

TENSIONES COLONIALES EN LAS NARRATIVAS SOBRE EL PASADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLOMBIA)¹

LUIS GERARDO FRANCO

Investigador independiente, Colombia

luisge7@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido 26 de enero de 2017. Aprobado: 23 de noviembre de 2017

-
- 1 Quiero agradecer al equipo editorial de la revista *Maguaré* por su dedicación y aliento para darle una mejor forma a este texto. A los evaluadores quienes con sus comentarios cuestionaron puntos centrales que me posibilitaron repensar y rehacer el proceso de escritura y argumentación del texto. A Luz Mary Niquias de la comunidad nasa de Juan Tama, al resguardo de Calderas, a Cristóbal Gnecco y a Alejandro Haber. Estas reflexiones se dieron en el marco de mi proyecto de tesis doctoral “Una arqueología de Tierradentro”, el cual contó con apoyo de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) de Colombia a quienes también expreso mi gratitud.

RESUMEN

La revisión crítica de las representaciones sobre el pasado muestra los sentidos contradictorios de una historia única. En general, las narrativas sobre el pasado de Tierradentro, región del suroriente caucano, han sido enunciadas a partir del conocimiento producido por la arqueología y la antropología. Los aportes del pensamiento decolonial desvelan una serie de tensiones en esas representaciones que están ligadas al carácter colonial de los discursos disciplinarios. En este artículo analizo las narrativas del pasado de Tierradentro y muestro algunas de esas tensiones (rupturas y heridas) coloniales que configuran la realidad de esta región. Se trata de un ejercicio que busca narrar la colonialidad histórica y arqueológica en la región de Tierradentro desde un reposicionamiento crítico disciplinario y abrir nuevos caminos interpretativos de carácter plural sobre la narración del pasado en clave decolonial.

Palabras clave: antropología, arqueología, producción de conocimiento, colonialidad, Colombia, comunidad nasa, decolonialidad, Tierradentro.

COLONIAL TENSIONS IN NARRATIVES ABOUT THE PAST OF TIERRADENTRO (CAUCA, COLOMBIA)

ABSTRACT

A critical approach to representations of the past reveals the contradictions of a single history. In general, the narratives about the past of Tierradentro, a region in southwestern Cauca, Colombia, have arisen from the knowledge produced by archaeology and anthropology, marked by their disciplinary and colonial nature. In this article, I analyze the narratives about the past of Tierradentro and show some of the colonial tensions (ruptures and wounds) that make up the reality of the region. The purpose of this exercise is to narrate the historical and archaeological coloniality of the region of Tierradentro from the standpoint of a critical disciplinary repositioning and to open up new, pluralistic interpretive paths for narrating the past from a decolonial perspective.

Keywords: anthropology, archaeology, production of knowledge, coloniality, Cauca, Colombia, Nasa indigenous community, decoloniality, Tierradentro.

TENSÕES COLONIAIS NAS NARRATIVAS SOBRE O PASSADO DE TIERRADENTRO (CAUCA, COLÔMBIA)

RESUMO

A revisão crítica das representações sobre o passado mostra os sentidos contraditórios de uma história única. Em geral, as narrativas sobre o passado de Tierradentro, região sudeste de Cauca, têm sido enunciadas a partir do conhecimento produzido pela arqueologia e pela antropologia. As contribuições do pensamento decolonial revelam uma série de tensões nessas representações que estão ligadas ao caráter colonial dos discursos disciplinares. Nesse sentido, analiso as narrativas do passado de Tierradentro e mostro algumas dessas tensões (rupturas e feridas) coloniais que configuram a realidade dessa região. Trata-se de um exercício que busca narrar a colonialidade histórica e arqueológica na região de Tierradentro a partir de um reposicionamento crítico disciplinar e abrir novos caminhos interpretativos de caráter plural sobre a narração do passado quanto ao tema decolonial.

Palavras-chave: antropologia, arqueologia, produção de conhecimento, colonialidade, Colômbia, comunidade nasa, decolonialidade, Tierradentro.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad es evidente que la historia de la arqueología colombiana está estrechamente relacionada con una práctica hegemónica y colonial, derivada de la aparición de la idea de Estado-nación en las élites liberales colombianas durante la década de 1930 (Gnecco 2003; Piazzini 2003). Esta base histórica consolidó la subordinación de otras narrativas que no se acogían, y que no incluían en su aparato discursivo, a las reglas del discurso científico. A partir de la descalificación de historias y saberes se pudo erigir como la única narrativa válida para generar y presentar los conocimientos sobre el pasado, con lo cual logró atribuirse el poder de generar una narrativa acorde a los intereses del Estado-nación en formación. Por tanto, la revisión crítica de las representaciones sobre el pasado pone en escena sentidos contradictorios que habitan las intenciones de crear y sostener una historia única. En Tierradentro, región en el suroriente caucano (figura 1), las narrativas sobre el pasado han sido construidas bajo la premisa del conocimiento producido por la arqueología y también en parte por la antropología, proclamándose la manera legítima y válida de narrar la historia. No obstante, a pesar de las pretensiones de abarcar todo el espectro de la experiencia estas narraciones mantienen grietas en las cuales es posible ver tanto la arbitrariedad de su efecto de cierre como la violencia simbólica y epistémica con que se han impuesto. Tales grietas son visibles no solo en los discursos académicos sino también en otra clase de representaciones que utilizan simbologías del pasado.

De esta forma, la reflexión sobre esas grietas, su ubicación y su visibilidad, sus texturas y las tensiones que ellas generan nos invitan a repensar procesos disciplinarios y culturales en los cuales las trayectorias históricas han configurado el sentido de la historia a partir de un solo lugar de enunciación. Visibilizar las tensiones coloniales que nos rodean y que nos habitan, que son negación y encubrimiento y que están expresadas en esas manifestaciones del sentido histórico, del cual hacen parte tanto los discursos como los elementos arqueológicos, es una acción orientada hacia el hacer decolonial. Es difícil definir lo decolonial pues este concepto, según Mignolo (2007) y Walsh (2015), está en movimiento, siempre en transformación debido a la capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. No obstante, las apuestas decoloniales, de la academia o de colectivos sociales, están orientadas

a la apertura de espacios que transgreden la matriz colonial de poder constituida desde el mismo inicio de la Modernidad/colonialidad. En la arqueología suramericana este debate lo podemos encontrar en los trabajos del colombiano Cristóbal Gnecco, particularmente en los de la última década, y en los argentinos Rafael Curtoni y Alejandro Haber. En este sentido, el presente texto, que parte desde la misma arqueología, pretende contribuir a la apertura de un espacio en donde sea posible la re-significación de los procesos históricos locales que han sido subordinados por los discursos disciplinarios.

**Figura 1. Escultura de Edgar Negret: Tierradentro
doble soporte. Homenaje a Juan Tama**



Fuente: foto del autor.

TENSIONES COLONIALES, ¿DÓNDE ESTÁN?

Reconocer en nuestra experiencia cotidiana las texturas y tensiones del mundo moderno/colonial es una de las tareas del pensar/hacer decolonial. La existencia de un orden colonial estructurado en los términos de la representación colonialista (Memmi 1967) conlleva un esfuerzo para reconocer las “las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales” (Mignolo 1992, 13) en donde están en juego los marcos interpretativos con los que se forman nuestras subjetividades individuales y colectivas que fijan los sentidos con los que ordenamos nuestro mundo. Por lo tanto, situar las fracturas, las fronteras, percibir las diferentes texturas con que el discurso colonial se desenvuelve entre nosotros, es vital para el descentramiento del sentido de la historia, y para esto, es necesario repensarnos desde la cotidianidad de nuestras prácticas y de cómo nos relacionamos con el mundo. Esta idea lleva a que reconozcamos esas tensiones coloniales en los discursos académicos, en la estructuración del espacio, en las representaciones materiales de la historia, tales como los monumentos públicos. Dentro de estos últimos encontramos algunas representaciones artísticas que contienen connotaciones históricas que muchas veces pasan desapercibidas. Este es el caso de la obra del artista payanés Edgar Negret: *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* (figura 1). Esta escultura nos servirá como entrada a la ubicación de esas tensiones coloniales que existen en una región como Tierradentro, la cual ilustra muy bien el antagonismo en las representaciones sobre el pasado que existe entre la arqueología y las voces y versiones de la comunidad nasa.

En *Tierradentro doble soporte* se puede observar la condensación de la situación colonial en cuanto que expresa una “supuesta” contradicción histórica, ya que asocia elementos que no pertenecen a un mismo periodo, y también expresa un desajuste con las representaciones académicas de la historia. La escultura asocia dos contenidos. Las columnas y la decoración de la escultura evocan los hipogeos (figura 2) de la región de Tierradentro, lugar donde habitan la mayoría de integrantes de la comunidad indígena nasa en la actualidad, y el nombre de Juan Tama pertenece a un líder real/mítico de la cosmovisión de este pueblo. Lo que llama la atención en esta escultura es que una representación artística

Figura 2. Hipogeo de Tierradentro



Fuente: foto de Jorge Tobar Panchoaga 2017

hace eco del reclamo que la comunidad nasa realiza sobre su continuidad histórica en la región de Tierradentro.

El desajuste que evoca la estética de la escultura en relación con las versiones académicas de la historia tiene que ver con que la versión más difundida y aceptada en el campo académico sobre la historia de los nasa plantea que ellos llegaron a la zona de Tierradentro durante el siglo XIII, provenientes de las tierras bajas (Rappaport 1984). Es decir, la versión académica, convertida en historia oficial, declaró a los nasa como recién llegados y sin ninguna relación con aquellos pobladores prehispánicos. En la escultura se confronta esta versión, pues combina, y a su vez interpela, intencionalmente o no, las tradiciones de la arqueología, la historia oficial y la historia nasa. Por fuera del goce estético que puede producir, la escultura puede considerarse como una contradicción “histórica”, como algo que expresa más de lo que pretende, dado que presenta un exceso de sentido que según el lugar geocultural desde donde se lea pone en evidencia fuerzas históricas que no han podido ser reducidas por la relación y la dominación colonial. Así, vemos que en ella se expresa una de las tensiones coloniales más comunes en los contextos latinoamericanos en torno a la representación del pasado: la ruptura colonial de la continuidad histórica de los pueblos indígenas.

De esta manera, la escultura de Negret sirve como excusa para revisar contenidos históricos superpuestos, impuestos, silenciados y negados sobre el pasado de la región de Tierradentro. Permite también visibilizar esas tensiones coloniales que nos rodean y que nos habitan, que son negación y encubrimiento y que están expresadas en esas manifestaciones públicas del sentido histórico, del cual hacen parte tanto los discursos como los elementos arqueológicos. *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* se encuentra ubicada en el límite que separa el centro colonial de Popayán del resto de la ciudad. Esta ubicación, más allá de ser una casualidad o un capricho de la historia, sirve como parangón de la cartografía colonial de la diferencia. El centro colonial de la ciudad caracterizado por su organización reticular y por haberse concebido para la organización del poder —en él se encuentran todas las instituciones del poder político y económico— se concibió como una frontera que separaba a una elite sustentada sobre estilos de vida españoles, la cual detentaba el poder político y económico y a los pueblos de indios que fueron ubicados en su periferia y que estaban subordinados a esa elite. No en vano podría plantearse la connotación cultural que puede tener el hecho de que en el centro de la plaza principal se encuentre levantada una estatua del Sabio Caldas (Francisco José de Caldas), hijo ilustre de la ciudad de Popayán y prócer de la independencia; y que a unas cuantas cuadras se encuentre una evocación, a partir del arte abstracto, de un líder indígena que luchó contra esa elite instalada en el centro colonial contando como base para su lucha el pasado de su pueblo. La distancia que existe entre la estatua del Sabio Caldas y la escultura que evoca a Juan Tama a través de la simbología de los hipogeos de Tierradentro deja de ser simplemente una distancia geográfica y se convierte en una distancia cultural que refleja la cartografía antagónica del orden colonial.

El arte puede desempeñar un papel transgresor en la sociedad, puede aplicarse a las categorías moderno/coloniales con las que se organiza el mundo y contribuir a la generación o al fortalecimiento de proyectos decoloniales. Entonces, situar las grietas, las fracturas y las tensiones coloniales en las representaciones artísticas hechas en nuestros contextos cotidianos puede contribuir a desarmar las pretensiones de una historia única y ofrecer narrativas históricas que partan de la herida colonial y que intentan colaborar en la visibilización y valorización de “otras” formas de comprender, interpretar y narrar la historia, las cuales han

sido devaluadas al entrar a formar parte de la matriz colonial de poder (Mignolo 2009). En el contexto del departamento del Cauca y de la ciudad de Popayán esta intención adquiere mayor relevancia debido a que las manifestaciones del arte “público” están orientadas a la ideología de una sociedad que se esfuerza por perpetuar las categorías de la diferencia colonial y la subordinación y dominación que estas implican (García 2014). En su análisis sobre el régimen escópico colonial en la ciudad de Popayán, hecho a partir de tres murales representativos de lo que se consideraría como arte público —o mejor, para el público—, Felipe García afirma que recurrir a la historia en estas manifestaciones artísticas:

[...] ha consistido en el hacer mudo de una pintura complaciente del imaginario tradicionalista, defensor de los valores republicanos, cuyas imágenes hablan a la elite del ideal urbano sin crisis social, de una conciencia política sin crítica que lleva a encubrir la diferencia porque va con la intención cumplida de obliterar las tensiones del universo representado y se entrega, por el contrario, la piedad fraterna como valor esencial de una moral citadina que subyace al seno de la visión cristiana del mundo colonial. (2014, 29-30)

Son pocas las representaciones artísticas ubicadas en la ciudad de Popayán, ya sean pintura o escultura, que le otorgan un papel protagónico al indígena o a su historia. Por lo general, la mayoría de estas constata que el lugar tradicional asignado a lo indígena está ligado a la representación colonial que lo ve como primitivo, excluido, como una figura del pasado que por el normal transcurrir del tiempo debe ser dejado allí, siempre subordinado al patrón civilizatorio del régimen moderno/colonial. *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* es una de las obras que subvierten dicha representación colonial gracias a esa licencia artística que tiene un arte más evocativo/provocativo que uno de corte “realista”. En este sentido, la obra de Negret es una excusa para ver históricamente la constitución de una ruptura, que es a su vez, la constitución de los sujetos inmersos en la realidad colonial. Asimismo, es una posibilidad para ver históricamente, como demandaba Walter Benjamin y su ángel de la historia, y luchar por ver de nuevo. Este “ver de nuevo” tal vez implica, como primer paso, reconocer la opresión y la negación que constituyen nuestra historia, nuestros cuerpos y nuestras prácticas. En clave metodológica, implica visibilizar el lugar que nos ha

sido otorgado en la geo-política del poder, del conocimiento y del sentir dentro de la matriz colonial de poder. Este gesto de “ver de nuevo” se articula con una lectura decolonial que se expande por el campo de lo que se ha condenado a ser parte del mito como fantasía en oposición al logos como realidad.

LA SITUACIONALIDAD DE LA EXPERIENCIA: TENSANDO EL DISCURSO DISCIPLINAR

La experiencia estética con la obra de Negret que surgió de la *situacionalidad* (Haber 2011) cotidiana recupera la relación entre el objeto y el sujeto en el proceso de conocimiento y cuestiona el mandato de la distancia epistemológica entre los dos. Es por esto que la entrada a Tierradentro, a las representaciones sobre su pasado, la podemos ubicar afuera del pueblo “oficial”. Para este análisis he elegido una experiencia con una escultura pero perfectamente podría haber escogido otra escena cualquiera, de esas que abundan en nuestros contextos poscoloniales e interculturales, y que, más allá de la mirada objetivante, actúan como reproductores de la cartografía antagónica colonial. Sin embargo, no perdamos de vista la escultura y los sentidos y conexiones que ella evoca.

La antropóloga Rosita Pantoja (2004) ha realizado una extraordinaria interpretación de la escultura de Negret en conjunto con los hipogeos de Tierradentro que reproduzco a continuación por su pertinencia para nuestro tema de trabajo:

La escultura es entonces una posibilidad para que la cosmología, la cosmogonía y la memoria articulada a la vida de los hombres, pueda tejer una transhistoricidad, un juego de tiempos y destiempos, de territorios, territorializaciones y desterritorializaciones, de presencias y ausencias y más aún, de sustancias esotéricas de la tierra que todo lo develan, pues tienen la virtud de conectarse con la totalidad de lo existente. Un espacio como el del hipogeo (los hipogeos de San Andrés de Pisimbalá en la región de Tierradentro: construcciones excavadas en roca con escaleras en forma de caracol, columnas perimetrales y columnas sueltas que soportan el peso de una bóveda y cumplen la función de sostén), con sus columnatas labradas en la roca, soportando el peso de la tierra, puede arrojar un nombre para esta obra, pues al igual que el hipogeo, la escultura deviene un territorio que encierra en sus cavidades significativas las distintas

manifestaciones de lo expresivo, pues desde el punto de vista formal, la obra parece querer completar un recinto “subterráneo” erigido en la superficie de la tierra negra, que con un techo abovedado, columnas sueltas y pintura decorativa con diseños geométricos (en su mayoría), cuentan acontecimientos de lo mítico en lo cotidiano, de la trascendencia, de las mutaciones, de los juegos del tiempo en la vida de los hombres. La imagen de la tierra que soporta el peso de la bóveda celeste, juega con la idea arquitectónica de la casa, al respecto podríamos decir que efectivamente es esto lo que ocurre en la obra de Negret: ha sido una manera para ilustrar esta forma tan característica de Tierradentro, y a la vez hablar de los ritos funerarios, de la trascendencia de la vida, de la importancia de lo terrestre, del carácter terrenal del héroe, de la colorida geometría de la muerte, del vientre donde los seres en transición juegan en los espacios de una cavidad simbólica. Modernidad del hipogeo, vigencia de los seres que devienen en lo urbano, mientras dos estructuras sostienen el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán. (Pantoja 2004, 293-294)

Poderosa metáfora esta de las “dos estructuras que sostienen el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán”. Mucho más poderosa si se piensa en la base que sostuvo el surgimiento de las elites coloniales en el “nuevo mundo”. Quizás, sin intención manifiesta, la obra de Negret está ahí para recordarnos que el mundo que conocemos, la sociedad en que vivimos, posee un sostén —una estructura— que a pesar de ser constitutiva de nuestras identidades se sigue manteniendo en la negación. Esta es otra razón por la cual Tierradentro aparece en un lugar que no es Tierradentro: porque antes de convertirse en objeto disciplinario ya había sido objetivado como parte de nuestra experiencia cotidiana signada por la diferencia colonial. Haber escogido a Tierradentro como punto de partida, es decir, partir desde Tierradentro como objeto disciplinario hubiera dejado escapar la posibilidad de acercarnos al proceso en que el objeto no es objeto sino una parte más de nuestra experiencia. Un buen inicio en ese otro caso hubieran sido las palabras con que Reichel-Dolmatoff describe el interés arqueológico por Tierradentro:

El rasgo cultural más conocido hoy de Tierradentro consiste en grandes criptas o templos funerarios subterráneos que se encuentran en las cimas de algunas lomas de ese paisaje tan accidentado y

montañoso. Estas cámaras son accesibles solo por estrechas escaleras de caracol, talladas en la roca, que llevan a una gran bóveda. El techo está sostenido por gruesos pilares toscamente labrados, que dividen el espacio circular u ovalado en una serie de nichos o sectores donde yacen grandes urnas funerarias acompañadas de cerámicas que forman el ajuar. *Lo más llamativo de estas criptas consiste en la decoración del techo y paredes, pues todo el interior está cubierto de motivos pintados en blanco, negro, rojo y amarillo. El motivo de base consiste en una red de líneas que forman campos romboidales y con ellos se combinan grandes caras humanas estilizadas, así como representaciones de reptiles. Muchos de los motivos pintados se relacionan probablemente con fosfenos.* (Reichel-Dolmatoff 1987, 67, énfasis del autor)

Al igual que las columnas de la escultura de Negret que sostienen “el peso del cielo de los tiempos sobre Popayán” el discurso disciplinario de la arqueología está sostenido por una estructura sustentada por la matriz colonial de poder (colonialidad) que reprime y niega la enunciación de sentidos que desbordan su control. En la semiosis colonial (Mignolo 1992) estos sentidos hacen parte de lo cotidiano a pesar del esfuerzo de los dispositivos normalizadores por consensuar el conflicto y poner entre paréntesis las singularidades de los sentidos/las cosas en nombre de un “nosotros” ideal, con lo cual los sentidos/las cosas quedan desactivadas de cualquier potencial de interpelación y ¿por qué no? de emancipación. Fijar y regular son entonces acciones necesarias para desplegar la máquina burocrática, que administre las cosas, y discursiva, que las enuncie, desde un lugar despolitizado. No obstante, la existencia de prácticas configuradas como agenciamientos simbólicos dentro de la disyuntiva moderna desafían el sentido constituido de la racionalidad moderno/colonial y lo fuerzan, tanto a una expansión —puesto que lo exceden— como a una posible ruptura —pues es reinterpretado de “otra” forma—. Introducir estas prácticas tiene como objetivo politizar nuestra enunciación al enmarcarla dentro de la diferencia colonial y denunciar la ausencia crítica en la disciplina. La lectura de *Tierradentro doble soporte. Homenaje a Juan Tama* sirve para introducir una discursividad ampliada que no se limita a los agenciamientos humanos y los órdenes establecidos. Tal discursividad compromete seres que la ciencia y la

política moderna/colonial reprimen y descalifican pues nos enfrentan de lleno a la alteridad radical (los dioses, la pacha, el kiwe, la magia), es decir, a la alteridad intolerable del otro y a la afirmación de los antagonismos constituyentes de nuestro mundo. Esto se ve expresado en la asociación que hace Pantoja ya no solamente de la escultura y lo hipogeos sino también del mundo nasa:

La escultura deviniendo arriba y abajo, viene a comportarse como centro *pyäj*, como elemento sobresaliente de la superficie, como punto de unión del cielo y de la tierra y, finalmente, como eje del mundo. Pero su caracterización como punto de conjunción de dos fenómenos opuestos pero complementarios, no subvierte su fuerza sobrenatural, por el contrario, la convierten en una dimensión saturada de sacralidad, en una zona de transición, en una tercera posibilidad que rompe dualidades y en definitiva, en un borde por el cual se transita de una zona cósmica a otra. La idea de centro me permite relacionar nuevamente a la escultura con la idea del hipogeo, con la idea del recinto que une las dimensiones espaciales del nasa, el *eeka yat* (mundo o casa de arriba) y el *kiwi dyihu yat* (lo que está más abajo), en el centro armonioso de la Tierra *kiwi nyih yat* que permite el acoplamiento del arriba y el abajo, y que recibe una doble sacralidad, por un lado se relaciona con lo celeste y por el otro con lo abismal, con las fuerzas desconocidas que presagian el advenimiento de lo nuevo, de este modo, la escultura-centro, se ofrece como territorio para las hierofanías atmosféricas y subterráneas, y así mismo, adquiere una nueva caracterización, la de ser desde su verticalidad, el trueno conectándose con la tierra; desde el rojo plegado en láminas angulares, la estrella que fecunda; desde el negro la laguna y el agua detenida, el peso del tiempo, el agua transformada en eje, en fuerza magna que regula y permite la vida, y que tiene el peso de lo eterno; y desde el verde de las cintas metálicas, el equilibrio y la calma que precede a la avalancha, al desbordamiento. (Pantoja 2004, 300)

La tarea, nada fácil, es ubicar nuestro discurso sobre Tierradentro, el pasado y “lo arqueológico” en un lugar de proximidad desde donde se abra la posibilidad de generar y habitar una epistemología de frontera para restituir “[...] a los agentes locales el espacio para la producción de

conocimiento suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización” (Mignolo 1998). Con esto en mente, es necesario detenernos para presentar las rupturas coloniales, especialmente entre pasado y presente, a partir de la cultura material y así poder continuar narrando las tensiones coloniales sobre el pasado de Tierradentro.

EL PASADO DISCIPLINAR DE TIERRADENTRO (1930-2000): ENTRE RUPTURAS, MONUMENTALIDAD Y CAMBIO SOCIAL

Tierradentro ha sido y es considerado como uno de los sitios arqueológicos más importantes de Colombia. Desde hace más de dos siglos ha despertado la curiosidad y el interés de muchos viajeros, turistas, antropólogos y arqueólogos. Durante todo este tiempo la arqueología ha construido su historia en la región relatando, a manera de solipsismo, un pasado que reifica las viejas separaciones entre el conocimiento experto y el saber local, entre el objeto y el sujeto, y entre el yo y el otro. También, esta historia relatada por la arqueología ha sido políticamente conservadora y ha evitado la conversación y el cuestionamiento que le plantean las comunidades indígenas en la zona, específicamente la comunidad nasa, sobre la legitimidad de su práctica y sobre la versión que ha producido del pasado. Ambas cuestiones están atravesadas por aspectos ontológicos, epistemológicos y políticos. De acuerdo con lo anterior, la historia que cuenta la arqueología de Tierradentro tiene, como condición de posibilidad, una historia que no cuenta; así como no parece contar la gente que hace esa historia. En Tierradentro la arqueología ha contribuido a consolidar/constituir/construir a través de sus discursos un pasado vaciado de presencia, “una comunidad de las ausencias”, en la cual “no hay cuna para el indio”, tal como dice la poeta Matilde Espinosa (1998), debido al supuesto de la ausencia de aquellos moradores y productores de lo que ella encontraba. Otro supuesto, o quizás el mismo, que sostiene la no identificación entre la comunidad que dice haber habitado la región desde tiempos ancestrales, los nasa, y lo que ella seguía encontrando, afirma aún más esa ausencia. Así, la ausencia del “indio” en el pasado fue uno de los puntos de origen para la construcción de esa comunidad de las ausencias que son los indios del presente, como poéticamente nos lo menciona Matilde Espinosa.

Menos poética y más prosaica, en el discurso de los arqueólogos la ontología de los indígenas es una larga negativa: no son, no están, no

habitan ese discurso (Gnecco 2002). Esto es algo evidente si revisamos la producción arqueológica sobre Tierradentro. Allí, la historia de la arqueología puede contarse desde 1936. Previamente existían algunas menciones como por ejemplo la que hizo Fray Juan de Santa Gertrudis en el siglo XVIII. En su paso por la región, el religioso dejó constancia del pueblo que allí habitaba con las siguientes palabras:

Este pueblo fue muy rico antes de la Conquista, y advierto que los indios entonces los enterraban con todo cuanto tenían. Y estos entierros o sepulcros llaman guacas; y cuando moría algún cacique, todos los del pueblo le tributaban oro, ya labrado o sin labrar, y lo echaban en la guaca; y como había indios ricos y pobres, de aquí es que hay guacas ricas donde se halla mucho oro, y guacas pobres donde no se hallan sino juguetes como son platillos, ollitas, jarras, muñequitos y varios pájaros y animales. Pero todo de un barro muy fino y las figuras con una total perfección. (Fray Juan de Santa Gertrudis 1994, 179)

La riqueza mencionada por Fray Juan servía para caracterizar la existencia de indios ricos y pobres en el pasado pero también para crear la riqueza de unos sobre la expoliación de la riqueza de otros en el presente. Es el caso de la actividad de la g.uaquería practicada en la región, debido a que “hay muchísimas guacas” y el religioso alcanzó a dar cuenta (Fray Juan de Santa Gertrudis 1956, 179-180). Casi un siglo después de Fray Juan tenemos una nueva referencia a Tierradentro realizada por el viajero Carlos Cuervo Márquez quien en sus relatos, publicados en 1893, reporta la existencia en tiempos prehistóricos de una antigua civilización. Cuervo Márquez se preguntaba: “¿Cuál fue este pueblo y por qué abandonó el territorio, o cuándo y cómo fue destruido?” a lo que él mismo respondía que estos eran problemas que la arqueología americana o la ciencia misma no estaban en capacidad de resolver (Cuervo 1956, 156). A pesar de la ausencia de respuestas o de la incapacidad para responderlas, las preguntas planteadas por este viajero u hombre de ciencia nos permiten percibir la posición ideológica desde donde se planteaban las preguntas que se referían a las poblaciones prehispánicas y a su materialidad. Dicho lugar es heredero de más de un siglo de aproximaciones al pasado prehispánico por parte de la elite criolla que, teniendo como recurso manifestaciones materiales de sociedades indígenas de antes de la llegada

de los españoles, debatía sobre la naturaleza del continente americano, la de sus pobladores y sobre el desarrollo cultural que estos habían alcanzado. Asimismo, tiene implícita la idea, también del siglo XVIII, de la degeneración de los indígenas contemporáneos y la incapacidad de estos para crear las obras que los criollos ilustrados, viajeros y demás interesados de esa época tenían ante sus ojos. Así, en las indagaciones de Cuervo Márquez vemos entonces recursos explicativos —migraciones, catástrofes— que están arraigadas en las lecturas que se han hecho sobre el pasado indígena y que la arqueología del siglo XX abrigó como uno de sus recursos más valiosos para explicar el cambio en el registro arqueológico (Gnecco 2000).

Regresando al año 1936, cuando inició la investigación arqueológica en Tierradentro con las excavaciones de tumbas en las zonas del Alto de San Andrés, La Loma de Segovia y La Loma del Aguacate realizadas por el geólogo alemán Georg Burg, quien trabajaba para la Universidad del Cauca, vemos que las investigaciones en Tierradentro dan cuenta de la convivencia de dos intereses en particular: el científico y el nacionalista. El mismo año, Gregorio Hernández de Alba, apoyado por el Ministerio de Educación Nacional, partió hacia Tierradentro para colaborar con el profesor Burg. Hernández de Alba había realizado algunos reportes sobre los hallazgos arqueológicos en Tierradentro publicados en algunos diarios del país y en la *Revista de Indias*. El interés de Hernández de Alba por la arqueología se convirtió en la manera de conocer la historia propia y enaltecer a los indígenas del pasado (Perry 2006, 14). Durante ese mismo año el gobierno nacional tramitó la invitación oficial al arqueólogo español José Pérez de Barradas para realizar trabajos arqueológicos en Colombia. Con su llegada en la primera mitad de la década de 1930 se intentó dar un carácter más científico al estudio de las sociedades prehispánicas de Colombia. Como parte de sus labores el Ministerio de Educación le encargó la misión de informar sobre la riqueza arqueológica de la zona de Tierradentro. Pérez de Barradas y Gregorio Hernández de Alba realizaron trabajos conjuntos en sitios como: el Marme, el Hato, el Rodeo, el Tablón, San Andrés, Loma Alta, Segovia, Belalcázar y el Alto del Grillo.

En los trabajos de Pérez de Barradas, fuera de las descripciones detalladas de los sepulcros y de los procedimientos de excavación, se encuentran los intentos por responder las preguntas planteadas sobre los orígenes de los pueblos americanos, especialmente, del pueblo de

Tierradentro. Los intentos de explicación a la pregunta de los orígenes siempre estuvieron asociados a las premisas sostenidas por las teorías de la difusión, la migración o el catastrofismo. Se pensaba que los cambios en las sociedades provenían de factores externos, sean estos naturales o culturales, y no de procesos llevados a cabo dentro de las mismas sociedades (Trigger 1992, 141). La vía por la cual la difusión se hizo posible fue frecuentemente las migraciones (movimientos de población) los cuales serían el motor del cambio en las sociedades. Para el caso que nos ocupa, Tierradentro, la vía explicativa consistió en recurrir a “[...] relacionar las culturas prehistóricas de Tierra Dentro [sic], con las ya conocidas de Colombia y de América en general” (Pérez de Barradas 1937, 40). Básicamente, esto planteaba que las respuestas a las preguntas de una región particular se encontraban en otra parte. Por tanto, las respuestas para los orígenes del pueblo de Tierradentro se encontraban en el pueblo de San Agustín (Pérez de Barradas 1937, 45), el cual, a su vez, tendría un origen andino emparentado con la cultura Chavín y con Tiahuanaco. Pero el origen del pueblo de Tierradentro es producto de la decadencia agustiniana ya que sus integrantes se habrían dispersado por las regiones vecinas reproduciendo sus prácticas culturales y materiales, de ahí que “[...] se deduce que Tierradentro fue poblada durante algunos siglos por gentes de la cultura de San Agustín” (Pérez de Barradas 1937, 59-60).

Por su parte, la definición de la secuencia cronológica de Pérez de Barradas partió de rasgos de la cultura material como estatuas y monumentalidad de las tumbas. Estos son los elementos que marcan el cambio, no social, sino de una población a otra teniendo en cuenta los procesos de migración, invasión o degeneración del pueblo habitante de la región. Así, en términos estilísticos y tipológicos, Pérez de Barradas estableció que la cultura del Cauca en su fase reciente se caracterizaba por los sepulcros y consideró de forma somera diferencias sociales (pobreza y riqueza) con base en las sepulturas. Por ejemplo, en Loma Alta los sepulcros son sencillos con cámara redonda o circular, carecen de nichos y de columnas y habrían sido construidos para personas pobres; mientras que San Andrés y Segovia, por su complicación y riqueza en ornamentación, fueron construidos para los jefes, sacerdotes y gentes poderosas (Pérez de Barradas 1937, 62). En términos de evolución temporal la secuencia va de lo simple, representadas por las sepulturas de Loma Alta, a lo complejo, representadas por las de San Andrés y Segovia. Por

su parte, la cultura cauca en su fase floreciente no tenía nada que ver con la anterior fase agustiniana, y mencionaba que probablemente esta provenía del departamento del Valle del Cauca. A partir de este momento, la decadencia del grupo que habitaba la región, según Pérez de Barradas, fue total. La cultura reciente del Cauca tenía guacas sencillas muy diferentes a la del Cauca floreciente y, finalmente, la cultura páez sería fruto de la invasión de los páeces en el siglo XIV. Hernández de Alba (1946) también señaló una idea similar respecto al desenvolvimiento de la construcción de los sepulcros con criterios de lo simple a lo complejo.

Las vicisitudes de los trabajos y de la relación de los arqueólogos Pérez de Barradas y Hernández de Alba influyeron en el devenir de las posiciones de la arqueología en la región (Langebaek 2010). Para esta el “indio” se convirtió exclusivamente en un adorno del paisaje en cuanto que su pronunciada decadencia garantizó la apropiación del pasado y sus expresiones materiales por parte del discurso arqueológico y nacionalista. De aquí que el “indio” quedara borrado de cualquier narrativa del pasado contada por la arqueología a pesar de ser ellos su base. Esta ausencia del indígena vivo caracteriza la producción de la arqueología en Tierradentro desde la década de 1940 hasta la actualidad con contadas excepciones marginales. Los cincuenta años que comprenden el periodo entre 1940 y 1990 fueron testigos del transitar de diversos arqueólogos en la región centrados en una arqueología del objeto de carácter descriptivo y acumulativo. Algunos de estos arqueólogos desarrollaron extensos trabajos en la región², mientras que otros solo adelantaron algunas observaciones producto de comisiones oficiales o por intereses asociados de otras regiones (Cubillos 1971; Mora 1986).

En general, en la producción de la arqueología en Tierradentro se van reproduciendo viejos supuestos culturales sobre la región y sus habitantes (agrestes, salvajes, inhóspitas) que, adornados de otra forma, buscan explicar su realidad pasada y presente (Chaves y Puerta 1978, 1980, 1984, 1986; Hernández de Alba 1946; Nachtigall 1956; Pérez de

2 Algunos de ellos son: Astudillo (2008), Ayala (1975), Chaves (1981), Chaves y Puerta (1978, 1980, 1984, 1986, 1988), Cuellar (1997), Dever (1999), Giraldo (1997), George (1998), Groot (1974), Humar (1999), Langebaek (1995, 1998), Langebaek y Dever (2009), Langebaek *et ál.* (2001), Nachtigall (1956), Rubiano (1999), Vernon y Yanguez (1970-1971) y Zarur (1998).

Barradas 1937; Vernon y Yanguéz 1970-71). Así, las relaciones pasado/presente en el análisis de Tierradentro son inseparables debido a que los investigadores preocupados por el “pasado arqueológico” de la región acudieron a consideraciones sobre el “presente etnográfico”, ya fuese como recurso metodológico o como una estrategia retórica. La relación pasado/presente en el discurso de la arqueología en Tierradentro se ha expresado a partir de las analogías etnográficas. La analogía etnográfica, en general, reconoce semejanzas entre situaciones etnográficas y casos provenientes del estudio del registro arqueológico para establecer un “puente” entre el pasado y el presente (Mora 2007, 161). Para el caso de Tierradentro podría decirse que el “puente” nació roto. Es decir, al asumir que la analogía etnográfica permite explicar, completar o ampliar una realidad del pasado vista en el registro arqueológico a partir de una realidad etnográfica del presente asumimos que entre pasado y presente existe una conexión. Para Tierradentro, la característica del uso de la analogía etnográfica puede señalarse entonces como una analogía negativa; es decir, el presente etnográfico ha servido para ilustrar cómo no eran las cosas en el pasado. En algunos trabajos hubo breves excepciones; y decimos “breves” dado que pueden considerarse tan solo como comentarios al margen que son dejados bajo el sedimento de la narrativa de la ruptura. Por ejemplo, Eliécer Silva (1943) en su visita a Tierradentro, entre 1941 y 1942, aparte de resaltar aspectos etnográficos y arqueológicos generales de la región, señaló la importancia de las condiciones del medio, tanto geográfica como geológicamente, en el desarrollo de la prehistórica civilización de Tierradentro. Para él la geología del territorio favoreció el desarrollo de las grandes manifestaciones culturales que se encuentran allí, dado que, tanto la estatuaria como la construcción de los hipogeos fueron hechos sobre toba volcánica, una roca ígnea que se forma por la acumulación de ceniza volcánica (Silva 1943). Este tipo de roca es abundante en la región y muestra más un aprovechamiento óptimo de los recursos que un determinismo ambiental como usualmente se planteaba en las discusiones del siglo anterior. Más allá de la consideración sobre el aspecto geológico que favoreció el desarrollo cultural de la “prehistórica civilización de Tierradentro” es interesante resaltar la observación, a manera de analogía, de Silva Celis sobre las piedras talladas y los ranchos (casas) de los indios Páez. Cerca al poblado de San Andrés de Pisimbalá, relata Silva, encontraron una estatua de piedra

en forma de rancho. Según él la estatua encontrada es de los casos de estilización lítica más notable y única de los que se tengan noticia en Colombia. Describe la estatua como una planta rectangular, con techo en forma de silla de montar y extremos levantados ligeramente; estos detalles le recuerdan los ranchos de los indios páez (Silva 1943, 10-11). La misma estatua es referida por Pérez de Barradas en su trabajo. “Nada semejante conocemos en Colombia a la estatua de San Andrés que asemeja una vivienda” (1937, 56). Sin embargo, Pérez de Barradas no dudó en negar cualquier relación o posibilidad de que fueran los nasa quienes la elaboraron. “Atribuirle a los páeces, que no se tiene noticia de que hayan sido escultores nunca, por el hecho que se asemeje a un rancho actual páez, sería descabellado” (1937, 57).

Esta corta asociación de Silva resulta novedosa solo porque encuentra un punto de comparación entre “la prehistórica civilización de Tierradentro” y los indígenas nasa, dada la tendencia a considerar a los indígenas de la posconquista como una muestra degenerada de aquellas sociedades civilizadas de la época anterior al contacto español. Y más si por la misma época los trabajos arqueológicos adelantados en la región establecían una decadencia cultural hacia el periodo Cauca reciente y una ruptura poblacional hacia el periodo de la cultura páez. En general, la arqueología en Tierradentro durante las décadas de 1930 y 1940 comienza su aislamiento de la realidad social que la rodea. Este se da en parte por los supuestos disciplinarios con los que se institucionalizó la disciplina en el país, dirigida al estudio de la alteridad del pasado basada en los objetos de sociedades ya desaparecidas. A su vez, las concepciones de lo indígena provenientes de siglos anteriores influyeron en que la realidad contemporánea del indígena, en donde este era explotado económicamente por el blanco y culturalmente se lo llevaba hacia su desaparición, se viera como un estado normal. Para la misma época en la década de 1940 en Tierradentro se adelantaban trabajos orientados más hacia la parte antropológica que denunciaban la situación de sometimiento que vivían los indígenas nasa (Arcila 1989). Esta situación era obviada por los arqueólogos en su trabajo debido a que tanto ellos como los blancos que sometían a los indios buscaban lo mismo, ya fuera en el pasado o en el presente: la civilización.

Trabajos posteriores como el del arqueólogo alemán Horst Nachtigall, desarrollado durante la década de 1950, continuaron con la serie de

investigaciones adelantadas en la región. Tal como los estudios anteriores, el de Nachtigall estaba guiado por la intención de responder a los grandes interrogantes que planteaban la monumentalidad de las prácticas funerarias, la significación de las pinturas de los hipogeos y la estatuaria, así como por el origen del pueblo que habría creado estas obras. A pesar de la “inaccesibilidad de este territorio” (Nachtigall 1956, 21), que hizo posible la sobrevivencia de la cultura nasa, Nachtigall se adentró en el conocimiento de la región, de sus “restos arqueológicos” y de la cultura nasa para intentar armar el rompecabezas del pasado. Intentando relacionar el pasado “arqueológico” con el presente etnográfico de la cultura nasa. Basado en su conocimiento sobre la tradición y cosmovisión nasa se decanta por descartar cualquier punto en común entre uno y otro. En este proceso el argumento que aparece para señalar la discontinuidad o ruptura es el llamado “miedo a los ancestros”. En sus palabras:

Desde 1951, estas estatuas se encuentran instaladas en círculos y en cementadas en sus fundamentos, ya que según experiencias anteriores fueron tumbadas siempre por los páez, quienes ven en estas imágenes “imágenes de los pijaos”, sus enemigos acérrimos en el arte de la guerra. (Nachtigall 1956, 25)

Para Nachtigall la cultura que había existido en tiempos prehispánicos en Tierradentro tenía las características de ser una sociedad con niveles de desigualdad que estarían demostrados en las diferencias encontradas en los hipogeos y con una base agrícola desarrollada. Esta cultura no sería un desarrollo en sí mismo, sino que sería la expresión de otra cultura en cuanto que menciona que Tierradentro es el punto más septentrional hasta el cual se extendió la cultura agustiniana (Nachtigall 1956), propuesta que ya había hecho Pérez de Barradas en la década de 1930. Pero las similitudes no fueron planteadas exclusivamente con la región vecina de San Agustín, sino que las influencias fueron extendidas al área norte andina. Tres décadas más tarde, Sotomayor y Uribe (1987), a pesar de no negar la influencia de otras regiones —como San Agustín— en el desarrollo de la estatuaria señalan que se trata de un desarrollo regional con características propias, independiente del desarrollo del Alto Magdalena. Ninguna de estas características —desarrollos estilísticos notables, una cultura agraria, niveles de desigualdad— era propia de

la cultura nasa porque esta no podría haber sido la creadora de los “restos arqueológicos” que observaba el arqueólogo. Otra observación etnográfica vendría a soportar este argumento:

No existen ni ritos típicos del culto agrario, alrededor de sus productos agrícolas. La mitología y las tradiciones ceremoniales indican residuos de una mentalidad de cazadores. Parece ser que los páez adquirieron su actual sistema agrícola en tiempos de la Conquista o un poco antes. (Nachtigall 1956, 47)

El puente roto de la analogía etnográfica en Tierradentro queda sintetizado por el arqueólogo alemán de la siguiente manera:

Queda por contestar la cuestión del parentesco étnico de la cultura arqueológica de Tierradentro. Según su escasa propiedad cultural, tanto en sentido material como artístico, los páez no se hallaban técnicamente en la posición de crear una cultura tan desarrollada como la de Tierradentro. Su estructura social rígidamente democrática, también es adversa a la separación en clases sociales, la que sería condición previa para que dicha cultura se conservara. En la mitología de los páez tampoco hay indicio alguno de una relación con la cultura arqueológica. Solo en la costumbre de sepultar los muertos en tumbas-nichos, encontramos parecido, pero esta clase de tumbas no es idéntica tipológicamente a la antigua tumba-pozo. (Nachtigall 1956, 52)

Mientras que las preocupaciones de los arqueólogos en Tierradentro habían estado orientadas a la “monumentalidad” de las expresiones artísticas, en los hipogeos o en la estatuaria, la década de 1960 llegó con un viraje en los temas de estudio y con una crítica a los trabajos anteriores. Vernong y Yanguéz (1970-1971) declararon que había sido una lástima que muchos de los trabajos anteriores no se hubieran preocupado por realizar excavaciones estratigráficas controladas, por excavar sitios de habitación o por presentar un informe útil y con verdadero valor científico. Este mismo lamento lo expresan Sotomayor y Uribe (1987) en su trabajo sobre la estatuaria del macizo colombiano al hablar de la región: “En la meseta había indicios de guaquería alrededor de las estatuas, pero no pudimos establecer asociación confiable con cerámica por falta de excavaciones sistemáticas” (1987, 256).

El trabajo de Vernong y Yanguez, llevado a cabo entre 1967 y 1968, fue el primero que se interesó en sitios de habitación. Stanley Vernong (arqueólogo) y Juan A. Yanguez (arquitecto) (1970-1971) recurrieron poco al presente etnográfico para ilustrar interpretaciones sobre el pasado. Centrados en el estudio de la cerámica, producto de sus excavaciones, propusieron la primera tipología cerámica para la región. Son de los pocos en poner en duda las relaciones de Tierradentro con San Agustín puesto que esta relación, según los autores, se ha basado casi exclusivamente en comparaciones estilísticas de la estatuaria lítica y formas de entierros en tumbas, y aún más, una cronología y etapa de desarrollo y evolución cultural sin pruebas fehacientes pues todavía falta mucho por hacer en esta zona.

El trabajo sobre los sitios de habitación tuvo que esperar más de tres décadas para que fuera retomado. No obstante, podemos mencionar la teoría del arquitecto Leonardo Ayala (1975) acerca de que la construcción de los hipogeos fue diseñada con el propósito de reproducir el modelo de habitación de los vivos, siendo entonces los hipogeos la vivienda de los muertos. Esta teoría es planteada de acuerdo con estudios comparativos realizados por el autor con los tipos de vivienda registrados en la zona. Los planteamientos de Ayala no tuvieron repercusión en los pocos trabajos posteriores que se adelantarían en Tierradentro y se conserva, seguramente, más como una relación metafórica entre los espacios de la vida y la muerte. Durante 2006 y 2007, Didier Astudillo (2008) realizó excavaciones de dos terrazas de vivienda en el resguardo de Calderas, en Tierradentro, una en el sector de La Palma y la otra en el de Guacharacas, dentro de su programa de investigación *Cambio o resistencia en los asentamientos de los resguardos de Tumbichucue y Calderas*. La novedad de este trabajo respecto al anterior, centrado en sitios de habitación, fue la correlación entre las estructuras excavadas y la forma de las casas nasa documentadas a partir de un trabajo etnográfico. De vuelta a 1970, encontramos en el trabajo de Julio César Cubillos uno de los recursos más comunes a los que se ha apelado para la descripción de la región desde el siglo XVI: “la agresividad del paisaje” (Cubillos 1971). Esta caracterización del paisaje como agresivo y/o violento, que en un tiempo fue el impedimento para la colonización de la región por parte de los españoles, se transformó entonces en el impedimento de la colonización disciplinaria. En palabras de Cubillos, los cronistas

describieron a Tierradentro como territorio de los “eternos altibajos” y “en verdad la violencia del paisaje ha contribuido al tardío conocimiento de los vestigios precolombinos de esta región” (1971, 27). A mediados de 1970 llegaron a la región dos antropólogos que iniciaron uno de los programas de trabajo más extendidos en el tiempo en la región. Durante casi veinte años, Álvaro Chaves y Mauricio Puerta realizaron trabajos de campo que buscaban responder preguntas a las cuales, según los autores, no ofrecía respuesta la arqueología del momento, tales como: ¿cómo eran los antiguos habitantes de Tierradentro? ¿Cómo vivían? ¿Qué vestidos usaban? ¿Cuáles fueron sus adornos? ¿De qué se alimentaban? Las respuestas a estas preguntas las encontrarían en los “objetos-testigos”, los cuales llevan en sí las respuestas (Chaves y Puerta 1984, 83). Así, el trabajo arqueológico en Tierradentro desde la segunda mitad de la década de 1970 hasta la mitad de la década de 1990 es abarcado casi que en su totalidad por Chaves y Puerta (Chaves 1981; Chaves y Puerta 1978, 1980, 1984, 1986, 1988). Existen algunas menciones sobre la arqueología de Tierradentro de la década de 1980 pero estas no corresponden a trabajos de campo adelantados en la región sino a consideraciones generales sobre los problemas arqueológicos tratados en ella. Estos comentarios tienen la particularidad de desafiar algunos de los planteamientos adelantados por Chaves y Puerta en relación con el tema de la continuidad/discontinuidad cultural en Tierradentro. A pesar de ser breves, llaman la atención como muestras atípicas que se salen de la estructura narrativa que se fue gestando sobre el pasado de esta región.

El supuesto de partida del trabajo de Chaves y Puerta corresponde con lo que para ellos es la función del arqueólogo. Este “[...] busca el pasado, lo encuentra a través de las cosas y lo reconstruye” (Chaves y Puerta 1984, 11). Sus trabajos caracterizan el medio ambiente de la zona y describen los aspectos que componen la cultura arqueológica de Tierradentro, tales como: las estructuras funerarias, la estatuaria, la orfebrería y la simbología representada por los animales, la vida cotidiana (dónde vivían, cómo, de que se alimentaban etc.), las relaciones con zonas arqueológicas vecinas y breves comentarios sobre la vida actual del pueblo nasa. En su trabajo la ruptura colonial es aceptada a partir de las consideraciones etnográficas incluidas en sus textos que, a partir de fuentes locales, llegan a determinar que “los indígenas paeces, quienes habitan actualmente en Tierradentro,

consideran los hipogeos como realizaciones de otro pueblo, anterior a ellos y al cual no se sienten unidos por ningún nexo de parentesco o de afinidad” (Chaves y Puerta 1980, 47).

Sin embargo, hay que mantener distancia y dudar de la agudeza del ojo etnográfico de los arqueólogos. Pero si tenemos en cuenta algunos trabajos de la antropóloga Joanne Rappaport (1981, 1984, 1987), quien enunció algunas cuestiones de trascendental importancia para el discurso de la ruptura colonial en Tierradentro. Por ejemplo, la autora sostuvo que: “[...] es entendible que habrá una relación entre los sitios sagrados paeces y los lugares de interés arqueológico” (1984, 319), más adelante sostiene que “[...] quienes pretenden emprender reconocimientos de la arqueología ceremonial de Tierradentro, deben tener siempre en cuenta la tradición oral páez relacionada con la organización del espacio sagrado” (1984, 321). Estas recomendaciones se encaminan a una sugerencia, quizás a modo de mandato, que hace explícita la relación entre los indígenas nasa y los denominados sitios y/o registro arqueológico; Rappaport dice: “[...] la excavación de estos sitios de necesidad tiene que ser aprobada por los indígenas, quienes se sienten dueños de los artefactos encontrados” (1984, 323). En el mismo trabajo encontramos el argumento mejor elaborado para sustentar la ruptura colonial en Tierradentro, lo que resulta ser de una ambigüedad inquietante dado lo expuesto en las líneas inmediatamente anteriores. Rappaport (1984) plantea que el modelo de la territorialidad nasa obedece a una adaptación de un modelo selvático de ocupación del territorio a una zona andina. Esta adaptación se expresa a través de la organización social nasa y también en elementos de su mitología que recuerdan un pasado selvático. A su vez, la adaptación al espacio andino se vería propiciada por la interacción con distintos grupos de esta zona y, más específicamente, con un posicionamiento frente a la sociedad colonial y republicana como estrategia para arraigarse en este territorio. En síntesis, el planteamiento sobre el modelo territorial andino/selvático páez se funda sobre la hipótesis de que los nasa llegaron a Tierradentro durante el siglo XII d. C. provenientes de las tierras bajas (de la región amazónica). Aquí encontramos una similitud con el arqueólogo alemán Horts Nachtigall (1956, 47) quien ya había señalado en los nasa “residuos de una mentalidad de cazadores” que habría sido abandonada “en tiempos de la Conquista o un poco antes”. Pero lo más interesante es la coincidencia de estos planteamientos con la geopolítica

de la civilización que se desarrolló desde los siglos XVIII y XIX en el pensamiento ilustrado. Esta geopolítica de la civilización empezó por asociar a las tierras bajas con el salvajismo, con “hordas errantes” como lo expresaba el intelectual criollo Francisco Zea (citado en Langebaek 2003, 71), y a las tierras altas —las cordilleras— con la civilización; no en vano las “ruinas” de sociedades indígenas que se hubieran podido considerar como civilizadas estaban en las partes altas de las cordilleras. La misma geopolítica de la civilización se reproduce en la amenaza —ya consumada como en el caso histórico de los nasa, o latente, como el caso de los salvajes contemporáneos de Occidente— de invasión de la alteridad al espacio del yo.

En otro texto Rappaport escribe: “La cadena de transmisión de la visión histórica páez permite el entendimiento de una continuidad moral entre los habitantes precolombinos de Tierradentro y la población actual que lo habita” (1987, 66). Tal continuidad moral establece el reconocimiento que las mismas nasas hacen de su pasado y de muchos de los artefactos asociados a él. Por tanto, lo que la arqueología negaba rotundamente, la antropología le daba un contexto relacional. Sin embargo, para esta época no todos los arqueólogos aceptaron la ruptura colonial de forma tan cortante. Dos casos, que se reducen a comentarios breves, dan cuenta de ello. Por un lado, las ya citadas Sotomayor y Uribe hicieron una pequeña analogía entre los diseños decorativos de la estatuaria de Tierradentro con las mochilas utilizadas por los nasa. Sobre una de las estatuas dicen: “Representa un personaje que tiene un collar de placas cosidas con hilos; en uno de sus costados alcanza a asomar una mochila con rombos, muy similar a las que usan los indios páez de la región” (Sotomayor y Uribe 1987, 256).

Esta misma asociación, o una muy similar, ya había sido hecha por el antropólogo Anthony Henman en su libro *Mama Coca* (2008). Sus observaciones sobre las similitudes entre la mochila nasa y la decoración de algunas estatuas de Tierradentro lo llevaron a afirmar que: “El grabado de la bolsa de coca es de tamaño y forma tan parecidos a las versiones contemporáneas empleadas por los indios páez [nasa] que uno se ve llevado a sospechar algo más que una simple coincidencia” (Henman 2008, 25). Asimismo, Reichel-Dolmatoff (2005) recurrió al simbolismo de los nasa para intentar explicar la recurrente aparición del motivo felino en las representaciones artísticas de la estatuaria de San Agustín.

Gnecco y Hernández (2010) señalan que esta asociación de Dolmatoff indica una continuidad espacial y por tanto temporal, dado que en sus palabras los nasa “conservan muchos rasgos del antiguo sistema de creencias” (citado en Gnecco y Hernández 2010, 105). Por otro lado, el arqueólogo Santiago Mora, en un texto que aborda de manera general la arqueología de Tierradentro, casi que como comentarista, dice que: “[...] vale la pena llamar la atención sobre los posibles nexos, en forma lineal, de los antiguos habitantes de Tierradentro y los actuales —Páez—” (Mora 1986).

Si bien los posibles nexos entre los antiguos habitantes de Tierradentro y los actuales nasa no fue la idea central que guio los trabajos de arqueología en la región en la década de 1990, sí hay algunos puntos de conexión en la producción de esos años. En esta década se desarrolló el primer proyecto de investigación que indagó por los procesos de cambio social en la región (Langebaek 1995, 1998). Un aspecto importante en los trabajos a partir de la segunda mitad de la década de 1990 es que han contribuido a detallar el conocimiento que se tiene sobre el pasado (Dever 1999; Humar 1999; Langebaek 1995, 1998; Langebaek y Dever 2009; Langebaek et ál. 2001). Esto se evidencia en el estudio de las relaciones entre la ocupación humana y el paisaje a escala regional, que ha avanzado en el refinamiento de la cronología de ocupación del territorio, en la caracterización de los tipos de asentamiento, su distribución y en la relación entre los diferentes periodos de ocupación (Langebaek y Dever 2009), así como en las comparaciones con secuencias de cambio social de otras regiones del país. Particularmente, en Tierradentro se ha señalado una continuidad de ocupación desde el año 1000 a. C. hasta el presente (Langebaek 1998; Langebaek et ál. 2001; Langebaek y Dever 2009).

No hay evidencias arqueológicas que respalden la idea de que los últimos habitantes prehispánicos de Tierradentro fueran recién llegados. Aunque la escala cronológica es lo suficientemente gruesa como para que se pudiera especular sobre el arribo de los nasa en algún momento antes de la conquista europea, la realidad es que los materiales arqueológicos encontrados indicarían que aún si ese fue el caso su alfarería habría sido muy similar a la que usaban los ocupantes previos. (Langebaek y Dever 2009, 361)

Para finalizar, es importante tener presente que las rupturas coloniales, históricas y disciplinarias tienen como trasfondo las trayectorias evolucionistas y neo-evolucionistas que legitiman una teleología del progreso y de diferenciación social creciente sobre la cual se edifica la dominación cultural y de clase (Gnecco 2006, 200). Tales trayectorias han sido aplicadas de diversas formas en la interpretación del pasado en Tierradentro.

LA ARQUEOLOGÍA Y LA PRÁCTICA DECOLONIAL EN TIERRADENTRO

Como mencioné anteriormente, la historia que cuenta la arqueología de Tierradentro tiene, como condición de posibilidad, una historia excluida, no validada por no cumplir con los criterios del conocimiento científico. Así, la arqueología de Tierradentro ha relatado una historia cuyo núcleo es el objeto y que relega las significaciones locales a una serie de anecdóticos sin valor histórico. Como parte de su metafísica disciplinaria, la arqueología ha mantenido aparte de la relación de la disciplina con su objeto las relaciones de descendencia y la memoria de las comunidades locales relacionadas con la materialidad que ella estudia (Haber 2012, 13-14). De ahí la existencia de enunciados tales como este: “[...] en una zona como Tierradentro, donde no existe una relación sentida entre los actuales moradores y los pueblos antiguos, el documento básico para la investigación es el objeto” (Chaves y Puerta 1984, 93). Sin embargo, la solidez de este enunciado parece agrietarse a la luz de diversos trabajos que han explorado la relación entre la cultura material y la comunidad nasa (Franco 2010, 2016; Gnecco y Hernández 2010; Gnecco y Niquinás 2013; Londoño 2002, 2006; Sevilla y Piñacué 2006). En estos trabajos, de una u otra forma, se hace evidente que la relación que plantean los nasa sobre el pasado/presente de la región de Tierradentro está marcada por hacer sentido en virtud de las relaciones de inmediatez, las cuales plantean una relación diferente con el territorio, con la gente (*nasakiwe/ gente territorio*), con la historia y con el porvenir. Al decir de Luz Mary Niquinás, comunera nasa,

Lo que existe en ese territorio es significativo porque existen seres espirituales de la naturaleza que dan fuerza a nosotros y lo que dejaron los antepasados plasmado allí, es para que nosotros continuemos con la historia y no dejemos de ser nasa. (Comunicación personal 2016)

De este modo, la historia que no cuenta, la que excluye la arqueología en Tierradentro, involucra a los abuelos, los espíritus, las huellas del pasado/presente que están por todo el territorio, y a la geografía sagrada de la comunidad. Tales elementos, entidades, seres o presencias forman una “energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad” (Mignolo 2007, 27) y que se expresa por las grietas del discurso disciplinar, racional y moderno de la arqueología. Tal energía proviene desde los bordes, desde los márgenes, desde lo olvidado del proyecto moderno/colonial, en busca de acciones decoloniales que, según Walsh (2015, 8), retan, interrumpen y transgreden las matrices del poder colonial en sus prácticas de ser, su actuación, existencia, creación y pensamiento. La construcción, el hacerse, de la opción decolonial debido al malestar y a la insatisfacción con las opciones posibles limitadas por la retórica de la Modernidad. Estas razones pueden posibilitar, resituar o reinscribir nuestra posición frente a las relaciones de conocimiento que la arqueología nos ha situado. De esta forma, es importante, si se trata de generar un movimiento hacia un nuevo hacer, apuntar a una comprensión de las redes relacionales asociadas al objeto; lo cual es tarea de una arqueología involucrada en procesos y experiencias decoloniales en búsqueda de repatriar las cosas al mundo de las relaciones entre humanos y no humanos, que genere una lectura de los procesos del pasado atendiendo los contextos locales.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La idea del pasado en el presente solo tiene sentido en la concepción moderna del tiempo, en la cual el pasado se percibe como un recurso disponible en las economías del valor y de las experiencias. La pretensión de la arqueología, con toda su carga cultural, de traer el pasado al presente delata su posición en una cartografía antagónica constituida por las categorías del orden moderno/colonial. Uno de los presupuestos de la pretensión disciplinaria de traer de vuelta algo que se considera pasado —algo ya caducado y muerto— al presente consiste en la formación de estrategias que a partir del objeto y su representación se configuran para definir marcos de sentido que actúan como constituyentes de sujetos individuales y colectivos. Estas estrategias disciplinarias están emparentadas con aquellas entidades como el Estado y el capital las cuales producen y moldean tipos de subjetividades que responden a intereses

particulares. La arqueología se encuentra dentro de un conjunto de prácticas, procesos y efectos que la han establecido como un artefacto social que realiza una labor de normalización que encamina las prácticas y los sentidos relacionados con lo “material” y el pasado, e instaura una política del tiempo y del espacio, hacia el incremento del capital simbólico y hacia la profundización de la legitimidad del Estado. Este proceso está completamente relacionado con el poder de disolver las relaciones locales y reinscribirlas en un nuevo marco de sentido a través del ejercicio de nominación, el cual está amparado en el fetichismo de Estado (Taussig 1995); que concibe a esta institución como una entidad animada con voluntad y entendimiento propio, investida de un poder mágico que ha deshistorizado a sus instituciones y el lugar desde donde se construye y se regula el orden social.

No obstante, para que la arqueología adquiera una completa relevancia hace falta que trascienda modelos meramente académicos y se convierta en caja herramientas para pensar nuestras sociedades, algunas de ellas cansadas de siglos de explotación debido a su inclusión en el sistema mundo moderno/colonial/posmoderno/poscolonial como residuales y desaventajadas, algunas veces prescindibles, otras veces explotadas. La condiciones de posibilidad de un proyecto que busca reconstituir la condición de sujetos de la historia, de su propia historia, camina por los senderos de la lucha por la libertad y la autodeterminación. Esto puede verse tanto en los proyectos de los grupos étnicos y movimientos sociales, como en los académicos que intentan alinearse a este ideal y desalinearse de la constituida colonialidad (Castro-Gómez 2005) que la ha caracterizado. Al final de todo, deberíamos apuntar a habitar un espacio “más allá” de la arqueología a la manera en que Bhabha lo enuncia:

[...] habitar “en el más allá” es también, como he mostrado, ser parte de un tiempo revisionista, un regreso al presente para redescibir nuestra contemporaneidad cultural; reinscribir nuestra comunalidad humana e histórica; tocar el futuro por el lado de acá. En ese sentido, entonces, el espacio intermedio “más allá” se vuelve un espacio de intervención en el aquí y ahora. (2002, 23)

Finalmente, la apuesta está pensada como una acción de intervención política desde la palabra, la arqueología y, como lo señala Haber (2011), desde la situacionalidad. Intentando ejercer la crítica (Grosso 2010)

desde la palabra y la acción sobre la violencia simbólica manifiesta en la colonialidad que se ha impuesto sobre Tierradentro, su pasado y su gente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arcila, Graciliano. 1989. *Los indígenas páez de Tierradentro, Cauca*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Astudillo, Didier. 2008. “Cambio o resistencia en los asentamientos de los resguardos de Tumbichucue y Calderas. Una aproximación etnoarqueológica en Tierradentro”. Tesis de grado, Universidad del Cauca.
- Ayala, Leonardo. 1975. *Las tumbas pintadas de Tierradentro. Historia del Arte Colombiano*, vol. I. Bogotá: Salvat.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar Universidad Javeriana.
- Chaves, Álvaro. 1981. *Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro*. Bogotá: Museo de Artes y Tradiciones Populares.
- Chaves, Álvaro y Mauricio Puerta. 1978. *Tierradentro*. Bogotá: Mayr & Cabal.
- 1980. *Entierros primarios de Tierradentro*. Bogotá: Banco de la República.
- 1984. *Tierradentro*. Bogotá: El Áncora.
- 1986. *Monumentos arqueológicos de Tierradentro*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- 1988. *Vivienda precolombina e indígena actual en Tierradentro*. Bogotá: Banco de la República.
- Cubillos, Julio. 1971. *Proyecto de investigación arqueológica en la zona de Tierradentro*. Cali: Universidad del Valle.
- Cuellar, Andrea. 1997. “Comparación de dos plataformas arqueológicas en un sitio de habitación prehispánica en Inzá-Cauca”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Cuervo, Carlos. 1956. *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Bogotá: Kelly.
- Dever, Alejandro. 1999. “El paisaje arqueológico en Tierradentro: una aproximación al análisis de visibilidad de poblaciones prehistóricas”. *Revista Arqueología del Área Intermedia* 1: 9-48.
- Espinosa, Matilde. 1998. *Poemas escogidos. Cuadernos de poesía Ophelia*. Popayán: Quemante Joya.
- Franco, Luis. 2010. “Otros pasados también son posibles: la participación de la arqueología en la re-significación de la historia”. En *Arqueologías*

- históricas, patrimonios diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 79-96. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2016. “Arqueología de Tierradentro. Arqueología, colonialidad y conocimiento en territorio nasa”. Tesis de grado, Universidad Nacional de Catamarca.
- García, Felipe. 2014. *Régimen escópico colonial: la representación plástica mural de Popayán*. Popayán: Gamar.
- Giraldo, Santiago. 1997. “Comparación de dos plataformas arqueológicas en un sitio de habitación prehispánica en Inzá-Cauca”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- George, Naia. 1998. “Excavación de una plataforma de vivienda en Tierradentro- Plataforma Inzá 25”. Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal. 2000. “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 171-194. Bogotá: Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2003. “Arqueología en Colombia: el proyecto científico y la insubordinación histórica”. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Carlo Piazzini, 203-222. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2006. “Desarrollo prehispánico desigual en el suroccidente de Colombia”. En *Contra la tiranía tipológica en arqueología. Una visión desde Suramérica*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Langebaek, 191-214. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández. 2010. “La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos”. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, 85-135. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, Cristóbal y Luz Mary Niquinás. 2013. “Arqueología de otra manera: esbozos de una investigación participativa en Juan Tama”. *Boletín de Arqueología* 24: 95-107.
- Grosso, José. 2010. “Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica”. En *Cuerpos y emociones desde América Latina*, compilado por

- José Luis Grosso y María Eugenia Boito, 39-81. Córdoba: Universidad Nacional de Catamarca.
- Groot, Ana María. 1974. "Excavación arqueológica en Tierradentro: estudio sobre cerámica y su posible uso en la elaboración de sal". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Haber, Alejandro. 2011. "Nometodología payanesa: notas de metodología indiscriminada". *Revista de Antropología* 23: 9-49.
- 2012. "Arqueología, frontera e indisciplina". *Anuario de Arqueología* 4, n.º 4: 11-27.
- Henman, Anthony. 2008. *Mama Coca*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hernández de Alba, Gregorio. 1946. "The archaeology of San Agustín and Tierradentro, Colombia". En *Handbook of South American Indians, vol. 2: The Andean Civilizations*, editado por Julian H. Steward, 851-860. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology.
- Humar, Zoad. 1999. "Arqueología en Tierradentro". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Langebaek, Carl. 1995. "Informe preliminar sobre actividades del proyecto Tierradentro". *Revista de Antropología y Arqueología* 8, n.º 1-2: 226-236.
- 1998. *Arqueología de Tierradentro: procesos de cambio social del 1000 a. C. al presente en una región de Colombia. Informe de investigación*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2003. *Arqueología en Colombia. Ciencia, pasado y exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- 2010. "Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Infidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierradentro y San Agustín". *Antípoda* 11: 125-161.
- Langebaek, Carl y Alejandro Dever. 2009. "Arqueología regional en Tierradentro, Cauca, Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 45, n.º 2: 323-367.
- Langebaek, Carl, Alejandro Dever y Jeffrey Blick. 2001. "Arqueología en Tierradentro: cambios sociales y ocupación del espacio". En *Territorios posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*, Tomo II, editado por Guido Barona y Cristóbal Gnecco, 325-338. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2002. "La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa". *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 4: 137-158.

- 2006. “Los hijos de las quebradas: caracterización cultural de la configuración política nasa”. En *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*, editado por Cristóbal Gnecco y Carl Henrik Langebaek, 175-190. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Londoño, Wilhelm. 2002. “La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad nasa”. *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 4: 137-158.
- Memmi, Albert. 1967. *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press.
- Mignolo, Walter. 1992. “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En *Discurso colonial hispanoamericano*, editado por Sonia Rosse de Fuggle, 11-28. Amsterdam: Rodopi B. V.
- 1998. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. *Revista de Investigaciones Literarias* 11: 11-32.
- 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compilado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25-46. Bogotá: Siglo del Hombre.
- 2009. “La colonialidad: la cara oculta de la Modernidad”. En *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, 39-49. Barcelona: Museo de Arte Moderno de Barcelona.
- Mora, Santiago. 1986. *Tierradentro*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 2007. “El pasado como problema antropológico”. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 157-196.
- Nachtigall, Horst. 1956. *Tierradentro*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Pantoja, Rosita. 2004. “Constructivismo de un mito. Reflexiones sobre una obra de Negret”. *Porik an* 9: 289-304.
- Pérez de Barradas, José. 1937. *Arqueología y antropología precolombinas de Tierradentro*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Perry, Jimena. 2006. *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Piazzini, Carlo. 2003. “Historias de la arqueología en Colombia”. En *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, editado por Cristóbal Gnecco y Emilio Piazzini, 301-326. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rappaport Joanne. 1981. "Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* 23: 365-413.
- 1984. El país Páez. *Los pasos en la formación de un territorio*. Informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá: Banco de la República.
- 1987. "Interpretando el pasado páez". *Revista de antropología* III, n.º 2: 55-82.
- 2000. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1987. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- 2005. "El motivo felino en la escultura prehistórica de San Agustín". *Arqueología Suramericana* 1, n.º 2:227-238.
- Rubiano, Juan. 1999. "Vivienda y cacicazgos: el caso de Tierradentro". Tesis de grado, Universidad de los Andes.
- Santa Gertrudis, Fray Juan de. 1994. *Maravillas de la naturaleza*. Tomo I. Biblioteca V Centenario Colcultura. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Sevilla, Elías y Juan Carlos Piñacué. 2006. "Los nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas, primera aproximación". Ponencia presentada en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, Pereira, diciembre 5, 6 y 7.
- Silva, Eliécer. 1943. "La arqueología de Tierradentro". *Revista del Instituto Etnológico Nacional* I, n.º 1: 117-130.
- Sotomayor, María Lucía y María Victoria Uribe. 1987. *Estatuaria del macizo colombiano*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Trigger, Bruce. 1992. *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Crítica.
- Vernon, Stanley y Juan Yanguéz. 1970-1971. "Excavaciones en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* 15: 9-128.
- Walsh, Catherine. 2015. "Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales". *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* II, nº 4: 1-11.
- Zarur, Francisco. 1998. "Arqueología de Tierradentro. Cronología y cortes estratigráficos en los montículos de El Hato". Tesis de grado, Universidad de los Andes.