La identidad que va a ayudar a construir procesos de autoreconocimiento, autovaloración debe estar pensada desde las características que sostienen la diferencia para avanzar en identidades colectivas. La identidad colectiva e individual puede además cambiar y transformarse no en una ajena, pero sí en una que se ha relacionado con otras. Ya en términos de autodeterminación que se basa en el derecho consuetudinario, esta encuentra su obstáculo en el derecho positivo, y

en las economías de cada Estado. Las viabilidades que se han encontrado en los procesos de reconocimiento, partiendo de las autovaloraciones constituyen ciertos avances.

Los pueblos indígenas han dado su lucha frente a los estados para ser reconocidos dentro de sus territorios ancestrales, pero ante el avance capitalista y las mentalidades colonialistas las relaciones no se desarrollan de manera igualitaria. El reconocimiento debería estar relacionado con la participación del “otro”. Pero un reconocimiento que limita derechos consuetudinarios no es un reconocimiento en términos de Derechos Humanos ya que desconoce al “otro” en tanto tiene que compartir ciertos poderes.

El territorio es uno de esos poderes en los que la lucha indígena encuentra su mayor obstáculo ya que se encuentra directamente relacionado con los avances capitalistas extractivistas. La Declaración del 2007 para los pueblos indígenas en su artículo 32 reconoce que los pueblos indígenas tienen derecho sobre sus territorios y otros recursos, pero aquí también existe un obstáculo ya que esto depende de las constituciones políticas de cada país. Según la Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas del 2016 las consultas previas se presentan como la posibilidad que tiene el pueblo indígena a decidir sobre el impacto ecológico, económico, social, cultural o espiritual y además tienen derecho a la restitución cuando han sido desposeídos. Todas estas ganancias en términos de reconocimiento tienen sus obstáculos en cada caso y en cada país en particular.

Entre los avances de la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas del 2016 se encuentra el reconocimiento a los “pueblos aislados”. Cada uno de estos convenios y declaraciones han traído consigo ciertos progresos que en teoría deberían cumplirse. La arqueología es una herramienta importante como se ha expresado ya, no solo porque reconstruye pasados sino porque en su reconstrucción ha puesto su mirada en temas marginales como los pueblos indígenas, identidades de género, y propuestas feministas. El pasado puede recuperarse también desde el derecho, la historia, la antropología, la lingüística. En suma, el pasado valorizado traído al presente es un elemento importante en la construcción de identidades.

Las constituciones políticas, aunque reconozcan su multiculturalidad y pluriculturalidad cada una de ellas contiene sus limitantes. Un limitante sin lugar a dudas es el territorio, en

las cuatro constituciones políticas expuestas en este trabajo todas reconocen la diversidad étnica, la protección al patrimonio con jurisprudencias nacionales, las lenguas y el patrimonio inmaterial. El territorio y los recursos naturales se encuentran en disputa en todos los casos. La arqueología y los pueblos indígenas han encontrado en los últimos años relaciones que permiten trabajos en colaboración propuestas poscoloniales que conducen después de largos procesos y de relaciones horizontales a resultados que surgen de respetar los derechos (Ruzicka, 2013, Angelbeck y Grier, 2014). El derecho consuetudinario es la base de la autodeterminación y acudiendo a este se pueden llevar a cabo proyectos científicos en colaboración.

Las entrevistas arrojaron datos importantes respecto a las características que se han propuesto en términos de autodeterminación y derecho consuetudinario. La lengua y la educación bilingüe es un tema importante y tal vez el más fuerte ya que conecta directamente con el pasado. Es la evidencia clara de diferencia que permite en un proceso de autovaloración formular una autodeterminación. En todos los casos tratados la lengua se comporta como la parte más importante a recuperar o a fortalecer. En su relación con la sociedad occidental u occidentalizada, los pueblos se enfrentan aun a discriminaciones por ser identificados como *indios*, aunque hayan avanzado en educación, se ven en muchos casos discriminados. Esto conduce a la negación de la identidad. Pero en casos como el que menciona Arellys perteneciente al pueblo Ngäbe de Panamá se comenta “(...) *Los Ngäbe se avergüenzan, pero los Embera y los Kuna son orgullosos de su origen esto se ve en los grupos organizados de la universidad*” (Midi, 2016). La identidad se ve amenazada en las relaciones con las culturas occidentales, de manera que la lengua es fundamental para reconectar con el pasado. Se reconoce que se han ganado espacios en educación y en territorio. En los pueblos indígenas de Centroamérica y Suramérica los esfuerzos se ven dirigidos con mayor énfasis a poder acceder a la educación, salud, tenencia de la tierra que enmarca una posición de reconocimiento inmediato. Estas premuras han dejado de lado las relaciones con la academia, en este caso con la arqueología, ya que se considera que lo más importante se encuentra en estas necesidades básicas. En el caso canadiense la arqueología en el pueblo Musqueam ha tenido un papel fundamental. Este pueblo cabe anotar que se encuentra en un área urbana, y que Vancouver se encuentra sobre territorio Musqueam. Esto tiene mucho que ver con los grandes logros que este pueblo ha logrado; una relación con la universidad British Columbia, cursos de su lengua en la universidad, programa de

arqueología de campo y el museo de antropología tiene relación con el pueblo Musqueam. Cabe mencionar que ha sido muy difícil vincular y graduar estudiantes indígenas dadas las diferencias culturales y de educación. La lengua se ha aprendido en casa ya que como se vió en la constitución canadiense los programas para una educación bilingüe poseen ciertas restricciones. Pero si existen sitios donde se han conseguido recursos para la educación bilingüe. En torno a la arqueología preventiva han tenido inconvenientes con las empresas constructoras y los arqueólogos que trabajan para ellas. La arqueología de contrato es en muchas ocasiones un obstáculo para las relaciones entre pueblos indígenas y sociedades occidentales. Pero también hay intereses distintos al interior de cada pueblo indígena, no solo en Canadá.

En el caso colombiano los pueblos también han tenido que considerar prioridades antes que reconstruir la historia desde la academia. En el departamento del Cauca donde se realizaron las entrevistas su mayor consideración ha sido la de mantener la vida y permanecer en el territorio. La tenencia de la tierra, la educación bilingüe y la salud han permanecido como necesidades básicas. Pero no se han quedado lejos en lo que respecta a la arqueología: la re- significación de un territorio para ser reubicados después del terremoto de 1994. Este evento los condujo a ubicar un sitio con estatuaría precolombina y crear la resignificación del territorio. Los Misak acudieron a la arqueología de manera pionera en la región para constatar su permanencia ancestral en la región. Los yanaconas en su proceso de etnogenesis han considerado la arqueología como la recuperación de los objetos que van encontrando, pero su mayor preocupación se centra en la lengua. Todos estos casos tienen puntos de encuentro, unos más avanzados en cuanto a reconocimiento, como el caso Musqueam en Canadá dada su relación estrecha con la academia. Desde estas distintas experiencias como pueblos sometidos a la colonización clásica, la lucha por sobrevivir como sociedades con vínculos ancestrales se encuentra aun dentro de procesos en busca de relaciones más igualitarias. No será distinto a los procesos de las sociedades mestizas o a las sociedades en general, pero si serán un poco más confrotados dada la carga histórica que tienen y por tratarse de minorías sociales marginadas y empobrecidas.

En esta investigación diez aspectos se pueden resaltar que den cuenta de las posibilidades que existen y que se deben tener en cuenta en el momento de relacionar profesionales arqueolog@s con pueblos indígenas o con la materialidad:

1) La tradición oral (la lengua) y los relatos, 2) los procesos de re significación de territorio 3) la geografía sagrada, 4) las relaciones interpersonales entre arqueólog@s y los pueblos indígenas 5) la creación de metodologías en los departamentos de ciencias sociales, para facilitar las relaciones entre arqueólog@s y pueblos indígenas 6) conocimiento de los estamentos jurídicos internacionales y nacionales, 7) la idea de protección del patrimonio independientemente del “sentido de pertenencia” en los casos de pueblos sin relaciones directas con los vestigios arqueológicos, considerar el vínculo ancestral no desde la creación de sentidos de pertenencia (obligados o convenientes) sino desde la valoración y preservación del patrimonio arqueológico como un bien común compartido y a compartir, 8) la participación de arqueólog@s indistintamente si se trata de arqueología preventiva o institucional (académica) con conocimientos básicos en jurisprudencia, 9) la participación de una autodeterminación colectiva como también individual, una arqueología indígena y/o colaborativa que explore el componente de género y feminismo, 10) replantear las tipologías como indicadores de presuntas identidades colectivas (universales), es decir, considerar la identidad individual en el objeto y su contexto (yacimiento), como también un ordenamiento en una escala regional concreta como el ejemplo expuesto en esta investigación.

Las distintas formas y decoraciones como se observa en el yacimiento Forestal Club quedan como propuesta para ser analizadas ya que el escobillado como una decoración significativa en el período tardío Quebrada Seca, tiene diferencias en las tres propuestas. Ford (1944) no considera el desgrasante. Cubillos (1984) presenta fragmentos que caracteriza también por tener desgrasante grueso. Sin embargo Orejuela (2016) encuentra en los fragmentos recuperados en el yacimiento Forestal Club los tres desgrasantes (fino, grueso y medio). El uso de la materia prima con el que se produjeron las cerámicas en Forestal Club, fueron usadas de manera distinta. Se puede observar como las formas son similares y las decoraciones con algunas variaciones se asemejan, pero esta producción es de gentes distintas y locales con sus parámetros propios. Se expanden modos de decoración la forma de producción es distinta de tal manera que la identidad monolítica, no se sostiene. El ejemplo de decoración puntual presentado en esta investigación (escobillado), al menos para Forestal Club, el desgrasante como también la forma no serían características para definir la fase Quebrada Seca. Cabe rescatar la propuesta de Giraldo (2012) en cuanto a que las decoraciones pueden ser una variable significativa. El caso

expuesto desde el yacimiento Forestal Club así lo demuestra. El baño rojo o la pintura roja es una variable que no se sostiene ya que esta decoración es recurrente no solo en los períodos tardíos, también se registra en períodos tempranos.

La identidad cambia en sus distintas relaciones tanto la colectiva como la individual a nivel social. Y evidentemente las distintas ideas y técnicas también varían. Las diferencias en las técnicas decorativas en una amplia región son producto de esas relaciones que viajan y se transforman, creando identidades diversas.

## **Referencias Bibliográficas**

- Atalay, S. (2006). Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian quarterly/summer & fall 2006/vol. 30, nos. 3 & 4*, pp. 280-310.
2008. Multivocality and Indigenous Archaeologies. J. Habu, C. Fawcett, and J. M. Matsunaga (eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*.
- Ayala, P., Avendaño, S., y Cárdenas. (2003). Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (región de Antofagasta, Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol 35 (2), pp. 275-285. Doi.org/10.4067/S0717-73562003000200007.
- Angelbeck, B., and Grier, C. (2014). From Paradigms to Practices: Pursuing Horizontal and Long-Term Relationships with Indigenous Peoples for Archaeological Heritage Management. *Canadian Journal of Archaeology*, vol, 38, pp. 519–540.
- Arango, G. (2006). Género e Ingeniería: la identidad profesional en discusión. *Revista Colombiana de antropología*. Vol, 42, pp. 129 – 156.
- Anaya, S, J. (2005). *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*. Madrid. España: Trotta en coedición con la Universidad Internacional de Andalucía.
- Albó, X. (2009). *Sumaqamaña= el buen convivir*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/33504352/Xavier-Albo-Suma-Qamna-Vivir-Bien>.
- Blanco, S., y González, L. (2003). Un caso de ingeniería hidráulica prehispánica en el Sur del Valle geográfico del río Cauca. Estadio del Deportivo Cali – Palmira. Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología. Manizales. Colombia.
- Blanco, S., Rodríguez, J. V., y Cabal, G. (2007). “Asentamientos tempranos”. *En: Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica*,

- Valle del Cauca*, J. V. Rodríguez ed., Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 61-79.
- Blanco, S. (2012). *La variabilidad fúnebre como expresión del cambio social en la población prehispánica del valle geográfico del río Cauca entre el 1200 a.C. y el 700 d.C.* Bogotá, (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia.
- Blanco, S., y Orejuela, M, E. (2013). *Programa de Arqueología Preventiva. Proyecto parcelación campestre Forestal Club corregimiento de Rozo, municipio de Palmira-Valle del Cauca. Fases prospección y formulación del Plan de Manejo Arqueológico.* Informe final. Licencia de intervención N° 3378. Inédito. ICANH. Colombia.
- Burbano, O. (2016). *Reconocimiento Arqueológico y narrativas en torno al paisaje de San Lorenzo Cauca.* (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.
- Bourgeois, R. (2010). *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, and Culture.* (Editors) Cheryl Suzack, Shari M. Huhndorf, Jeanne Perreault, and Jean Barman. Vancouver. UBC Press. Doi: 10.3138/cjwl.26.1.153.
- Barona, G. (Editor). (1995). *Una Mirada Problemática En Torno de la Historia en Colombia. I Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia.* Universidad del Valle Facultad de Humanidades. Universidad del Cauca Instituto de postgrados de Ciencias Humanas. Popayán, Colombia.
- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena y la presencia de los indígenas en las ciudades de América Latina. Pueblos indígenas y ciudadanía “Los indígenas urbanos”.* Corporación Belga. Fondo Indígena. *Palais d’Ergmont* en Bruselas, Bélgica.
- Bonfil, B, G. (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial.* Anales de Antropología. *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM. México, Vol, 9. Doi.org/10.22201/ia.24486221e.1972.0.23077.

- Báez, F. J. (1944). Antropología e indigenismo en latinoamérica: señas de identidad. *sociedad y utopía: revista de ciencias sociales*. nº 4 (sep), 1994, págs. 59-76 recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/1369/1/199387p17.pdf>.
- Buenahora, G. (1997). *La república de españoles y los pueblos de indios del Macizo Colombiano durante el período colonial*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional, Bogotá. Colombia.
- Ballart, J. (2006). *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona. España. Ariel.
- Barabas, A. M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, Vol. 10, núm. 19, 2000, pp. 9-20 Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/747/74701902.pdf>.
- Barié, C. G. (2014). La cuestión territorial de los pueblos indígenas en la perspectiva latinoamericana. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/137762942/La-cuestion-territorial-de-los-pueblos-indigenas-en-la-perspectiva-latinoamericana>
- Bello, L. J. (2012). IWGIA. La situación de los pueblos indígenas aislados o con poco contacto. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-contacto-inicial.pdf>.
- Bermúdez Buitrago, L. & Acevedo Domínguez, C. (2013). Compendio de leyes, decretos y regulaciones sobre patrimonio histórico de la República de Panamá. Facultad de Humanidades. Universidad Cristiana de Panamá. Panamá. Recuperado de <http://www.ucp.ac.pa/wp-content/uploads/2015/04/Compendio-de-patrimonio-historico.pdf>. [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].
- Cabrero, F. (2014). *Los Omaguas cataclismo Amazonico*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona España.
- Cubillos, J. C. (1984). *Asentamientos Prehispánicos en la Suela Plana del Río Cauca*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá. Colombia.

- Colwell-Chanthaphonh, C., Ferguson, T. J., Lippert, D., McGuire, R., Nicholas, G., Watkins, J., and Zimmerman, L. (April, 2010). The premise and promise of indigenous archeology. *American Antiquity*, Vol. 75, No, pp. 228-238.
- Clavero, B. (2016). Pensamiento Constitucional N° 21, 2016, pp. 11-26 / ISSN 1027-6769. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/pensamientoconstitucional/article/view/18697/18938>.
- Casella, E, & Fowler, C. (Editors). (2005). *The Archaeology of Plural and Changing Identities. Beyond Identification*. New York. Springer. Kluwer.
- Camacho, N, C. (2010). IWGIA. *Violencia y etnocidio en las tierras bajas*. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-contacto-inicial.pdf>.
- CONAIE. (2007). *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario en la Amazonía ecuatoriana*. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario-2007.pdf>.
- CONAIE. (2012). *Pueblos en aislamiento de la Amazonía Ecuatoriana*. Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//0603\\_aislados\\_contacto\\_inicial.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0603_aislados_contacto_inicial.pdf).
- Delicado-Moratalla, L. (junio 2017). Esclavitud, Género y Racialización en Alicante: La Colonización de los Cuerpos Femeninos (ss. XVII-XVIII). *GÉNEROS – Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, vol. 6 (2), pp. 1334-1360. Doi: 10.4471/generos.2017.2464.
- Davidson, I. (2do Semestre 2017). Las brumas de duda histórica y geográfica: El indio desconocido, la Casa de Derechos Humanos de Punta Arenas y la interpretación del patrimonio cultural. *Sophia Austral* N° 20, pp. 55-70.
- Delgado Restrepo, L. A. (2007) Género: perspectiva desde la identidad indígena. Agencia Prensa Rural. Recuperado de <http://prensarural.org/spip/spip.php?article1291> [Recuperado, el 7 de enero de 2018].

- Delgado, M. (2016). Stable isotope evidence for dietary and cultural change over the Holocene at the Sabana de Bogotá region, Northern South America. *Archaeol Anthropol Sci*. Springer-Verlag Berlin Heidelberg. DOI 10.1007/s12520-016-0403-3.
- Field, L., Gnecco, C. (2013). Museo del Oro Viñetas. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol, 49 (2), julio-diciembre 2013, pp. 165-206.
- Ford, J. A. (1944). "Excavations in the vicinity of Cali, Colombia". Yale University Publications in Anthropology (31) 1-83.
- Friede, J. (1948). Historia de los indios Andakí del valle de Suaza. Universidad Nacional de Colombia. *Separata* del N° 13, pp. 111-158. Bogotá. Colombia.
- Friede, J. (1953). *Los Andakí 1538 – 1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. México. Fondo de cultura económica.
- Giraldo, H, J. (2007). *Patrones de asentamientos y dinámicas de población en el Alto Caquetá. Una visión arqueológica sobre desarrollos desiguales en una región periférica del sur-occidente colombiano*. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.
- (2014). *Sources of power and the development of sociopolitical complexity in malagana, southwestern Colombia*. (Tesis doctoral). University of Pittsburgh.
- (julio-diciembre, 2016). Las estructuras de tierra del sitio de Malagana, suroccidente de Colombia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 31, núm. 52, pp. 175-196. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55749412013>.
- (2012-2013). Cronología cerámica y cambios en la ocupación humana en el sur del valle geográfico del río cauca, Colombia. *Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet* 14, 2012-2013, pp. 96-118.
- Giraldo, H, J, et al. (2016). "Pottery Production and Consumption in the Andean-Amazonian Frontier of Southwestern Colombia (2500–500 B.P.)", *Society for American Archaeology* 81st Annual Meeting, Orlando, Florida.

- González, S. L. 2016. Indigenous values and methods in archaeological practice: low-impact archaeology through the kashaya pomo interpretive trail Project. *American Antiquity* 81(3), 2016, pp. 533–549. Recuperado de <https://www.cambridge.org/core/terms>. <https://doi.org/10.1017/S000273160000398X>  
<https://www.cambridge.org/core>. UAB. Servei de Biblioteques, on 21 Sep 2017 at 16:27:17, subject to the Cambridge Core terms of use, available.
- Gutiérrez, G. A. (Coordinador) (2017). *Trans diversidad de identidades y roles*. Museo de América. Ministerio de Educación Cultura y Deporte. Madrid.
- Goffman, E. (1993). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrorta. Buenos Aires-Madrid. Recuperado de <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02goffman-estigma.pdf>.
- Gómez-Müller, A. (1997). *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Akal, colección: "Historia del pensamiento y de la cultura", Vol. 2, 62. pp. Madrid.
- Gnecco, C y Patiño, D. (1986). *Pobladores tardíos del Alto Patía-Guachicono*. FIAN. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de La República Colombia. Informe final. Bogotá (inédito).
- Gnecco, C, (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Departamento de antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- (2012). Arqueología multicultural. Notas intempestivas. *Complutum*, 2012, Vol. 23 (2), 93-102. [doi.org/10.5209/rev\\_CMPL.2012.v23.n2.40877](https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40877).
- (2014). *Multivocalidad años después. Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires. Argentina. Fundación de historia natural. Félix de Azara.
- (2003). Arqueología en Colombia: el proyecto científico y la subordinación histórica. *Arqueología al Desnudo Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Eds. Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini. Universidad del Cauca, pp. 203-221. Colombia.
- (2003). *Uso Humano del espacio en el Alto Caquetá*. Informe final. Colciencias. Inédito. Colombia.
- Gnecco, C., y Langebaek, C, H. (Editores). (2006). *Contra la tiranía del pensamiento tipológico. En Contra la tiranía tipológica en arqueología: Una visión desde Sur América*. Universidad de los Andes Facultad de ciencias sociales – CESO.

- Gnecco, C., y Ayala, P, R. (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República. CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Bogotá.
- Gnecco, C., and Hernández, C. (June 2008). History and Its Discontents stone statues, native histories and Archaeologists. *Current Anthropology*, vol, 49 (3), pp. 349-464.
- Gnecco, C., y Hernández, C. (2010). “La historia y sus discontenidos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. En Gnecco y Ayala 2010a, 85-135.
- Gori, A. (27 de febrero de 2012). Adiós a Puerto Williams, a los últimos Yaganes, a los Centolla y al asado final. [mensaje en un blog]. Recuperado de <http://alessandrogori.info/gastronomade/arrivederci-a-puerto-williams-gli-ultimi-yagan-la-centolla-e-lasado-finale/>. [Recuperado, en marzo 11 de 2017].
- Hernández, S, M, C. (2014). *Monitoreo arqueológico en el predio 006 (Km 2+ 443 al Km 1+622), predio 005 A (1+782,06 al 2 +104,88) Variante el Bolo Valle del Cauca. Tramo 2*. Informe final. ICANH. Inédito. Colombia.
- Hernández-Ramírez, M., y Ruiz-ballesteros, E. (mayo-agosto 2011). Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo Manta (Ecuador). AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6 (2), pp. 159-191. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62322211003>
- Hall, E., and Guy, P. (1990). Cuestiones de identidad cultural. *Amorrourta*. Buenos Aires-Madrid.
- Hall, E. (1995). Sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. Lawrence Grossberg. *Tabula Rasa*. No. 5. Julio-diciembre, 2006. Recuperado de <http://dev.revistatabularasa.org/numero-5/grossberg.pdf>.

- Huertas, C, B. (2012). IWGIA. Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//0603\\_aislados\\_contacto\\_inicial.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0603_aislados_contacto_inicial.pdf).
- Huertas, C, B. (2007). IWGIA. Autodeterminación y protección. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario-2007.pdf>.
- IWGIA. (2007). *Peublos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y gran Chaco*. Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//0313\\_PUEBLOS\\_INDIGENAS\\_EN\\_AISLAMIENTO.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0313_PUEBLOS_INDIGENAS_EN_AISLAMIENTO.pdf).
- IWGIA. (2012). *Peublos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*. Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//0603\\_aislados\\_contacto\\_inicial.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0603_aislados_contacto_inicial.pdf)
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia [ICANH]. (2010). Preguntas y respuestas frecuentes. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=5350> [Recuperado, en 15 de junio de 2018].
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (s. f.). Parque Arqueológico Tierradentro. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=1234> [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia. (s. f.). Parque Arqueológico Teyuna. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=1237> [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].
- Jaramillo, A. (2013). *Las mujeres muiscas: una mirada desde las prácticas mortuorias hacia la diferenciación y participación dentro de la sociedad el caso de Tibanica*. (Tesis de maestría). Universidad de los Andes. Colombia.
- Kuokkanen, R. (2012). Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol 34, No 1, pp. DOI: 10.1353/hrq.2012.0000.

- Knudson, K. J., and T, Douglas P. (2007). Utility of multiple chemical techniques in archaeological residential mobility studies: case studies from Tiwanaku- and Chiribaya-affiliated Sites in the Andes. *American Journal of Physical Anthropology*. 132:25–39. DOI 10.1002/ajpa.20480 Published online 24 October 2006 in Wiley InterScience (www.interscience.wiley.com).
- Kristian, K. (2014). Towards a new paradigm? The Third Science Revolution and its Possible Consequences in Archaeology. *Current Swedish Archaeology*, Vol 22. Suecia.
- López, J. (2010). *Asentamiento Humanos en el Bolo y Malagana. Municipio de Palmira Valle del Cauca*. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca.
- López, C, Francisco. (2008). Reconocimiento etnohistórico municipio de Santiago de Cali. Siglos XVI – XIX. Informe final. Gobernación del valle del Cauca. INCIVA. Colombia.
- Louis, R, P. (June 2007). Can You Hear us Now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies in Geographic Research. *Geographical Research*, Vol, 45(2), pp, 130–139. Doi: 10.1111/j.1745-5871.2007.00443.x.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid. España. Alianza Ciencias sociales.
- Masís, M. E. (2015). Costa Rica: Cultura democrática, libre independiente, multiétnica y pluricultural. Museo Costa Rica. Recuperado de <http://www.museocostarica.go.cr/boletin/noticias/203-costa-rica-es-una-rep%C3%BAblica-democr%C3%A1tica,-libre-independiente,-multi%C3%A9tnica-y-pluricultural.html#sthash.I6U2r4Gx.dpbs>. [Recuperado, en 1 de agosto de 2017].
- Márquez, A. (2006). *El camino Valencia (Cauca) Quinchana Huila. Pasado y presente de las vías de comunicación en los Andes Colombianos*. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.

- Morgan, P, R. (2006). *From watershed to house: the cultural landscapes of the sts'ailes people*. (Thesis of master). Simon Fraser University.
- McGuire, R., Larkin, K. (editors). (2009). *the archaeology of class war the colorado coalfield strike of 1913-1914*. University press colorado.
- McGuire, R. (2009). *Archaeology as Political Action*. University of California Press.
- Mariategui, J. (1928). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Amauta, Lima. Perú.  
Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/index.htm>.  
(Mayo de 1929). Antecedentes y desarrollo de la acción clasista. *Para el Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana*, Montevideo.  
Recuperado de <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1929/may/antece.htm>.
- Mahecha, D., y Franky, C, E. (2010, 2011). IWGIA. Los Nükak, el último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-contacto-inicial.pdf>.
- Ministerio de cultura de Colombia. (2013). *Legislación y normas generales para la gestión, protección y salvaguardia del patrimonio cultural en Colombia Ley 1185y su reglamentación*. Dirección de Patrimonio. Bogotá. Colombia.
- Martindale, A. (2006a). Tsimshian Houses and Households through the Contact Period. Ed, EA Sobel, DA Trieu Gahr and KM Ames, pp. 140-158.
- 2006b. Methodological Issues in the Use of Tsimshian Oral Traditions (*Adawx*) in Archaeology. *Canadian Journal of Archaeology*. Vol, 30, pp. 159–193.
- 2009a. Entanglement and tinkering Structural history in the archaeology of the Northern Tsimshian. *Journal of Social Archaeology*. Canadá, pp. 59-91. Recuperado de <http://www.sagepublications.com>.

- McGhee, F. L. (2011). Participatory action research and archaeology. The Oxford Handbook of Public Archaeology. Ed. Robin Skeates, Carol McDavid, and John Carman. *Archaeology, Contemporary and Public Archaeology*, pp. 213-229. DOI 10.1093/oxfordhb/9780199237821.013.0012.
- McGhee, R. (2008). Aboriginalism and the problems of indigenous archaeology. *American Antiquity*, p. 579-597. Cambridge University Press. Recuperado de URL: <http://www.jstor.org/stable/25470519>.
- McNiven, I. J. (2016). Theoretical challenges of indigenous archaeology: setting an agenda. *American Antiquity* 81(1), 2016, pp. 27-4-1. Recuperado de <https://www.cambridge.org/core>. UAB. Servei de Biblioteques, subject to the Cambridge <https://doi.org/10.7183/0002-7316.81.1.27>.
- Mendoza, D. (2010). *El género en la estatuaria del Alto Magdalena. Una lectura crítica desde la arqueología feminista*. (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Naciones Unidas. (15 de septiembre de 2014) Documento final de la Asamblea General conocida como Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas. Asamblea General. Recuperado de [http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/69/L.1&referer=/english/&Lang=S](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/69/L.1&referer=/english/&Lang=S) [Recuperado, en julio 22 del 2014].
- Núñez, A. (2000). *Uso humano del espacio en el Alto Caquetá. Excavaciones arqueológicas en el Valle de Las Papas*. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.
- Nicholas, G. P. (2008). Native peoples and archaeology. *Encyclopedia of Archaeology*. Vol (3), pp. 1660-1669.
- Nicholas, G., P. and Thomas, A. D. (Editors). (1997). At a crossroads archaeology and first peoples in Canada. *Archeology Press Canada*. No 24.

Noejovich, F. (2013). *Reflexiones sobre el rol del derecho consuetudinario indígena en la protección de los conocimientos tradicionales a propósito del protocolo de Nagoya*. Fondo para el medio ambiente mundial. PNUMA.

Recuperado de

[https://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/Derecho\\_Consuetudinario\\_y\\_C T.pdf](https://www.portalces.org/sites/default/files/migrated/docs/Derecho_Consuetudinario_y_C T.pdf).

Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*. Recuperado de

[http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf).

Organización Internacional del Trabajo. (2009). *Los Derechos de los pueblos indígenas en la práctica*. Recuperado de [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm-normes/documentas/publication/wcms\\_113014.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm-normes/documentas/publication/wcms_113014.pdf).

Osorio, O. (1986). *Proyecto arqueológico sobre la cuenca del río Pance*. Convenio Alcaldía de Cali, Fundación 450 Años. INCIVA. Instituto para la conservación del Patrimonio Natural y Cultural del Valle del Cauca. CVC. Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca. Colombia.

Ortiz, R. (2001). *Excavación arqueológica en el valle de Santa Rosa*. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.

Orejuela, M, E. (enero-junio 2017). Arqueología del alto río Guachicono: ocupación prehispánica vertical en el macizo colombiano. *Antropología Cuadernos de Investigación*, No 18, Ecuador, pp. 27-39.

2016. *Proyecto Parcelación Campestre Forestal Club corregimiento de Rozo municipio de Palmira Valle del Cauca Colombia Fases II y III*. Autorizaciones de intervención Arqueológica N° 4117 y 4767 ICANH. Informe final. Inédito. Colombia.

Orejuela, M, E., Coral, S, Guerra, F. (2014). *Proyecto Parcelación Campestre Forestal Club corregimiento de Rozo municipio de Palmira Valle del Cauca*. Colombia. Fase II, ICANH. Informe final. Inédito. Colombia.

1998. Reconocimiento arqueológico del Alto río Guachicono. (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán. Colombia.
- Politis, G. (1997). Caza, recolección y pesca como estrategia de explotación de recursos en forestas tropicales lluviosas: los Nukak de la Amazonía colombiana. *Revista española de Antropología Americana*. Vol (27), pp, 167 – 197. Madrid.
- (2006, 2007). IWGIA. Crónicas del contacto. *Pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en la Amazonía y Gran Chaco*. Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario-2007.pdf>.
- Patiño, D. (2003). *Excavaciones Arqueológicas en la Malla Vial del Valle del Cauca y Cauca (Fase II)*. Informe Final. Universidad del Cauca, Fundación General de Apoyo. Unión Temporal Desarrollo Vial del Valle del Cauca y Cauca. Informe final. Ms.
- (2006). *Prospección Arqueológica Variante El Bolo, Valle del Cauca*. Informe Final. Universidad del Cauca, Fundación General de Apoyo. Unión Temporal Desarrollo Vial del Valle del Cauca y Cauca. Informe final. M.s.
- Patiño, D, López, X, Hernández, M y Acosta, C. (2004). *Excavaciones Arqueológicas en la Malla Vial del Valle del Cauca y Cauca (Fase II) Informe Final*. Universidad del Cauca., Fundación de Apoyo a la Universidad del Cauca., Unión Temporal Desarrollo Vial del Valle del Cauca y Cauca.
- Patrimonio nacional arqueológico. (s. f.) museo Costa Rica. Recuperado de [http://www.museocostarica.go.cr/images/documentos/patrimonio\\_denuncias.pdf](http://www.museocostarica.go.cr/images/documentos/patrimonio_denuncias.pdf) [Recuperado, en 2 de agosto de 2017].
- Portilla, M. (2007). *La visión de los vencidos*. México. Recuperado Downloads/relaciones-indigenas-de-la-conquista-la-vision-de-los-vencidos.pdf.

- Pérez, M., Vila, A., y Escoriza-Mateu, T. (2011). Arqueología Feminista: Investigación y política. Homenaje a Encarna Sanahuja Yll. Rev. *Atlántica Mediterránea de Arqueología y Prehistoria social*, vol 13, 2011. Cádiz. España.
- Quiceno, C. (2017). *Reconstrucción del tejido social después de un desastre: mujeres y territorio en la avalancha del río Páez 1994. Una mirada feminista de la realidad* (Tesis de Doctorado). Universidad Complutense, Madrid.
- (2001). El indio y el nuevo mundo. Acerca de la alteridad. *Revista Liceus de humanidades del S. XXI*, Año 1 No. 3, septiembre –octubre, Madrid, pp. 31-37.
- Rodríguez, C, A. (1992). *Tras las huellas del Hombre prehispánico y su cultura en el Valle del Cauca*. Pp. 263 - 264 Ed. INCIVA, Fundación Hispanoamericana de Cali Embajada de España. Cali. Colombia.
- Rodríguez, C, A. (2015). Museo Julio Cesar Cubillos. Patrimonio arqueológico. Universidad del Valle, Cali.
- Romoli, K. (1974). Nomenclatura y población indígenas de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 16. Bogotá.
- Romoli, K. (1962). El suroeste del Cauca y sus indios en el tiempo de la conquista Española. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XI, ICAN, Bogotá. Pp. 239-297.
- Rodríguez, C, J, V. (Editor). (2006). “*Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca*”. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Ruzicka, A. (2013). *Indigenous archaeology at Dionisio Point on Galiano island, British Columbia, Canada: contemporary impacts and implications for archaeological research and practice*. (Master of arts in anthropology). Washington state university. Department of anthropology.

Reimer, R. (2011). *The mountains and rocks are forever: lithics and landscapes of skwxwú7mesh uxwumixw*. (Thesis, Doctor of Philosophy), McMaster University.

Richards, M.P., Fuller, B.T., and Hedges R.E.M. (2001). Sulphur isotopic variation in ancient bone collagen from Europe: implications for human palaeodiet, residence mobility, and modern pollutant studies. *Earth and Planetary Science Letters* 191, pp, 185-190.

Rappaport, J. (2004). IWGIA. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. En. Surrallés, A., Garcia, H, P. (Editores). *Tierra Adentro territorio indígena y percepción del entorno*. (pp. 173-186). Copenhague. Dinamarca. Grupo de trabajo internacional sobre asuntos indígenas.

Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications//0331\\_tierra\\_adentro.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications//0331_tierra_adentro.pdf)

Rodríguez, C, A. (1992). *Tras las huellas del Hombre prehispanico y su cultura en el Valle del Cauca*. Pp. 263 - 264 Ed. INCIVA, Fundación Hispanoamericana de Cali Embajada de España. Cali. Colombia.

Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Recuperado de <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/intervenciones%20en%20teoria%20cultural-libro.pdf>.

Rummenhoeller, K. (2007). IWGIA. *Pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en la Amazonía y Gran Chaco*.

Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario-2007.pdf>.

Roy, C., and Kaye, M. (2012). *The International Labour Organization: A Handbook for Minorities and Indigenous Peoples*, Minority Rights Group. En OIT, Recuperado de [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm---normes/documents/publication/wcms\\_113014.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf).

- Reetz, E., and Quackenbush, W. (2016). Creating collaborative learning opportunities for indigenous youth with archaeology – based environmental education. *advances in archaeological practice* 4(4), 2016, pp. 492–502. DOI: 10.7183/2326-3768.4.4.492.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Nash y Amelang (Editores). *Historia y género: las mujeres en Europa moderna y contemporánea*. Valencia. Alfons el Maganim.
- Salas, M, R. (2007). Reflexiones sobre “las mujeres de barro”. Una aproximación interpretativa desde la arqueología de la identidad, el género y el arte en el contexto del paisaje. *Inter. J. South American Archaeol.* 1: 58-65.  
ID:ijsa00007 <http://www.ijsa.syllabapress.com/issues/ijsa01art07.shtml>.
- Sáenz, J. (1993). Mujeres de barro: estudio de las figurinas cerámicas de Montelíbano. *Boletín de Museo del Oro* 34-35, pp. 76-119.
- Sanders, D, E. (1999). Indigenous Peoples: Issues of Definition. *International Journal of Cultural Property*, Vol 8, No. 1, 1999, pp. 4-13.
- Schweissing M, M., and Grupe, G (2003). Stable strontium isotopes in human teeth and bone: a key to migration events of the late Roman period in Bavaria. *Journal of Archaeological Science*, Vol, 30, 1373–1383.
- Surallés, A. (2009). Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 2009, Perú. 38 (1), 29-45.
- Salas, R, G. (2013). El concepto de pueblo. *Revista de la Facultad*, Vol. IV N° 1 Nueva Serie II, Córdoba, Argentina. 79-90.

Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/refade/article/view/6010>

Stavenhagen, R. (2006). “Derechos Consuetudinario en América Latina”, en: Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (coord.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, 111 & IIDH, México, 1990. (También en: *Antología: Grandes Temas de la Antropología Jurídica*, RELAJU, México, pp. 15-26). Recuperado de

[http://perso.umifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20150308\\_01.pdf](http://perso.umifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20150308_01.pdf).

(2007). IWGIA. *Pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial en la Amazonía y Gran Chaco*. Recuperado de

[https://www.iwgia.org/imagenes/publications//0313\\_PUEBLOS\\_INDIGENAS\\_EN\\_AISLAMIENTO.pdf](https://www.iwgia.org/imagenes/publications//0313_PUEBLOS_INDIGENAS_EN_AISLAMIENTO.pdf).

Simpson, T. (1997). *Patrimonio indígena y autodeterminación*. Recuperado de [https://www.iwgia.org/images/publications/0356\\_patrimonio\\_indigena\\_y\\_autodeterminacion.pdf](https://www.iwgia.org/images/publications/0356_patrimonio_indigena_y_autodeterminacion.pdf).

Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad Vivir Bien Buen Vivir pobreza y violencia a escala mundial*. Recuperado de

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160202103454/Plurinacionalidad.pdf>.

Said, E. (1997, 2014). *Orientalismo*. Debolsillo. Bogotá. Colombia.

Sánchez, B, E. (2004). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

Sevilla, M, E. 2006. “Indios pero no tanto” An ethnography about indigenous identity among the Yanaconas of Popayán (Colombia). (Tesis doctoral). University of Toronto. Canadá.

(Enero-junio, 2007). Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano. *Perspectivas Internacionales*, Cali, Colombia, Vol 3 no 1, pp.7-24.

- Sanders, D, E. (1999). Indigenous Peoples: Issues of Definition. *International Journal of Cultural Property*, Vol 8, No. 1, 1999, pp. 4D 13. Faculty of Law, University of British Columbia.
- O'Keeffe, T. (2005). "Medieval towns, modern signs, identity inter-spaces: some reflections in Historical Archaeology". In E. Casella & C. Fowler (editors). *Beyond Identification? The Archaeology of Plural and Changing Identities* New York. Springer, pp.11-32.
- Tovar-Restrepo, M., and Irazábal C. (2013). Indigenous Women and Violence in Colombia, *Agency, Autonomy, and Territoriality*. DOI: 10.1177/0094582X13492134.
- Tortosa, J, M. (2011). *Maldesarrollo y Buen Vivir*. Recuperado de <https://openedition.org/polis/1438>.
- Todorov, T. 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. España: siglo XXI.
- Velázquez, J., Martínez, M., Quintero, B., y Sarsaneda del Cid, J. (2011). *Pueblos Indígenas en Panamá: una bibliografía*. Acción Cultural Ngábe.
- Vizcaíno, T, E. (2016). Roma no es suficiente. La invención del origen ibérico en el Relato identitario de valencia. *Revista Arkeogazte Aldizkaria*. No 6, pp. 55 – 73. Recuperado de <https://arkeogazterevista.wordpress.com/author/arkeogazterevista/>.
- Vasco, L, G. (2010). Arqueología e identidad: el caso guambiano. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Gnecco y Ayala (editores). 2010.
- Vila, A. (2000). Dadores de nombres/dadores de identidad. Secuencia para la Tierra del Fuego. En *estrategias de poder en América Latina*. Universitat de Barcelona. España, pp. 45 – 59.
- Vila, A., y Estévez, J. (2002). Sociedades fueguinas: ¿desapariciones inevitables?. América Latina historia y sociedad una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB. *Col·lecció Amer & Cat* n°7. Barcelona. pp. 107-117.

- Vaz, A. (2012). IWGIA. Política de estado: de la tutela a la política de derechos – ¿una cuestión resuelta? Recuperado de <http://www.ipesderechoshumanos.org/pdf/proyecto-aislados-contacto-inicial.pdf>.
- Wright, L, E. (2005). Identifying immigrants to Tikal, Guatemala: Defining local variability in strontium isotope ratios of human tooth enamel. *Journal of Archaeological Science*, No, 32, 555–566.
- Warrick, G. (2017). Control of Indigenous Archaeological Heritage in Ontario, Canada. Archaeologies. *Journal of the World Archaeological Congress*. DOI 10.1007/s11759-017-9310-1.
- Wilcox, M. (2010). Saving indigenous peoples from ourselves: separate but equal archaeology is not scientific archaeology. *American Antiquity*, Vol. 75, No. 2, pp. 221-227. Recuperado de URL: <http://www.jstor.org/stable/25766192>.
- Zambrano, C, V. (Editor) (1995). *Yanacanay en busca del camino real*. Instituto colombiano de antropología. ICAN. PNR. Bogotá. Colombia
- (1993). *Hombres de páramo y montaña: los yanacunas del macizo Colombiano*. Colombia. Instituto colombiano de antropología. ICAN. Bogotá. Colombia.
- Zambrano, M, E., y Duran, M, M. (2017). El efecto espejo: sexo, género y cuidado en las trayectorias profesionales y las jerarquías morales y laborales de la antropología en Colombia. *Rev.Colomb., soc.*, 40 (2), pp. 87-106. Doi:105446/res.v40n2.66386.

### **Material electrónico**

- Barman. Vancouver. UBC Press. Doi: 10.3138/cjwl.26.1.153.
- Casa (1990). Marco de política de patrimonio arqueológico. Recuperado de <https://www.pc.gc.ca/en/docs/pc/poli/arch> [Recuperado, en 1 de septiembre de 2017].

Costa Rica se declara multiétnica y pluricultural. (2015). Costa Rica. Recuperado de <http://presidencia.go.cr/comunicados/2015/08/costa-rica-se-declara-multi-etnica-y-pluricultural/>. [Recuperado, en 1 de agosto del 2017].

Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. (2016, p. 21). Recuperado de <http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>. [Recuperado, el 29 de agosto de 2017].

Due process of law foundation (s. f.) Derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre d informado en América Latina. Recuperado de [http://www.dplf.org/sites/default/files/informe\\_consulta\\_previa\\_2015\\_web-2.pdf](http://www.dplf.org/sites/default/files/informe_consulta_previa_2015_web-2.pdf).

Ecoturismo y protección. (19 de enero de 2013). El País. Recuperado de <http://www.elpais.com.co/opinion/editorial/ecoturismo-y-proteccion.html>

Entanglement and tinkering Structural history in the archaeology of the Northern Tsimshian. (2009a). *Journal of Social Archaeology*. Canadá, pp. 59-91. Recuperado de <http://www.sagepublications.com>.

Survival. (12 de abril de 2017) Al descubierto una trama genocida para abrir el territorio de una tribu amazónica no contactada. Sal & Roca. Recuperado de <http://www.salyroca.es/articulo/lyfestyle/descubierto-trama-genocida-abrir-territorio-tribu-amazonica-no-contactada/20170412193949003166.html?null>

YouTube. (Produccionescanejo) (2013). Entrevista a James Anaya. [en línea]. Recuperado de <http://youtu.be/vXcFH0ZppBo>. [Recuperado, abril de 2014].

## **Anexos**

### **Anexo A. Entrevistas**

Los Bribris están reconocidos tanto en Costa Rica como en Panamá. Ubicados en la provincia de Limón, cantón de Talamanca, puntualmente en el río Yorkín. Las personas que se entrevistaron pertenecen al pueblo Bribri que ocupa la frontera entre Costa Rica y Panamá donde se halla el parque Natural de la Amistad. La lengua Bribri ha sido más estudiada por investigadores en Costa Rica que en Panamá, los Bribris panameños fueron conocidos solo hace 20 años. Y se registraron por primera vez en el censo del año 2000 en Panamá. Se considera que sus relaciones son más cercanas con las comunidades tanto Latinas como indígenas de Costa Rica (Velásquez, Martínez, Quintero, Sarsaneda del Cid, 2011, pp. 26-27).

#### **Entrevista 1**

(Octubre 2007)

Bernarda Morales Marín es una de las mujeres fundadoras de Estibrawpa, la asociación de mujeres que dirige y coordina no sólo la parte artesanal, sino además lo relacionado con el turismo rural. También cabe mencionar que la asociación recibe la ayuda de los esposos, hijos y hermanos de las mujeres que la conforman, es decir, se ha convertido en una asociación de familias. Esto la hace una parte fundamental para el programa de turismo rural que la comunidad indígena Bribri de Yorkín viene desarrollando.

Maria Eugenia: ¿Porque se decide formar una asociación de mujeres y como ha sido este proceso?

Bernarda: Bueno, fue hace dieciséis años se han organizado las mujeres por tres objetivos uno por falta de economía en la comunidad, protección de la biodiversidad de todo lo que hay en el bosque y un fortalecimiento de la cultura.

Maria Eugenia: ¿En qué momento ustedes consideran que es importante el patrimonio cultural y que había que rescatar elementos como la lengua, y las tradiciones?

Bernarda: Bueno yo desde que estaba en mi escuela cuando me prohibieron mi lengua, yo dije algún día yo voy hacer grande y voy a poder salvar mi lengua, entonces hace desde que yo tenía quinto año<sup>140</sup> yo empecé a ver la importancia de la lengua y la cultura nuestra entonces yo luche para que eso pudiera ser así. Bueno los maestros antes ellos eran blancos no eran indígenas entonces ellos no querían que habláramos por que quien sabe pensaban que hablamos mal de ellos o que no se pero, nos prohibían nuestra lengua. Entonces yo dije algún día yo voy a ser grande y voy hacer una organización o voy hacer algo para que esto no se pierda, y de verdad la comunidad estaba perdida nadie hablaba el Bribri nadie le daba importancia como ahora que usted oye que se habla el Bribri pero antes no. Yo era una que no hablaba nada, yo lo aprendí después que fui aprendiendo de mi mamá que ella todavía habla en Bribri yo le decía hábleme en Bribri y a mis hermanas yo les digo, bueno, ellas si se pudieron rescatar lo de ellos porque ellos se fueron a estudiar a otra comunidad a otra escuela, y en otra escuela si hay la lengua.<sup>141</sup> Y entonces ellos aprendieron más que yo. Y eso pudo fortalecer la organización y que mis hermanos se fueron allá y vinieron hablando y mis hermanos trajeron las esposas que son Bribri, y entonces con ellas yo hablo con ellas, y ellas también han involucrado a la gente de aquí de la organización que hablen en Bribri, entonces cada vez se está haciendo más fuerte.

Maria Eugenia: ¿Cuántos años tiene usted? Para calcular más o menos cuanto hace que se ha vuelto a hablar la lengua en esta comunidad.

Bernarda: Yo tengo 40 años.

Maria Eugenia: ¿Porque consideran importante el patrimonio arqueológico además del patrimonio natural y el patrimonio cultural?

Bernarda: para nosotros es importante como nosotros estamos recogiendo información de todas nuestras historias, para nosotros es importante dejar eso para los niños para nuestros hijos y para la comunidad. Para todo Talamanca es importante nadie tiene los sitios como escritos<sup>142</sup>, en Talamanca hay muchas cosas también como el de Panamá, cosas lindas pero

---

<sup>140</sup> El quinto año, con esto se refiere al último año de educación básica.

<sup>141</sup> Se refiere que en otra escuela fuera de su poblado si había maestros que hablaban Bribri.

<sup>142</sup> No existen trabajos arqueológicos en esta parte del territorio indígena. También menciona que hay otro tipo de información a la cual ellos no pueden acceder. Y que es necesario para el proceso de recuperación cultural que están llevando a cabo.

nadie lo tiene escrito, ni nosotros mismos. Tal vez lo tienen las informaciones otra gente y nosotros mismos no lo tenemos es importante nosotros como organización quisiéramos recoger todo eso y es la información para nosotros.

Maria Eugenia: ¿sus abuelos y sus bisabuelos siempre vivieron aquí?

Bernarda: sí, yo me recuerdo que mi abuela y mi abuelo no mi propio abuelo sino el padrastro de mi mamá hablaba que la familia de ellos vivían por este territorio. Ya ahora es diferente porque todo el mundo ha perdido sus propias costumbres hay poco y por eso es que hablamos que vamos a fortalecer lo que tenemos. Por lo menos que no se pierda lo que tenemos que no se pierda totalmente; tal vez se perdió por eso porque la gente no daba valor a los que estaban aquí ahora se está dando valor, pero muchas cosas se han perdido.

Maria Eugenia: ¿usted piensa que los sitios arqueológicos han sido sitios ocupados por los Bribris desde tiempos atrás?

Bernarda: sí, han sido ocupados por los Bribris desde antes, somos vivientes de acá<sup>143</sup>

Maria Eugenia: ¿Ustedes siempre han vivido a este lado del río?

Bernarda: mi abuelo él vivió en todo este lugar y este mi mamá vino de la comunidad de caxi, y ahí es donde está toda la familia de ella, mi papá si mi papá si tiene mezcla de tres etnias Bribris.

Maria Eugenia: de tres comunidades distintas

Bernarda: no mi papá es Ngäbe y Bribrí y con blanco porque mi abuelo era mestizo<sup>144</sup>.

Maria Eugenia: ¿tu madre si es Bribrí?

Bernarda: mi mamá si es Bribrí ella es legítima mis abuelos son Bribrí, mi papá si tenía Ngäbe y el abuelo de él tenía otra mezcla.

---

<sup>143</sup> Esto hace referencia a que siempre han vivido en este lugar.

<sup>144</sup> Ngäbe es otra etnia que ocupa también parte del parque de la Amistad que se encuentra en límites entre Panamá y Costa Rica.

## **Entrevista 2**

(Octubre 2007)

Heliodoro Moreno fue Presidente de la Comunidad Bribri de Costa Rica y fue el primer hombre en entrar en la asociación de mujeres Estibrawpa, sentando de esta manera un precedente, para que otros hombres se asociaran. Es marido de Bernarda Morales y es de Panamá.

Maria Eugenia: ¿Cuándo comenzaron a considerar que era importante rescatar el patrimonio natural y cultural del grupo Bribri?

Heliodoro: Bueno, cuando nosotros en este momento veíamos, bueno hace años, que nosotros veíamos la necesidad verdaderamente, que lo nuestro se estaba perdiendo entonces solamente organizando podíamos rescatar lo que era nuestra cultura. Y entonces así fuimos formando<sup>145</sup> para poder lograr rescatar lo que nosotros teníamos en la mente.

Maria Eugenia: ¿Se hablaba Bribri cuando usted era pequeño?

Heliodoro: Sí, se hablaba Bribri todo la población de Yorkín hablaba Bribri, resulta que cuando entro la escuela, el maestro no era de la zona sino el maestro era de San José<sup>146</sup>, al maestro nosotros le hablábamos en Bribri y él en español y nosotros en Bribri y de ahí vino que en realidad el maestro tuvo que hablar con los padres que nos hablaran ya no el Bribri si no el español, así por eso es casi se nos fue perdiendo el idioma nuestro.

Maria Eugenia: ¿Pero en algún momento se prohibió que se hablara en Bribri?

Heliodoro: Sí para que nosotros aprendiéramos el español.

Maria Eugenia: ¿Usted me hablaba de que era difícil que un indígena fuera bien tratado?

Heliodoro: ah, claro recuerdo que en realidad nosotros los Bribris en palabras así hasta nos escondíamos de la gente que venían, porque en realidad éramos muy maltratados no nos

---

<sup>145</sup> Así se fueron organizando para rescatar la cultura.

<sup>146</sup> San José capital de Costa Rica.

consideraban como algo bueno, como del bosque de la montaña, no se valoraba lo que éramos los indígenas, sino que el indígena era algo como más despreciado.

Maria Eugenia: ¿En qué momento usted comienza a trabajar con la comunidad

Bribri?

Heliodoro: bueno... resulta yo he trabajado con este grupo Estirwuarpa aquí este grupo de mujeres, aquí yo he ayudado mucho, poder ayudar a reforzarle a ellos me nació que no solamente se podía hacer de este lado de Costa Rica, sino que también se podía hacer del lado de Panamá porque yo soy de Panamá. Entonces, me reuní con muchos compañeros de Panamá y entonces les explique, que como Costa Rica o el grupo de mujeres logro organizarse, y está logrando muchas cosas que es para nuestro bien, así nosotros podíamos organizarnos ahí en Panamá al otro lado de Panamá. Y para también lograr lo que nosotros queremos y para poder lograr dar un mejor futuro a las futuras generaciones. Y hemos luchando, al principio nadie nos reconocía, el gobierno panameño no nos reconocía pero cuando me eligieron como presidente yo fui por provincia<sup>147</sup> haciendo gestiones hablando con ellos para poder reconocer que nosotros éramos Bribris panameños, y que existíamos. Porque ellos no tenían idea que había Bribris en Panamá, y así se fue logrando nos fuimos identificando que nosotros existíamos, y así se fue declarando que en realidad es verdad, así se fue haciendo estudio del territorio<sup>148</sup> *porque nosotros lo que queremos es territorio*, para que no seamos maltratados como era antes. Porque antes usted tiene su tierra, su bosque y viene un blanco y se mete y ahí no podemos hablar nada entonces. Veíamos que va llegar el momento que nuestros hijos no van a tener donde trabajar, donde vivir hacer una casa una necesidad tan grande veíamos, y entonces nos reunimos por eso y explicarle al gobierno por qué nosotros estábamos reunidos y para qué. También queremos proteger los bosques, los animales, entonces queremos un corredor del parque internacional de la amistad entre Costa Rica y Panamá, y queremos que llegue hasta cerca de las casas para que los niños conozcan los animales para que no se pierdan esas especies de animales<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Se refiere a ir a hacer gestión en la capital de Panamá.

<sup>148</sup> El gobierno panameño realizó un análisis socioeconómico de la zona Bribri en Panamá.

<sup>149</sup> Con esto se refiere al cuidado del medio ambiente para que no se extingan las especies de animales y de plantas.

Maria Eugenia: ¿Hace cuánto comenzó esta gestión por el territorio?

Heliodoro: hace cuatro años también damos gracias al grupo de mujeres por que nos han ayudado mucho, nos apoyado mucho en seguir trabajando en las gestiones.

Maria Eugenia: ¿Porque ustedes consideran importante el patrimonio arqueológico además del patrimonio cultural y natural?

Heliodoro: porque los mayores o mis abuelos me han comentado de esas partes (nosotros decimos partes sagradas partes de los antepasados), y que existían estos y que nosotros ahora teníamos que buscar la forma como cuidarlo protegerlo y que eso no se nos pierda. Porque esa es nuestra historia de los pasados, y por eso hemos querido más trabajar en esto, y gracias a ustedes que ahora nos están ayudando porque en realidad nosotros necesitamos un estudio para eso, y queremos saber que tenemos que cuantos años fue eso.

Maria Eugenia: ¿Usted cree que si hay una relación directa entre estos sitios arqueológicos y los antiguos Bribris?

Heliodoro: así claro porque en realidad mis tatarabuelos me decían que en tal parte hay y nosotros hemos ido y verdaderamente las partes existen y entonces nosotros sabemos que es una realidad del pueblo Bribris<sup>150</sup>.

Maria Eugenia: ¿Estas comunidades que no son bribris pero que están ocupando territorio Bribris hace cuanto tiempo que están ocupando el territorio y que tipo de relación tienen ustedes con ellos? ¿Esto ha pasado antes alguna vez sus abuelos le contaron que venían gente de otras partes a ocupar territorio Bribris?

Heliodoro: bueno la relación entre los otros hermanos, en realidad cuando yo estaba pequeño se tenía, no habían llegado en los territorios de nosotros Bribris, cuando ya después hace como unos veinte años entonces llego el primer Ngäbe. Ngäbe que es de una etnia de una comarca de Panamá entonces llego a meterse en las tierras bribris y después sucedió que siguió metiéndose el amigo, el compañero, la familia y se fueron metiéndose en los territorios nuestro Bribris. Cuando formamos la asociación también teníamos ese

---

<sup>150</sup> A partir de la tradición oral ellos conocen algunos de los sitios arqueológicos.

problema de que ellos estaban en tierras nuestras pero no veíamos que era algo que no podíamos seguir, o tener desamistad con ellos no, veíamos que teníamos que sentarnos a dialogar con ellos y llegarles<sup>151</sup> a comprender lo que nosotros también queríamos del territorio la protección del territorio. Pero no es que lo vemos como que no podemos estar juntos no, sino que tenemos que cuidar y ellos también y de esa parte tenemos que meternos. Yo tuve una reunión con ellos donde hable también que teníamos que prepararnos como talleres<sup>152</sup> esas cosas de enseñanza para que ellos puedan enterarse a cuidar con nosotros. Pero no lo vemos como decir que ellos no van a poder no, lo vemos que tenemos que dialogar, que se enteren con nosotros a cuidar y proteger, y ellos pueden estar en el territorio nada más sí, con el reglamento que tiene la asociación<sup>153</sup>.

Maria Eugenia: ¿Porque ellos comienzan a entrar en territorio Bribri no tienen un territorio definido como etnia Ngäbe?

Heliodoro: sí ellos tienen territorio (comarca que le dicen) ellos tienen territorio definido que son donde ellos tienen todo el derecho. Pero yo puedo decir que el Ngäbe es inmigrante, puedo decir yo así se vinieron de allá a meterse acá, pero en realidad ellos si tienen su territorio.

Maria Eugenia: ¿Hay casos de que la gente Bribri se mezcle con gente Ngäbe?

Heliodoro: sí ya hay casos como yo le decía a usted hace ya como tres como tres cuatro años que comenzó el Bribri a juntarse con compañeras de etnia Ngäbe. Ahora hay muchos bribris que están casados con los Ngäbe.

Maria Eugenia: ¿Los Ngäbe tienen lengua propia?

Heliodoro: también, si tienen lengua propia y hablan su lengua.

---

<sup>151</sup> Se refiere a que los Ngäbe comprendieran su propuesta de cuidar el medio ambiente.

<sup>152</sup> Heliodoro considera que sería importante que esta etnia ngäbe tuviese acceso a este tipo de información por medio de talleres o charlas. Para que ellos comprendan la necesidad de cuidar el medio ambiente y todo lo que hay en el territorio.

<sup>153</sup> El concepto de etnia está claro que se ha tomado de las diferentes capacitaciones que han recibido en los últimos años con el fin de enseñarles a proteger el medio ambiente. En nuestra visita pudimos coincidir con algunas de estas organizaciones que han llevado a cabo esta tarea. Así, que la definición de etnia como diferenciación entre grupos sociales está basada en su relación con las organizaciones tanto de biólogos como de organizaciones de turismo rural. Para los Bribris la delimitación de su territorio está clara, ellos defienden que siempre han ocupado este territorio y no otro, que el parque de la amistad ha sido un corredor entre Panamá y Costa Rica que siempre ha sido y ha estado ocupado por ellos.

Maria Eugenia: ¿Ellos trabajan la tierra y usan el espacio igual que los Bribris?

Heliodoro: no, ellos tienen otra forma, ellos trabajan distinto a los Bribris. Bueno sin pensar que va hacer una deforestación, trabajan así en hectáreas. Y nosotros los Bribris trabajamos con medida cuando necesitamos algo un pedacito de tierra cargamos para eso nada mas pero no extensiones<sup>154</sup>.

Maria Eugenia: ¿Ellos se han ido moviendo dentro del territorio Bribri una vez han agotado un espacio?

Heliodoro: sí, se han ido moviendo hasta ahora a esta fecha hemos hablado con ellos que no se sigan moviendo más porque eso va a perjudicar al medio ambiente.

Maria Eugenia: ¿Sus abuelos siempre le dijeron del lado de Panamá que siempre estuvieron ahí o venían de otra parte, o se movían por todo el territorio Bribri?

Heliodoro: bueno mis abuelos nos cuentan que en los tiempos de ellos no había límite, no se conocía límite no había eso. Ellos venían por decir del alto Cuen a Namuoki se venían aquí a ahora aquí que es Panamá, pero en realidad no había esa frontera, se movían por todo el territorio Bribri Panamá y Costa Rica era lo mismo.

Maria Eugenia: ¿Ahora se está tratando que el lado panameño se ha reconocido como territorio indígena?

Heliodoro: indígena, exactamente también vamos a poner, cada gobierno tiene su forma nosotros hemos tratado de aquí el grupo de mujeres tiene su organización como la comunidad del Guabo tiene su organización, y en conjunto cuidamos todo lo que es el territorio Bribri.

Maria Eugenia: ¿La gestión para que el lado panameño se ha reconocido como territorio Bribri ya está avanzada?

Heliodoro: sí la gestión ya está avanzada

---

<sup>154</sup> Heliodoro quiere decir aquí que, los Ngäbe usan el territorio sin medir consecuencias a cerca de la deforestación.

Maria Eugenia: ¿de la parte de Costa Rica ya está reconocida?

Heliodoro: sí ya está reconocida de esta parte.

### **Entrevista 3**

(Octubre 2007)

Prudencio Petterson es miembro de la asociación Asuguadabri de la comunidad Bribri Indígena de Panamá. Es también propietario de los terrenos donde se ubica el yacimiento arqueológico de Las Golondrinas.

Maria Eugenia: ¿En qué momento ustedes consideran que es importante recuperar la cultura la lengua, la historia Bribri?

Prudencio: a partir de la creación de la organización en el año 1994, cuando se funda la asociación en base a digamos a la importancia de la pérdida de la cultura y de otros componentes que ahora mismo tenemos que recuperar.

Maria Eugenia: ¿de qué asociación hablamos?

Prudencio: de la asociación Asuguadabri en Panamá la actual representante de gobierno local, es la asociación que representa al pueblo Bribri y a la gestión que se está haciendo.

Maria Eugenia: ¿usted habla lengua Bribri, cuando usted era niño se hablaba

Bribri?

Prudencio: si más o menos se hablaba muy poco se estaba perdiendo esta tradición más que todo en las escuelas rurales, se prohibía más bien, y hubo una época donde se prohibía hablar el Bribri.

Maria Eugenia: ¿quiénes prohibían hablar el bribri?

Prudencio: los mismos maestros los mismos educadores pero sea por indicaciones de los superiores<sup>155</sup>

Maria Eugenia: ¿Usted piensa que el patrimonio arqueológico es importante?

Prudencio: pienso que es importante porque habla de nuestra cultura de los ancestros de la vivencia, que se tuvieron en esos tiempos cuando fueron las tierras habitadas por nuestros pueblos. Y que por algún motivo ya se extinguió la gente o migraron, pienso que eso también viene hacer parte de nuestro rescate cultural.

Maria Eugenia: ¿usted piensa que existe alguna relación entre los sitios arqueológicos y los actuales bribris?

Prudencio: pienso que sí, eso ahora de que ahí vivieron nuestros antepasados y actualmente todavía existimos, la descendencia de esos pueblos la cual somos nosotros.

Maria Eugenia: ¿ustedes siempre han vivido en este pueblo o se han ido moviendo por el territorio Bribri?

Prudencio: por consanguinidad mi familia nosotros teníamos diferentes áreas donde vivíamos, y eso ahí donde están los sitios, es parte de donde nosotros trabajamos y se vivió ahí<sup>156</sup>.

Maria Eugenia: ¿ahí donde está el sitio las Golondrinas su familia vivió siempre ahí o también en Shuabb?

Prudencio: nosotros emigramos de esa área de allá por el acceso difícil de los niños a la escuela, y esas cuestiones eso ha influenciado a la salida temporal y esos sitios donde trabajamos siempre asistimos estos sitios<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> Cuando dice los superiores se refiere al gobierno estatal.

<sup>156</sup> Cuando habla de que se movían por todo el territorio está hablando de un patrón de movilidad que puede detectarse en otras comunidades indígenas de Latinoamérica. Para así poder aprovechar mejor los terrenos y poder acceder a otros pisos térmicos y tener acceso a recursos según el piso térmico.

<sup>157</sup> Se refiere al sitio "Las Golondrinas", donde se encuentran restos arqueológicos que está ubicado en terrenos de su propiedad. Estos sitios se hallaban en ese momento ya saqueados.

Maria Eugenia: ¿usted se siente tanto panameño como Costarricense o esto nunca se lo ha planteado o piensa que solamente es Bribri?

Prudencio: yo me siento Bribri, en el término lógico me siento Bribri y no me llama no me preocupa donde esté ubicado siempre que yo represente esa cultura y defienda esa cultura, las raíces

#### **Entrevista 4**

(Octubre 2007)

Rolando Morales es miembro de la Asociación Estibrawpa y Presidente de los estudiantes en el Colegio (Educación secundaria), de la Comunidad Indígena Bribri de Yorkín.

Maria Eugenia: ¿Rolando te acuerdas en que momento ustedes decidieron rescatar las tradiciones como la lengua y toda la parte cultural de los Bribris?

Rolando: exactamente no me acuerdo porque lo que era Bribri Bribri se ha perdido.

Maria Eugenia: ¿usted siempre ha hablado Bribri?

Rolando: sí, siempre hablo la lengua porque es mi lengua en cualquier parte la hablo.

Maria Eugenia: ¿usted considera que el patrimonio arqueológico es importante y porque es importante?

Rolando: la cultura nuestra es importante y no se puede echar a perder.

Maria Eugenia: ¿y los restos que dejaron los antiguos son importantes?

Ronaldo: lo considero muy importante porque se sabe así de donde viene la cultura Bribri

Maria Eugenia: ¿usted cree que hay alguna relación entre estos sitios arqueológicos y los Bribris?

Rolando: yo pienso que como estamos en límite entre Panamá y Costa Rica yo pienso que podría ser que fueran de ambas partes, será los Bribris o Nögbe o Teribe, pero creo más que Bribri por que Bribri fue el que habito primero aquí.

Maria Eugenia: ¿siempre te han dicho que los Bribris habitaban esta zona?

Rolando: los Bribris siempre habitaron aquí porque los Guainies<sup>158</sup> llegaron después los Bribris siempre fueron herederos de este sitio.

Maria Eugenia: ¿desde que tú eras niño siempre hablaste Bribri?

Rolando: desde pequeño cuando tenía 8 años mi madre me enseñó a hablar Bribri porque anteriormente los maestros decían que no se podía hablar, porque no se entendían.

Maria Eugenia: ¿tu familia tus abuelos o tu madre te han contado algo acerca si este poblado siempre estuvo aquí o vivían en otra parte?

Rolando: mis abuelos padres de mi padre siempre vivieron aquí y mis abuelos de parte de mi madre estuvieron en otra zona, por Alturen donde está más concentradas las personas<sup>159</sup>.

Maria Eugenia: ¿cuántos hijos tiene la gente?

Rolando: muchos hijos y no hay terreno, y bueno al menos nosotros somos once y casi toda la gente de Yorkín son mi familia.

Maria Eugenia: ¿a qué edad se comienzan a tener hijos?

Rolando: a los 16 años muy jóvenes pero por que quieren ellas.

Maria Eugenia: ¿le gustaría trabajar en algún momento para la comunidad?

---

<sup>158</sup> Los Guainies es un grupo indígena que ocupo la parte del caribe en Centro América. Es probable que se esté haciendo referencia a esta cita histórica. Esta apreciación tal vez está fundamentada en la tradición oral.

<sup>159</sup> Se refiere a la parte donde hay mayor concentración de gente Bribri.

Rolando: yo desde que soy pequeño he trabajado para la comunidad siempre he trabajado para la comunidad.

Maria Eugenia: ¿en el día del TLC estaba usted repartiendo folletos esto lo hizo porque usted quería o había algún vínculo con alguien?

Rolando: no es que el TLC<sup>160</sup> yo no lo quería y nadie lo quería de la comunidad porque a nosotros nos parecía el TLC todo iba a subir y más que nosotros más pobres vamos a quedar, y hace cuantos años no teníamos el TLC y ahora para que lo vamos a necesitar.

Maria Eugenia: ¿así fue por su iniciativa que repartía los folletos?

Rolando: sí, porque yo lo oía en radio, y en otras cosas por eso me entere lo del TLC.

Maria Eugenia: ¿usted qué piensa que pueden hacer de ahora en adelante para

Fortalecerse como grupo indígena para mantener en este sitio?

Rolando: conservando la naturaleza y la lengua Bribri.

Maria Eugenia: ¿respecto a que nacen muchos niños usted piensa que deben de haber muchos Bribris o que habrá que controlar en algún momento?

Rolando: yo digo que hay que controlarlo en algún momento.

Maria Eugenia: ¿por qué?

Rolando: porque hay demasiado Bribris en este sector no hay muchos pero en otros sectores como Capsi, Outurem, Boucarem todos esos sectores son puros Bribris.

## **Panamá**

En Panamá están reconocidos siete pueblos indígenas, pero según la estadística se trataría de ocho pueblos, los grupos lingüísticos: Ngäbe, Kuna, Emberá, Buglé, Wounaan, Naso,

---

<sup>160</sup> El TLC es el tratado de libre comercio entre Costa Rica y Estados Unidos. Nuestra estancia coincidió con el referéndum para aprobar dicho tratado.

Tjerdi, Bribri y Bokota. A excepción de los Emberá y los Wounaan, que hablan lenguas de la familia Chocó<sup>161</sup>, los demás grupos hablan lenguas que pertenecen al tronco macro Chibcha (Velásquez, Martínez, Quintero, Sarsaneda del Cid, 2011, p. 12.). El Censo Nacional de 2010, en Panamá los pueblos indígenas representan el 12.26% de los habitantes, lo que serían el 417,559 de 3, 405,813 personas que viven en el país (Ibíd.). La población mayor la constituye el pueblo Ngäbe (62.38% del total de indígenas) seguidos por los Kuna (19.28%), Emberá (7.49%), Buglé (5.97%), Wounaan (1.74%), Naso Tjerdi (0.97%), Bribri (0.26%) y Bokota 80.23% (Ibíd.).

## **Entrevista 5**

(Julio 2015) entrevista realizada virtual.

Arellys del Carmen Midi Garcia pertenece al pueblo Ngäbe tiene 56 años. Estudio en la universidad Nacional de Panamá trabajo social, y se desempeña en el Ministerio de asuntos indígenas, en ciudad de Panamá. Arellys tuvo la oportunidad de asistir al curso impartido cada año en convenio con Naciones Unidas, la Universidad Carlos III de Madrid, la Universidad de Dousto en el país Vasco y la Universidad de Sevilla, para líderes indígenas<sup>162</sup>.

Maria Eugenia: ¿en lo que se refiere a la identidad, desde el despacho de asuntos indígenas ustedes tienen claro que es identidad, o se trata de un concepto en construcción?

Arellys: en este punto está clara la cultura y la identidad propia de uno mismo. Sin embargo sabes que ahí cambia, ha cambiado mucho. Ha cambiado mucho sobre todo en los jóvenes. Los jóvenes miran mucho para prepararse<sup>163</sup> y ya esa identidad muy poco la mantienen. Ya tu sabes que cuando vienen a las ciudades se desbocan a la identidad propia occidental como decimos nosotros, muy pocos la mantienen. Sabes que es un reto para uno es bastante difícil y se puede decir que se está perdiendo un poco. Entonces los abuelos los

---

<sup>161</sup> Cabe aclarar que el Chocó está ubicado en territorio colombiano. Los Embera viven en Colombia y Panamá (Velásquez, Martínez, Quintero, Sarsaneda del Cid, 2011, p. 22.).

<sup>162</sup> Curso de derechos humanos. Universidad de Sevilla. Organiza. Universidad de Deusto Bilbao, Universidad Carlos III Madrid y la Organización de Naciones Unidas ONU. Programa de derechos humanos en pueblos indígenas. Tuve la oportunidad de compartir con Arellys Midi en la fase del 23-27 junio de 2009, en Sevilla. Sin embargo, la entrevista que se presenta se realizó en julio del 2015.

<sup>163</sup> Cuando habla de mirar mucho para prepararse se refiere que están interesados en la educación.

adultos ellos la mantienen pero no con los jóvenes muy poca comunicación con los jóvenes los propios hijos, que te puedo decir. Pero sí, estoy viendo que eso por el cambio de mejorar la educación, buscar los recursos económicos para tener una mejor calidad de vida, ósea la migración hacia las provincias, a la ciudad. Eso más bien lo vemos más en los pueblos en las comunidades con los abuelos, con nuestros abuelos adultos mayores. Pero ya en la juventud muy pocos tienen ese sentimiento de que tenemos que mantener la identidad pues.

Maria Eugenia: ¿entonces desde la oficina donde usted trabaja se realizan actividades que tengan que ver con recuperación de la identidad indígena en la zona urbana?

Arelys: sí se trabaja, acuérdate que esto viene con la educación nosotros acá en Panamá estamos con una Ley 88 que lo permite, por lo menos mantener el idioma. Tenemos una dirección de educación intercultural bilingüe respaldada por la Ley 88 y eso pues (...) de mantener la identidad de nuestro idioma hasta cuarto grado se están haciendo grandes esfuerzos que se mantenga hasta sexto grado, la lucha no es fácil. Tu sabes que esa lucha para nosotros involucrar esos temas de mantener nuestro idioma, nuestra cultura ha sido con mucha lucha de movimientos de mujeres, mi persona, organizaciones y movimientos indígenas. Y bueno creo que con la experiencia que tuve en España me di cuenta que Panamá ha sido un país (...) obtener leyes para los pueblos indígenas (...) a pesar que nosotros no tenemos el convenio 169 radicado recuerda que ese tema también (...) esperamos que en esta administración podamos lograr esa ratificación, tener una Ley o un convenio más alto para poder seguir luchando, para lograr nuestro objetivo<sup>164</sup>.

Maria Eugenia: ¿la educación bilingüe es un requisito hasta cuarto grado de primaria?

Arelys: exacto.

Maria Eugenia: ¿qué lenguas se enseñan hasta cuarto de primaria?

Arelys: los siete pueblos Ngäbe, Bribri, Wouna, Naso, Kuna, Bugle, días atrás tuve la oportunidad de participar en un taller de educación bilingüe, y eso es una de las luchas de los maestros, docentes que se están preparando profesionalmente como profesores están

---

<sup>164</sup> A la fecha 12 de 12 del 2017 Panamá no ha ratificado el convenio para los pueblos indígenas y tribales 169 de 1989.

con esa inquietud de que se debe por lo menos hasta sexto grado. Porque nosotros salimos de un cuarto grado sexto grado y ya cuando vamos afuera muy poco hablamos, no queremos hablar por pena por vergüenza. Por eso es la lucha tan grande de que los hijos adolescentes puedan realmente, no difieran de su propia identidad sean orgullosos de eso.

Maria Eugenia: ¿esto es lo más complicado que la juventud se sienta orgullosa de su identidad indígena?

Arelys: no sé si viste que el año pasado tuvimos la oportunidad de una joven Kuna que fue un ejemplo para los compañeros. Ella explica su experiencia, sabes que hay discriminaciones y ella ha logrado un doctorado en medicina, esa carrera no es fácil, por eso ella como indígena kuna no le ha sido nada fácil. También ella ha logrado un puesto de calificación alto y eso es para nosotros un ejemplo, para los otros compañeros de los pueblos Ngäbe, Buglé, Wounaan, Naso, los Bribris.

Maria Eugenia: ¿usted cree que la arqueología es realmente útil para todos los pueblos indígenas como instrumento en la recuperación de historia?

Arelys: claro, definitivamente por que esos son nuestros ancestros, nuestra historia, acuérdate que si mal no recuerdo hace dos años en el área Ngäbe casualmente con el tema este, tema este polémico de la hidroeléctrica de Barro Blanco. Ahí se encontró arqueología de muchos años fue desconocida, igualmente para las otras áreas, igual para los Bribris, los Naso. Eso es para nosotros la historia acuérdate que nosotros fuimos invadidos por los españoles (...) uso de esa arqueología que muy poco conocemos en los pueblos, y cuando son descubiertos para nosotros pues igual nosotros fuimos los primeros de estar aquí. Y eso es lo que muchos los occidentales, como decimos nosotros los “latinos” no lo reconocen.

Maria Eugenia: ¿la comunidad se encuentra sensibilizada para la protección de estos restos arqueológicos?

Arelys: sí, por eso te digo la polémica de este proyecto cuando se encontró lo arqueológico en los Ngäbe eso fue (...) y ahí en esa área de igual forma, yo siento que el sentir de todos los pueblos es igual tu sabes que esa es nuestra historia para nosotros es importante. Esa sensibilización no se da mucho, voy a decir la verdad heee, tu sabes que para todas las

cosas siempre hay un grupo que está al tanto de esas cosas, voy a decir que cada pueblo siempre esta con un grupo representativo en temas arqueológicos, de la historia, de los pueblos los mismos propias autoridades tradicionales están pendientes así que, bueno como te puedo decir, mi experiencia aquí en este departamento y ahora con esta nueva oficina de asuntos indígenas los pueblos esperan mucho, de mejorar muchas cosas, de mantener la identidad, de la cultura de concientizar a los jóvenes el futuro, nuestros hijos son ellos de mantener nuestra identidad, la cultura son ellos que nos tienen que seguir para mantener. Por ejemplo yo que vengo de mi papá que ha sido de lucha de movimiento, para mí es un orgullo que mi papá fue uno de los líderes cuando se dio la demarcación de los pueblos Ngäbe. Para mí es un orgullo que mi papi estuvo ahí en ese movimiento y se logró la determinación del territorio, son cuarenta años de lucha y caminata de tantas muertes de todo y ahí estamos pues. El otro pueblo también se hace sentir también de los compañeros. También tenemos ahora anteriormente como dirección de políticas del indígena la mayoría de los funcionarios que venían a laborar la mayoría eran “latinos”. Hoy en día tenemos una gama tenemos; Embera tenemos funcionarios Wounaan, Ngäbe, poco a poco integrando esta oficina logramos eso pues y cada pueblo habla de su identidad eso es lo que queremos pues, no te creas que es fácil no es fácil hablar de la sensibilización, con los compañeros de igual forma con los diferentes ministerios y todo viene ahí la educación. Hay un ministerio que ellos ven la parte de arqueología, identidad las danzas, las artesanías eso también lo están promocionando ellos, por eso te digo creo que Panamá (...) logro un gran avance sobre todo en medicina tradicional, en la salud ya también hay una Ley que respalda que podamos contar con partera, con médico, para que la partera pueda atender a las embarazos. La parte educativa también tenemos eso, tengo entendido que el ministerio de comercio industria también tienen el tema de las culturas artesanías la parte arqueológica. Bueno Mari te puedo decir es recién, tengo un reto muy grande en hora buena más adelante cuando yo esté bien, bien empapada en el asunto con esta administración. Para mí es un reto espero poder lograr muchas cosas de que tienen que ver de la parte social, no solamente social es mejorar educación, mejorar en salud, que mejorar en carreteras para los pueblos, sino un detalle más un detalle más delicado, la identidad. Como nosotros debemos ver la identidad, de parte de nosotros la oficina de asuntos indígenas concientizar, sensibilizar a nuestros jóvenes que vienen a mirar acá a la ciudad por educación a prepararse o venir a buscar esos recursos que no hay en las comunidades. Todavía no hemos desarrollado (...) eso es lo que hay que (...) los jóvenes cuando se preparan no quieren

regresar a las comunidades. Esa es una preocupación muy grande para nosotros, como enseñar a ese joven o a esa joven que si está preparad@ que regrese algo de lo que él/ella ha aprendido, acuérdate que lo que pasa es que los (...) para reconocer, yo pienso que no es reconocimiento es falta de voluntad. En eso estamos en ese camino.

Maria Eugenia: ¿cuál es la historia que se cuenta en las escuelas, hay historia oral, historia corroborada por la arqueología, se habla de los pueblos indígenas, o se habla de la historia a partir de la conquista española?

Arelys: pues más bien es eso lastimosamente se habla de la conquista, ejemplo todavía en alguna oportunidad yo siempre hablo del pueblo Ngäbe, la comarca Ngäbe está dividida en tres áreas tres regiones (...) nosotros conocemos nuestras provincias hay compañeros que no hablan de nuestra historia propia de nosotros no les gusta a hablar y a mí (...) todavía hablan de los chocoes, y ya va a cumplir 16 años de las áreas Ngäbe nuestros propios hermanos no hablan de esto en vez de decir soy de Chiriquí soy del área Negli orgullosamente vengo de allá (...) soy Ngäbe eso muy poco. Los jóvenes no hablan de eso propiamente de su identidad se está perdiendo. Los Kuna si son muy orgullosos de su identidad propia, los kuna sí, poco vemos esto en los Embera en los (...). Tuve la oportunidad en unos talleres de la universidad y hay jóvenes organizados en grupos de estudiantes, están organizados están en la gobernanza<sup>165</sup> (...).

Maria Eugenia: ¿dentro de las familias se habla lengua o se habla español?

Arelys: eso si te puedo decir que si se habla, pero ya cuando vienen acá ya no se da mucho. Lo hablan cuando regresan a las vacaciones con los papas la familia ahí lo hablan. Pero la mayoría que están en las ciudades muy poco lo hablan por eso es que se pierde un poco nuestro idioma, sin embargo en las comunidades sí eso sí se mantiene. Hace dos semanas tuvimos una reunión aquí en Panamá tenemos aquí en capital siete comunidades kunas. Están organizados y ellos lo han manifestado aquí ellos tienen esos problemas pues en las escuelas hay mixto niños “latinos” y niños indígenas, para ellos es difícil pues la maestra habla español, por eso estamos perdiendo aquí en las ciudades. Ellos hablaron de mejoras en educación, carreteras cuando es en la misma comarca tú te vas al (...) o al cacique tu

---

<sup>165</sup> Se refiere a las organizaciones de jóvenes indígenas en las universidades donde se fortalece la identidad.

presentas la polémica, pero aquí en la ciudad uno va a la alcaldía uno no te van a poner atención, porque tú eres de una etnia tal, y no te van a poner atención porque hay unas leyes de procedimientos, es como si no lo tomen en cuenta, mira que a mí eso me llamo mucho la atención.

Maria Eugenia: ¿dentro de la constitución panameña existe algún apartado donde se hable del reconocimiento de los pueblos indígenas?

Arelys: sí, claro la constitución habla de esto.

Maria Eugenia: ¿hablemos del territorio, este tema está definido, se hayan en procesos de recuperación aún de territorio?

Arelys: tenemos cinco comarcas definidas, dentro de estas comarcas esta la comarca kuna, allá no hay problema. Hay invasiones con colonos y campesinos, esta incidencia esta para el área Ngäbe, Naso, Bribri, para la parte Bribri y Naso ahí los Ngäbe han invadido parte del territorio Bribri y Naso. Para el área Ngäbe la polémica de acá son áreas anexas igual para el área Embera<sup>166</sup>. Cuando se crea el área Woanunna y Embera ciertas comunidades quedaron fuera en el 2008, hay una Ley 72 donde se acogen las que quedaron fuera. Para el área Embera, se ha logrado territorio para el área Ngäbe una lucha muy grande muchos (...) no están de acuerdo.

Maria Eugenia: ¿usted como profesional como ve el proceso de los pueblos indígenas en Panamá?

Arelys: como te dije en un principio Panamá ha tenido grandes reconocimientos, grandes éxitos para los pueblos indígenas muchos dicen que no. Otros dicen que sí, aparte de que los acuerdos los convenios internacionales han apoyado mucho, en muchos temas, en los derechos humanos nos han apoyado mucho. Todos los convenios han tenido su interferencia, cada uno de ellos ha logrado un mínimo, pero se ha logrado algo. Creo que hay más comunicación más intervención con los pueblos indígenas, una buena comunicación que antes no se daba desde la administración pasada se ha intentado tener buena comunicación. Esto no es fácil, sobre todo las autoridades tradicionales se ha

---

<sup>166</sup> El pueblo Embera está ubicado en el Chocó colombiano, y comparte frontera con Panamá.

logrado, se está logrando de hacer ese cambio de tomar en cuenta al pueblo pues a los pueblos indígenas ahora mismo tenemos un plan de desarrollo para los pueblos indígenas se está trabajando fuertemente en eso con los compañeros. Y esto antes no se veía, ahora con este despacho de asuntos indígenas se han logrado dos direcciones; una que va al plan de desarrollo de los pueblos indígenas, y el otro a la gobernanza de dirección de políticas indígenas. Había un vacío, yo siento que en asuntos indígenas se quiere hacer esos cambios, el cambio de consulta, participación con las autoridades de turno, una buena comunicación con los programas para no volver a caer en esos incidentes de huelgas, de muertes, aunque muchos no lo ven así, se han hecho grandes esfuerzos.

María Eugenia: ¿hablemos acerca del concepto de Vivir Bien o Buen Vivir dentro de este intento de armonía entre el entorno y las comunidades ustedes conciben este concepto?

Arelys: este concepto de Buen vivir o vivir bien para nosotros no, primero que nuestras comunidades no, este concepto yo lo vi en la experiencia que tuve en España. El buen vivir es para mí; tu naces, estas dentro de la familia, tu compartes, tienes una buena vida porque cuando dicen que pobreza de pueblos indígenas que tenemos pobreza, para mi nosotros no tenemos eso. Pobreza los niños nuestro están gordos, ¿qué es pobreza? que por que nuestras viviendas no tienen un espacio como debía de ser pero nosotros estamos bien, y ese buen vivir o vivir bien eso lo da más bien los profesionales. La gente de las organizaciones, que siempre que está afuera que participan en Bolivia, en Guatemala. Estas organizaciones tienen estos temas, pues esos que están afuera vienen acá y quieren que nosotros sintamos eso. Pero yo siento que vivimos bien ¿porque vivimos bien? porque tenemos para comer, para nosotros el concepto de buen vivir es eso, que lo manejemos así eso no se ve. Esto ha sido una polémica en el Plan de Desarrollo, eso viene de allá de Bolivia, que dejen eso allá acá nosotros no manejamos esos conceptos no es manejable para nuestro lenguaje.

Se va a consultar lo del Plan de Desarrollo que la comunidad hable de sus problemas que no sea un Plan de Desarrollo de escritorio por eso se hace la consulta. Que mejore la situación, cuando ellos llegan acá que se mejore.

## **COLOMBIA**

El pueblo Nasa como se autodeterminan y Paez como se conocieron en la colonia, es un pueblo indígena que se encuentra distribuido en varios departamentos de Colombia. Según el censo del 2005 se trata de 186.178 personas autoreconocidas, el 51% son hombres (94.971 personas) y el 49% mujeres (91.207 personas) La mayor concentración se encuentra en el departamento del Cauca con el 88,6%, en el Valle del Cauca 3,8%, Putumayo con el 1,7%. En estos tres departamentos se concentra el 94,1% de personas de este pueblo. Los Nasa representan el 13,4% de la población indígena de Colombia<sup>167</sup>.

### **Entrevista 6**

(Octubre 2016)

Jesús Piñacue perteneciente al pueblo indígena Nasa fue Senador de la República de Colombia. Estudio filosofía en la universidad del Cauca Popayán Colombia, actualmente se encuentra terminando sus estudios de derecho en la misma universidad.

Maria Eugenia: ¿en las últimas décadas los procesos de reconocimiento de los pueblos indígenas han avanzado, usted cree que la gente dentro de los pueblos indígenas si se siente indígena, si existe una identidad como pueblo indígena?

Jesús Piñacue: identidad pienso de diferenciarlo, estamos en la búsqueda de otro relato, cual es el otro relato<sup>168</sup> en el derecho, cual es el otro enfoque en antropología cual es la otra mirada sí, ¿cuál es el otro lenguaje, el otro relato?. Y vale la pena rápidamente advertir que nosotros no estamos lejos de ser impactados agresivamente por la colonización. Esta es una colonización que llegó en forma muy violenta, muy agresiva, lo sigue siendo absolutamente sin mayores diferencias. De manera, que si lo revisamos desde el punto de vista desde el conocimiento; las categorías, los conceptos, el verbo que nos lleva a referirnos a la identidad, pues probablemente sea el que nos ha llegado por el conducto de esa muy actual colonización. Entonces corremos un riesgo enorme en la pretensión de

---

<sup>167</sup>

<http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Nasa.pdf>. [Recuperado, el 13 de diciembre de 2017].

<sup>168</sup> Se refiere al relato que no venga desde occidente.

definirla o entenderla después. Sin embargo lo que habría que decir así rápidamente es que lo que nos lleva a pensar en la identidad es la crisis, el malestar, como la angustia a la cercanía, frente a la cercanía de la extinción. Frente a la cercanía del suicidio mismo eso nos lleva a pensar esa crisis a pensar en la identidad. Y en ese esfuerzo en términos reales, prácticos, en esta región del mundo hace algunos 50 años viene esa preocupación, en términos prácticos. Y en ella encontramos que, cuando preguntas ¿eres Nasa? la respuesta inmediata hoy es, sí pero hace algunos años que algún percibí era de duda, de preocupación por dar la respuesta, hoy no es difícil decir sí. Pues por que trae ello desde luego una **autovaloración**, **autoestima**. Ahora ese concepto ¿esa idea de que tienen ustedes de religión, es la de ustedes la de los nasas?. Aparece la crisis de nuevo desde luego que pues ahí no hay identidad hay una angustia latente. Hoy mismo el correteo de la gente está entre salirse del cristianismo católico, pasarse al cristianismo más para algunos más exigentes, para algunos más liberales. Para otros volver intentar buscar la manera de encontrar un concepto de deidad, entre los nasas. Esto ha llevado a nuestra gente a una cosa que los antropólogos últimamente, pero más los mismos antropólogos indígenas, pensadores indígenas. Empiezan a utilizarse de un tiempo para acá como un asunto del *pachamanismo* lo he oído con mucha insistencia, por decir que pensar en aquello que puede ser nuestro. Incurrimos en el riesgo de ser tan elementales, y folclóricos por elementales llegar a lo folclórico, que no vale la pena rescatar la idea de una religión de un organismo espiritual propio de un ordenamiento espiritual propio. Y así podemos coger cada una de las categorías y ver que hay una atomización. Pero vuelvo al punto, el hecho de que tengamos algún estímulo por la *autovaloración* por *autovalorar*, por el *autoreconocimiento*, pues dar estas otras discusiones y probablemente llegar al punto de lo **originario**. Pero yo no sé hasta donde sea tan importante esto, es probable que lo sea. Pues para mí sería más fácil quedarme con un concepto de identidad de cualquiera de los pensadores en la antropología, en la filosofía, antes de tratar de desempolvar lo que podamos tener porque es una memoria muy frágil somos orales. La oralidad está muy determinada por contenidos muy precisos y la identidad, precisamente no aparece como uno de los factores que nos llame que nos mueva, **lo empieza a ser**, de manera no sé qué más pueda decir al respecto.

Maria Eugenia: ¿cuándo se autodeterminan como nasa, cuando históricamente se conocen como paeces, no sé si hace parte del proceso hacia una autovaloración, y una identidad

acerca del origen del pueblo, usted me puede explicar brevemente esa historia donde se desenlaza y se deja de mencionar a los paeces para referirse al pueblo Nasa?

Jesús Piñacue: la identidad ciertamente nos puede llevar a fundamentar con mayor lógica, con mayor conciencia de derecho el propósito de autodeterminación. Claro ahora, ese proceso de autodeterminación, que puede ser referida en unos indicadores muy concretos; uno de ellos está justamente el de volver a reconocernos como *nasas versus paeces*, como categoría colonizada, de la colonización, de la evangelización, de la manera como nos obligan a intentar conocer hemm ¿puede ser no?. Un salto cualitativo muy interesante sin embargo yo tengo mis dudas habría que revisarlo con mayor cuidado y creo que esto sería un papel muy importante para ustedes que están aplicados en esa rama del conocimiento. Y es que **Nasa** textualmente significa gente *persona* y por lo que he conocido, he oído y he leído, los otros pueblos también tienen categorías que hacen referencia a *la gente*, a la persona y tienen sus conceptos propios. Y esos conceptos no necesariamente coinciden con el nombre que han adoptado como categoría que determina la existencia de su pueblo. La identidad de su pueblo, o su nombre y en el caso nuestro pues cae bien pero no diría que es correspondiente al gesto heroico de quienes están en la búsqueda de estos temas ya desaparecidos en el tiempo. De los que hay solo vestigios y decir que **Nasa** corresponde precisamente a rescatar un nombre propio. Pues porque es el nombre con el que nos referimos a las gentes común y corriente, persona<sup>169</sup> somos persona pero igual la otra persona también se auto declara persona, es un concepto de obligatoria referencia en toda organización de la humanidad, en todo orden de referencia comunitaria. Paeces si es un nombre muy muy traído de afuera no hay duda alguno tanto que algunos llegaron en los años 70 decían que Paez hacía referencia a la existencia de un gran país lo cual no es loco pero es totalmente fuera de lugar, fuera de lugar. Pero si hay un afán de *autodeterminarnos* y eso que el español nos hubiese reconocido o el cronista nos hubiese visto como la gente de ese gran país, el país los paeces, pone en evidencia una gran fuerza por tratar de mantenernos como lo que somos hasta hoy. De forma que entonces el concepto de *autodeterminación* pues si está fortalecido por el concepto **Nasa**, porque lo tomamos como nuestro. Pero en el fondo tengo mis dudas, que corresponda realmente que corresponda

---

<sup>169</sup> Es probable que el nombre dado que significa persona, gente, no sólo en este caso sino en otros casos tenga conexión con no haber sido tratados como gente a lo largo de la historia desde la conquista.

desde el punto de vista arqueológico del lenguaje del concepto de la categoría **Nasa** para *auto reconocernos* como una identidad colectiva.

Maria Eugenia: en esta pregunta hay varias, pero dirigidas todas a considerar que tan importante es la arqueología para un pueblo indígena, o si realmente es importante para todos los pueblos indígenas. ¿Usted cree que la arqueología es útil para todos los pueblos indígenas?, y en este caso cree que ¿sería útil para el pueblo Nasa?, ¿ustedes han considerado usar la arqueología para realizar procesos de reconstrucción histórica?, ¿realmente ustedes ven que existe una continuidad histórica entre esa materialidad, los pueblos que la dejaron y ustedes?

Jesus Piñacue: yo creo que si es importante, se vuelve un referente que refuerza que fortalece, una búsqueda, nosotros estamos en esa búsqueda, nuestra memoria no recuerda que fue lo que realmente ocurrió. Y como somos una cultura oral, se ha insistido hasta la saciedad pues lo que logra impactar la memoria, desde luego no es todo lo que un libro pueda abarcar, son conceptos ideas muy determinantes. Las únicas que pueden permanecer en el tiempo y tienen que ser de tanto impacto para permanecer en el tiempo. Ahora mismo estoy preocupado a propósito del tema de la renegociación que se está dando en la Habana, dado que después de muchas vueltas acuerdan en la Habana un texto, y está obligado a atender el orden en primer reglón el de las víctimas. Y nosotros por algún temor alguna precaución preferimos dejar que eso evolucione como va y si algunos indígenas han llegado a la Habana, no ha sido justamente para referirse a estas urgencias que tiene que ver con desempolvar diría yo no que eso es lo que hace la arqueología, entender, buscar entre algunos referentes materiales ignorados la huella, lo que pudo ser. De forma que entonces ahora, dado que reabren la conversación la ronda de diálogos por que no pensar en las víctimas, que en este momento están olvidadas. El paso del tiempo arrolladoramente los pone en el margen, ¿qué paso en el 48 que paso? estamos hablando de la memoria<sup>170</sup> ¿no? ¿Qué paso en el 48?. Estamos hablando de arqueología, de conceptos que están perdidos en el tiempo en las materias y que son útiles, ¿qué paso en el 48?, si mis antepasados no hubieran transmitido esa preocupación, de los acontecimientos del 48 yo estaría al margen de la posibilidad de hacerme ese interrogante ¿qué pasa con el 48?. Fíjese como la gente ha logrado guardar un concepto elemental de mucho valor, que es el 48 es

---

<sup>170</sup> Hace referencia a la memoria histórica que puede recuperarse la arqueología en zonas de conflicto armado.

1948 pues claro que paso en 1948 aparte de la muerte del magnicidio de un hombre como Jorge Eliecer Gaitán y que el proceso de la justicia halla llenado sus anaqueles con procesos que ya se deterioraron se acabaron se destruyeron en el tiempo. Nosotros ni siquiera hemos logrado acceder a esa posibilidad de que el sistema judicial tome nuestro caso, y les haga por lo menos abrir sus anaqueles ¿qué paso en el 48?<sup>171</sup>. Entonces fijate que si hacemos un esfuerzo arqueológico en este corto plazo, podemos rescatar aspectos que nos pueden llevar a fortalecer con la búsqueda de justicia tan de mucha anticipación guardada en el silencio por otra parte (...). Tienen margen lo mismo puede ocurrir perfectamente en la discusión respecto a que es el derecho para nosotros, que es lo que estamos estudiando que es el derecho y entonces pues nos obliga a que vayamos a conceptos que no están escritos. Pero ya nos dieron como la idea yo no era muy consciente de esto. Una vez llego el papá a Popayán y no querían que los indígenas hablaran, no lo querían los que mandaban en esta universidad, que es la universidad del Cauca allá esta la iglesia (...). Pero el clérigo de presencia poderosa quería que hablara el indígena no rebelde, el indígena muy sumiso, muy tranquilo, muy sujeto. Pero había otro que era el indígena revoltoso preocupado descontento muchos de ellos asistidos por gente que tenía un esfuerzo muy importante de búsqueda epistemológica, que nos asesoraba. Entonces por fin dejan hablar al indio y el indio lee un texto en el que dice y es muy poético “y aquí por testigo poniendo estas montañas mudas denunciamos”. Pues las montañas mudas hasta ese momento pues a mí no me decían mucho, pero cuando yo pregunto y ¿cómo hacemos para superar la fragilidad de la memoria? me dicen a mi es que hay que leer en la naturaleza, ¿pero yo que leo en la naturaleza que leo?. Ah las montañas mudas, dijeron hace varios años cuando viniera el papa, fijate que es la iglesia la que esta como obligándonos a hacer de ellos o a tratar de replicar. Estos indios que estaban replicando con las montañas mudas por testigos a las que hay que leer ¿qué fue lo que paso?. Pero aun esas montañas mudas son muy frágiles, porque ya pasó en el terremoto de Popayán, pero mucho más en el corazón de los nasas. En este caso con la avalancha del río paez en 1994 no dejo sitio con nombre, la naturaleza puede borrar de la tierra los mensajes que puedan estar puestos. Toca que volver a recurrir a los aspectos arqueológicos que puedan hacer esfuerzos en el lenguaje, en el idioma, en los gestos, en los contenidos que nosotros preservamos de los que no somos muy consciente. De manera que es de mucha utilidad recurrir a conceptos

---

<sup>171</sup> Con este ejemplo lo que se plantea es que si en un evento tan importante como fue el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán tan trascendental en la historia reciente de Colombia, la justicia no ha hecho una gestión contundente, con los indígenas mucho menos han prestado la atención necesaria a las víctimas del conflicto.

propios que estamos dando fundamentación científica, técnica a las demandas que tenemos para nuestro caso demandas de derecho.

Maria Eugenia: la lengua es un componente importante en los procesos de pueblos indígenas ¿en las escuelas existe la educación bilingüe, usted la recibió y la reciben ahora los niños ya que la constitución así lo expone?

Jesus Piñacue: yo creo que lo que dices es importante, es el idioma de manera tangible y concreta que nos puede llevar a rescatar factores que puedan consolidar la presencia de un pueblo con identidad. ¿Y cómo era la educación hace algunos años en el propósito de alcanzar esta posible idea?. En ese tiempo nuestros esfuerzos se centraron en un aula, alrededor de un profesor que conociera de geografía, de matemáticas, de ciencias o de historia. Las especializaciones de la ciencia se reflejan perfectamente en ese escenario, la manera de medir el conocimiento pues a través de calificaciones, a través de medida de comportamiento, a través de las lecturas de la comprensión que se tenga de las mismas familias, son como los factores incidentes en la pretensión de calificaciones. El rendimiento alto, medio, bajo o nulo en lo que tiene que ver con los costos había que pagar el sostenimiento del niño en la escuela, y a veces que antes que utilizar el tiempo para conocer estudiar escudriñar lo utilizamos en los asuntos elementales del día a día. Hay que comer hay que tener la leña, hay una ausencia de logística había una ausencia de logística para el buen aprendizaje y para la buena enseñanza por parte del maestro. Y esto hace parte de los costos, ahora los recursos los medios que nos llegaban a nosotros son medios desde luego eran muy distantes a los que tiene la gente en esta sociedad, casi que tocaba escribir con carbón. No había suficiente posibilidad de acceso al papel menos a un libro coger un libro era tan complicado como aquel que por primera vez cojo un machete para ir a trabajar en la labranza. Y no obstante se estaba en grados muy superiores, yo vine a entender esto cuando estaba en las bibliotecas de los curas en un seminario por allá en Bogotá. Afortunadamente muy buena biblioteca, pero del que no tenía y del que no tienen acceso hoy, hoy como es, pues. AY en ese entonces la educación también la manejaba la iglesia como es hoy, le han entregado la educación al movimiento indígena, pero el movimiento indígena es la organización, y la organización no es un agente muy limpio precisamente ni muy ágil para preocuparse en el tema de la educación. Es verdad que apenas llevamos como cinco años, sino son más de diez años de tener el acceso al derecho de la educación

propia con todos los matices que supone ella, administrar, currículo, metodologías, pedagogías etc. La ventaja que tendríamos hoy es que nos dieron los dineros para administrar. Pero entonces nos hemos encontrado con situaciones como que no hay profesores, entonces terminan contratando, nosotros nos burlamos mucho en nuestro resguardo, porque, o no nos burlamos, los que se burlan nos han convencido que la cosa es de alarma, están contratando profesores del barrio Bolívar<sup>172</sup> entonces yo pregunto ¿que tiene el barrio Bolívar?. Que es una plaza de mercado donde está la gente más urgida ese tipo de gente en la tarea de sobrevivir, es el que han llevado de profesores pero no la gente que realmente está preocupada por el conocimiento, es muy diciente esto. Aparte de esto en nuestras comunidades la situación de enemistad interna de rivalidades que no son tan evidentes, pero que las hay hace que, los que estén en la tarea de administrar pues lo haga con su parentela. Yo creo que el clientelismo en el fondo tiene mucho que con acoso de los indígenas, el clientelismo en la política. Porque resulta que hace algunos años por allá en Toribio<sup>173</sup> capturaron un alcalde que tenía por objetivo coger las platas de la administración municipal coger una canoa e irlas repartiendo río arriba, y lo metieron a la cárcel por eso. Sanamente nuestro interés es compartir, repartir lo que tenemos pero como la situación se va volviendo crítica el número con quienes debemos compartir ya es mucho más reducido. Y las personas con las que hay que compartir también son cuidadosamente escogidas, medidas, eso es el poder infortunadamente. Y esto que nosotros practicamos muy de forma hoy, es eso llega el poder legislativo o ejecutivo local departamental o nacional y la tarea es gobernar para sostener el aparato. Muy útil para la cosa electoral pero no el aparato muy útil parar el progreso de las gentes. Esto que se ve muy bien en las comunidades hace que el gobernador en muy buena circunstancia de los casos contrate no la gente más apta para prestación de servicio para educación la de sus hijos. Pero aparte de eso no tenemos todavía el currículo propio, aún seguimos discutiendo ese currículo que debe contener y la discusión se vuelve pesada, se vuelve exigente. Y como no tenemos la disciplina para fijarnos en un libro durante horas días quizá, tampoco tenemos la disposición para fijarnos meses años haciéndole seguimiento a un solo tema tan amplio como este del currículo. Entonces quien nos habla del currículo, el antropólogo muy doctor y perito en esas materias, el lingüista muy doctor y perito en esas materias, el abogado pero

---

<sup>172</sup> Este es un barrio de la ciudad de Popayán. Hace referencia que llevan a los maestros de las ciudades a los resguardos indígenas.

<sup>173</sup> Municipio del departamento del Cauca en Colombia. Lugar de diversos enfrentamientos durante el conflicto armado entre guerrilla y ejército.

es muy difícil conseguir un ilustrado de estos en las propias comunidades. Luego por efecto por defecto el currículo mismo no dice nada de lo propio.<sup>174</sup> Entonces hay ese tire y afloje pero lo importante de todo esto es que la discusión está haciéndose presente, y puede llevarnos a una cualificación en algún momento del tiempo.

Maria Eugenia: ¿todos los niños del resguardo se educan en el resguardo o hay quienes llevan a sus hijos a las ciudades?

Jesus Piñacue: está pasando, que en las crisis, en estos días se han llevado a los resguardos a los dirigentes del CRIC<sup>175</sup> para que les hablen de la educación porque a los profesores de ahí y a sus rectores ya no les creen que hay tal educación propia, que además es una vagabundería porque estamos teniendo problemas para poder acceder a los espacios que nos dan algunas universidades y acá nos dicen eso. Ustedes no saben leer, y es verdad, no sabemos leer y es que es muy difícil que aun el que haya obtenido la mayor posibilidad de privilegios, y tener el acompañamiento y la asistencia de muy buenos educadores terminen precisamente no sabiendo leer no obstante que balbucea los libros al derecho y al revés pues para nosotros es mucho más complicado aún no sabemos leer. Entonces la crisis a la que se está llegando hace que llamen a los líderes del CRIC para que vayan y expliquen. Pero con mucha cautela, todo esto indica que tenemos dificultades tremendas, pero quiere decir que no sean solucionables yo creo que se pueden superar infortunadamente uno quisiera que fuera rápido. Yo quisiera que me dieran la posibilidad y me digan ¿Piñacue usted como haría para montar un plan de educación propio?. Pues yo lo montaría pues yo lo monto, pero como esto es comunitario y muy tranquilo, pues hay que tolerar estas lentitudes, pues ojala sea para bien.

Maria Eugenia: el tema de territorio sigue siendo importante para los pueblos indígenas del Cauca. Escuche en una entrevista que le hicieron a usted hace un año donde decía que hacía faltaba acompañamiento internacional para el tema de la tierra, ¿sigue siendo tan importante la falta de la tierra para los indígenas, usted me puede explicar esto?

Jesus Piñacue: la razón de ser del Consejo Regional Indígena del Cauca fue la lucha por la tierra, y la razón por la que este proceso se fue fortaleciendo, consolidando al punto de

---

<sup>174</sup> Se refiere a lo propio a lo de ellos como pueblo indígena.

<sup>175</sup> Consejo Regional Indígena del Cauca. Popayán Colombia.

haber abordado otras áreas igualmente importantes, ha sido la discusión respecto a la tenencia de la tierra. Y la verdad que si lo fue en una necesidad muy urgida que buena parte de nuestras tierras, estaban en manos de otros. Y nuestras tierras pensándolo como una limitación concordante con el reconocimiento que hiciera la colonia española respecto a la propiedad referida a los indígenas vía resguardos en resguardos coloniales. Muchos de esos resguardos coloniales habían perdido sus tierras y existía la autoridad como el último vestigio, y el surgimiento de la organización hace que esas tierras se recuperen. Las que estaban en manos por ejemplo de la iglesia, acá la iglesia era muy fuerte y tenía sus haciendas, la hacienda de la virgen, la hacienda del niño dios etc. Eso fue todo un acontecimiento y así como otras tierras en manos de políticos muy notables, el poder de la política se reflejó en la capacidad de tener extensiones muchas extensiones de tierra, y obviamente que esas tierras eran las que en el pasado la misma corona española las hubiera reconocido. De manera que hoy la pelea la disputa es por esas tierras que están dentro de esos parámetros. En esto el colonialismo es bueno, porque dejó unos mojones unos linderos bajo el título de resguardos coloniales, y entonces se volvió muy importante, muy determinante recuperar resguardos volverlos, como entidad territorial son reconocidos por la constitución. Hay algunos que ni siquiera existen como resguardos pero que la historia señala con claridad que fueron resguardos. Y estas tierras las están pretendiendo en muy buena parte los indígenas en esta región, ahh que están en manos de campesinos, sí pero y que hacemos ahí está el problema ahí está la dificultad. Y ante ese riesgo de ninguno de los casos ese problema también es entre los mismos indígenas referidos en la diferencia solo de que son de un pueblo otros de otro pueblo. Entonces eso sucedió por ejemplo en Guambia<sup>176</sup> en Silvia con los de guambia versus a los Jambaloes, ellos dicen que son paeces ¿no? o nasas pero la antropología en sus tareas de investigación ha reconocido que son una familia de guambianos. En últimas políticamente el CRIC dada la crisis de esos tiempos adopta sectores de guambianos reconociéndolos como paeces que es este caso para avanzar en la recuperación de sus territorios. Que en últimas es el territorio Nasa, y este es el caso de Jambalo. Pero a lo que quiero ir es que el conflicto evidentemente surge entre campesino indígenas, mismos pueblos indígenas frente a otros pueblos indígenas. Esto puede superarse sin mayores dificultades solo con el monitoreo de organismos departamentales como el gobierno departamental, y el gobierno nacional. Hay un problema

---

<sup>176</sup> El resguardo de Guambia está en el municipio de Silvia, en el departamento del Cauca al suroccidente de Colombia. Donde se encuentran seis resguardos; Ambaló, Guambia, Kisgo, Pitayó, Quichaya y Tumburao. Territorio ancestral del pueblo Misak o guambiano.

que es más complicado y es el de tenencia de tierra por algunos potentados de la agroindustria especialmente esto sucede en el Norte del Cauca. Y la oleada de nasas viene desde Tierradentro cruza las montañas baja las montañas hacia el lado de Santander de Quilichao y Corinto por ahí vivió en los tiempos iniciales de la vida republicana y otros lograron pasar hacia el otro lado, y están en los márgenes del río Imbitó al otro lado del río Cauca entre el Pacífico<sup>177</sup> y la zona andina, allá están los otros paeces. Otros ya los últimos efectos de la violencia se han desperdigado (dispersados). De tal forma que ya están como en cinco departamentos como colonias esos territorios son todos territorios nuestros, ¿qué va a pasar ahí?. Pues hay una enorme confrontación desde luego y hay muchos muertos y el estado mismo a través de sus organismos de represión ha matado mucha gente. Hace un mes dos meses largos asesinaron dos indígenas en la Panamericana justamente por esta reivindicación entre otros el tema del territorio, que era lo que proponíamos nosotros, y este gobernador<sup>178</sup> fue elegido y acompañado por algunos de nosotros. No el grueso de los indígenas porque en el escenario político reventamos como una gran explosión. Entonces hay átomos volando entonces, en lo político hay un enredo que seguramente poco a poco se corregirá, pero en medio de ese maremágnum terminamos acompañando al gobernador. Y una de las condiciones es que ante eventuales conflictos entre los indígenas que el gobierno nacional que trae efectos muy negativos en forma inmediata por los caucanos que no tienen mucho que ver en este litigio, algo tendrán que ver pero no tanto, como para padecer momentos de sitiamento. Que es que lo que hasta ahora ojala no ocurra, pero que perfectamente pueda ocurrir sitiamento de todo el departamento mismo pero ya ha estado Popayán a punto de sufrirlo les han dejado solo la vía que conduce al Huila, Purace, Popayán pero las demás vías todas absolutamente todas cerradas y no hay poder, ni el de la violencia, ni el del diálogo, que lo supere quizás el de la violencia, pero a un costo supremamente irracional. Ante ello es importante la presencia de la comunidad internacional lo dijimos hace mucho tiempo y algunos se nos burlaban y nos decían como vas a traer organismos internacionales ¿y la autonomía qué?. Es más ante la misma situación de confrontación armada FARC el gobierno que pone en detrimento los derechos nuestros, sí que hace falta la presencia de un organismo con poder militar pero protegiendo la sociedad civil, y llegamos a decir que vinieran los cascos azules, mire si no están los

---

<sup>177</sup> Se refiere al océano Pacífico al otro lado de la cordillera occidental andina que atraviesa esta parte de Colombia.

<sup>178</sup> Se refiere al actual gobernador del Cauca Oscar Rodrigo Campo Hurtado. Tomo posesión para el período del 2016 a 2019. <http://www.cauca.gov.co/noticias/oscar-rodrigo-campo-hurtado-tomo-posesion-como-gobernador-del-cauca-2016-2019>. [Recuperado, el 14 de diciembre del 2017].

casos azules hay otros sin armas pero con formación militar asistiendo este proceso de negociación ¿porque no puede ocurrir? no desde el punto de vista militar, pero si desde el punto de vista político. La presencia de la comunidad internacional haciendo que el gobierno cumpla sus compromisos, porque firma una acta de acuerdo, firma otra acta de acuerdo, firmaron como diez. Ante tal circunstancia, una gran movilización hace que se consiga después de muchos esfuerzos reiterados que el gobierno decida elevar a decreto esos acuerdos, a empujones, a empujones. Entonces a los indígenas todo se les volvió decreto, cuando la idea inicial era que este decreto era el instrumento que nos permitía llegar a la legitimidad el órgano legislativo nuestro, el propio, para que se entienda que el estado si tiene un organismo legislador, se tendrá que entender con nuestro organismo legislador. Y ese decreto 982 estaba dando paso a esa dirección que es fabulosamente concebida esa posibilidad, y la otra era la de declarar la emergencia social cultural y económica. Para que por esa vía conseguir recursos necesarios estos que nos lleven a resolver problemas como estos el de la tenencia de la tierra acceso a la tierra, la definición de la propiedad de la tierra en esta región. Pero no, los indígenas en buena parte de este proceso, se distrajo y lo que hicieron fue llenarse de decretos y se perdieron en el mundo de decretos. Últimamente escuche decir aunque yo estoy muy distanciado como observándolo todo desde lejos tomando nota de todo, les escuche decir “no es que el presidente nos va a firmar un decreto constitucional” entonces, muy felices porque presumen que esta es otra categoría de norma que nos va a poner en una situación privilegiada para acceder a ese derecho tan postergado por tiempos, un decreto constitucional. Pero yo burlescamente casi, les digo “pero todos los decretos son constitucionales, las Leyes son constitucionales todo es constitucional” como se contentan con otro decreto. Ahora que disque constitucional, eso es bastante extraño por lo menos estudiando en la universidad yo no he visto que sea hasta hora un tipo de norma especial que exista, para ello aunque pretendieran ustedes hacer antecedentes para un nuevo concepto de norma pues eso tampoco suena muy lógico. Porque es que un decreto constitucional no indica nada superior a la constitución que es nuestro mayor referente. Conclusión, el tema del territorio se soluciona cumpliendo los acuerdos, pero como el gobierno no cumple estos acuerdos. Se necesita una veeduría internacional para que haga cumplir esto ya que las leyes no lo logran, ya que la fuerza del estado no nos ha convencido de que eso es inviable. Bueno la comunidad internacional así como conviene con su presencia ante litigios armados, hombre aquí debe hacer presencia, no lo ha hecho.

María Eugenia: quiero tocar un tema que puede ser repetitivo al menos en las ciencias sociales. El tema de la discriminación laboral por ser indígena. Yo sé que usted ha sido ex Senador de la República de Colombia, y como usted muchos han llegado a cargos importantes en la política aquí en Colombia. Mi pregunta está dirigida hacia el común de la gente, que se forma y sale al mercado a conseguir empleo ¿existe la discriminación por ser indígena?

Jesús Piñacue: la discriminación es consecuencia de un racismo exasperante, y aquí hubo racismo y un racismo absolutamente arrollador, por lo que no es difícil suponer que por más que se hagan esfuerzos por limpiar inconfesablemente esa forma de ver al otro, pues no existan rastros aun los hay. Esta es una sociedad discriminadora, esta es una sociedad que disminuye al otro, y la manera más evidente y legible de disminuir la presencia del otro es matándole, y matan, matan sin ningún reparo sin ninguna lastima sin ningún pudor sin ningún respeto por la vida del otro, como se lo predica a diestra y siniestra. Aquí hay discriminación, para efectos de llegar a posiciones de alcance electoral no la veo, la veo positiva sí, pero no la veo tan demoledora como para que no sea posible llegar a esas posiciones, más bien lo que se presenta es la dificultad de superar internamente. De forma tal que la crisis que nos lleve a entender que la unidad que se predica tanto entre nosotros en la práctica, se puede dar muy fácilmente. Y lo dijimos en los primeros tiempos, quizás por ello buena parte de la gente que me acompañó hasta que el discurso fue posible sostener, y era que si ya la circunscripción especial de indígena fue convenida en la constitución política. Basta con que en el ejercicio de la unidad por el que nosotros hacemos predicas nos pongamos de acuerdo. Y al uno le ponen tres votos y al otro para seguridad le ponen cuatro votos, y el resto vamos a la pelea por la jurisdicción por el ámbito de la circunscripción ordinaria por otras curules. Estos dos ya están ganados, solo se necesita que se vote el uno debe tener más, mejor dicho las dos votaciones mayoritarias se eligen, y no nos pondríamos en esa cacería de brujas entre nosotros para cuando llegue el momento electoral. Con este argumento yo me presente en la circunscripción ordinaria y me fue muy bien, al principio la gente no creyó en buena parte en la insistencia después de diez votos que habían seis eran de no indígenas y cuatro eran de indígenas. Y eso es bueno, eso es bueno porque estamos consiguiendo eco en un espacio que no es el nuestro, allá siempre nos recibieron con simpatía con mucho aprecio y con mucho entusiasmo por hacer valer nuestra presencia. De manera que en esos escenarios no es tan complicado se puede

lograr, flotar dado que entre cuarenta millones de colombianos hay unos millones bien importantes que no están perjudicados por esa enfermedad espiritual del racismo ni la enfermedad de la política también.

En los ámbitos de las posiciones por méritos, pues lo veo muy difícil, por allá hace algunos años leí que la corte constitucional estaba nombrando a una indígena de la Sierra Nevada. Ahí ante el consejo ante la Corte Constitucional para desempeñar algún cargo de cierta relevancia pero no, no se dice que cargo era pero se la reconocía con muchos aplausos por los medios, no sé pero es un paso contado en general no es tan dada esta posibilidad. Ahora entre los mismos indígenas, como esta eso de los méritos, pues no nos creemos mucho entre nosotros, que es como otra enfermedad que hay que la hemos transmitido a la sociedad mayoritaria seguramente hasta a la del continente. Y es la de que es muy difícil creernos entre nosotros de hecho la malicia es una de las recurrencias permanentes, *la malicia indígena*, tiene hasta categoría *la malicia indígena* entonces no confiamos entre nosotros. Esto que hace que no confiemos entre nosotros, se vuelve en favor para sectores de la sociedad no indígena, que tiene algo que decir y va y trabaja con nosotros como enfermero, médico, como abogado, como lingüista etc y eso es como de doble línea. Pero yo creo que el prejuicio si esta en los dos lados.

María Eugenia: ¿usted cree que la falta de experiencia en el manejo de grandes cantidades de dinero sea el obstáculo dentro de los pueblos indígenas para que se le dé un buen manejo a los dineros que llegan para ser administrados por ustedes mismos, y esto hace que se vean más beneficiados ciertos sectores dentro de las mismas comunidades?

Jesus Piñacue: dos puntos aquí; el tema productivo, el tema de la economía, y el tema de los dineros. En lo referido al tema productivo de los tiempos en que nosotros estuvimos<sup>179</sup> al frente del proceso organizativo del movimiento indígena que fueron tiempos muy difíciles, muy peligrosos ya la primera generación prácticamente se había ido a esconder y los otros habían sido asesinados. Entonces el tiempo que nos toco fue un tiempo muy difícil, sin embargo bastante prometedor porque una de las ideas muy importantes que se abrió camino tenía que ver con promover las actividades productivas comunitarias. Esto es buenísimo, es buenísimo por que la economía tradicional que conocemos en nuestra

---

<sup>179</sup> Se refiere a los distintos periodos que estuvo dentro de la política y ejerció como Senador de la República de Colombia.

sociedad es una economía capitalista, le da mucha prevalencia al individuo y al tener acumulación, y casi que nosotros estamos obligados a tener que comportarnos exactamente en ese modelo en ese esquema. De hecho hasta ahora ha sido muy difícil sustraernos estamos colonizados por el capitalismo, y el capitalismo trajo un contradictor muy peligroso que es el dinero, y por el dinero el proceso parece ser que entra en un trance de dudas profundas muy complicadas, por varias razones o alguna de ellas por ejemplo la de que curiosamente yo veo en razón al dinero que hace que la gente, le escuche decir a un nasa que es muy popular en la sociedad colombiana por lo menos en esta región lo he oído decir mucho en los negociantes que se acercaban a nuestra región “que por plata baila el perro”. Entonces, el dinero es una necesidad muy complicada y estamos obligados a meternos en ese esquema, sin embargo aún hay comunidades que logran moverse sin ese recurso, así como en abundancia pero se mueven muy bien como si estuvieran hinchados (hinchados o llenos) de dinero completamente llenos. Entonces esa actividad productiva comunitaria no es el esquema comunitario del socialismo si no que es el esquema nuestro. Porque yo creo que el concepto de comunidad es un concepto que alcanza a nivel de categoría y es el que hemos heredado de nuestros antepasados. Este sí que es un filón (línea) para la arqueología, la comunidad por que ha logrado permanecer por tanto tiempo donde están los fundamentos de la comunidad. Yo estoy convencido que esto lo heredamos de nuestros antepasados, y le da un valor muy preponderante al individuo. Pero a la misma altura de la comunidad necesariamente tienen que coexistir, y esa coexistencia es una propuesta económica, de ahí quedaron instituidas las empresas comunitarias nuestras. Pero se corrieron al extremo del riesgo a los que le imponían la existencia del dinero. Entonces buena parte de estas empresas fueron desapareciendo porque el más vivo se va quedando con todo (el más astuto) entonces no hay líder, mejor dicho desde el punto de vista político. La fragilidad mayor para nosotros debería ser poner en amenaza los intereses de la comunidad. Entonces aquí tenemos un problema muy complicado y en crisis todavía no hemos logrado superar ese obstáculo. Ahora que pasa con los dineros y la administración, eso mismo que paso en las empresas comunitarias. En las cooperativas que nosotros teníamos en los que vendíamos nuestro frijol yo era uno de los que le decía a los productores mientras echábamos discursos políticos de capacitación ideológica, “miren ese frijol no se lo vendan al comerciante, que les quita a empellones las mochilas con frijoles de los hombros y de las espaldas, de los lomos de los caballos llévenlo a la cooperativa propia”. Entonces esa cooperativa yo la veía con cientos y cientos de toneladas de frijol

muypreciado, muy querido por el mercado, y sin embargo ¿esa plata a donde fue a parar? nunca supe a donde fue a parar. Que el café hombre, ese café nuestro no se lo vendan al comerciante al intermediario les decíamos y hacíamos proselitismos y éramos muy efectivos esa multitud de dineros a donde fueron a dar. Mira ni siquiera el que se lo robo tiene, porque se lo robo. Aquí mismo pasaba ahí estaba la cooperativa y los dineros pasaban y los dineros los sacaban y mientras iban de una casa a otra disque los robaban, es probable que sí, pero también es probable que no, porque existe la malicia y el dinero nos gusta demasiado, pero demasiado. Nos colonizo en tal extremo que hoy buena parte de los contradictores del CRIC que son los nietos de Quintín Lame<sup>180</sup>, los nietos de Abelino, los nietos de Juan Tama, son organizaciones chicas ellas han ido creciendo con el discurso que han utilizado golpeando la organización por no responder debidamente por los dineros de la comunidad, y ellos van creciendo, van creciendo y la bandera de ellos es la crítica a la corrupción interna que tenemos nosotros. Seguramente no al alcance de la corrupción que conocemos en Colombia, pero hay críticos que advierten. Ahora en mi propio resguardo para no hablar del CRIC un gobernador que le dice a la comunidad, mire vamos a vender papa, y esto lo cuento porque fue un proceso casi que judicial allá dentro casi me matan<sup>181</sup> por criticar esto, pero fue terrible y el gobernador dice; no es que vamos a sembrar papa. La vamos a vender en Inza<sup>182</sup> en el mercado y nos va ir muy bien, el cuento de la lechera, y ustedes por ir a trabajar van a tener un jornal, y un mejor jornal del que les paga don Victorino Piñacue (quien es mi papá), que paga dos o tres trabajadores en el día pues no alcanza para más. Continúa el gobernador diciendo “ustedes se merecen unos mejores salarios” bueno, entonces coge la plata del resguardo que llega por transferencia, va y se sienta de bajo de un árbol de mallorquín<sup>183</sup> me cuentan, esto es dicho por la gente de la comunidad, a la sombra de un mallorquín viendo que trabajen los comuneros y con la plata del resguardo les paga a cada uno un salario. Pero él como gobernador como gran cacique vigilando para que los trabajadores sean eficientes en el trabajo y él como gran patrón. Entonces paso el tiempo de la cosecha, y entonces como fue muy mala la cosecha fue y se compró unas papas en una comunidad vecina, que es cultivadora de papas que es Gabriel López y esa papa la compro allá para llevarla al mercado de Inza que es donde nosotros

---

<sup>180</sup> Estos personajes fueron líderes indígenas muy reconocidos dentro de las luchas indígenas.

<sup>181</sup> Se refiere a que hubo mucho enfado en la comunidad con él en ese momento por la situación.

<sup>182</sup> Municipio del departamento del Cauca Colombia.

<sup>183</sup> Árbol de la región.

tenemos la plaza de mercado nuestra. Entonces la gente pregunta ¿y esa papa qué? Producida por el resguardo y todo el mundo sabía que eso venía del resguardo, pero allá dentro sabíamos que fue una pilatuna<sup>184</sup> muy delicada porque eso no puede ser, esto es corrupción, pero bajémosle el tono. Esto es falta de capacidad administrativa, y es una falta de compromiso con la comunidad es un problema de otra índole que tiene efectos muy desastrosos. Y entonces yo le digo al alcalde, como me querían pegar casi matarme, entonces yo puse una queja para que hicieran una investigación, que había pasado con esos dineros pues no puede ser que en mi resguardo de donde salgo yo para criticar la corrupción un día de estos el ministro se para en un debate de estos como ya ha pasado, como ya ha pasado en otros caso y me diga, “no es que si en su propia comunidad pasa se están robando la plata, mire primero que pasa en su casa y después hablamos”. Ante ese riesgo yo me pongo al frente desde muy bajo a ver qué es lo que está pasando y como no me creen entonces yo pongo una queja esa queja hace trámite, tocan el alcalde y el alcalde me busca y me dice; “bueno Piñacue usted que, ¿qué es que está haciendo, está en favor de la comunidad o está en contra?. Y yo le digo: no pues yo no sé cómo lo vas a ver pero aquí hay un problema muy serio, usted en la pretensión de ayudar está causando un mal, ayude bien si vas ayudar. No me discutió nada más, pero esto es muy complicado, finalmente hubo que retirar todo esto, pero creo que la lección queda. Pero esto en miniatura, ¿Qué pasa en los demás resguardos? Se ven muchas cosas.

Maria Eugenia: cuando he preguntado aquí en Colombia por el concepto de Buen Vivir o Vivir bien, que es un concepto que se ha originado con mayor fuerza en Bolivia y Ecuador, según el rastreo bibliográfico hecho. Me han contestado: no eso es un concepto que manejan más los nasas. ¿El concepto abarca que debe existir una completa armonía con la madre tierra, esto puede extenderse hacia los vestigios arqueológicos y según el concepto debería haber una completa armonía entre las comunidades y el entorno?

Jesús Piñacue: yo estoy de acuerdo contigo ese concepto viene de Sur Sur nuestro referente es el Sur, siempre ha sido el Sur, no ha sido el Norte curiosamente es otra manera de referirnos en términos del otro del otro relato. Nuestro Norte es el Sur, siempre habido un vínculo estrecho con la CONAIE<sup>185</sup> y por ese conducto con los aymaras en Bolivia, un

---

<sup>184</sup> Travesura, comportamiento infantil.

<sup>185</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

vínculo muy muy cercano entendimiento de vieja data ya. Las primeras quejas que le llegaron a la corona española precisamente son referidas a la angustia de la búsqueda del Buen Vivir, yo no recuerdo su nombre ahora, pero hay un hijo de indígena y español que tiene un (...) muy importante en el imperio Inca<sup>186</sup>. Se pronuncia más o menos treinta años después de la llegada de Pizarro, y habla en esos términos entonces literariamente el afincamiento<sup>187</sup> que encontramos esta en ese autor pero también está en la cultura de los aymaras, los quichuas, de los indígenas en general de Bolivia y del Ecuador. Ahora claro este concepto ha llegado a nosotros pero se puede adaptar muy bien, es perfectamente adaptable. Sin embargo en nuestro idioma ese deseo de estar bien traduce otra cosa “tenemos que vivir buscando la alegría” y eso es desarrollo buscar la alegría es muy parecido al Buen Vivir, no riñe para nada es complementario pero si es un concepto que no viene de la cultura Nasa como tal.

Maria Eugenia: he visto en otros pueblos indígenas en Canadá por ejemplo el interés por la arqueología ¿usted cree que las comunidades indígenas o mejor los nasas pueden estar interesados en la arqueología, que venga un arqueólogo@ a su territorio y trabajar conjunto con él/ella en los procesos de la comunidad?

Jesus Piñacue: hay conciencia de investigación no está muy fortalecida esa conciencia pero hay conciencia y necesidad de investigar. Ahora lo que pasa es que aquí seguramente no existe el escenario físico pero está el escenario conceptual nosotros tenemos y esa es autocrítica que tengo y ha cogido mucha fuerza para hacerlo en algún momento. Me dicen a mi he entendido mejor, que una cultura propia sin autocríticos pues no tiene fundamento alguno, pues no vale la pena sentarnos para aplaudirnos de las cosas buenas que hacemos se necesita algún criterio próximo en la crítica. Y una de las críticas que yo le hago al proceso del movimiento indígena en los últimos tiempos tiene que ver con eso precisamente. Nosotros tenemos una plataforma política de siete puntos y son siete puntos que hay que tratar de concretar uno de esos puntos es la recuperación de la historia. Y la crítica que hago es que la gente actualmente no está entendiendo esto como un llamado imperativo sino que ha entendido que es como una bolsa en la que hay que echarle otras pretensiones. Van como en doce; derecho al medio ambiente, derecho a la familia, derecho

---

<sup>186</sup> Posiblemente este haciendo referencia a Garcilaso de la Vega o el Inca Garcilaso de la Vega.

<sup>187</sup> Establecerse o afianzarse.

a no sé qué más cosas incluso unos en la pretensión de reformar aspectos que ya vienen concebidos en esos siete puntos por ejemplo dicen que ya la lucha no es por la tierra si no por el territorio. Sí, pero es que es la tierra sin tierra no podemos hablar de lo otro. Entonces reformando esto son felices, están como si se hubieran despertado de un gran sueño de oscuridad, que están en la luz, están locos, pero la sensatez llama a que tengamos cuidado con lo que nos hemos propuesto son siete puntos. Y vamos con esos siete puntos en la pretensión de concretarlos y uno de esos puntos es la *recuperación de la historia* y ¿qué es la recuperación de la historia?. Pues es coger la historia que nos han traído enseñado y obligado a comprender y conocer para confrontarla con la historia que nosotros tenemos, ahora ¿Cuál es nuestra historia? ¿Dónde está nuestra historia? volvemos otra vez ¿Cuál es el otro relato que hay?. Entonces entramos en dificultad de nuevo si no investigamos vamos a tener dificultades, aquí el investigador cualquiera que sea es muy importante. Porque le ayuda a este proceso a instrumentarse con mayor fundamento en la pretensión de rescatar la historia y que esa idea de rescatar la historia sea legible en una comprensión distintos de la historia y distintos de la historia de la que nosotros hemos sido protagonistas *y del que no quieren hablar los otros porque les parece que a los otros no les es importante hablar de esto, pero a nosotros sí*. Sí creo que la arqueología y cualquiera otra de las ciencias es muy importante para ayudar a fortalecer esto, y se lo entendí también a un investigador, tienen mayor posibilidad de ver lo que nosotros todos los días vemos pero del que no somos conscientes. Así es un filón para decirle a la humanidad esto *es lo que somos nosotros*. Es el científico de afuera el que no es indígena llega con unas bondades mayores que las que nosotros tenemos.

Maria Eugenia: ¿usted cree que el conflicto armado en Colombia ha retrasado procesos como los de la recuperación de la historia desde la arqueología, de reconocimiento, los procesos de poder acceder a las ciencias desde afuera o desde adentro con profesionales indígenas y no indígenas, cree que el conflicto si ha detenido esos procesos de identidades y fortalecimiento comunitario?

Jesus Piñacue: sí el conflicto y la violencia ha sido un obstáculo insuperable, lo vemos ahora con los tiempos en los que nos ha tocado vivir, un proceso organizativo que procura estar como se dijo desde el principio sin alineamiento. Nosotros nos cuidamos mucho de ser una organización sujeta a un alineamiento en el orden internacional, y ese era un

propósito esencial, ahora esa idea ni siquiera se categoriza sin embargo es muy importante. Ahora el proceso organizativo en la medida que robusteciéndose ha tenido que chocar con mucha permanencia con los grupos armados. Por ejemplo a mí me tocó casos muy notables en contra del propio Quintín Lame. no obstante que era nuestra propia organización. Un día conversando y criticando cuestionando y censurando actos muy incomprensibles por parte del Quintín Lame, en contra de nuestra comunidad me encontré con que con el comandante con el que yo estaba hablando, me encontré que con el personaje que estaba hablando era el comandante y ni yo mismo lo sabía. Y claro censuraba situaciones como las que en río Chiquito... Noo en Araujo existía un líder muy muy admirable (pausa larga). Eso hace muchos años un señor muy maduro ya no tenía la misma pericia para ir a todos los lugares pero que estaba constante a donde había que estar con el contenido donde había que estar, era un maestro (pausa larga). Un día me hicieron montar en la moto a la brava (pausa larga) y casi que me secuestraron, me pusieron a dormir en un cafetal y dormía yo tan rico que (tan bien que) hubiese podido hacer aquí lo que me da la gana, me quede durmiendo hasta bien tarde en ese monte se duerme muy muy deliciosamente (pausa larga). Pero en la noche siguiente, al movernos de un sitio a otro, me hacen dormir en una casa abandonada de un cafetal que esa casita de paja era utilizada muy probablemente por los dueños del cultivo para venir en los tiempos en los que había que hacer la limpieza o la cogienda. Entonces ese día la casa estaba muy húmeda, y absolutamente sola dormía en el único cuarto que tenía, y una madrugada llegaron jadeantes como treinta guerrilleros se acostaron ahí en el mismo cuarto. Tres días después supe que venían de matar a ese que era mi maestro, por supuesto que yo andaba muy dolido (pausa larga) y unos días antes habían matado en el resguardo de Mosoco a un líder muy bueno porque no coincidieron con unas libras de manteca y de arroz y de azúcar para la cooperativa que habían montado allá. Ese solo hecho no sé qué otras faltas tendría lo mataron en plena plaza de mercado y era un líder muy importante (pausa larga) y lo hizo el Quintín Lame. Entonces si sigo en la lista pues hay varios. Todos eran líderes en Tierradentro en la zona en que yo actuaba con mucha vigencia y permanencia (pausa larga) estos asesinatos retrasan, estos asesinatos son consecuencia de un conflicto de una lectura de los problemas que llevan a esa consecuencia, como esa del crimen de notables personalidades del propio movimiento indígena. Estos que ya no pueden seguir ayudándonos, a entender que es lo que ha estado pasando en el pasado (pausa larga) pues y retrasan el proceso por supuesto. Con el M19<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> Movimiento guerrillero de Colombia, desmovilizado y convertido en un movimiento político. Oficialmente

paso igual, me tocó enfrentarme igual a la organización misma toco ir muchas veces a buscarlos y a confrontarlos y hablar y discutir al punto que hay episodios como este; que acabo de recordar, que fue tanta la rabia del guerrillero en contra de uno de los líderes nuestros que el guerrillero se quitó la camisa y quedo solo en bolas y una correa bien amarrada retándolo a pelear (pausa larga) de pura rabia ¿no? claro pudo haber disparado¿ no? pero bueno el nivel de respeto llego a que no nos dispararan pero si nos quisieran pegar de manera física (pausa larga). Actos como estos obedecen a momentos de tensión tremendamente insostenibles para el proceso de organización hacia la autodeterminación. Con las FARC ni se diga el último asesinato terrible ocurrió de Cristóbal Sepo que era el presidente del Consejo Regional Indígena del Cauca. Yo fui su vicepresidente y era un señor muy instruido, mentalmente muy ágil para la argumentación, para la réplica era un maestro (pausa larga) lo mataron, los de las FARC. Fue un mismo indígena miliciano el que lo mato, y así sucesivamente hacia atrás hacia delante situaciones que han dificultado enormemente el proceso (pausa larga). Eso es lo que tiene que ver con la presencia de los grupos armados. Miremos la presencia del estado, la presencia del estado a través de su fuerza pública son innumerables los crímenes que han sucedido. Afortunadamente en algunos casos la Corte Interamericana de Derechos Humanos y sus sentencias ha obligado a que el estado habrá estos procesos y termine reconociendo que evidentemente si se han cometido infracciones contra el derecho Humanitario Internacional y contra los derechos Humanos (pausa larga). Los paramilitares en el Naya hicieron y deshicieron hoy por hoy es una zona muy distante que muy poca gente puede ir y desea ir además. Y es una zona de conflicto permanente juntos han sembrado la coca como un medio de mercadeo y de mucha solvencia económica. De manera que hay muchos indígenas dedicados a la siembra de la marihuana, a la coca para efectos de la cocaína etc. Estos conflictos retrasan enormemente, enormemente la dinámica de organizaciones de autodeterminación.

Maria Eugenia: la pregunta siguiente está dirigida hacia los cambios que vendrían con una Colombia en paz. Es decir, un proceso de Paz con las FARC que llegue a su final. Hace un par de meses estuve en Tierradentro y vi como la carretera va avanzando. Tierradentro siempre ha sido turístico, pero ha tenido un turismo selectivo por así decirlo, a Tierradentro no van todos los turistas que pasan por Popayán, debido a la dificultad del terreno y a la situación de orden público. Entonces pensé, en poco tiempo estará lleno de comercio

---

desaparecido en la década del 2000.

posiblemente, supermercados o algún almacén (tienda) de cadena. ¿Están ustedes preparados para un turismo masivo, para la avalancha de personas que probablemente tomaran Tierradentro como opción turística ya que la carretera generara cambios a todo nivel por el acceso de manera más fácil y rápida a la zona?. ¿Se están preparando para el auge del dinero que se vendría con un turismo masivo, están realmente como comunidad cohesionada, sustentada en su identidad en su autoreconocimiento y autovaloración, están preparados para enfrentar este cambio?

Jesus Piñacue: es difícil tener una respuesta ¿no? la realidad muestra que no es tan fácil estar listos, hay antecedentes históricos que advierten que este tipo de comunidades terminan siendo destruidas poco a poco e inexorablemente. Sin embargo pues es la realidad, Tieradentro es una zona turística no hay una posición homogénea del alrededor hay algunos que están opuestos y hasta están felices que esa carretera se derrumbe cada rato. Porque dicen que es el poder de los médicos tradicionales lo que esta ocasionando ese retraso, bueno pues yo no le veo tanta trascendencia al poder que nosotros podamos tener, es posible que si lo tengamos y que yo no me haya dado cuenta, pero *la malicia indígena* jajaja volvemos. El tema aquí, advierto también la presencia de otros que están muy dispuestos que están, nosotros pensamos que esa carretera nos es útil por lo que aligera nuestro viaje hace menos riesgoso nuestro transito hace menos riesgoso nuestro tránsito hacia estas comunidades. Pero por supuesto atrás viene el negociante que va a ser su casa alrededor de la carretera. Esta es una vía muy importante porque sale de la costa pacífica para conectarnos con el Valle y el Atlántico. Claro en un no muy lejano futuro va a ser otra Panamericana y quizás con más movilidad que la que actualmente tenemos. Esto que nos conecta con Sur de América, con el resto de América es la conexión de los mundos de la economía, de los mundos del mercado de los mundos más inexplorados que van a pasar por ahí, de manera que es un riesgo enorme. Y en lo turístico pues por supuesto yo creo que ahí va haber pactos y habrá que alistarnos pero pues no ha habido tiempo para ello y esperemos que estemos a tiempo, pero no tengo más datos al respecto.

## **Entrevista 7**

(Diciembre de 2007)

Rafael Couicue

Esta entrevista se realizó en Santander de Quilichao en la sede de la ACIN <sup>189</sup>.

Maria Eugenia: Rafael ¿usted nos puede contar una breve historia de la ACIN como nace y cuáles son sus propuestas?

Rafael Couicue: bueno la ACIN es un proceso que surge de una propuesta de descentralización del CRIC, porque el CRIC es la organización regional que está ubicada en Popayán que cubre a todo el departamento y como el CRIC no alcanzaba a cubrir todas las zonas, entonces se dijo que el CRIC tenía que crear asociaciones para poderle llegar de una manera más directa más permanente a las comunidades. Entonces creo las asociaciones de Cabildos, con el decreto 1088 del año 1993. En el año 1993 nace la ACIN como una forma de organización comunitaria que se crea para apoyar, acompañar, orientar los Planes de Vida<sup>190</sup> dentro de la zona Norte. La ACIN tiene en este momento una cobertura de 8 municipios, 19 cabildos, 365 veredas, 110.000 habitantes, 26.000 familias.

Maria Eugenia: ¿Cuál es su función dentro de la ACIN?

Rafael Couicue: la tarea que yo desarrollo dentro de la ACIN tiene que ver pues con el área del tejido<sup>191</sup> de defensa a la vida que en términos castellanos quiere decir la defensa a los Derechos Humanos, y es el papel que desempeño en este momento acompañando, denunciando, exigiendo el respeto de los Derechos Humanos a las comunidades,

---

<sup>189</sup> “La Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-ACIN CXAB WALA KIWE (Territorio del Gran Pueblo) se creó en 1994. Está ubicada en el municipio de Santander de Quilichao, norte del departamento del Cauca al Sur occidente colombiano. La ACIN agrupa 14 resguardos y 16 cabildos indígenas; Toribío, Tacueyó, San Francisco, Corinto, Miranda, Huellas Caloto, Toéz, Jambaló, Munchique los Tigres, Canoas, Delicias, Concepción, Guadualito, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Alto Naya y el Cabildo urbano de Santander de Quilichao en 7 municipios: Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez”. <http://anterior.nasaacin.org/index.php/sobrenosotros2013/85-historia-de-acin/83-acin>. [Recuperado el 16 de diciembre del 2017].

<sup>190</sup> Un Plan de Vida indígena es un instrumento de planeación que se construye desde un proceso participativo de autodiagnóstico y el ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y gobierno; y como tal un acuerdo que debe surgir del consenso.

Véase. <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/planesdevida.html>. [Recuperado el 16 de diciembre del 2017].

<sup>191</sup> Hace referencia a los tejidos sociales.

promocionando los Derechos Humanos, educando organizando toda la parte de exigencia de la implementación de los Derechos Humanos.

Maria Eugenia: ¿en el proceso de recuperación de su historia, solo se han centrado en la lengua, la cultura o también han involucrado la arqueología, o como lo han hecho?

Rafael Couicue: nuestro proceso está más encaminado a un proceso de recuperación de la identidad, de la cultura, de los valores tradicionales y es como se ha desarrollado todo ese proceso en las comunidades. Y hemos iniciado por ejemplo con el valor la responsabilidad y compromiso que tiene cada uno de nosotros en el tema de la lengua materna que es el nasa yuwe es lo que aprendimos de primera mano, luego el castellano y es lo que estamos fortaleciendo. En este momento ya hemos llegado a un avance bastante importante con la implementación del PEC que es el Proyecto Educativo Comunitario. Que recoge todas las vivencias todas las formas sociales, productivas, organizativas de luchas de las comunidades indígenas. Y es lo que se trabaja como una parte pedagógica curricular con los jóvenes para que se vayan ubicando en el proceso y sean las generaciones que asuman y que reemplacen en el proceso los líderes que llevan avanzado el proceso. Igualmente se ha trabajado con el tema de la parte de los tejidos, se han comenzado a recoger los tejidos las mochilas, las ruanas, los sombreros de iraca, caña brava, toda la parte de las danzas la ritualidad es un proyecto que está en proceso de recuperación. Con relación a la parte arqueológica bueno nosotros acá en el Norte no tenemos sitios que hayan sido pero hayan sido en buena parte que han sido destruidos. Hemos encontrado algunas figuras talladas en piedra como en Delicias, como en Jámbalo, en Corinto. Hay un sitio donde encontraron muchas ollas, muchas canoas, piedras talladas por los indígenas de la época de antes de la conquista, pero están ahí digamos sin mayor atención se tiene guardado con el cuidado necesario para que permanezca, pero no se le ha hecho el estudio ni el seguimiento pertinente de que época, o de que comunidades pertenece ese tipo de instrumentos.

Maria Eugenia: ¿el territorio paez o nasa es muy amplio cuales son los límites más o menos dentro del departamento del Cauca?

Rafael Couicue: en el departamento del Cauca hay ocho comunidades o grupos étnicos dentro de esos estamos los nasas, los yanacunas, los coconucos, los totoroos, los ciapidaras (están en la costa pacífica), los guambianos, los quinqueños los nasas están en toda la zona

Tierradentro, en el municipio de Inza y en el municipio de Belalcazar, igualmente estamos ubicados en la zona occidente en lo que es Morales, los resguardos de Agua Negra, Chimborazo, igualmente en Suarez en el resguardo de cerro Tijeras, y en Buenos Aires están ubicados en pueblo nuevo ceral y en el Naya, Naya Cauca y Naya Valle (esta zona del Naya se encuentra repartida entre dos departamentos, el Cauca y el Valle del Cauca<sup>192</sup>). Y en el Norte estamos ubicados en el sitio de Corinto, de Miranda, Toribio, Caloto, Jámbalo, estos son los municipios donde las comunidades nasas hacen presencia. Y en los otros municipios están los otros pueblos, en Silvia están los guambianos, en Totoro los Totoreños, y en Coconuco el pueblo Coconuco. Igualmente para el Sur para el Patía están las comunidades indígenas yanacunas.

Maria Eugenia: el parque arqueológico de Tierradentro se encuentra en territorio nasa ¿qué relación han tenido ustedes con el parque, si existe una relación entre el pueblo indígena y el parque, en relación a las visitas y demás?

Rafael Couicue: digamos que hay se presentó un conflicto por que ese parque fue creado por el gobierno por el estado no se tuvo en cuenta a las comunidades y solamente se ve un sitio turístico de visita la gente entraba llegaba y no había ningún control. En este momento la organización ha solicitado pues que el parque pase a ser nombrado como un parque cultural de los pueblos indígenas, y que sea custodiado cuidado por las comunidades, en esa etapa estamos en este momento.

Maria Eugenia: ¿en estos momentos como está el proceso de recuperación de tierras?

Rafael Couicue: bueno en el Cauca cuando nace el Consejo Regional del Cauca en 1971 nace con siete puntos de lucha que llamamos plataforma de lucha el CRIC. El primer punto la recuperación de las tierras, recuperación de los cabildos, ampliación de los resguardos, no pago de terraje, recuperación de la lengua, la cultura, la educación se hablaba también de conocer las Leyes sobre lo indígena y exigir su aplicación también se hablaba de la economía propia, empresas comunitarias propias, que le permitiera a las comunidades ejercer una economía directa, no dependencia y toda la parte ambiental. Luego se amplió y hoy son diez puntos con el programa que el CRIC está desarrollando a nivel del

---

<sup>192</sup> Cauca es el nombre del río que atraviesa estos dos departamentos en el suroccidente colombiano.

departamento del Cauca, y entre los temas de tierra pues encontramos lo siguiente: que todas las tierras que se han logrado recuperar en el departamento del Cauca han sido por vía de hecho.

Maria Eugenia: ¿esto qué quiere decir, por vía de hecho?

Rafael Couicue: que nos hemos metido a invadir la tierra para que el propietario pues oferte el gobierno la compre y no la entregue legalizada por que la hemos solicitado por peticiones por cartas, no habido ninguna respuesta la forma ha sido esa, y el gobierno le compra al propietario y no la entrega legalizada a las comunidades indígenas. De ese territorio que hablamos de 1971 para acá se han recuperado alrededor de unas 160.000 a 180.000 hectáreas, por vías de hecho, en el departamento del Cauca, y bueno también a un costo muy alto más de 80 líderes asesinados por ese proceso de la recuperación de tierras. Y ahora también estamos planteando la constitución de saneamiento de los resguardos, ósea que en este momento el gobierno debe garantizar la propiedad colectiva, que los resguardos tengan título, así como lo establece la constitución que los resguardos sean una entidad de carácter especial. En ese espacio tenemos en este momento en el Cauca 87 resguardos constituidos en el departamento del Cauca, hay más o menos unos treinta cabildos solicitando constitución de resguardo este es un proceso que venimos dando en este momento. Y el territorio que poseen esto 87 resguardos es de 542.000 hectáreas que equivale al 18% del territorio del departamento del Cauca, pero el 70% de estas 542.000 hectáreas son de vocación forestal porque están los páramos, están las lagunas, están las montañas, están las tierras pendientes, están las tierras erosionadas, están los recorridos de los ríos etc. Entonces lo que tenemos realmente de esas 542.000 hectáreas son alrededor de 179.000 hectáreas eso es lo que tenemos de tierra productiva y eso que son muy limitadas, y en el Cauca tenemos alrededor de unas 90.000 familias, ósea que el promedio de tierra por familia equivaldría a un promedio de 1.8 hectárea por familia, y la unidad agrícola que dice el gobierno es que tenemos derecho a 10 o 15 hectáreas por familia, ósea que tenemos un déficit de tierra bastante grande en el departamento del Cauca.

Maria Eugenia: ¿cómo se organizan ustedes para mantener la memoria histórica?

Rafael Couicue: bueno hay varias formas uno es a través de la oralidad, a través de la recreación de las actividades culturales, por ejemplo las fiestas tradicionales, las mingas,

todo lo que tiene que ver con la parte de la ritualidad el despertar de la semilla, la apagada del fogón, toda la parte lo que se llamaría en ese momento la armonización del territorio, es una forma la otra es pues que en la educación. En la familia se trata de hacer mucho trabajo mucha concientización sobre la identidad, sobre la cultura, sobre nuestro dialecto pero también sobre todo de quienes somos, qué derechos tenemos y cual hay sido nuestro proceso de lucha, de resistencia desde 1496, 1600, 1700, 1900 donde estamos en este momento hasta el año 2000. Y en ese sentido lo que hemos logrado adelantar es que hay muchos jóvenes, hombres y mujeres que han comenzado a tomar conciencia. Han comenzado entender el papel la responsabilidad que ellos tienen con este proceso con la permanencia de este pueblo. Y se está afianzando bastante y en ese sentido hemos organizado el movimiento juvenil que recoge a todos los jóvenes para organizarlos, prepararlos, para educarlos para un liderazgo comunitario hacia el proceso. Igualmente ellos hacen experiencias de intercambio con otras comunidades, con otros pueblos, otras organizaciones. Igualmente hemos creado la guardia indígena como una especie de control propia, no dependemos de una fuerza externa o una fuerza armada sino de una fuerza civil comunitaria que se encarga de educar, de organizar, de concientizar y de digamos motivar el proceso comunitario. En ese sentido también tenemos los cabildos indígenas que son las autoridades que se encargan de orientar el proceso comunitario en el Norte del Cauca. Ese tipo de aspectos que hemos venido adelantando nos ha permitido trabajar toda la parte del fortalecimiento social cultural político organizativo.

Maria Eugenia: ¿en cuanto a las relaciones internacionales que tipo de relaciones tienen con gente de afuera, realmente tienen una respuesta ante sus objetivos?

Rafael Couicue: en este momento en el contexto con la situación que están viviendo las comunidades indígenas y el pueblo colombiano para nosotros ha sido muy importante, muy valioso, un papel que ha permitido a las comunidades visibilizar el proceso y que de allá haya solidaridad y haya acompañamiento. Por ejemplo en este momento en el departamento del Cauca con la militarización del territorio, con la agudización del conflicto armado, con los desplazamientos, los asesinatos, a nosotros lo que nos protege es el acompañamiento internacional. Tenemos pues en este momento apoyo de Naciones Unidas, acompañamiento de Cruz Roja Internacional, tenemos acompañamiento de amnistía internacional, tenemos acompañamiento de ONGs internacionales o también de

países que hacen parte de las plataformas o hacen parte de países bajos. Y amigos que acompañan este proceso, y con ellos hemos logrado establecer una estrategia de protección, de visibilización y de denuncia. Y en ese momento de la incidencia ellos se pronuncian frente a las afectaciones de las comunidades indígenas campesinas en Colombia ante el gobierno y antes los gobiernos, igualmente ante el organismo de Derechos Humanos a nivel nacional. Y lo otro es también el intercambio de experiencias que se ha hecho con algunos países de América Latina, por ejemplo ese proceso de Ecuador, el proceso de Bolivia, el proceso de Nicaragua, un poco como las comunidades indígenas campesinas, redes sociales han empezado hacer un empoderamiento, y un auto gobierno como han empezado a construir y a fortalecer sus dinámicas sociales y comunitarias. Entonces hemos venido en todo un proceso digamos de intercambio y de encuentro, con estos procesos nosotros entendemos que como pueblo no podemos quedarnos solos, debemos compartir y hacer alianzas estratégicas con otros procesos en América Latina y en el mundo.

Maria Eugenia: hace una semana tuve la oportunidad de estar en una reunión con ustedes, hablaron de asambleas permanentes ¿usted me puede explicar para que se hacen y cuál es el fin de mantenerlas?

Rafael Couicue: bueno, las comunidades indígenas hemos generado unas estrategias de protección y autoprotección, que consiste que ante el conflicto armado ante las amenazas para no desplazarnos entonces nos agrupamos en sitios donde se sabe por los organismos internacionales, organismos humanitarios, y los actores armados que esos son sitios que no pueden ser afectados y que tienen que ser respetados en el marco del Derecho Internacional Humanitario. En ese sentido hemos creado los sitios de asamblea permanente como un sitio de refugio de encontrarnos todos de protegernos y decirle a los actores armados que hay población civil y que tienen que abstenerse de acercarse, de enfrentarse o de hacer algún ataque, eso es uno lo otro lo hacemos porque decimos que con desplazarnos a las ciudades y hacer parte del cordón de miseria y como es la estrategia que están buscando los actores armados. Entonces no vamos a caer en ese juego por eso hemos decidido más bien ante la agresión, decir bueno: si están en una vereda nos quitamos de ahí, y bueno se van o si hay enfrentamiento hasta que se acabe o se cansen de ese enfrentamiento y se van. Entonces regresamos nuevamente al territorio, pero el hecho es no dejar el territorio solo y

lo segundo es que, las asambleas deben estar visibilizadas, deben estar demarcadas deben estar dentro de los mapas de protección de la defensoría del pueblo. Deben de tener todo un esquema digamos de atención de apoyo logístico en salud, en educación, en alimentación, debe de tener también el acompañamiento humanitario. Deben hacer presencia los humanitarios todo el sistema de Naciones Unidas, Cruz Roja Internacional y que están verificados por ellos. Y el otro aspecto que tenemos ahí el acompañamiento de la guardia indígena, que es la encargada de orientar de acompañar y de generar la protección a la comunidad eso es lo que hacemos en este momento. Y lo hacemos porque nuestros territorios están amenazados en este momento hay una presencia muy fuerte militar pero también encontramos una presencia muy fuerte de las empresas transnacionales. En este momento unión Fenosa, está interesada en quedarse con varios ríos hacer lo que llaman ellos desvíos de río para hacer sus represas. Entonces como no nos dejamos entonces no amenazan y nos envían los paramilitares, igual Cartón de Colombia que quiere sembrar pino y no dejamos entonces nos amenazan lo mismo la empresa (...) que viene explotando el oro y ha solicitado concesión de tierras y no hemos dejado. Entonces también nos amenaza igualmente la guerrilla que quiere controlar y ejercer su poder armado y no hemos dejado que eso lo hagan. Entonces también nos amenaza entonces tenemos un conflicto bastante, bastante crítico y frente a eso organizamos los sitios de asamblea permanente para no desplazarnos y no dejarnos matar.

## **Entrevista 8**

(Diciembre 2007)

Ezequiel Vitona: hace parte de la ACIN pertenece al pueblo Nasa.

Maria Eugenia: ¿nos puede hablar acerca de su trabajo en la ACIN?

¿y podríamos también hablar de patrimonio arqueológico y la importancia que pueda tener para el proceso dentro del pueblo indígena?

Ezequiel Vitona: bueno el trabajo que yo he venido desarrollando aquí en la ACIN estuve cuatro años en la consejería de la ACIN. Esto equivale un poco al gobierno propio dentro del territorio. Y también he trabajado bastante en la conceptualización de la economía

comunitaria o economía indígena que se podría más entender hacía afuera en el contexto de economía solidaria pero tiene unas diferencias que acá se basa más a los principios según la cosmovisión, tiene unas variantes en economía solidaria. Y actualmente estoy coordinando lo que se llama la casa del pensamiento, un centro de investigación que han aprobado los cabildos acá para profundizar en todo lo que sería el conocimiento tradicional. Y es autoconocernos a nosotros mismos ser conscientes que la colonización más la estigmatización y discriminación que ha habido con los pueblos indígenas, nos ha hecho perder mucho de nuestros valores ancestrales. Entonces en la cultura hay un poco de cosas que es necesario conocer tanto en técnicas de producción, valores de vida, que nos sirven para proyectar una economía más justa. Pensamos que ahí hay mucho que hacer en esta parte y además de todo lo que sería las artes y los oficios hay que conocer bastante esto entonces pensamos en profundizar en esta parte. Yo diría que esta es la parte general que estamos trabajando la casa del pensamiento se va a dedicar a esto inicialmente. Se está conformando los equipos de trabajo o personal que van a trabajar completamente en esta parte. Y a ver si hacemos equipo con todos los tejidos de la ACIN para avanzar según los temas de interés de cada uno de estos sectores, es como lo concreto que vamos a hacer. También estamos pendiente de algunos convenios con la universidad del Valle para la parte de todo lo que son tecnologías alternativas en cuanto a producción de energías. Entonces nos interesa ese tema y vamos a ver como avanzamos en un convenio. Además hay necesidad de la comunidad por ejemplo la comunidad que ha avanzado en la (...) del ganado hacer cerca eléctrica comprándole energía a una multinacional pues no es muy rentable por eso mismo producir la energía en la región nos parece más rentable. Además está dentro del concepto de economía interesaría más tener más un proyecto de vida autónomo no tanto una dependencia de recursos foráneos que ya hartos nos han explotado. Entonces estamos en el concepto del ejercicio de *autodeterminación* para tener más autonomía esto tiene que ver con todos los aspectos de la vida integral.

Maria Eugenia: en una reunión anterior hablábamos de patrimonio arqueológico ¿usted me puede explicar cuál es la visión que tienen ustedes sobre la importancia de la arqueología en el territorio indígena?

Ezequiel Vitona: primero que todo nosotros antes de que llegaran los españoles y antes de que se construyeran un gobierno en Colombia nosotros ya teníamos nuestro propio

territorio y lo que han hecho los diferentes gobiernos es hacer leyes para quitarnos nuestro territorio. Entonces tenemos familias que no tienen tierra, y para nosotros los indígenas si no tenemos tierra equivale a una familia que viva en el centro de una ciudad muy desarrollada pero que no tenga empleo, y no tenga ningún otro ingreso. Para nosotros la tierra es algo primordial de ahí depende nuestra vida. Entonces vemos que cada día nos han desapropiado de nuestras mejores tierras, definitivamente estamos en los peñascos. Consideramos que en toda esta parte de la cordillera ya lo vemos como un sitio sagrado entonces son sitios de conservación. Entonces pensamos que es necesario conseguir, pero por un lado sanear el territorio con base a las cédulas reales. Y lo otro es que nosotros vemos que en esta parte en toda la lucha que ha desarrollado los pueblos indígenas hay algunas leyes que se han ganado con el caso de acá de Colombia tenemos la constitución la Ley 89 los acuerdos internacionales como el de la OIT<sup>193</sup> la Ley 21 de 1991 que avala el convenio de la OIT. Luego está la Declaración de Derechos Humanos para los pueblos indígenas del 2007 que también entramos en este contexto entonces vemos que hay suficientes leyes a favor de los pueblos indígenas para que nos podamos *autodeterminar*. Pero no hay la voluntad política y referente a esto pensamos que nos interese el estudio antropológico, arqueológico para que las autoridades tradicionales desde el ejercicio propio de *la Ley de origen*<sup>194</sup> pueda declarar el territorio propio. Así que no es reclamar más leyes si no practicar las que hay y en este sentido no estamos pidiendo que nos dejen a todo Colombia sino suficiente para resolver el problema de tierra. Y pues vemos que hay territorios baldíos todavía que incluso el presidente se los oferta a multinacionales y nosotros pensamos que tenemos derecho a resolver el problema de la tierra que es fundamental para la vida eso es en concreto lo que nos interesaría. Así que el estudio antropológico, arqueológico estaría en dos partes: uno para sanear los títulos coloniales, y ahí nos interesa saber la verdadera historia de los títulos coloniales, y dos nos interesa la ampliación de ese territorio. Porque si nos vamos a los títulos reales pues ya hay desde que llegaron los afrodescendientes. Están en nuestro territorio y también son familias pobres. Y pensamos que no se trataría de sacarlos a ellos, pero si de que ellos están en parte de nuestro territorio, que en cierto momento se arregló con el rey de España pues se nos devuelvan estos territorios. En otra parte donde no haya comunidad afro o campesina en sitios baldíos es posible arreglar esta situación si se quiere. Entonces nosotros

---

<sup>193</sup> Se refiere al convenio 169 de la OIT de 1989. Y que Colombia ha ratificado.

<sup>194</sup> El derecho consuetudinario.

plantearíamos este estudio con alguna universidad o un organismo que pueda dar fe de un verdadero estudio y con base a eso avanzar hacia territorios baldíos; los tenemos para el lado del Naya, del Putumayo y del Caquetá. Esa es la propuesta que nos gustaría trabajar hacia el futuro para resolver el problema territorial y sobre ese territorio trabajar gobiernos autónomos en el marco de la constitución no como República independiente, sino en los espacios que ha generado ya la constitución. Y en base a eso llegar a buscar justicia social que no es lo que hemos podido tener, esto es más o menos lo que nosotros venimos trabajando.

Maria Eugenia: ¿cuál es la relación actual que tienen ustedes con las comunidades afroamericanas?

Ezequiel Vitona: es una relación más política que práctica primero para nosotros está claro que la pelea por el territorio no es ni con los campesinos ni con los afros pues yo diría que a ambos nos han excluido de tener la posibilidad de tierra buena tierra fértil. La relación que mantenemos con ellos es de hacer encuentros, hemos hecho encuentros de la medicina tradicional hemos hecho intercambios de semillas y últimamente compartimos la reflexión en el espacio de la minga. Y nos logramos encontrar en el pre congreso que se hizo en la ciudad de Cali en octubre de 2007 y hubo varias delegaciones del suroccidente colombiano de afrodescendientes. Hasta ahora estamos constituyendo un espacio para seguir avanzando y discutir cual es el Plan de Vida de nosotros cual es el de los afros y los campesinos también. Pienso que lo que hay que buscar es no ver el problema entre nosotros somos los afectados por las malas políticas que han tenido los diferentes gobiernos para resolver el problema agrario.

## **Entrevista 9**

(Noviembre 2016)

El pueblo Yanacona, también denominado como yanacuna, mitimae y anacona. Se encuentran en los municipios de Sotará, en el resguardo de Río Blanco, la Vega, en los resguardos Guachicono y Pacitará; en Almaguer en los resguardos de Caquiona, San Sebastian, Frontino, El Moral y El Oso. También se encuentran en los departamentos de Huila y el Valle del Cauca. En Cali capital del Valle del Cauca se encuentran constituidos

en cabildos, también en Popayán y en Armenia. En los datos reportados por el DANE<sup>195</sup> al pueblo Yanacona pertenecen 33.353 personas<sup>196</sup>.

Lionilde Tintinago de 64 años es una líder indígena que pertenece al pueblo Yanacona ubicado en el Macizo colombiano. Leonilde vive en La Sierra un pueblo ubicado en el departamento del Cauca. Ella tiene una tienda en el pueblo y ha hecho parte del colectivo de mujeres del pueblo Yanacona.

Maria Eugenia: ¿desde cuándo ustedes comenzaron a preocuparse por el tema de la identidad?

Lionilde Tintinago: nosotros trabajamos en muchos espacios que son; el espacio de lo que es la identidad de la mujer del programa mujer se llama a nivel del pueblo Yanacona.

Maria Eugenia: ¿desde cuándo ustedes están trabajando en el programa mujer?

Lionilde Tintinago: esto inicio en el 2003 en este años se inicia con el programa mujer ósea este programa a nivel del pueblo Yanacona.

Maria Eugenia: ¿todo el trabajo con la comunidad acerca de la identidad usted recuerda cuando inicia?

Lionilde Tintinago: en los años 80s uno no estaba muy bien enfocado en las cosas, como le digo uno ha venido del resguardo y se ha venido a una parte campesina, como que uno va perdiendo la identidad, las costumbres del pueblo de uno. A partir de los años 90s empezamos a organizarnos, a buscar la identidad de nosotros ya a buscar donde nos íbamos a ubicar como cabildos.

Maria Eugenia: ¿en la búsqueda de la identidad que trabajos se hicieron para recuperar tradiciones?

---

<sup>195</sup> Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

<sup>196</sup><http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/APP-de-lenguas-nativas/Documents/Estudios%20Yanacona.pdf>. [Recuperado el 7 de mayo 2018].

Lionilde Tintinago: ósea en la parte de la identidad es muy duro porque nosotros no hemos podido todavía recuperar la identidad, lo que es las costumbres, lo del dialecto<sup>197</sup> que uno lo va como perdiendo por decir en la parte campesina pues en la parte campesina se comienza a rechazarnos entonces uno como que se avergüenza entonces uno principia a hablar en otra forma, ya no pues como el dialecto que uno tenía. Ahí hay cambios por el motivo que uno se siente como mal ante las comunidades campesinas.

Maria Eugenia: ¿en todo el proceso de recuperación de identidad en algún momento ustedes tuvieron en cuenta la arqueología?

Lionilde Tintinago: en esa parte se da dentro del contexto de lo que se llama el programa mujer se ha recuperado mucho en la parte cultural donde se recupera la tulpa. La tulpa es donde nosotros nacíamos, donde nuestros papas enterraban la placenta, el ombligo todas esas cosas, entonces desde el contexto del programa mujer se ha ido recuperando toda esa parte.

Maria Eugenia: ¿ustedes han recuperado tumbas u objetos de los antiguos para que complete esa recuperación de la historia?

Lionilde Tintinago: hay en partes como la historia que se han encontrado hay resguardos donde si los tienen como ubicados en alguna parte así, pero eso es muy poco, muy poco esto está en el resguardo de Río Blanco, Guachicono<sup>198</sup> donde ellos mantienen hasta ahora la parte donde está el molino<sup>199</sup> donde se molía el trigo ahora se siembre muy poco, pero con el tiempo parece que la gente está queriendo recuperar lo que es el trigo y la quinua. Entonces ellos si mantienen su molino ahí no lo han botado si no que ahí lo tienen, entre eso van recuperando como que las ollas de los antiguos.

Maria Eugenia: ¿estos objetos los encuentra y los llevan a un sitio concreto, están controlando entonces más estas situaciones de hallazgos dentro del resguardo?

---

<sup>197</sup> El pueblo Yanacona no conserva la lengua, dentro de su lenguaje existen palabras quechuas.

<sup>198</sup> Se refiere a la parte alta del río Guachicono en el Macizo Colombiano en la cordillera central de los Andes.

<sup>199</sup> En esta parte alta del río Guachicono se tasó en tiempos coloniales con trigo. De ahí que el molino se encuentre en esta área y al parecer se mantiene como elemento de actividades anteriores. Esta región ha sido una de las tantas regiones donde se ha cultivado amapola para la comercialización, en estos momentos al parecer se ha logrado erradicar en su mayoría el cultivo de amapola, que tuvo su máxima presencia a mediados de los años 90s cuando había una fuerte presencia del narcotráfico y de los grupos armados. Estos años fueron de mucha violencia en la zona.

Lionilde Tintinago: se van llevando a la casa del cabildo, en la casa del cabildo donde está la parte directiva del cabildo ahí es donde ellos mantienen sus cosas.

Maria Eugenia: uno de los temas importantes para los pueblos indígenas es el tema de la tierra. Hasta los años 90s cuando yo frecuentaba el Macizo Colombiano estaba muy invadido por la amapola, la tierra se alquilaba para sembrar o se vendía, ahora me han dicho que se ha erradicado la siembra de amapola ¿cómo está la situación ahora respecto a la tierra?

Lionilde Tintinago: hubo mucho desplazamiento por parte de la guerrilla, por parte de grupos armados, ya grupos armados de una forma o de otra, pero la gente mucha se desplazó así a las ciudades a otras partes entonces hay mucha tierra como que abandonada. Pero nosotros confiamos que con lo que pase ahora con lo de la paz que dicen de pronto la gente pueda volver a sus territorios, esa es la idea que la gente vuelva a sus territorios. Hay mucho territorio que está desocupado pero no porque ellos quisieron irse sino por el problema del conflicto.

Maria Eugenia: ¿en este momento como se encuentra la situación?

Lionilde Tintinago: según desde el tiempo de la negociación de la paz esto ha estado calmado no solamente para las comunidades indígenas de todo el departamento del Cauca.

Maria Eugenia; respecto al tema de la discriminación que ya a inicios de esta charla usted mencionaba los cambios que suceden cuando se vienen a vivir a zonas más de campesinos mestizos ¿existe discriminación para los yanaconas que han estudiado y salen a buscar trabajo a las ciudades?

Lionilde Tintinago: en esa parte sí, porque dicen que los indígenas esos tienen sus trabajos propios, entonces por eso muy poco se le da trabajo en la parte campesina porque dicen que es que las comunidades indígenas tienen trabajos propios y eso pues eso no es así. Es decir, no dan trabajo como en una oficina, pues ellos dicen que tienen su trabajo en el territorio de cada comunidad indígena. Y a veces si hay trabajo y a veces no por eso hay mucho joven que se va a la ciudad por eso.

Maria Eugenia: ¿los jóvenes durante el proceso de identidad si están involucrados con el proceso?

Lionilde Tintinago: sobre el contexto de la parte joven es muy duro, porque ellos después de que salen de su territorio como que encuentran otro contexto diferente ya después ellos mismos después les da vergüenza decir yo soy indígena. Y ya después es muy raro, yo digo raro mire por que a veces *la parte blanca quiere ser indígena y los que somos indígenas no queremos ser indígenas, eso es raro*. Hay blancos que valoran todo eso indígena y a veces nosotros no lo hacemos.

Maria Eugenia: ¿qué es el Buen Vivir o Vivir Bien?

Lionilde Tintinago: desde la parte comunitaria se ha trabajado que desde la misma familia que los hijos estén bien educados, que nosotros tenemos que estar como en esa parte siempre dialogando con la familia.

Maria Eugenia: ¿cómo comunidad ustedes han pensado en el turismo ahora con la paz firmada ya que visitar el Macizo colombiano sería más seguro que en tiempos anteriores?

Lionilde Tintinago: los resguardos están pensando en zonas turísticas acá donde estamos ahora estamos en el cabildo estamos fuera del resguardo. Los resguardos están pensando en poder organizar al visto de que ya ahora la amapola no existe, en algunas partes pero muy poco hay ya no existe, entonces hay una seguridad para la parte. Y volviéndonos acá nosotros como cabildo acá en el municipio de la Sierra acá existen cuatro cabildos el de nosotros donde yo estoy ubicada es el cabildo fuerte del macizo, En la parte turística a nivel del pueblo yanacona si se ha pensado. La parte turística existe, porque están los sitios sagrados.

Maria Eugenia: ¿cuáles son eso sitios sagrados acá?

Lionilde Tintinago: los sitios sagrados son los páramos en los páramos no se puede ir a coger una piedra un árbol, que la canela, que el frailejón porque ese es un sitio sagrado ósea eso ya es una parte turística si usted viene de por allá ir a las lagunas ya es una parte turística.

Maria Eugenia: cuando comienzan a organizarse como comunidades existía dificultad económica dentro de los resguardos y los cabildos ¿cómo es ahora tienen más acceso a los dineros y como se maneja dentro de las comunidades?

Lionilde Tintinago: en esos tiempos era muy difícil transportar a la gente si había que ir hasta San Sebastián era a pie. En el mal manejo uno habla de la parte externa del cabildo pues porque se le da un buen manejo a los dineros los recursos que llegan. Pero en la parte de los resguardos en eso hay muchas ayudas por que eso llegan transferencias en cambio nosotros como cabildo no tenemos eso. Entonces ellos hablan que ya tienen curso para una cosa que ya tienen cursos para los jóvenes en el Sena<sup>200</sup> que para enfermeros para promotores todo eso entonces yo creo que si llegan las ayudas a los resguardos.

Maria Eugenia: ¿en el colectivo de mujeres que se hacía básicamente usted dice que cuando estaban en el resguardo trabajaba con la parte de las mujeres?

Lionilde Tintinago: nos reuníamos para hacer talleres tejer las ruanas en el telar para hacer actividades.

Maria Eugenia: ¿cómo es la educación ahora si se habla de lo indígena?

Lionilde: ósea ahora ya es una educación más avanzada donde se reconoce más lo indígena, ósea ya se aprende la lengua.

Maria Eugenia: ¿qué lengua aprenden?

Lionilde Tintinago: pues eso está aún en estudio, unos dicen una cosa otros, otra, se está estudiando.

---

<sup>200</sup> Servicio de aprendizaje nacional. Institución de carreras técnicas a nivel nacional.

## **Entrevista 10**

(Noviembre 2016)

Fabian Calambas Montana pertenece al pueblo Misak o Guambiano es estudiante de antropología de último año en la universidad del Cauca Colombia. Los españoles llamaron a este pueblo Guambia y ellos se autoreconocen como Misak.

El pueblo Misak su población se encuentra ubicada en su mayoría en el departamento del Cauca en los municipios de Silvia y Piendamó, al suroccidente de Colombia también se encuentran en los municipios de Totoró, Jambaló, Caldonó, Inzá y Morales con una presencia del 91,3% de personas (19.244 personas), seguido por el departamento del Valle del Cauca con el 3,5% (728 personas), y por el Huila con el 3,3% (698 personas). Estos tres departamentos concentran el 98% poblacional de este pueblo. Los Misak representan el 1,5% de la población indígena de Colombia. La población Misak que habita en zonas urbanas corresponde al 8,7% (1.840 personas), cifra bastante inferior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43% (298.499 personas)<sup>201</sup>. La lengua se denomina “Nam trik pertenece a la familia lingüística Chibcha. Aunque actualmente la mayoría hablan español y el bilingüismo es un hecho generalizado, se resisten a perder su lengua. Es claro que la población hablante del namtrik se encuentra dispersa en varias zonas colindantes, de allí que un acercamiento a la situación social de esta lengua requiera abordajes diferenciados. Aunque cercanos, los grupos misak han sido afectados por factores sociohistóricos que han incidido en sus cambios culturales de forma distinta en cada asentamiento. Estos cambios, por supuesto, involucran la lengua, la cual presenta índices diversos de vitalidad según la zona de poblamiento” (Ibíd.).

Maria Eugenia: ¿dado que los últimos tiempos se ha dado mayor reconocimiento a los pueblos indígenas, existe realmente un interés dentro de las comunidades por la identidad, como se ve este concepto desde dentro?

Fabian Calambas: desde mi visión como un indígena del campo lo estoy viendo de dos formas; una que es la comunidad de base que se llama que están en los resguardos y en los territorios u otros que se han desplazado a otro ámbito las ciudades o campesinos. En los

---

<sup>201</sup> <http://www.onic.org.co/pueblos/1098-guambiano>. [Recuperado el 24 de diciembre de 2017].

territorios a pesar que ahí está la esencia de la identidad muchas cosas se han perdido y ahorita se está en el ámbito de la recuperación y el fortalecimiento de la lengua, de todo ósea de la parte cultural. Y ahí en el otro ámbito en las ciudades está más perdido aunque existen organizaciones de cabildo para la recuperación, y la recuperación es más duro que fortalecer.

Maria Eugenia: ¿es decir en los resguardos se fortalece y en la ciudad se está tratando de recuperar?

Fabian Calambas: así es.

Maria Eugenia: ¿en la ciudad se está recuperando, luego la gente que está en la ciudad en este proceso nacieron en la ciudad o es gente que viene del resguardo?

Fabian Calambas: es gente alguna venida de los resguardos estudiantes, o gente que se ha desplazado a la ciudad para trabajar allá y la gente que ya ha nacido en las ciudades.

Maria Eugenia: ¿en las ciudades se está entonces haciendo un proceso de recuperación?

Fabian Calambas: cabildos urbanos de los misak hay en Cali, en Bogotá a las autoridades tradicionales les recae ese proceso, ese ejercicio de querer volver y no perderse en las ciudades.

Maria Eugenia: ¿estas realizando tu trabajo de investigación dentro de tu comunidad?

Fabian Calambas: la comunidad de guambia tiene su génesis su esencia territorial en guambia pero apartir de los años 90s hacia acá se han desplazado a muchas partes. Ahora la comunidad Misak está en prácticamente en siete u ocho departamentos de Colombia en el trabajo de reconstitución de resguardos. Mi trabajo está en el municipio de Piendamó donde existen tres cabildos indígenas dos legalmente constituidos y otro en proceso de constitución. Mi trabajo está dirigido al proceso de reconstrucción que han tenido los Misak en ese municipio.

Maria Eugenia: ¿la educación tradicional ha enseñado la historia con el proceso de la conquista y colonia, en que momento tú te diste cuenta que hacías parte de una historia común ancestral con otros pueblos indígenas?

Fabian Calambas: es un choque porque normalmente las escuelas ahora se están retomando la etnoeducación. Pero en la época que yo fui a la escuela se practicaba la escuela convencional la negación de la historia propia de los pueblos indígenas. Y la conquista la religión pues se imponían en las escuelas. Pero a partir de la constitución de 1991 donde se ganaron varios derechos étnicos se han replanteado la educación propia en los territorios, y por eso la etnoeducación aunque no sea mucha si ha aportado algo.

Maria Eugenia: ¿a ti te toco ya esa educación o solamente algo?

Fabian Calambas: pero en los 90s apenas estaba empezando. Yo alcance a estudiar con unas monjas de una concentración, pero después fue tomando más fuerza la educación propia. Y ahora es otro discurso el que se maneja en las escuelas lo más propio bilingüe mi primera lengua es Nam trik.

Maria Eugenia: ¿a partir de cuándo se define como Nam trik ya que se conocía como guambiano?

Fabian Calambas: significa la lengua de nosotros Nam trik<sup>202</sup>. Es lo que más se asemeja a nosotros.

Maria Eugenia: ¿el desplazamiento a las ciudades se debe a la falta de territorio o la necesidad de poder acceder a otros espacios de trabajo o mejorar la calidad de vida?

Fabian Calambas: lo primordial es el territorio, para cualquier indígena o campesino la tierra es lo más primordial. Para el caso Misak la estreches que se ha vivido en Guambia y el crecimiento demográfico ha hecho que muchas familias se trasladaran a otras partes. Muchos se trasladaron a otros departamentos y se conformaron en cabildos, y otros les toco a las ciudades. Como no hay espacio, los sitios ancestrales los páramos estaban siendo tocados por la tala de árboles e interviniéndose. La mayor parte de guambia son sitios

---

<sup>202</sup> Nam trik se refiere entonces a la autodeterminación, autodenominación de la lengua.

sagrados páramos y por este motivo muchos tuvieron que trasladarse o migrar por la falta de territorio.

Maria Eugenia: ¿existe la discriminación aun cuando se formen como profesionales, salir a buscar trabajo es complicado para un indígena?

Fabian Calambas: no he escuchado de discriminación laboral ya siendo profesional, la verdad no conozco ningún caso.

Maria Eugenia: ¿y frente a los mestizos existe desde ustedes algún prejuicio?

Fabian Calambas: pues no tanto es algo de ahora pues uno toma es algo que no sale de las familias del resguardo, que he escuchado ahí en la plaza de mercado del barrio Bolivar aquí en Popayán. Cuando mi familia me manda dinero o alimentos desde el resguardo voy ahí y uno de ellos me decía que estudiara para que luego no fuera a resultar con una negrita, como si fuera algo prohibido estar con las comunidades negras.

Maria Eugenia: ¿hay matrimonios fuera del resguardo o entre indígenas y mestizos?

Fabian Calambas: sí que hay con mestizos y la comunidad negra, antes no. Mis padres y abuelo si son de guambia.

Maria Eugenia: ¿al interior de tu comunidad el concepto de Buen Vivir o Vivir Bien como lo manejan, si tiene importancia?

Fabian Calambas: en la comunidad Vivir Bien es como tranquilo tranquilizarnos no solo entre las personas si no entre la madre tierra y en esa parte es cuidar y más que cuidar es valorar desde la espiritualidad y la espiritualidad es lo que marca en la comunidad con los sitios sagrados con las lagunas es parte de la cosmovisión, entonces en Buen Vivir es vivir bien con la comunidad y con la tierra. En guambia últimamente pues a pesar de que muchas políticas ajenas al territorio se han venido trabajando pues ahorita es ese discurso de Buen Vivir o Vivir Bien lo están trabajando fortaleciendo los médicos tradicionales dándole más valor a la medicina tradicional al no uso de químicos, y todas esas cosas que

vienen de afuera en la parte agrícola. Pues eso de la minga<sup>203</sup> el fortalecimiento del trabajo colectivo de mingas de pensamiento de todos esos factores que si funcionan en el territorio y son del territorio.

Maria Eugenia: ¿porque estudiaste antropología, para que estudiaste antropología?

Fabian Calambas: inicialmente no conocía la antropología, yo me gradué en el 2007 de bachiller yo trabajaba en la casa con mi papá con mis familiares en la tierra hasta el 2012. Y pues muchos ya estaban estudiando entonces yo dije pues yo también voy a estudiar. Empecé a averiguar carreras que tuvieran que ver con el campo con la comunidad y pues esto era lo que más se asemejaba y me presente. Realmente no conocía que era la antropología y para qué era entonces pues ahora ya finalizando pues si es algo que sirve y pues que como antropólogo nativo hay es que dejar un legado a la niñez. Como misak la educación convencional es algo que es complementaria por que la educación propia está en el territorio; son los taitas, las mamas, que realmente conocen del tema de la tulpa, el nachal alrededor del fuego. Entonces como antropólogo no es llegar e imponer lo que yo aprendí si no a fortalecer, y hay mucho que aportar en la parte educativa más que todo en las organizaciones.

Maria Eugenia: ¿tú crees que la arqueología puede ayudar en el proceso de los pueblos indígenas, que sabes de esto?

Fabian: lo que conozco en guambia la arqueología ha servido para identificar la historia que ha tenido el pueblo misak porque mucho de los guambianos decían que no éramos propios de esas tierras éramos traídos de Ecuador de Perú<sup>204</sup> la arqueología le ha servido a la comunidad para reivindicar para hacer valer su historia desde 1985 cuando nació el comité de historia de Guambia cuando resulto toda esa historia de la recuperación de tierras y todo esto la arqueología<sup>205</sup> les sirvió mucho en ese sentido de reivindicar ese

---

<sup>203</sup> Se refiere al trabajo colectivo voluntario para el beneficio social y con carácter reciproco que se realiza en los pueblos indígenas.

<sup>204</sup> Según los datos etnohistóricos Sebastián de Belalcazar trajo indígenas desde el Ecuador y Perú cuando entro a Colombia por el Sur del territorio hacia el Macizo Colombiano.

<sup>205</sup> Véase Luis Guillermo Vasco “Arqueología e identidad: el caso guambiano” en Gnecco y Ayala (2010). Pueblos indígenas y arqueología en América Latina.

territorio ancestral que antes vivíamos los antepasados los guambianos. Pero actualmente no sabría decir nada al respecto.

Maria Eugenia: ¿ustedes tienen museos comunitarios?

Fabian Calambas: en Santiago en la casa del cabildo, ahora hay otra ahí mismo en Santiago ahí hay parte de la arqueología y parte de la espiritualidad y del origen de los misak.

Maria Eugenia: entonces si hay museos y ¿los dirigen los misak?

Fabian Calambas: sí, hay ha habido acompañamiento en este sentido, la arqueología ha sido importante y se mantiene un interés por esto.

Maria Eugenia: ¿Cuándo se encuentran una tumba que se hace, la dejan quieta o se comunica a las autoridades?

Fabian Calambas: muchos de los hallazgos cuando se excava para hacer un plan para casa ahí la creencia de los misak de los antepasados es que estos sitios están protegidos por plantas o bebidas. Que en estos momentos sería maléfica para quienes los toquen y ahí el médico tradicional es quien hace el refrescamiento<sup>206</sup> de esos restos y es quien decide si enterrar en otra parte o irse de ahí. Esta es una decisión interna.

Maria Eugenia: ¿ustedes se han caracterizado por tener turismo en su territorio es realmente importante para la economía de ustedes?

Fabian Calambas: no hace parte por que internamente en el territorio no se han organizado, hasta hace poco entraban y salían y ni cuenta se daban las autoridades, iban a las lagunas a los sitios sagrados y era permitido. Pero ahora último con la reivindicación, recuperación y fortalecimiento ya toca pedir permiso a las autoridades. Pero no está regulado totalmente porque en el territorio andan carros llenos de turismo y ahorita la piscicultura también es muy llamativa en el resguardo. Pero no está organizado totalmente porque pues aunque otra familia venda artesanía lo que le compran pero no hace parte de la economía.

---

<sup>206</sup> Se refiere a la limpieza espiritual del sitio.

Maria Eugenia: ¿el manejo de las transferencias dentro de los resguardos ha generado diferencias dentro del mismo resguardo?

Fabian Calambas: ha habido diferencias es lo que hablan después de las llegadas de las transferencias ha habido problemáticas sociales muy duras entre las mismas comunidades divisiones internas por cuestiones económicas. Ahorita hay una división por los taitas algunos que desvalorizan al papel que tienen los mayores los taitas en la construcción de la igualdad que hablábamos de los misak la tal igualdad para todos. Pero es que eso queda en el discurso y muchos meten a la política o al manejo de entidades pues donde llegan las platas el hospital de guambia y claro la burocracia esto se presta para otras cosas que no se deberían hacer.

## **Canadá**

### **Entrevista 11**

Musqueam (24 de mayo de 2012)

Leona Sparrow. Líder indígena encargada de la parte de arqueología en el pueblo indígena Musqueam. El pueblo Musqueam ha vivido tradicionalmente en las riberas del río Fraser. Esta entrevista se realizó en la parte urbana donde se encuentra la comunidad en Vancouver Canadá. Estuvo apoyada por la traducción del arqueólogo Michael Blake.

Las tres reservas de Musqueam se encuentran en Vancouver, Richmond y Delta. La comunidad principal se halla en las tierras bajas, en el brazo Norte del río Fraser. El total de la reserva 254.2 hectáreas. En diciembre del 2017 la población total registrada 1,419 personas de las cuales viven en la reserva 675, en otras reservas 123 y fuera de la reserva 620 personas y viviendo fuera de las reservas 1 persona<sup>207</sup>.

Maria Eugenia: ¿qué es la identidad?

Leona Sparrow: la identidad está directamente conectada con el territorio la gente y los antepasados. Las costumbres y las tradiciones también son parte de la identidad.

---

<sup>207</sup> [Recuperado el 7 de mayo de 2018].

<http://www.metrovancouver.org/services/first-nation-relations/AboriginalPublications/ProfileOfFirstNations.pdf>

Maria Eugenia: ¿qué es la arqueología para ellos, está reconocida como un instrumento para la recuperación de historia?

Leona Sparrow: la arqueología proporciona el conocimiento de la larga historia de 4000 años de conexión entre la gente Musqueam y este lugar. A través de los restos arqueológicos que tienen en esta tierra, en este lugar. También confirma la historia oral con los cuentos (historia oral) que han pasado de generación tras generación de los antepasados hasta hoy día. La arqueología ha confirmado la historia oral. Hay cuentos de los antepasados con nombres de los sitios de los yacimientos, corroborados por la arqueología. Hay lugares arqueológicos con estos sitios.

Maria Eugenia: ¿la comunidad está sensibilizada con la arqueología, para la protección de los restos arqueológicos?

Leona Sparrow: sí, desde los niños hasta los adultos y ancianos.

Maria Eugenia: ¿cómo se ha logrado esto?

Leona Sparrow: en las familias, ella lo aprendió de su abuelo. Sus primos, sus tíos todos han recibido esto, todos los cuentos tienen algo diferentes pero todos son similares entre cada familia. Entonces se puede aprender la historia a través de su propia familia, hablando con sus primos, sus tíos, escucha los mismos cuentos.

Maria Eugenia: ¿qué historia se cuenta a los niños en la escuela, la oral o la que ya está corroborada por la parte arqueológica?

Leona Sparrow: en las escuelas no hay programas ni educación para los indígenas sobre su propia historia, si hay que aprender algo sobre su propia historia y de la arqueología, si tienen que aprenderla aquí dentro de la comunidad. La comunidad no tiene su propia escuela. Los gobiernos no han proporcionado fondos para construir una escuela aquí en Musqueam.

Michael Blake: no hay escuelas bilingües, pero esto tiene que ver más con la restauración de la lengua, otra pregunta.

Maria Eugenia: ¿cómo se mantiene la lengua si no hay escuela bilingüe como se mantiene, dentro de la familia?

En el pasado empezamos 1860, el gobierno prohíbe el uso de la lengua indígena, entonces prohíben en las escuelas el uso de la lengua Musqueam. Entonces los abuelos de Liona tuvieron que aprender la lengua de su propia familia, además tenían que aprender inglés a la fuerza. Los abuelos hablaban la lengua pero usaban inglés en la casa, entonces sus padres aprendieron la lengua pero no la usaban, sólo la entendían pero no la usaban, y sus hijos como Liona casi no aprendieron sólo unas palabras.

Michael Blake: pero hay familias aquí en la comunidad que usan la lengua un poco más fuerte y hay situaciones donde se usa por ejemplo en la casa larga, en las ceremonias ahí se usa la lengua casi todo el tiempo, en esos contextos.

Maria Eugenia: ¿existen programas para recuperar la lengua?

Michael Blake: sí, pero el cuento sigue.

Leona Sparrow: casi se pierde la lengua, pero hubo la oportunidad empezando casi hace 50 años cuando algunos antropólogos recordaban algunas palabras hicieron clases y también algunos lingüistas en la universidad. Empezaron recuperando la lengua con gente de la universidad. Después de 20 años o más se ha recuperado mucho, algunos mayores de la comunidad si entendían desde niños la lengua pero no habían tenido la oportunidad de hablarla. Ellos mismos están recuperando las memorias de la lengua con el uso, poco a poco están mejorando la situación. Cuando los lingüistas empezaron hacer el estudio de la lengua lo hicieron en la universidad, trabajando con la comunidad. Hicieron sus estudios afuera de la comunidad y la gente de la comunidad insistió que si quieren estudiar la lengua tienen que venir aquí a Musqueam. Para trabajar con la comunidad devolver el trabajo a la comunidad y empezar programas de enseñar la lengua. Ya tiene 8 años el programa de aprender y enseñar la lengua en la comunidad y enseñando al mismo tiempo y hay una lingüista que está avanzando en el proceso en la Universidad Brithis. Están dando clases aquí, y hay cursos que duran tres años en la lengua a nivel universitario, y a nivel de secundario, se puede recibir un título en la lengua. Y está abierto para la gente de la comunidad y para la gente de afuera.

Michael Blake: yo tengo una alumna que hizo dos años de la lengua Musqueam aquí, no es indígena pero lo hizo como parte de su programa de la universidad.

Leona Sparrow: hay como 60 jóvenes que han terminado los tres años del programa, y algunos ahora están trabajando en la administración de la nación. Los que se han graduado ahora están traduciendo grabaciones antiguas que existían en las oficinas, y también están desarrollando programas educativos para las escuelas, entonces ya hay frutos del trabajo. Han llegado hasta el punto que en la universidad han incorporado palabras de la lengua, por ejemplo en Leyes, hay inscripciones en las paredes en lengua.

Maria Eugenia: ¿por qué no hay entonces una escuela dentro de la comunidad?

Michael Blake: dan cursos aquí pero hacen parte del sistema nacional no provincial.

Maria Eugenia: ¿dentro de la constitución política de Canadá no existe un apartado donde se hable de la educación bilingüe?

Michael Blake: sí, en alguna provincia si hay pero aquí no han proporcionado fondos para desarrollar sus propias escuelas, pero en otras comunidades sí.

Ha desarrollado en los últimos años con la universidad de British Columbia, la necesidad de tener una presencia de Musqueam en la universidad, al mismo tiempo la presencia de la universidad aquí en la comunidad, entonces hay un protocolo, hay un memorando con la universidad para desarrollar ese propósito. Hay un compromiso, hay copia en internet. Para avanzar en la comisión Musqueam dijo que la universidad tiene que desarrollar programas para la comunidad, porque aunque la universidad esta tan cerca fue muy difícil tener alumnos en la universidad y graduarlos, fue muy difícil de alcanzar, por obstáculos de cultura, obstáculos en los niveles de educación eso hizo muy difícil para tener acceso a la universidad, eso fue hace 8 años. La universidad ha tratado de desarrollar programas sólo para Musqueam. Desarrollaron varios programas como programa de la lengua uno que se llama Musqueam 101. En este programa vienen profesores cada semana por las tardes para dar como cursos a la comunidad. Un curso que han tenido era un programa de arqueología de campo.

Maria Eugenia: ¿entonces si ha habido sensibilización arqueológica?

Mike Blake: sí, eso fue lo que se hizo a través del programa los estudiantes en Musqueam aprendieron de arqueología y los alumnos de la universidad aprendieron de cómo es la vida con los indígenas.

Maria Eugenia: ¿hace cuánto tiempo?

Mike Blake: duró tres años y hace dos años que se acabó. Pero se va a seguir, hace dos años se hizo la pausa.

Los dos grupos aprendieron con comidas y festivales pequeños, se invitó a la comunidad a visitar la excavación. Los mayores vienen también para hablar con los alumnos para enseñar que significa la arqueología para ellos y cuentan cuentos. Para tener este éxito paso mucho tiempo.

Michael Blake: es por Leona pues es la líder. Aunque la situación aquí no es tan grave como en Colombia, siempre hay una lucha, pues hay control de territorio, trabajo, de educación.

Maria Eugenia: ¿respecto al territorio como se encuentra la situación?

Leona Sparrow: en la constitución de Canadá las comunidades indígenas tienen derecho a los recursos y a los terrenos y es un derecho primordial es muy importante. Musqueam es una de las comunidades donde se ha aprobado el derecho a un nivel más alto de justicia en Canadá al tribunal más alto del país. Y hay un caso en Canadá que fue una lucha entre Musqueam y los derechos de la pesquería. Gracias a Mosquean las otras comunidades conocen que tienen derecho a la pesquería, y el gobierno no puede quitarles el derecho a las comunidades y hay otros casos con Mosquean como el título de derecho a los terrenos.

Durante la época de la colonia el 1858 cuando la provincia de Columbia Británica empezó consolidaron los terrenos indígenas en pequeñas parcelas. El problema es que las comunidades sólo tienen derecho a pequeñas parcelas. Querían quitar el derecho de usar los terrenos, los derechos de los recursos, pero no tienen todavía los derechos. Es parte de la lucha que se sigue ahora. Construyeron esas reservas pequeñas sin consultar y si hicieron un tratado real. El gobierno lo hizo así de repente y pasaron una ley pero ahora se

conoce que la ley no es constitucional porque en Columbia Británica no firmaron tratados convenios entre las comunidades y el gobierno. Les quitaron el terreno sin ley, sin tratado.

Las comunidades indígenas de Columbia Británica tienen que seguir las leyes de Canadá pero como tienen su propia soberanía, que es reconocida por la justicia pero no por el gobierno, cada vez tienen que luchar con el gobierno llevar casos con el gobierno para afirmar que tienen derechos, lo que dice la Ley. Como todas las comunidades está bajo la autoridad de la reina Isabel II tienen conexión especial con el gobierno no tienen que hacer lo que cada gobierno dice por que el gobierno está bajo la autoridad de la reina. Entonces en algún nivel las comunidades en Canadá están al mismo nivel de la nación. Aunque el gobierno piense que tiene la autoridad no es verdad, por eso pueden luchar. Aunque es una lucha están en sus terrenos usando esas posibilidades. Están ganando unas batallas pero la guerra sigue.

Michael Blake: Leona tiene título de leyes es abogada aquí en la provincia. Son sus títulos, maestría de artes en antropología, licenciada de leyes y está aprobada para practicar leyes en la provincia de Columbia Británica. Cuando hay líderes como Leona pueden usar las leyes contra el gobierno. Así pueden establecer sus derechos.

Organizaciones como la universidad reconocen que están ocupando los terrenos de Musqueam. Y los reconocen en los eventos lugares y contextos oficiales, pero ha sido una lucha para llegar a esto. Pero poco a poco otras instituciones lo reconocen por ejemplo el gobierno municipal está también reconociendo que los terrenos donde está ubicada la ciudad pertenecen a Musqueam, y lo dicen en congresos “gracias a los Mosqueam porque estamos ubicados en sus territorios que no están controlado por el gobierno” lo dice el presidente de la ciudad. Esto es muy reciente.

### **Experiencias en relación a la arqueología**

Durante los últimos 20 años el gobierno provincial y nacional de Canadá con las comunidades indígenas se ha iniciado un proceso de hacer nuevos tratados entre el gobierno y la comunidad. Porque aquí no había tratados, en otras partes del país sí. Los tratados se iniciaron en 1700 y algo hasta 1800 y algo, pero en la Columbia Británica no se hicieron. Entonces el gobierno comenzó a crear terrenos al mismo tiempo que vendía

terrenos. En Maple quitaron terrenos del tratado para que las comunidades perdieran tener acceso al terreno, porque cuando los terrenos están fuera del sistema no pueden entrar en el tratado por eso lo hicieron. Entonces Mosqueam empezó un caso legal con el gobierno y lo ganó (otras comunidades también). Hace 6 años ganaron los tres casos al gobierno, ya que sus intenciones era vender los terrenos que pertenecen al pueblo Musqueam. Lo querían vender a una compañía, eso parece. A través del proceso legal están reintegrando los terrenos que el gobierno iba a quitarles y llegando a algunos acuerdos. Los pueblos indígenas están recibiendo títulos y dinero, en lugar de los terrenos que ya están vendidos, y con eso están empezando programas de ayuda a su comunidad. Esas decisiones del proceso legal fueron muy importantes para el pueblo Mosqueam por que la comunidad está creciendo rápido y no tienen mucho terreno, y las parcelas son muy pequeñas, y tampoco había dinero para desarrollar proyectos de trabajo. Entonces fueron muy importantes para el futuro de la comunidad. Parte del convenio estuvo orientado a solicitar dinero para desarrollar programas de educación y además se solicitó proteger los sitios arqueológicos, donde iban a construir una carretera, ya que se trataba de un sitio muy importante al lado del río Fraser. Dentro de Vancouver se han ido protegiendo la mayoría de los sitios que estaban en riesgo. El gobierno también ha dado dinero para desarrollar oportunidades dentro de la comunidad. Esto hace parte de una negociación entre el gobierno y la comunidad, siendo un aporte a sus necesidades. La justicia ha dicho que el gobierno tiene que llegar a un acuerdo con las comunidades y eso es lo que ha sucedido con mucho éxito en este momento.

En este momento en uno de los yacimientos que fue impactado por la carretera Musqueam llego a un acuerdo con el gobierno, con el departamento de transporte que está haciendo la carretera, que tienen que proteger el sitio. Pero si no es posible, tienen que trabajar con la comunidad y están trabajando con Musqueam para cambiar la vía de la carretera, en lugar de destruirlo. Entonces se hace esto, pero también están desarrollando un sitio cerca al sitio, no es un museo pero es un sitio de interpretación para que puedan verlo todos, para que el mundo pueda ver que es un yacimiento muy importante. Y también pusieron una pequeña parcela dedicada a un cementerio si en el caso que se encuentre restos humanos pueden enterrar los restos en ese lugar cerca del yacimiento. La comunidad de Musqueam está invitando a la comunidad no indígena que vive cerca del yacimiento. Para participar

en la exhibición para incluir también su historia corta al lado de la historia larga de Musqueam que en este yacimiento llega hasta 9.000 años de ocupación.

La gente del gobierno encargada del desarrollo de transporte fue muy amable con este propósito, y ayudaron mucho para asegurar que el proyecto tuviese éxito. Pero con los ingenieros es otra cosa. El ministerio de transporte reconoció que fue importante trabajar con la comunidad en lugar de ignorarlo antes que provocar protestas y batallas entre la comunidad y el gobierno, por esto avanzó más rápido que en otros casos.

Maria Eugenia: ¿son muchos años de trabajo para lograr esto?.

Leona Sparrow: el apoyo de la administración Musqueam siempre ha tenido apoyo del jefe de la nación y los miembros del consejo. Todos están de acuerdo que tiene que proteger la historia y los recursos.

La situación en el yacimiento era un sitio muy grande cerca de Vancouver salió muy bien porque el ministerio de transporte conectó con la comunidad de Musqueam y otras comunidades y hablaron tratando de resolver el problema y buscaron una solución. En cambio en Maple el sitio en Vancouver y cerca al aeropuerto, el sitio se llama Sesnem la sección del gobierno encargada de la arqueología ellos se enfrentaron a Musqueam dando permiso a los dueños de las propiedades para seguir con su construcción. Y dieron permiso a los arqueólogos para hacer las excavaciones aunque Musqueam y las otras comunidades dijeron que no siguieran con el proyecto. Porque van a encontrar restos humanos por que ya sabemos que hay restos humanos en el sitio. Y el gobierno dijo a Musqueam no hay restos y si se encuentran son muy pequeños. Los arqueólogos de parte del gobierno dijeron esto: que no se iba a encontrar nada, entonces se podía continuar desarrollando el proyecto de los edificios. Entonces después de protestas y después de dos meses de trabajo encontraron restos humanos, inclusive un entierro de 2 adultos y 2 niños. Y después de esto se empezó una propuesta de fuerza que es la del video que tú viste. La situación sigue así en lucha el problema sobre la cuestión de territorio. El otro sitio donde está la carretera esos terrenos fueron comprados, por la provincia y el ministerio empezó a hablar con las comunidades, en cambio en Maple el gobierno del ministerio forestal no compró. La arqueología ahora está bajo el ministerio forestal ellos no compraron los terrenos. Entonces permitieron seguir el proyecto se ve que dentro del gobierno de las provincias hay las

distintas ramas y no hablan el uno con el otro y no entienden que se está diciendo y así las comunidades indígenas no tienen control. Maple es un sitio muy importante en la zona.

Maria Eugenia: ¿entonces no hay comunicación entre los arqueólogos?

Michael Blake: estos arqueólogos trabajan para las compañías.

Leona Sparrow: es un problema universal el de los pueblos indígenas.

## **Anexo B. CD documental**