

**NACIONES INDÍGENAS POR EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: UNA COLECCIÓN Y UN
PROYECTO MUSEÍSTICO CON LOS EMBERÁ CHAMÍ (QUINCHÍA- RISARALDA)**

Ana Maria Zapata Molina

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Departamento de Antropología y Sociología

Programa de Antropología

Noviembre de 2022

**NACIONES INDÍGENAS POR EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO: UNA COLECCIÓN Y UN PROYECTO
MUSEÍSTICO CON LOS EMBERÁ CHAMÍ (QUINCHÍA- RISARALDA)**

Ana Maria Zapata Molina

**Tesis de grado presentada como requisito parcial para optar por el título de
Antropóloga**

Asesora de Tesis:

Angela Maria Cadena Muñoz

Asesora externa:

Ph.D Jimena Lobo Guerrero Arenas

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales

Departamento de Antropología y Sociología

Programa de Antropología

Noviembre de 2022

“Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad” (Franz Fanon, 1961)

En memoria de Memito

Agradecimientos

Agradezco a mi amorosa y comprometida madre Nora Nancy, quien ha sido la base y fundamento de todo este proceso.

A mis abuelas María y Ana por su cuidado y compañía.

A mis hermanos Miguel Ángel y Sergio por llenarme de su vitalidad.

A Norma García, Isabella Londoño, Juan José, Karen Saiz, Juan Esteban Barco, Haminton Valoyes, a quienes no alcanzo a mencionar, por anclar mi espíritu a la vida. Sobre todo, en los momentos donde ni yo misma he podido hacerlo.

A Luz Enith Cifuentes y Rigoberto Londoño, una familia que me acogió.

A Arley Guapacha, gobernador Embera-Chamí, al jaibaná Ovidio Largo y a la parcialidad embera chamí del municipio de Quinchía por permitirme acompañar su vida durante este tiempo.

A la arqueóloga e historiadora Jimena Lobo Guerrero Arenas, quien con su amplia perspectiva, además de asesorar este trabajo, fue una gran influencia en mi formación académica.

A la profesora Ángela Cadena Muñoz por su acompañamiento.

Resumen

Esta investigación indaga acerca de los museos comunitarios como procesos que alientan la reflexión conjunta de las diferentes historias, narraciones y realidades regionales. A partir de hallazgos arqueológicos encontrados y conservados por los Embera-Chamí del municipio de Quinchía en el departamento de Risaralda se propone, como objetivo principal, construir un guión museográfico para una sala de exposición que estaría ubicada en la casa del cabildo en el casco urbano de este municipio.

Para ello, se toman las categorías de memoria e identidad desde una perspectiva decolonial con el fin comprender la construcción de sentidos respecto a la materialidad, el pasado, el territorio y el papel del patrimonio en las formas modernas de resistencia indígena. Con lo cual, se obtiene, además del principio organizativo de dicha exposición, una perspectiva del trabajo de la arqueología indígena en el camino hacia revertir narrativas de la historia oficial.

Tabla de contenido

1.	De gabinetes de curiosidades a museos	11
	El Panorama Museográfico en Colombia	16
	Guiones museográficos	17
	Identidad, memoria y cultura material: Descolonizar la disciplina	29
2.	El trabajo con los Embera Chamí	36
	Los primeros pobladores	36
	Presencia Embera-Chamí en el Cauca Medio	40
	Un acercamiento	41
	Inventario y descripción de las piezas	45
	Los grupos de discusión	49
	Cartografía social	57
	Las conversaciones informales	63
3.	Arqueología e identidad: Los embera chamí	68
	El indígena y la cultura	68
	Los indígenas en Colombia y las nacionalidades minoritarias	71
	Recuperar la tierra para recuperarlo todo	74
	El patrimonio arqueológico en la recuperación de la memoria histórica	78
	Emberá Chamí: Gente del barro y el maíz	83
4.	Conclusiones	85

5. **Anexos 89**
6. **Referencias 90**

Tabla de ilustraciones

Ilustración 1. Interior de la Casa de la Cultura. Autor desconocido. Año 2022	17
Ilustración 2. Sala del museo Casa de la cultura. Autor desconocido. Año 2022	18
Ilustración 3. Sala del museo Casa de la Cultura. Autor desconocido. Año 2022	19
Ilustración 4. Grupos indígenas que habitaron el antiguo departamento de Caldas en el siglo XVI.	31
Ilustración 5. Armonización previa a las reuniones de consulta y discusión, vereda Manzanares. Año 2021	39
Ilustración 6. Algunos guardias indígenas, entre ellos Fausto (izquierda) hijo y Miguel (adelante) nieta de Ovidio Largo, jaibaná de la comunidad. Año 2021	40
Ilustración 7. Material arqueológico al momento de empezar el inventario y descripción. Año 2021	42
Ilustración 8. Porcentaje de piezas arqueológicas representadas porcentualmente de acuerdo al tipo de material en manos de la comunidad al momento de la investigación. Año 2022	43
Ilustración 9. Juegos autóctonos (Fotografía). Autor desconocido. Año 2003.	47
Ilustración 10. Juegos autóctonos (Fotografía). Autor desconocido. Año 2003.	48
Ilustración 11. Mapa del pasado (Dibujo). Resumen del esquema construido con la comunidad, año 2022	56
Ilustración 12. Mapa del presente (Dibujo). Resumen del esquema construido con la comunidad, año 2022.	57
Ilustración 13. Vasija convertida en maceta, vereda el limón, fotografía tomada en el año 2021 por un miembro de la comunidad.	59

Ilustración 14. Vasija convertida en maceta, vereda el limón, fotografía tomada en el año 2021 por un miembro de la comunidad.	60
--	----

Índice de tablas

Tabla 1. Tipo de materiales agrupados respecto a sus características	42
Tabla 2. Organización por categorías de acuerdo a los elementos señalados por la comunidad, año 2022.	47
Tabla 3. Sitios señalados por la comunidad agrupados de acuerdo a lo consignado en ambos mapas.	52

1. De gabinetes de curiosidades a museos

Durante el siglo XVI, en el contexto europeo, los museos eran lugares donde se almacenaban objetos los cuales estaban dispuestos a la mirada inquieta de las personas que tenían un adiestramiento para acceder y disfrutar de estas curiosidades eruditas, es decir, estaban al alcance, casi que exclusivamente, de las élites intelectuales: Era un sitio de conocimiento sacralizado que enaltecía los linajes monárquicos por medio del poder que expresaba el coleccionismo (Guzmán, 2012)

La Revolución Francesa a finales del siglo XVIII y el surgimiento de la Ilustración como movimiento intelectual serían acontecimientos que terminarían influyendo posteriormente, en el siglo XIX: Para el pensamiento de la sociedad decimonónica la razón fue enaltecida como camino único hacia la civilización con la pretensión de dejar atrás el legado de la época medieval. Estos acontecimientos despertaron la necesidad de salvaguardar las riquezas nacionales, y en ese escenario se transforma el museo a un espacio “neutro” que permitiría dejar atrás su significado religioso, monárquico o feudal.

Estos museos se caracterizaron por reproducir un orden colonialista, en el cual, se presentaba un discurso de poder mediante la representación de la supremacía de los imperios occidentales frente a la debilidad y barbarie de sus lejanas colonias. En ellos, el conocimiento elevado del *hombre blanco occidental*¹ era presentado en contraposición de la barbarie del otro exótico.

Dichas exposiciones parecían más catálogos enciclopédicos encargados de mostrar las diferencias entre “*nosotros*” y los “*otros*”². Estos museos contenían el conocimiento universal, allí se

¹ Haciendo referencia a la transversalización de diferentes opresiones en la sociedad Occidental, las cuales, pueden agruparse en las categorías de género, etnia y clase social.

² Nosotros hace referencia a la población blanca occidental de clase alta, por lo cual, los otros serían la población de los territorios colonizados por los imperios europeos.

encontraba la verdad revelada y quienes tenían el poder se presentaban a sí mismos como dueños naturales de los designios de la humanidad (Hernández, 2012. Pág 63). Con el control del conocimiento y la forma de transmitirlo, se legitiman durante siglos campañas colonialistas, donde se generaban colecciones que partieron de la usurpación en estas tierras lejanas, dichas exhibiciones reprodujeron el orden ideológico en una época donde el conocimiento científico era el único camino hacia la civilización y el orden.

El museo se encargaba de difundir el arte, la ciencia y la historia, por lo cual, tenía la función de conservar, investigar y documentar colecciones de arte y ciencia, así, durante el siglo XIX las colecciones comenzaron a dividirse de acuerdo a estos saberes decimonónicos. Finalmente, el museo se constituyó con un gran carácter de divulgación (Guzmán, 2012. Pág 44). Hacia finales del siglo XIX, en Estados Unidos se registró la creación de museos en conformidad con las ideas nacionalistas en el marco de una inmigración desde Europa y una gran expansión industrial que estaría llevando a un gran auge económico. Los museos surgen entonces con el interés de centrar el orden y el orgullo nacional (Vargas, 2014. Pág 18).

La museología hasta ese momento centraba su fundamento en el coleccionismo. Una colección adquiría valor y autenticidad en la medida que pasaba el tiempo pues se concebía como un medio para inmortalizar la historia, es decir, había un gran apego hacia el objeto reflejado en la función que cumplía el museo hasta el momento: Almacenar, exhibir y exponer piezas de colección consideradas valiosas. Hasta la primera mitad del siglo XX esta tarea toma connotaciones nacionalistas. Aquella materialidad se convertía en el medio a través del cual las sociedades sustentaban su existencia, creando identidades que contribuyeron a proyectos políticos basados en el nacionalismo.

En la Europa de la posguerra, a mediados del siglo XX, la discusión giraba en torno a los museos como espacios de educación, es decir, el museo debía hacer más que almacenar objetos, además de exhibir, debía instruir. Por lo cual, el museo se adaptó a los requerimientos sociales en interrelación con los públicos y la ampliación en las ofertas temáticas y conceptuales.

En 1946 se funda con auspicio de la UNESCO el Consejo Internacional de Museos – ICOM³ un organismo internacional que establece estándares profesionales y éticos para las actividades de los museos, como foro de expertos hace recomendaciones respecto al patrimonio cultural, creación de capacidades y avance del conocimiento, en últimas, surge con el propósito de aunar perspectivas museológicas de los países integrantes de las Naciones Unidas y asesorar a aquellos que no hacen parte a través de redes mundiales y programas de cooperación. Así, su objetivo principal fue investigar, perpetuar, perennizar y transmitir a la sociedad el patrimonio cultural y natural mundial, presente y futuro, tangible e intangible.

El año 1972 fue decisivo para el panorama museológico y patrimonial internacional, debido al surgimiento del concepto de *Patrimonio de la Humanidad*. Además, tiene lugar la Mesa Redonda de Santiago de Chile donde la Nueva Museología queda instituida como una forma de entender el museo.

La Nueva Museología está inspirada en ideas y teorías de las ciencias sociales y el desarrollo de tecnologías telemáticas planteando la necesidad de reorientar las narrativas, que deben representar la sociedad y servir como medio de reconocimiento grupal de la colectividad. Por esto mismo, será entendida como una ciencia social al servicio de la comunidad, sus exposiciones y actividades derivadas de estas se convertirían en su medio de acción y comunicación. La Nueva Museología

³ ICOM por sus siglas en inglés

es una respuesta a las prácticas museales que venían realizándose hasta el siglo XX, buscando una relación más profunda entre el patrimonio, el museo y la comunidad a través de la educación, proponiendo además modelos participativos, reflexivos e incluyentes. Establece una función social del museo como mediador de la memoria e identidad, un espacio de reflexión incorporando e innovando en estrategias participativas hacia y desde las comunidades (Corredor, 2015; Vargas, 2014; Guzmán, 2012). Este panorama museográfico tendría un gran eco, implementación y desarrollo en América Latina sobre todo respecto a la creación de museos comunitarios, producto también de discusiones en torno a la imposición de la historia oficial y políticas educativas sesgadas y excluyentes implementadas desde el siglo anterior

El museo comunitario se concibe como una herramienta para generar conciencia como acción, un instrumento para re-interpretar el pasado, analizar y fomentar espacios para la memoria, el fortalecimiento de la identidad al inventar formas de contar historias, además, aprender de las experiencias anteriores, en últimas, es una herramienta para transformar realidades colectivas. Los museos comunitarios tienen entonces una naturaleza distinta a otros tipos de museos (como los nacionales), pues la importancia de estos museos radica en la iniciativa grupal, surge al interior de una comunidad en pro de la misma, por lo cual, es más un proceso que un producto, se pretende mostrar una realidad a través de la apropiación, los objetos patrimoniales son donados mayormente por personas que hacen parte de la comunidad. El museo comunitario se convierte en una forma de manejar el patrimonio bajo las formas de poder comunal (Ocampo & Lersch, 2009: 117-118).

México ha sido uno de los países pioneros en América Latina en la creación de este tipo de museos, los cuales se registran a partir de los años 80's en comunidades indígenas de Oaxaca donde los hallazgos arqueológicos fortuitos y excavaciones arqueológicas formales despertaron el interés en la creación de museos comunitarios en Santa Ana del Valle, San José el Mogote, Santiago

Suchilquitongo, San Martín Huamelulpan y Cerro Marín. El presidente municipal de Santa Ana del Valle en 1986 expresó la necesidad de conservar los hallazgos encontrados en la misma comunidad y exhibir las obras en el mismo lugar donde fueron halladas. Lo que destaca la preocupación profunda despertada, de evitar la pérdida del patrimonio cultural, de afirmar la posesión de objetos ancestrales resguardándolos en la misma comunidad (Ocampo & Lersch, 2009: 121).

La práctica se ampliará a museos comunitarios en la región en países como Guatemala, Venezuela, el Salvador, Costa Rica, Nicaragua, Perú, Panamá, Bolivia, Chile, Colombia y Brasil. Los museos comunitarios en México se fundamentan, desde entonces, en el arraigo al territorio, la memoria, la participación comunitaria sobre todo en los procesos de gestión, apropiación patrimonial, reconocimiento y visibilización de sus tradiciones culturales. En la actualidad estas iniciativas se han fortalecido hasta el punto en que se ha conformado una red de museos comunitarios de las Américas, en los cuales, los procesos sostenibles ambientalmente son también un pilar fundamental.

En el caso de Brasil, la práctica de los museos comunitarios se cimienta en la necesidad de disponer medios para la apropiación de espacios histórico culturales desde y para las comunidades, con el fin de generar procesos de inclusión social y democratización de la cultura por medio de la revalorización territorial, de la historia, la creación de imaginarios culturales y la conciencia grupal en medio de realidades complejas de marginamiento, pobreza y violencia. Como lo es el Ecomuseo comunitario de Santa Cruz, el cual, se cimienta en la educación y la valoración patrimonial teniendo un gran impacto en el autoreconocimiento desde lo individual hacia lo colectivo, generando sujetos colectivos comprometidos con la realidad y la transformación social (Vargas, 2014: 35-54).

El Panorama Museográfico en Colombia

En el año 1939 los museos arqueológicos tuvieron un gran auge debido a la necesidad de poner en valor la cultura material de las sociedades prehispánicas y coloniales sumado a un crecimiento en la creación de museos regionales, municipales y locales. Dirigido más a poblaciones capitalinas que a las provincias. Durante las décadas de los 80's y 90's gran parte de los museos locales y regionales pertenecían a las alcaldías y gobernaciones. Las colecciones por lo general se encontraban en Casas de la Cultura, y eran vistas como objetos emblemáticos con valor histórico al punto de ser sacralizadas, pero continuaban siendo lejanas a la comunidad (Vargas, 2014. Págs 63-64)

Los acontecimientos sociales, económicos y políticos de mitad del siglo XX tendrían influencia en el panorama de los museos en Colombia pues se llega a cuestionar cuál es el papel de estos en un contexto de violencia, marginación y desplazamiento, tal como lo afirma Vargas, 2014 (Pág 74)

“El museo comunitario en Colombia se funda con la necesidad de creación de espacios sociales, de voces, diálogos, representación, memoria y aprehensión de un país pluricultural multiétnico, con sentido de lugar, además, con connotaciones polidimensionales, para la reconciliación y el reconocimiento de aprehensión de identidad”

Los museos comunitarios en el país se constituyen como espacios que surgen desde la comunidad como dispositivos de memoria ante acontecimientos de violencia y desterritorialización, en últimas, un mecanismo para reconstruir el tejido social lastimado desde la representación de identidad y la valoración del patrimonio. Un ejemplo de ello es el museo comunitario de San Jacinto, ubicado en el departamento de Bolívar. El museo surge como producto de la iniciativa del Comité Cívico el cual buscaba reivindicar el significado de ser “sanjacintero”. La gestión

comunitaria de diversos líderes lograría que el Instituto Colombiano de Antropología e Historia destinara esfuerzos investigativos hacia esta región en la cual se encontró una de las cerámicas más antiguas de América Latina.

Los acontecimientos de violencia llevaron al abandono de este proyecto museal por un prolongado periodo de tiempo, durante este tiempo la comunidad se encargó de salvaguardar los objetos rescatados de las excavaciones arqueológicas, años después, el regreso de uno de los fundadores del museo daría paso a la continuidad del proyecto. Se fundaría nuevamente el museo, esta vez como un museo comunitario, donde la apropiación y divulgación patrimonial sería fundamental para reparar el tejido social lastimado por la violencia.

Una de las herramientas utilizadas para el trabajo comunitario fueron las asambleas populares barriales las cuales ayudaron un equipo interdisciplinar compuesto por historiadores, arqueólogos y gestores culturales a conocer los elementos que los sanjacinteros consideran constitutivos de su identidad: La cerámica, los tejidos, las gaitas, las fiestas y bailes. Posteriormente, a partir de estos se construye el guión museográfico de uno de los museos comunitarios más emblemáticos (Cuervo, 2014).

Guiones museográficos

En la actualidad, las prácticas museales buscan revertir narrativas dominantes acerca de grupos indígenas por medio de la inclusión de diversas voces con el trabajo mancomunado entre curadores y comunidades acerca de lo que hará parte de las exposiciones y así lograr nuevas reflexiones teniendo como eje principal la participación comunitaria, buscando por medio de la memoria y la identidad que el museo sea más que un espacio educativo, que se convierta en un foro de activismo

(Baudino, 2013. Págs. 62-71). A pesar de las visiones incluyentes que surgen a partir de la Nueva Museología, el museo sigue cargado de comunicación unidireccional, discurso autoritario basado en clasificaciones científicas y la exclusión de voces alternativas (Guzmán, 2012. Págs. 44). Lo cual se agudiza en los museos arqueológicos donde típicamente se representará la identidad de uno o varios grupos sociales, además, los discursos que el museo adopta se ven reflejados activamente en la memoria colectiva, tal como lo afirma Ocampo & Lersch (2009: 116)

“El museo nunca es una expresión directa de la vida, como un pedazo de vida arrancada de la realidad y expuesta en un recinto. El museo es siempre una interpretación de la vida, una selección específica y significativa de la realidad”

Detrás de cada exposición hay un trabajo en la concepción de la misma, la forma, el orden y el discurso con el cual se presentarán los objetos, el guión museográfico y el principio organizativo que rige la exposición de cada museo. La construcción de un guión requiere un trabajo de investigación interdisciplinar exhaustivo que permite ampliar el conocimiento acerca de la colección y su contexto arqueológico, con ello actualización de conocimientos que proponen nuevas formas de pensar la historia y la cultura (Botero, 2004).

La finalidad más importante -y que constituye un reto- para el museo es mostrar de una forma sintética y comprensible los resultados de las investigaciones que se realizan con sus colecciones: Adaptar el discurso científico al museo. Presentar ante la comunidad y el público la síntesis de un proceso investigativo que además de comprensible sea entretenido, dando paso a procesos de autorreconocimiento y fortalecimiento de la identidad los cuales contribuyen a la construcción de una memoria cultural (Pérez, 2004. Pág. 22).

En el ejercicio de construcción de estos museos resulta evidente la posibilidad que tienen la comunidad de defender su propia mirada, más allá de un guión construido sobre una determinada comunidad, un guión construido con la comunidad, donde se haga explícito un compromiso con las luchas históricas que la atraviesan. Es aquí donde los museos toman importancia las luchas de distintos sectores porque los visitantes y las lecciones que estos aprenden pueden transformar su conciencia y el rumbo de sus acciones.

La arqueología y el patrimonio en territorios habitados por comunidades indígenas

Durante las últimas décadas han surgido movimientos sociales que han reivindicado la diferencia influyendo en la forma de hacer arqueología, la cual, se ha visto en la necesidad de transformarse teórica y metodológicamente para responder a esta demanda contextual. A esta forma de hacer arqueología de la mano con comunidades se le ha llamado arqueología comunitaria, en este caso, arqueología indígena.

La arqueología indígena se sitúa en ciertos acontecimientos históricos para comprender la forma como se ha construido su conocimiento para, a partir de ello, identificar la influencia del colonialismo en la disciplina haciendo una profunda reflexión acerca de lo indígena como categoría de análisis. En América Latina, las primeras iniciativas arqueológicas, surgen cuando los imperios colonizadores emprenden campañas, dirigidas a sus colonias, con el fin de saquear lo que consideraban tesoros. Esto se daba en el marco de la construcción de identidades que surgían en el contexto europeo, producto del enaltecimiento de las culturas indígenas del pasado, por medio de sus producciones materiales y las de ese tiempo en el tercer mundo colonizado.

La arqueología indígena busca situar esa posición de poder, entendiendo el saqueo al que hace referencia la arqueología en nuestro contexto reconociendo que de esta forma se crearon diversas colecciones que hoy son expuestas en importantes museos y centros de conocimiento alrededor del mundo. Pretende reflexionar acerca del colonialismo. El papel histórico de la arqueología como disciplina surgida en el primer mundo colonizador como forma de relacionarse con el tercer mundo colonizado con el fin de plantear desde el trabajo comunitario metodologías que den paso a procesos reivindicativos tomando como parte que, el arqueólogo como profesional tiene la posibilidad de acompañar por medio de su quehacer las luchas históricas de los movimientos sociales indígenas por la autonomía territorial, sus tradiciones, y demás proyectos comunitarios. Una contribución muy importante es la formulación de proyectos dirigidos a fortalecer sus procesos identitarios a través del patrimonio y la historia propia. En consecuencia, este enfoque requiere una ardua reflexión acerca del indígena y la cultura como un marco general de análisis en la antropología como en la arqueología entendiendo a ambas como disciplinas profundamente ligadas en el estudio de la materialidad para la comprensión de contextos sociales y humanos, cuestión que se abordará más adelante.

Sonia Atalay (2006) acerca de la arqueología indígena afirma que es una práctica arqueológica que pone en primer plano el conocimiento y la experiencia de los pueblos indígenas para informar e influir en las arqueologías occidentales como parte de la descolonización de la disciplina. Las implicaciones para la arqueología en general son una práctica socialmente más responsable con las naciones indígenas y en todo el mundo se aplica a descendientes y comunidades locales, otras partes interesadas y públicos.

La arqueología indígena se encuentra hasta ahora en la periferia de las prácticas arqueológicas dominantes, pero es uno de diversos enfoques que contribuyen a una nueva forma de hacer

arqueología colaborativa: basada en la comunidad, con mayor preocupación en el contexto social, se piensa más en el impacto de sus prácticas y resultados de investigación. Se basa en prácticas de investigación socialmente más justas con impacto en las comunidades contemporáneas. Partiendo del respeto a las cosmovisiones indígenas del mundo y demás. Involucrando en todo momento a las comunidades en el proceso de investigación.

Esto logra un mayor control por parte de las comunidades sobre sus recursos patrimoniales y crear colaborativamente más conocimiento sobre el pasado en el presente. Se trata de descentrar al arqueólogo en pro de una arqueología más sostenible, la democratización científica comunitaria e investigación. Así, esta arqueología tiene orígenes decoloniales pues se relacionan con una forma de pensarse la memoria, el patrimonio y la materialidad al margen (o alternativamente) de unas prácticas occidentales que históricamente han objetivado las naciones indígenas y sus territorios en pro de una producción de conocimiento que resulta ser colonialista desde la manera en como se define el destino de los hallazgos arqueológicos hasta el diseño de las investigaciones.

Planteamiento del Problema

Desde las perspectivas museísticas más actuales el museo se ha concebido como una institución cultural para la memoria con el propósito de hacer de este un espacio participativo e incluyente en el cual tienen lugar, se fortalecen procesos identitarios por medio de los objetos, la comunicación y la reflexión, sin insinuar que es el único espacio en el cual se dan estos procesos. La construcción de museos en América Latina y Colombia ha estado muy influenciada por la visión incluyente de la Nueva Museología, teniendo gran acogida e implementación en la perspectiva del trabajo con iniciativas museales comunitarias. En los museos comunitarios se busca una profunda relación entre la identidad y la memoria, se alienta la reflexión conjunta de las diferentes historias, narraciones y realidades regionales, tanto desde la concepción de sus planes museológicos como desde la creación del guión museográfico.

En la región que hoy en día se conoce como el municipio de Quinchía en el departamento de Risaralda se encuentran las comunidades indígenas escopetera y pirza, embera chamí y embera karambá, esta región ha sido ocupada por diversos grupos humanos desde la época prehispánica, lo cual ha permeado la presencia indígena en la actualidad, existiendo importantes discusiones acerca del origen de estos asentamientos indígenas. En el año 1987 surgió la Casa de la Cultura de Quinchía como fruto de la iniciativa de un grupo particular de habitantes del municipio que sentían un gusto hacia expresiones culturales, buscaban, en sus términos, el rescate y fortalecimiento de la identidad en el municipio. Grupos de carácter institucional y particulares fueron reuniendo y donando piezas arqueológicas, por lo cual, en el año 1988 nace la idea de formar una exposición, así lograron reunir entre personas, familias e instituciones una cantidad considerable de piezas arqueológicas.



Ilustración 1. Interior de la Casa de la Cultura. Autor desconocido. Año 2022

Hoy día la Casa de la Cultura alberga aproximadamente 460 piezas entre cerámicas, líticos, metales y restos óseos, algunas expuestas en una sala que contiene aproximadamente 7 vitrinas y en las cuales está organizado el material con su respectiva descripción, lo cual, denota un cuidado y visibilidad de la colección. Sin embargo, no todas las piezas se encuentran expuestas pues existe

también un depósito al cual se solicitó acceder, pero no hubo intención de avalar la petición



Ilustración 2. Sala del museo Casa de la cultura. Autor desconocido. Año 2022



Ilustración 3. Sala del museo Casa de la Cultura. Autor desconocido. Año 2022

Desde el año 2018 existe en el municipio una Secretaría de Turismo y Gestión, pero no hay un organismo encargado de asuntos culturales y patrimoniales, cuestión que resulta de importancia por la gran presencia indígena en el territorio, por lo cual, la Casa de la Cultura resulta ser casi que el referente para divulgar el conocimiento acerca de los grupos que habitaron esta región a través del tiempo, además, existen personas que poseen colecciones arqueológicas privadas.

Las directivas de la parcialidad emberá-chamí mantienen cierto distanciamiento frente a los procesos que se llevan a cabo en la Casa de la Cultura relacionado con la falta de reconocimiento por parte de directivos de la institución a ellos como comunidad indígena, por lo cual, han decidido crear su propio museo, uno con el cual sentirse plenamente representados.

Inicialmente se habló de una presencia de aproximadamente 100 piezas provenientes de hallazgos fortuitos que se encuentran en manos del cabildo y diferentes personas que hacen parte de la comunidad, es decir, existe el interés por parte de la comunidad para construir escenarios de valoración y apropiación patrimonial, por lo tanto, también es preciso un acompañamiento que se piense la colección desde las problemáticas que competen a las comunidades indígenas aún en la actualidad como lo son el despojo de tierras, identidad y cultura.

En este contexto es necesario plantear plan de trabajo para el manejo de dicha colección con un fuerte componente comunitario que dé como resultado un guión museográfico con el cual el museo se convierta en un espacio posible de representación para la comunidad y diálogo tanto al interior como al exterior de la misma, además, que permita pensar críticamente la relación de la sociedad, la academia y el Estado con las comunidades indígenas, por lo cual, la principal pregunta es: ¿Cuáles son los elementos para construir un guión museográfico de forma colaborativa con los

Emberá-Chamí del municipio de Quinchía-Risaralda con el cual sea posible fortalecer procesos identitarios frente al patrimonio arqueológico, además, incentivar la apropiación y conservación del mismo?

Justificación

Los museos comunitarios combinan e integran procesos complejos de fortalecimiento del sujeto colectivo de la comunidad, de afirmación identitaria, de mejoramiento de la calidad de vida y de construcción de alianzas entre comunidades (Ocampo & Lersch, 2009: 115). Son espacios que no tratan únicamente de objetos, sino, de la gente, cómo la comunidad habla de sí misma, interpreta y proyecta su historia desde su identidad convirtiendo al museo en un dispositivo de memoria cultural, es decir, el museo es una herramienta de la comunidad para intervenir su realidad y darle rumbo al futuro desde la acción colectiva haciendo de este un proceso que surge y se desarrolla desde el interior.

Investigaciones de este tipo son importantes posibilidades para las comunidades como para la construcción disciplinar arqueológica pues, permite situar narrativas históricas a favor de los actores que han vivido procesos de silenciamiento a través del tiempo, cuestionar la producción de conocimiento, por medio del trabajo con las sociedades indígenas vivas para comprender cuestiones necesarias, por ejemplo, la reproducción de desigualdades desde el mundo académico. Posibilitando a las investigaciones arqueológicas tener un camino más hacia su vigencia en el mundo actual a través de la construcción de conocimiento con las comunidades, es decir, confrontando su forma de relacionarse con las mismas, escuchar sus quejas y reclamos para, a partir

de ello, plantear un quehacer más ético que acompañe la lucha, en la cual han participado estas poblaciones, hacia un nuevo sentido histórico.

Esta iniciativa puede llegar a ser una herramienta para fortalecer proyectos colectivos, por ejemplo, la iniciativa de los Emberá Chamí nace al interior de los mismos con el fin de dar fuerza a algunos procesos como lo son el reconocimiento jurídico como resguardo indígena, en el cual han estado durante la última década. Esta investigación se justifica desde su carácter colaborativo y participativo para propiciar espacios de fortalecimiento e incluso redescubrimiento de la identidad y dar paso a la construcción de un tipo de conocimiento en torno al patrimonio arqueológico desde las comunidades.

Al ser un proyecto museístico también contribuye a pensar vías metodológicas efectivas para la construcción de guiones e iniciativas museográficas con comunidades indígenas que permita a la cultura material de los grupos humanos del pasado jugar un papel en su autorreconocimiento, por medio del trabajo colaborativo en la valoración de los objetos de las sociedades indígenas que los produjeron y utilizaron, así como en el reconocimiento del territorio que habitan por medio de la historia y la cultura material. Otra posibilidad es que con el manejo del material arqueológico en manos de la comunidad se obtenga una descripción sistematizada de dicho material que permita empezar a generar una base de información, la cual, pueda ser consultada para futuras investigaciones.

Objetivo General

Construir un guión museográfico de forma comunitaria y colaborativa para el museo de la comunidad Emberá Chamí del municipio de Quinchía- Risaralda, con el cual, se logre acompañar procesos de fortalecimiento de su memoria e identidad frente al patrimonio arqueológico, incentivando sus formas de apropiación y valoración del mismo.

Objetivos Específicos

- Organizar la colección arqueológica perteneciente a la comunidad Emberá Chamí, de acuerdo a los protocolos establecidos por el código de deontología de museos
- Describir el material arqueológico que compone la colección con el fin de empezar a generar un repositorio que contenga información acerca de los hallazgos de la zona que podrían no encontrarse en otro tipo de fuentes
- Distinguir procesos identitarios y de memoria colectiva en la comunidad Emberá-Chamí en relación a la cultura material mediante la valoración de restos arqueológicos y sus lugares de procedencia
- Componer un trabajo colaborativo y participativo con la comunidad con el fin de incentivar la apropiación y valoración del museo como patrimonio arqueológico

Identidad, memoria y cultura material: Descolonizar la disciplina

La categoría de memoria puede ser abordada desde dos perspectivas: como herramienta teórico metodológica donde se realizan aportes y conceptualizaciones desde diferentes disciplinas y áreas de trabajo, otra que se refiere a los actores sociales, sus usos sociales y políticos y las conceptualizaciones y creencias del sentido común (Jelin, 2002, pág. 17). La memoria ha sido abordada desde diferentes disciplinas a partir de los aportes realizados desde la sociología por Maurice Halbwachs, en la fenomenología y la hermenéutica Paul Ricoeur y en Historia por Pierre Nora y Jacques Le Goff, autores considerados clásicos respecto al tema (Cyberia, 2014, pág. 204). Como lo afirmara Cyberia respecto al estudio de la memoria:

“A mediados del siglo XX la memoria se convirtió en una categoría significativa en el campo de las ciencias sociales, relacionándose indudablemente con lo que Elizabeth Jelin denominó “explosión de la memoria”, que se manifiesta en diversidad de prácticas sociales en la vida cotidiana de las sociedades contemporáneas y van constituyendo múltiples formas de culto al pasado, llegando al punto en el que como lo afirma Traverso citado por (Cyberia, 2014, pág. 204) “Hoy, todo se transforma en memoria”

El recuerdo y el olvido son procesos neurológicos y psicológicos que ocurren en individuos insertos en contextos sociales y culturales. Las memorias individuales toman un sentido en la medida que se relacionan con las memorias de otros, no podemos pensar este proceso sin un contexto grupal o social determinado, la memoria, entonces, se convierte en memoria colectiva y se piensa desde un ámbito social (Jelin, 2002, págs. 19-20)

La memoria se trata de darle un sentido al pasado, de encontrar una continuidad con el presente, se relaciona con la concepción de tiempo, espacio e historia que posee cada sociedad. La antropología

ha contribuido a la comprensión de la diversidad de maneras de pensar el tiempo, y de conceptualizar la memoria.

“Si bien todo proceso de construcción de memorias se inscribe en una representación del tiempo y del espacio, estas representaciones —y, en consecuencia, la propia noción de qué es pasado y qué es presente— son culturalmente variables e históricamente construidas.” (Jelin, 2002, pág. 23)

En el mundo occidental se ha construido un rechazo hacia el olvido pues amenaza la identidad. El sentido de permanencia a lo largo del tiempo en un espacio determinado es el pilar de toda identidad individual o grupal, como individuos seleccionamos recuerdos que nos ponen en relación con unos y nos diferencia de otros, las experiencias vividas o transmitidas, la proyección e idealización de algunos hechos permiten mantener alguna coherencia y continuidad mínimas para mantener el sentimiento de identidad (Jelin, 2002, pág. 25).

La memoria se convierte en un mecanismo cultural para establecer un sentido de pertenencia, por lo cual, la memoria y la identidad se encuentran en un plano de relación donde una funciona en compañía de la otra. La identidad, más que ser una historia compartida o un pasado en común es un conjunto de valores actuales, compartidos, consensuados y autodeterminados (Boado, 2001, pág. 36). La adscripción territorial y cultural, la edad y el género son partes de la identidad la cual funciona acompañada de factores psicológicos como el sentido de pertenencia a determinada entidad haciendo de ésta un fenómeno multiforme y voluble que se halla continuamente en situación de ser construido, reinventado y contestado (Ruibal A. G., 2003, págs. 114-115)

La arqueología la entenderemos en este trabajo como la disciplina que, por medio del estudio y la gestión de la cultura material, permite comprender los procesos socioculturales de construcción de

la realidad. Esto nos permite pensar a la arqueología como una tecnología de la memoria valiéndose de la materialidad para construir un discurso acerca del pasado (Boado, 2001, pág. 38). Entonces, hacer arqueología es hacer historia. Como afirma González Ruibal a propósito de su trabajo de recuperación de memorias del franquismo en España

“La arqueología constituye una forma de conocer la historia a partir de los restos materiales conservados en el presente. Y no se limita a estudiarlos, sino que participa (o debería participar) en su gestión, mediante el planteamiento de medidas de protección y divulgación. Colaborar de este modo a construir una particular memoria colectiva del pasado.” (Ruibal A. G., 2009, pág. 103)

Para la arqueología las categorías de memoria, identidad y materialidad serán pilares fundamentales para comprender esos productos tangibles de la cultura y a la gente que los dota de sentido e intencionalidad entiendo la cultura material como:

“Productos (por ejemplo, resultados: una arquitectura, una cerámica, una herramienta) formales (por ejemplo, entidades tridimensionales) de las prácticas sociales que muestran una determinada relación entre el pensamiento y el mundo, que son el resultado de cierta orientación del pensamiento y el ser hacia el mundo” (Boado, 2001, pág. 39)

La materialidad será entonces, una concreción de la cultura, de la identidad. Los productos materiales de la cultura representan valores, sentidos y normas de esa cultura que al producirse materialmente se reproducen a sí misma. El estudio y la gestión de la cultura material nos permite entender la materialidad como un mecanismo de adaptación humana producida social, cultural y políticamente dotada de valor simbólico (Boado, 2001, pág. 39).

La interpretación de objetos materiales producidos en el pasado no necesariamente implica su descontextualización porque su sistema de representación⁴ se encuentre extinto. Estos objetos al encontrarse en un nuevo sistema de representación (en este caso la sociedad del presente) pierden significación debido a la distancia histórica de estos sistemas de representación. Aun así, el mínimo de significación intrínseca que poseen puede ser hallada para que estos objetos que viven aún en el tiempo presente sean contextualizados, entonces, la pérdida de significado es compensada con la contextualización, la cual permite mantener la vigencia de estos objetos en la sociedad (Fellner, 2015) y en este caso, disponerlos a nivel de sus procesos identitarios.

La memoria colectiva se convierte en una forma de indagar acerca de la identidad local, a su vez el reconocer, fortalecer e institucionalizar la memoria va en concordancia con los procesos de identidad y herencia social.

“La relación entre pasado, en cuanto acontecimiento; la historia, como herramienta, y la *herencia social*, hacen posible que surja y se haga más resistente la memoria colectiva” (Gilis, 2015, pág. 125).

La herencia social sería entonces equivalente a la tradición en cuanto que:

“Es cúmulo de experiencias populares, de saberes y formas de hacer, representadas en la cultura material y en la memoria social, implica dar relevancia a la memoria histórica como forma de representación cultural y fuente de investigación y registro” (Gilis, 2015, pág. 125).

Las experiencias en común vividas a través del tiempo generan un sentido de pertenencia que hace parte de la memoria colectiva y de la misma manera, procesos que se dan a la luz del estudio y la

⁴ Entendiendo a la cultura de los antiguos pobladores del territorio como sistemas de representación por sus procesos de construcción de la realidad quedando la materialidad como huella de esto

gestión de la cultura material. Esta materialidad nos permite comprender la vida de las culturas en las que se encuentra, las que dieron vida a estos objetos en el pasado y que siguen vigentes haciendo la comprensión de la diversidad parte de la identidad. La puesta en valor de estos elementos sería entonces el patrimonio, sería entonces, la institucionalización de esa identidad. Los cambios que se han dado en torno a la noción de patrimonio en las últimas dos décadas se orientan a reconocer institucionalmente el carácter dinámico de la cultura que el patrimonio debe hablar a través de los valores que la gente le otorga y no al revés (Núñez, 2013, pág. 7). Por lo cual, los estudios basados en evidencias como los grandes monumentos y construcciones, la búsqueda de autenticidad y la materialidad por sí sola han perdido fuerza.

La materialidad sigue haciendo parte de la valoración del pasado. En los años 60 diferentes corrientes del pensamiento que cuestionan diferentes discursos como el del progreso, la fe ciega en la ciencia, los constantes desplazamientos y migraciones, sumándole la masificación de los medios de comunicación abrió pasó para que el patrimonio se entendiera como una moneda común, llevando a las instituciones a transformarse, a aceptar la cultura popular y a ubicar los objetos en el contexto social (Núñez, 2013, pág. 7).

La categoría de patrimonio se entiende como un fenómeno social organizado en torno a la lógica de resignificación, como una herramienta para comprender la memoria y las identidades de las comunidades donde se da un proceso de reconocimiento y apropiación.

El museo entonces puede entenderse como forma de reconocer, fortalecer e institucionalizar la memoria y la identidad. Si bien esta figura ha sido criticada con argumentos que muestran al museo como un lugar donde se fetichizan los objetos y la diversidad, algo como un “teatro” de la memoria, donde los agentes del Estado son aquellos que realizan el montaje de la obra, los objetos, las colecciones, aquello que se pone en escena y la gente, como los espectadores, esa comunidad

consumidora del pasado que se acerca a ello con intenciones elitistas (Ferro, 2012, págs. 22-23). Diferentes enfoques contemporáneos han entendido a los museos como espacios donde comunidades son representadas a partir de sus elementos identitarios, haciendo tangible la memoria, comprendiendo dichos procesos desde el estudio y la gestión de la materialidad.

Arqueología decolonial

Trabajos como el de Londoño (2021) dan cuenta que, la arqueología para ciertas comunidades, implica la desestabilización del territorio. En algunos casos la excavación es considerada como una herida irreversible a la tierra que trae consigo consecuencias como desastres naturales, como en el caso de los Nasa en el departamento del Cauca y los Kogui en la Sierra Nevada de Santa Marta. Por lo cual, propone una autonomía territorial y política para transitar de una arqueología ética a una arqueología política: Descolonizar narrativas históricas tomando el pasado como instrumento político. Sugiere al Estado una política global multicultural, formula sugerencias metodológicas, por ejemplo, revisar el pasado colonial y republicano por medio de documentación que dé cuenta acerca del despojo territorial con el fin de construir una base que demuestre cómo el colonialismo y la colonización han militado en contra de indígenas, campesinos y afrodescendientes. La arqueología decolonial actual afirma que sus datos son evidencia de procesos universales de acumulación de poder, busca enseñar las trayectorias que tienen lugar dentro del colonialismo. La arqueología decolonial se toma como una forma de arqueología indígena, en la cual, uno de sus principales postulados es apelar a la razón para desmitificar la hegemonía, es decir, no concibe la neutralidad ética, como lo concibe la tradición científica de Occidente. Propone acciones específicas como apoyar procesos de repatriación a favor de las comunidades locales.

En consecuencia, versiones donde la identidad se tomaba como un elemento intacto e inalterable quedan desestimadas después de la segunda mitad del siglo XX como instrumentos de análisis y

temas de estudio, sin embargo, desde los años sesenta comenzaron a surgir en Europa investigaciones acerca de la identidad étnica en las que se privilegiaban 2 posturas: la primordialista e instrumentalista (González R., A. 2003. Pág. 115). La primera parece caer en esencialismos que corresponden a lo planteado y criticado en este apartado, la segunda postura plantea que la identidad cambia por o responde meramente a intereses económicos, es decir, que las sociedades se autorreconocen de forma oportunista.

Estas lecturas no satisfacen la comprensión de los contextos diferentes a los europeos, al contrario, la sesgan, por lo cual, es necesario hacer una lectura de la identidad étnica a la luz de autores de nuestro contexto. Hoy en día, desde la arqueología y antropología se piensa la identidad transversalmente a cuestiones políticas, económicas y de género, además, como un proceso que está continuamente en situación de ser construido, reinventado y contestado.

las llanuras del Atlántico, recorre la cordillera central y occidental, en dicho recorrido pasa por más de 180 municipios en los departamentos de Cauca, Valle del Cauca, Quindío, Risaralda, Caldas, Antioquia, Córdoba, Sucre y Bolívar, conformando otras dos subregiones denominadas Alto Cauca y Valle del Cauca.

Las primeras investigaciones arqueológicas en la zona cafetera fueron realizadas a partir de 1944 de acuerdo a los postulados del particularismo histórico, por lo cual, habría una fijación en la forma y la decoración especialmente de la cerámica para construir interpretaciones arqueológicas. Mediante esto se pretendía proponer una historia prehispánica a partir de agrupar evidencias que presentan ciertas similitudes en ciertos rasgos para generar conjuntos y sugerir la presencia de grupos a partir de estos.

Así, el arqueólogo Luis Duque Gomez comparando distintos materiales alfareros y siguiendo las observaciones de cronistas como Pedro Cieza de León sugiere un proceso de poblamiento regional en el que se distinguen dos eventos humanos en el tiempo: Una ocupación primitiva formada por grupos agricultores y una ocupación Quimbaya que estaba en florecimiento en el siglo XVI a la llegada de españoles al territorio presencia estuvo determinada también por una rebelión en la zona de Cartago lo que ocasionó que varios grupos fueran llevados como castigo a esta zona del Cauca Medio en el siglo XVI.

Este panorama dió paso para diferenciar las ocupaciones humanas en el Cauca Medio, pues si bien existió ocupación Quimbaya, así se denominó deliberadamente a todo hallazgo proveniente de la zona ocultando profundas diferencias sociales, culturales y temporales en los materiales y en los procesos sociales que les dieron origen (Rave, et al, 2013. Pág 18).

Para la región del Cauca Medio han existido diversas clasificaciones, pero la que más destaca es la propuesta por la arqueóloga Karen Brunhs, en un primer intento por datar la zona a partir de excavaciones en el Quindío y colecciones particulares en Manizales. En la década de los 70 Brunhs propone una secuencia de complejos cerámicos, denominados complejo Marrón Inciso, Tricolor, Caldas, Cauca Medio y Aplicado Inciso.

En la década de los 90 Gustavo Santos (1995) realizó una investigación arqueológica en los municipios de Jardín en el departamento de Antioquia y RíoSucio en el departamento de Caldas acerca de las sociedades prehispánicas que habitaron la zona y encontró que existieron 2 ocupaciones en diferentes temporalidades, una temprana atribuida al estilo Marrón Inciso y en el tardío el material señaló diferencias entre los pobladores de Jardín y RíoSucio pero con similitudes estilísticas y funcionales lo que llevó a considerarlos manifestaciones regionales de un mismo horizonte cultural llegando a la conclusión que, existieron pautas de asentamiento similares en ambos periodos relacionado con el aprovechamiento por parte de sociedades semi cultoras de los suelos fértiles de las laderas y valles interandinos.

Los Ansermas

La denominación de *Ansermas* fue el nombre dado por los españoles a los grupos indígenas que habitaban el margen izquierdo del río Cauca y una parte en la cordillera Occidental. Se trataba de múltiples grupos, cuyo territorio abarcaba lo que actualmente son los municipios de Belén de Umbría, Anserma, hasta Marmato, el grupo independiente de los Irras, en estrecha vecindad al norte, con los Cartama y Caramanta, y al Occidente con los Chamí.

Por lo cual, lo que hoy se conoce como el municipio de Quinchía era llamado Guacuma por los indígenas que habitaban esta zona en la época prehispánica. Los indígenas que habitaban estos

territorios fueron denominados por Sebastián de Belalcázar como Umbras, pues las tribus de los ansermas se extendían por todo este territorio. El territorio que comprendía las tribus que habitaban esta zona se extendió por las regiones de Opiramá, Irra, la zona de Batero y Quinchía (Rico, Largo, Uribe, 2013: 13).

El único trabajo dedicado específicamente a los primeros pobladores de esta provincia es la tesis de grado de la antropóloga Inés Lucía Abad Salazar, escrita para la Universidad Javeriana en el año 1955. Dicho trabajo se titula como “*Los Ansermas*”. La cual, deja claridad respecto a la denominación de ansermas haciendo referencia a varios pueblos que habitaban la zona, los cuales, compartían otros aspectos en común como la lengua, pero sin conformar una unidad como sí lo eran los Quimbayas, Carrapas o Armas. Es decir, tal denominación es más fruto de la época colonial. Debido a la institución de la Encomienda, la cual, organizaba el tributo a la corona española y a las rebeliones que se empezaron a presentar a lo largo del Cauca Medio como respuesta a las condiciones coloniales donde, una forma de suprimirlas fue el apresamiento los indígenas habitantes de estos territorios es que hoy se conoce que la provincia de Anserma estaba conformada por aproximadamente 27 grupos, entre ellos: Mapura, Carambra, Mayma, Pirsá, Irra, Supía, Guática, Guacaica, Umbría, Chatapa, entre otros.

La época colonial

Otra denominación común para los antiguos pobladores del margen izquierdo del río Cauca es la de Umbras, pero tampoco era denominación que abarcara los pueblos de esta subregión, se refiere más a los territorios por los cuales ingresó Jorge Robledo y que hoy en día se conoce como Belén de Umbría. Se calcula que a la llegada de los españoles en 1539 había 40.000 indígenas en la provincia de Anserma. Cuarenta años después solo quedaban entre 800 y 1.500. Ya que, durante el período colonial, los indígenas ansermas se ocupaban en labores de minería, trabajaban

continuamente en las peores condiciones de vida y fueron muriendo rápidamente dejando despobladas las montañas de la región (Tobón, 1989. Pág 15). La denominación de Anserma proviene de la avanzada exploratoria de colonizadores como Sebastián de Belalcazar quien en 1536, realiza una expedición a estos territorios donde tiene contacto con grupos que le dan a entender que el vocablo “Anser” hace referencia a la sal. Es así que en 1941 el nombre de Anserma se reafirma para esta provincia, la cual, fue también el lugar desde donde se coordinó la conquista del Cauca Medio a cargo de Jorge Robledo, quien, después de colonizar el margen izquierdo del río Cauca, al enterarse de la riqueza en oro del pueblo Quimbaya, decide seguir el curso colonizando el márgen derecho, donde encontró condiciones más favorables para el sometimiento a causa de alianzas tribus de la provincia Quimbaya

Durante esta época la provincia de Anserma perteneció a la jurisdicción del Gran Cauca. Desde 1627, la corona española titula ciertas tierras de resguardo para estos grupos, pero que fueron disminuyendo durante la época republicana, sin desaparecer pues se integran al funcionamiento del Viejo Caldas desde 1905.

Presencia Embera-Chamí en el Cauca Medio

Existen hipótesis que afirman el contacto cultural entre sociedades prehispánicas y emberá dejando como resultado un sincretismo cultural (Piazzini, 2015), sumado al contacto con los españoles, sólo quedan rasgos de las etnias emberá chamí, escopetera y pirza.

Los emberá chamí llegaron a la zona de Quinchía desde la época colonial producto del intento por organizar el tributo para la corona española, pues bien, esta comunidad puede ser más antigua de

lo que se piensa. Autores como Carlo Piazzini defienden la hipótesis de que la etnia embera es producto de un proceso de sincretismo cultural. De hecho, varios textos acerca de evidencias lingüísticas como el de Pardo, 1993. Sugieren un contacto con la etnia Quimbaya en el siglo XVI cuando entre 1542 y 1547 hubo una rebelión en la zona de Cartago que condujo a que, en 1544, un grupo de la etnia Quimbaya fuera llevado a las minas de Anserma y Arma como castigo. Se afirma por tanto que, si alguno de sus descendientes subsistió, debieron formar el grueso de los resguardos de esta región (Mejía, 2007, pág 29).

La documentación acerca del asentamiento de la etnia emberá chamí en Quinchía es escasa, hay pocas fuentes y no resultan ser concluyentes por la diversidad de hipótesis cuestión que también se refleja en la información arqueológica lo que ha llevado a que en esta zona cualquier hallazgo arqueológico sea entendido como Quimbaya pasando por alto las características particulares que podrían revelar más información acerca del pasado arqueológico de esta región y de esta etnia.

Un acercamiento

El trabajo con la comunidad se planteó en torno a la visión de la arqueología como un ejercicio ético y político, por lo cual, esta investigación tuvo un carácter etnográfico y colaborativo cuyo trabajo de campo se llevó a cabo entre el mes de febrero del año 2021 y enero de 2022.

Se logró contactar a la autoridad mayor de la parcialidad Arley Guapacha por medio de las personas del lugar con quien se programó una reunión para presentarme como investigadora, presentar mi proyecto, los principales objetivos y cómo se llevaría a cabo. Este proyecto también fue dialogado con otras autoridades de la comunidad entre ellas el jaibaná Ovidio Largo con quienes tuvo una

buena acogida logrando la aprobación para realizarse. Se acuerda mi acompañamiento en un proceso de consulta a cargo del cabildo indígena que consistió en recorrer la parcialidad socializando y dialogando en torno al proyecto de minería a cielo abierto a cargo de la minera Quinchía Gold⁵. La socialización de este proyecto se dió por medio de reuniones de discusión que se realizaban por cada vereda, en las cuales debían asistir los miembros de la comunidad, además de contar con la presencia de los gobernadores menores.

Estos espacios se fundamentaron sobre el derecho a la consulta previa, libre e informada consignado en el acuerdo 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo acerca de pueblos indígenas y tribales independientes⁶, por lo cual, estas visitas fueron un acercamiento a los procesos que se viven al interior de la comunidad, incluso en algunos momentos no fue pertinente la presencia de antropólogos. Acompañar estos espacios me permitió tener una primera idea de las problemáticas a las que se enfrentan las comunidades indígenas en el presente como lo son la falta de tierras que desemboca en cuestiones que se tratarán más adelante, incluso pude tener un panorama del movimiento y lucha indígena como su integración al Consejo Regional Indígena del Cauca⁷, el proceso para constituirse como resguardo ante el Estado y el panorama al cual se enfrentan con la consulta previa en Colombia cuestiones que, finalmente, desempeñan un papel en su autorreconocimiento.

⁵ La minera se encuentra ubicada en la vereda La Cumbre, esta vereda no hace parte de la parcialidad, sin embargo, la actividad de dicha minera la impacta directamente debido a su cercanía con la vereda Manzanares. Este proceso consultivo fue financiado por la minera, sin embargo, estuvo a cargo del cabildo quienes, como se menciona, me brindaron la oportunidad de acompañar.

⁶ Este acuerdo determina que se debe consultar a todas las comunidades étnicas mediante procedimientos apropiados y en particular mediante sus instituciones representativas. Establece unas directrices para los países miembros como lo son el respeto a las culturas y estilos de vida de sus pueblos indígenas, tribales y reconocimiento de sus instituciones como derecho fundamental, el cual, se ha convertido en una garantía internacional para las naciones indígenas alrededor del mundo ya que debe ser tomado como un derecho fundamental

⁷ Los Embera Chamí del municipio de Quinchía han decidido trasladarse del Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR) al del Cauca (CRIC). De este hecho se habló en las últimas reuniones de comunidad cuando esta investigación estaba por concluir.

Como se mencionó anteriormente, un punto muy tratado en estos espacios fue la Consulta Previa y su panorama en Colombia. La directiva presidencial 10 del año 2013 emitida por el Ministerio del Interior es una guía para la Consulta Previa con comunidades étnicas. Esta directiva determina unas pautas para la realización de proyectos, obras o actividades en lugares con presencia de comunidades indígenas que a grandes rasgos busca agilizar administrativamente estos trámites. En estos espacios con los embera chamí pude comprender que, para ellos esta directiva presidencial es una forma más en que el Estado favorece los intereses de empresas extranjeras por encima de los suyos bajo el principio Constitucional de: “El interés general prima sobre el interés particular”. Esto implica incluso un veto para el acuerdo de la OIT, por lo cual, a pesar de que podría ser una garantía internacional para las sociedades indígenas, no se garantiza en Colombia al tomarse a los indígenas y sus luchas como intereses particulares⁸ Este panorama fue un inicio para pensar lo indígena como una cuestión nacional.

⁸ Es por esto que, los embera chamí de Quinchía, han preferido manejar el tema de la Consulta Previa desde un relacionamiento más directo con el ejecutor de proyecto que, en este caso, en la minera Quinchía Gold. Ya que de no aceptar este proyecto entraría a la negociación la Procuraduría General de la Nación y la Defensoría del Pueblo lo cual, complicaría la cuestión de los votos en favor de la comunidad. Por esto mismo, para mitigar la situación, las comunidades acuerdan con las mineras la realización y financiación de proyectos realizados por profesionales escogidos por la comunidad que ayuden a identificar los diferentes impactos de la actividad minera en los territorios.



Ilustración 5. Armonización previa a las reuniones de consulta y discusión, vereda Manzanares. Año 2021



Ilustración 6. Algunos guardias indígenas, entre ellos Fausto (izquierda) hijo y Miguel (adelante) nieto de Ovidio Largo, jaibaná de la comunidad. Año 2021

Inventario y descripción de las piezas

Posterior a estas actividades, en el mes de abril de 2021 se realizó la reunión de comunidad que normalmente se programa cada 2 o 3 meses, en dicha reunión se cedió un espacio para mi presentación formal como investigadora, el proyecto, como esperaba trabajar y qué buscaba conseguir con dicho trabajo. La participación en este espacio estuvo guiada por el propósito de empezar a desplegar las siguientes etapas de la investigación consiguiendo acceso al material arqueológico⁹ para realizar el trabajo en un primer momento, como a los territorios para el ejercicio

⁹ Los antecedentes arqueológicos y etnohistóricos mencionados al inicio de este capítulo se levantaron antes de iniciar la manipulación e inventario de las piezas arqueológicas con el fin de conocer los problemas arqueológicos que han influido en el estudio de las características de los hallazgos encontrados en esta zona. Se trató de un ejercicio

comunitario. Es decir, en el espacio cedido en esta reunión se habló acerca de la necesidad de sistematizar la información referente a los hallazgos arqueológicos en manos de miembros de la comunidad como requerimiento básico para el proyecto museal, por lo cual, se solicitó destinar un espacio en las reuniones de comunidad que se realizan en cada vereda para tratar asuntos referente a las piezas arqueológicas e incentivar su donación, pues este material se encuentra disperso en las 17 veredas que componen la parcialidad y una parte está en manos de dichas autoridades menores las cuales se comprometieron a nombre del cabildo con la donación del material que un día fue entregado para custodiar.

Se recolectó, además, la información de contacto de cada uno con el fin de establecer una constante comunicación para coordinar la entrega de las piezas y la realización de los ejercicios comunitarios posteriores¹⁰. Las piezas fueron transportadas a la oficina del cabildo ubicada en el casco urbano de Quinchía donde en primera medida fue necesario hacer un primer reconocimiento de su procedencia, los diferentes tipos de material con los que se trabajaría y estado de conservación para continuar con el ejercicio de registro y descripción.

inicial, pero se realizó de manera simultánea con las otras partes del trabajo para mantener actualizado el componente arqueológico en la investigación.

¹⁰ Esto se hizo con el fin de hacer salvedad del carácter comunitario de donación e inventario del material arqueológico y evitar futuros malentendidos relacionados con una pretensión de posesión individual de piezas por esto mismo se recurre desde el principio a los gobernadores menores, por su conocimiento de los asuntos internos en cada comunidad y su poder de convocatoria.



Ilustración 7. Material arqueológico al momento de empezar el inventario y descripción. Año 2021

Para consignar la información se adaptó el formato que solicita el Instituto Colombiano de Antropología e Historia para registro de piezas arqueológicas¹¹ lo cual se hizo por medio de una ficha por cada pieza que contiene información referente al tipo de material, procedencia¹², descripción de la pieza, medidas, decoración y fotografía de la misma. Este proceso ayudó a tener

¹¹ El Instituto Colombiano de Antropología e Historia solicita una serie de requisitos para llevar a cabo el registro de piezas arqueológicas: Informes describiendo la colección y sustentando contar con las condiciones para poseer el material, fichas de registro de cada pieza en las cuales se debe incluir fotografías que deben cumplir con ciertas características técnicas.

¹² Por el modo de obtención de las piezas que en su totalidad son hallazgos fortuitos se decidió suprimir información referente a la procedencia, Sin embargo, se realizaron breves entrevistas y charlas informales con el fin de conocer anécdotas e historias que den cuenta de la memoria de la comunidad en la relación con estas piezas arqueológicas

control y conocimiento acerca del material que se custodia, además, comparar con la información encontrada en la bibliografía mencionada en los antecedentes arqueológicos y etnohistóricos.

En la etapa de recolección e inventario se logró tener registro de 41 piezas arqueológicas, la mayoría donadas por el cabildo y unas cuantas llevadas hasta la oficina del mismo por los gobernadores menores de cada vereda. Se logró recolectar menos del 50% del material arqueológico que se tenía planeado desde un inicio pues se encontraron una serie de situaciones que terminaron por convertirse en limitantes para el desarrollo de los objetivos de la investigación entre ellas: la posesión de piezas arqueológicas por parte de algunas personas que no pertenecen a la comunidad y que tampoco estuvieron dispuestas a donarlas, el intercambio y venta de piezas, la manipulación indebida que dio como resultado el daño de las mismas.

Se realiza el inventario de la colección compuesta por artefactos líticos, metalúrgicos y cerámicos, en su mayor parte como lo muestra la figura 8.

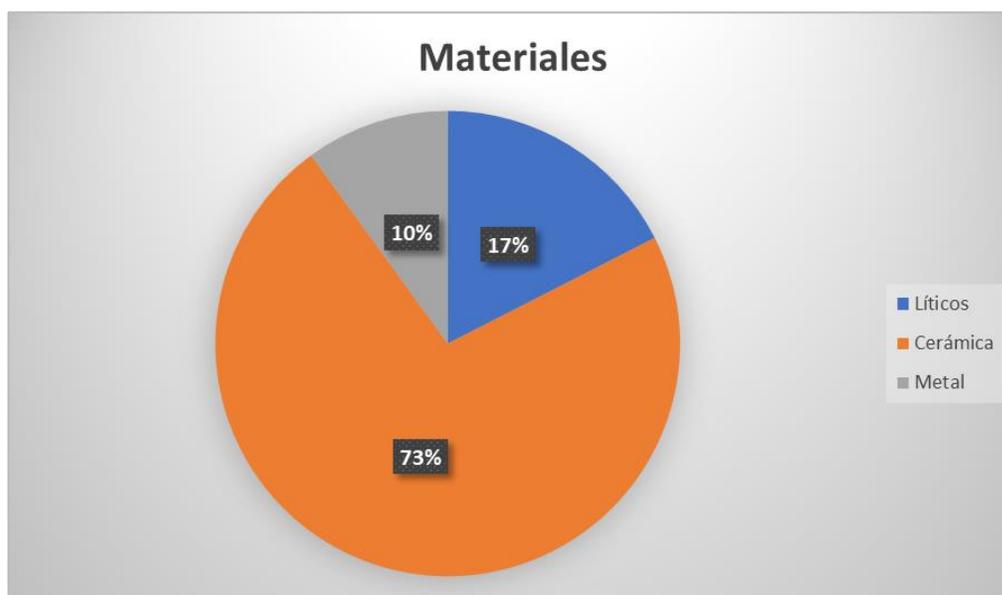


Ilustración 8. Porcentaje de piezas arqueológicas representadas porcentualmente de acuerdo al tipo de material en manos de la comunidad al momento de la investigación. Año 2022

Agrupados según sus características de la siguiente manera:

Tabla 1. Tipo de materiales agrupados respecto a sus características

Líticos	Cabezas de hacha Perforadores
Cerámica	Volantes de huso, urnas funerarias, vasijas naviformes
Metal	Pectoral Narigueras

Los grupos de discusión

Cuando el inventario y descripción de las piezas se encontraba avanzando se comenzó a adelantar el trabajo con la comunidad. Se optó por realizar grupos de discusión, es decir, espacios en los cuales se reunía a la comunidad para entablar un diálogo bilateral en torno a una temática, guiando la discusión con preguntas clave que permitieran también la enunciación de realidades en el presente. No hubo ningún criterio de tipo étnico, género, entre otros, para convocar a estos espacios, se hizo de forma general con el constante acompañamiento y colaboración de los gobernadores y las gobernadoras menores de cada vereda.

Para tener un orden en la realización de estos espacios se tomó como referencia un mapa oficial de la parcialidad, se dividió en zonas del centro a la periferia y de acuerdo a ello se empezó a contactar cada gobernador menor. La mitad jamás dio respuesta, lo que dificultó y retrasó el componente comunitario referente a la recolección de datos para esta investigación. Aun así, se

trabajó con aquellos con los que fue posible llegar a un acuerdo, pues por cuestiones logísticas resultaba dispendioso ir a cada vereda a hablar en persona con cada uno con el propósito único de agendar una posterior reunión, adicional, en la reunión se consultó con cada uno la facilidad de la comunicación remota por medio del celular, llamadas o mensajes y ninguno manifestó dificultad en cuanto al acceso, uso y coordinación por este medio¹³.

Con aquellos de los que se obtuvo respuesta se evaluó la facilidad de horarios y movilidad de las comunidades para realizar estos espacios. Algunas comunidades tenían más facilidad de desplazarse hasta la oficina del cabildo pues sus miembros trabajan en el casco urbano de Quinchía, con otras un poco más lejanas y por la cantidad de personas se acordó el encuentro en la vereda.

En la medida que se fue levantando la información se coordinó con los gobernadores menores realizar estos encuentros que, según su horario fueron llamados “mañanas comunitarias” y “tardes comunitarias”. Estos mismos convocaron reuniones desde el cabildo con el fin de lograr una adecuada difusión de estos espacios de encuentro y diálogo. El hecho de que la convocatoria a las actividades comunitarias fuera realizada en colaboración de los gobernadores menores contribuyó a lograr una asistencia entre 20 y 25 personas aproximadamente todo varió de acuerdo a la cantidad de familias por vereda que hacen parte de la comunidad pues veredas como Corozal estaban compuestas por 8 familias únicamente, por lo cual, en estos espacios predominó la presencia de mujeres adultas. .

Los grupos de discusión se dividieron en dos ejes temáticos de acuerdo a la información a recolectar: Unos orientados a los conceptos de patrimonio e identidad, otro a la elaboración de

¹³ Con esto no se pretende eximir de mi responsabilidad como investigadora, pues como tal a lo largo de todo el proceso me vi muy condicionada por el factor de los recursos y logístico para permanecer de forma más constante en el campo para ofrecer a la comunidad más alternativas de trabajo conjunto, espacios de diálogo y enunciación o siquiera buscar la manera de reformular el campo. Ese esfuerzo me hubiera tomado más tiempo, factor del cual carecía

cartografías sociales. Se dividió la parcialidad en 2 grupos, en el primer grupo se realizó el grupo focal en torno al primer eje temático y con el segundo se realizó la cartografía social. Estos grupos se realizaron en torno a las siguientes preguntas orientadoras de acuerdo a la temática de identidad y patrimonio:

1. ¿Qué es ser emberá-chamí?
2. ¿Cuáles son esas costumbres, tradiciones, incluso podría pensarse en los objetos, en la manera de hacerlos y hasta decorarlos que los hacen únicos como comunidad?
3. ¿Qué sucedería si un día todo esto no hiciera parte de ustedes?

Para apoyar el ejercicio se solicitó a los asistentes que llevaran un objeto, una imagen o un alimento que represente a la comunidad. Solo en una oportunidad atendieron la solicitud pues en ocasiones no era comunicada por los gobernadores menores, las siguientes imágenes que hacen referencia a los juegos autóctonos¹⁴ del año 2003, fueron compartidas por Gerardo Ladino, gobernador menor de la vereda Yarumal durante el año 2021.

¹⁴ Los juegos autóctonos son una celebración que tiene lugar anualmente en el polideportivo de Quinchía la cual consiste en reunirse con las comunidades aledañas como lo son Escopetera y Piza, San Lorenzo, Embera Karambá para realizar juegos, compartir objetos, producciones materiales y alimentos característicos de cada una



Ilustración 9: Juegos autóctonos (Fotografía). Autor desconocido. Año 2003.



Ilustración 10: Juegos autóctonos (Fotografía). Autor desconocido. Año 2003.

Durante las reuniones de discusión se realizó un mapa mental el cual comenzó a construirse con la palabra “embera chamí” en la mitad de una hoja de papel, con el propósito de que con las preguntas planteadas inicialmente se pudiera adelantar una conversación con la comunidad por medio de palabras clave y anécdotas que se consignaban alrededor de dicha palabra. La pregunta 1 y 2 fueron respondidas por la comunidad como si fueran la misma.

En este espacio la comunidad construyó un esquema donde se refleja sus percepciones acerca de lo que consideran como embera chamí, por consiguiente, cuáles son los activos culturales que los hacen únicos como comunidad definiendo elementos identitarios propios los cuales fueron divididos en categorías para así obtener los ejes temáticos principales para el guión museográfico

Tabla 2: Organización por categorías de acuerdo a los elementos señalados por la comunidad, año 2022

Tradiciones	Danzas y festividades, plantas medicinales, lengua emberá, raíces ancestrales
Cultura material	Cayanas, escobas de iraca, chinas, artesanías con chaquiras, casas de bareque, ollas de barro, guacas, entierros y encantos.
Instrumentos musicales	Guitarras, tiples, piano de mano
Preparaciones	chiquichoques, envueltos, arepas de mote, temblorosos, arepas de sango, estacas, bebidas como el viche, chicha, guarapo, alimentos en su mayoría elaborados a base de maíz.
Procesos organizativos	En torno al territorio, el gobierno propio, leyes propias, ley de origen

Territorio	sitios sagrados (tratado más ampliamente en la cartografía social)
Oficios	Minería

Respecto a la última pregunta relacionada con qué sucedería si un día esto no hiciera parte de ellos las respuestas se orientaron a que la comunidad se quedaría sin nada, sin esencia, significaría una derrota para ellos como comunidad. Profundizando más en la discusión los y las participantes en estos espacios, caían en cuenta, por llamarlo de alguna forma, que estos elementos se estaban olvidando cada vez más y llamaban la atención, acerca de la importancia de hablar de ellos para recordar y no “dejar perder” ese conocimiento.

Esta discusión abrió paso a una reflexión en torno a que hacer a largo plazo para que estos elementos que los hace ser lo que son perduren a través del tiempo y no sean olvidados por los más jóvenes. Las propuestas oscilaron entre generar grupos al interior de la comunidad que se encarguen de enseñar aquello que saben y acordar espacios para reunirse a conversar acerca de estos asuntos. Se llegó a una reflexión conjunta acerca de los conceptos de cultura, identidad y patrimonio, la responsabilidad individual y colectiva de su preservación y difusión.

También hubo espacio para hablar acerca de los hallazgos arqueológicos, en estas reuniones la gente manifestaba que eran sus padres los que más encontraban ollas de barro o guacas y que muchas de estas ollas son ahora usadas como materos en las casas de algunos miembros de la

comunidad y sus vecinos, dicen que estas ollas tienen en frente la cara de un indio estampado. Acerca de las guacas afirmaba que se encontraban en los filos, que también había entierros y encantos. el uso de las palabras guacas, entierros y encantos fue muy constante para hacer referencia al pasado y a la riqueza enterrada, guaca como la riqueza enterrada de los indios de antes, entierro como la riqueza enterrada de los ricos de ahora y el encanto relacionado con la guaca.

Fue en esta oportunidad donde se pudo saber un poco mejor el porqué de la ausencia del material arqueológico del que se había hablado en un principio. Si bien no se profundizó mucho se logró tener alguna idea con relacionado a la venta de piezas patrimoniales¹⁵, la existencia de colecciones arqueológicas en manos de personas particulares, la posesión de piezas arqueológicas por parte de algunas personas que no pertenecen a la comunidad y que tampoco estuvieron dispuestas a donarlas, el intercambio de piezas, la manipulación indebida que dio como resultado el daño de las mismas.

Se logró llegar a la discusión respecto a la posibilidad de que como comunidad tuvieran su propio museo, incluso los gobernadores menores hacían referencia acerca de cómo la gente que iba a museos se convencía de que en el pasado sí habían existido indígenas entonces que les parecía muy bueno porque se imaginaban que podía pasar lo mismo. Si la gente los visita se puede convencer de que ellos son indígenas y reconocerlos. Por fin dejar de pensar que “indios eran los de antes” o pensar que hay “indios finos” y otros que no.

Como investigadora surgió la propuesta de continuar con el trabajo que se estaba haciendo y desarrollarlo aún más, por ejemplo, generando un grupo encargado de salvaguardar los hallazgos

¹⁵Muchas piezas de oro son encontradas en las minas por mineros miembros de la comunidad, actividad económica muy recurrente entre los mismos y en la zona, las piezas de valor arqueológico son extraídas y vendidas a particulares que poseen colecciones arqueológicas y a Casas de la Cultura una de las mencionadas fue la de Riosucio

arqueológicos. Este grupo se encargará de incentivar el conocimiento de los mismos, además, de promover la búsqueda de las denominaciones que se le dan a cada pieza desenterrada o encontrada en sus territorios para ir generando sistemas clasificatorios vivos que permitan poner los hallazgos arqueológicos en sus términos, recuperar cada vez más memorias, con ello la historia propia. Esto con acompañamiento constante de arqueólogos, antropólogos y demás profesionales interesados en el tema, algo así como un comité de historia. La propuesta no generó gran renombre, pero igualmente queda en este escrito como una posible idea a desarrollar para futuros trabajos e investigaciones

Cartografía social

Ya se ha mencionado anteriormente la importancia de este tipo de investigaciones y el conocimiento histórico tengan vigencia con realidades en el presente para poder actuar sobre ellas y a favor siempre de las comunidades. Esto se llevó a cabo realizando cartografía social, una metodología participativa y colaborativa de investigación que invita a la reflexión, organización y acción alrededor de un espacio físico y social específico (Torres; Gaona; Corredor, 2012: 62), propiciando un espacio de enunciación de sus realidades lo cual se pretendía lograr una visibilidad de la comunidad y sus problemáticas actuales.

Para comprender el tiempo es necesario pensar también en el espacio, las dinámicas históricas deben analizarse conjuntamente en un contexto territorial y geográfico. Por lo cual, en la segunda parte de grupos focales se convoca a la otra parte de la comunidad para realizar un ejercicio de memoria también, pero esta vez mediante una técnica de mapeo llamada “mapas del pasado, mapas del presente” en este espacio se tomaron dos mapas oficiales de la parcialidad, en el primero se

pretendía que la comunidad representará el territorio en la actualidad incluyendo sus lugares de mayor relevancia, en el segundo debían representar cómo era el territorio antes, realizando una línea del tiempo con ayuda de imágenes.

Con esto se entabló una discusión con la comunidad acerca de la trayectoria histórica del territorio y cómo el pasado sigue comunicándose con ellos por medio de los lugares sagrados, los sitios con potencial arqueológico incluso con hallazgos fortuitos, con lo cual, al finalizar el ejercicio se obtienen mapas sociales con perspectiva histórica. En todo momento fue fundamental contar con el acompañamiento de los gobernadores menores para identificar temas trascendentales y que la comunidad tuviese confianza al hablar de ello.

La información recolectada se complementa con mapas cartográficos y recorridos a través del territorio con el fin de reconocer de primera mano los lugares de los que se habló en el ejercicio de cartografía social, lugares de importancia para comunidad como lo son algunos cerros, los “Ojos de sal” en Pomesia y lugares donde se encuentran los petroglifos en Cruces. También, se realizaron algunas charlas informales con las personas que acompañaron los recorridos como lo son gobernadores menores, guardia indígena y miembros de la comunidad en general con el fin de conocer posiciones subjetivas respecto al material arqueológico y la posibilidad de tener un museo, con este ejercicio se esperaba también refinar la ubicación en los mapas de los lugares con potencial arqueológico.

Basada en las reuniones con la comunidad y consultando trabajos realizados previamente¹⁶ se construyó la actividad mapa del pasado, mapa del presente con la cual se obtuvieron 2 mapas que

¹⁶ Como lo fue el ejercicio cartográfico a cargo de los profesores Mauricio Pardo y Juan Manuel Castellanos realizado durante el año 2017 con los estudiantes inscritos al curso Métodos y Técnicas en Campo y la comunidad Emberá-chamí del municipio de Quinchía.

dan cuenta de cómo la gente concibe su pasado y cómo se relaciona con el presente, de la siguiente manera,

Tabla 3. Sitios señalados por la comunidad agrupados de acuerdo a lo consignado en ambos mapas

Mapa del pasado	Mapa del presente
<p>Guacas encontradas en los lugares señalados, que terminaría por ser una gran parte de lo que hoy compone la parcialidad.</p> <p>Caminos coloniales ubicados en las veredas de Manzanares y San Juan.</p> <p>Lugares sagrados como lo son la Piedra de Agua en el corregimiento de naranjal e Insambrá, otros cuantos ubicados en Opiramá, Villanueva, Cruces.</p> <p>Petroglifos ubicados también en la vereda de Cruces.</p> <p>Ojos o minas de sal ubicadas en Pomesia y Villanueva.</p>	<p>La Comunidad señaló algunos cerros como el Batero, Cantamonos y Puntalanza, Opiramá, San Juan y Morroquero.</p> <p>Minas en Villanueva y Manzanares.</p>

Minas de oro antiguas ubicadas en Villanueva, un cementerio indígena ubicado en la frontera con Supía.

Cerros como el Batero ubicado en el corregimiento de Batero, el cerro Karambá, Opiramá en la vereda del mismo nombre, Gobia en la vereda el Pencil, el cerro Cantamonos en la vereda de Insambrá.



Ilustración 11. Mapa del pasado (Dibujo). Resumen del esquema construido con la comunidad, año 2022.

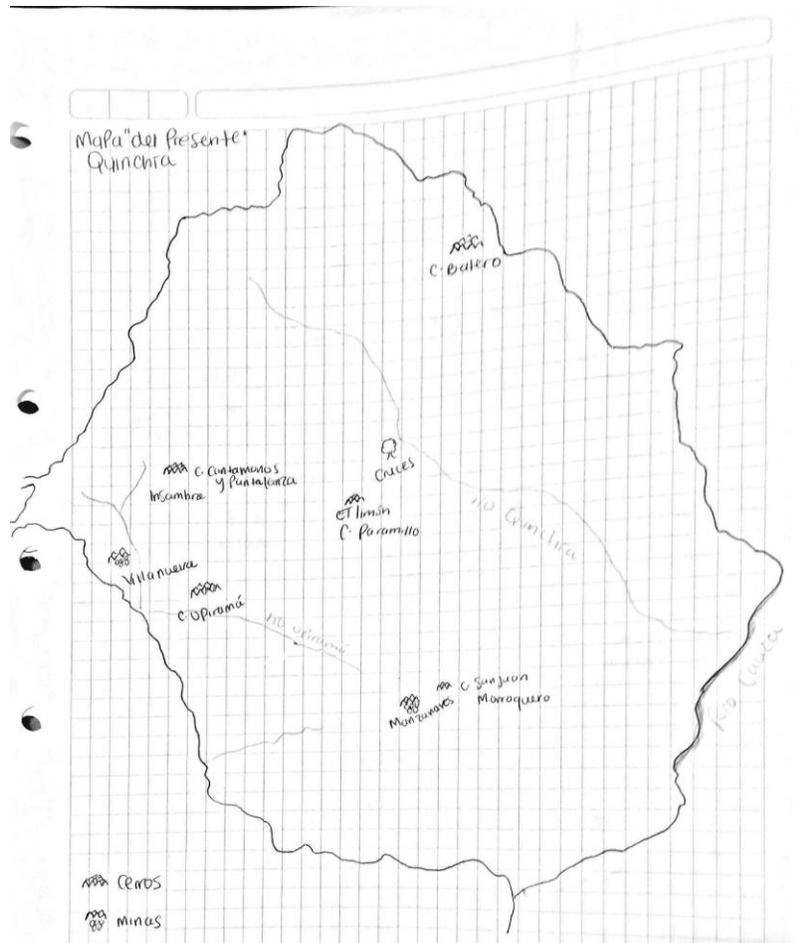


Ilustración 12. Mapa del presente (Dibujo). Resumen del esquema construido con la comunidad, año 2022.

Acerca del proyecto de turístico en el cual pretenden poner un teleférico en el cerro batero el gobernador mayor afirma que eso haría un daño a la comunidad pues va en contra de lo que ellos conciben acerca del cerro batero porque lo importante para ellos es el esfuerzo físico que conlleva llegar caminando hasta él, las 2 horas de subir una colina muy empinada, para llegar a ese sitio sagrado porque el trabajo que conlleva hacer el recorrido también hace parte de lo sagrado del lugar

Cuando uno dice que quiere conocer esos lugares sagrados, lo primero que dicen es que hay que caminar mucho. Cuando se llega a ellos en compañía del jaibaná este se queda en un profundo

silencio mientras reparte entre todos la hoja de coca molida y vuelta polvo, una cuchara para cada uno, la más generosa para él, podría decirse que está invocando a un ser fundamental, pero también que está en profunda comunión con la naturaleza y que el cerro, esa elevación de la tierra, las rocas y el agua que cae sobre ellas son también formas de los seres fundamentales para manifestarse

Las conversaciones informales

Se sostuvieron charlas informales con distintos miembros de la comunidad entre ellos la guardia indígena en los cuales se habló de la procedencia de las piezas y percepciones acerca de los hallazgos arqueológicos que se presentan en el lugar.

Una anciana contaba que su abuela regaló a su papá una tierra para construir una casa con el compromiso de que todo aquello que encontrara bajo esta le pertenecía. A medida que escarbaban la tierra para poner los cimientos de la casa y construyendo fueron encontrando material arqueológico sobre todo vasijas y ollas de barro con oro dentro que fueron vendidas, otras en cambio fueron conservadas después de extraerle su contenido y sirvieron de decoración como floreros o materos en algunas casas, de hecho, ese oro vendido pagó muchos de los cimientos con los que se construyeron las casas antes.

Anteriormente era muy normal encontrar guacas en la construcción de las casas, al momento de encontrarlas la única preocupación era el oro que pudieran tener dentro para poder venderlo. Esas ollas y esas vasijas quedaron entonces como herencias y se les dio diferentes usos, desde floreros o materos hasta objetos decorativos que mostraban el prestigio de quien lo tenía en su casa y hacía que fueran deseados por aquellos que no lo tenían.

Por ello es común llegar allá y ver como piezas arqueológicas hacen parte del paisaje de las casas, y que cada integrante del cabildo tenga una en su casa o haya tenido y que ya no la tenga ya sea

porque se dañó o se convirtió en un regalo que fue llevado a un lugar del cual se desconoce su destino, incluso hay una conexión espiritual con los objetos desenterrados pues se les tiene un gran respeto porque para ellos el principio de todo es lo espiritual, de hecho, el jaibaná Ovidio Largo tuvo que pedir permiso a los dioses para que yo pudiera trabajar con las piezas que él tenía en su poder, las urnas funerarias.



Ilustración 13. Vasija convertida en maceta, vereda el limón, fotografía tomada en el año 2021 por un miembro de la comunidad.



Ilustración 14. Vasija convertida en maceta, vereda el limón, fotografía tomada en el año 2021 por un miembro de la comunidad.

Lo anterior habla también acerca del papel que ha desempeñado la arqueología en las comunidades, y es que también se tienen quejas con la arqueología. Cuando el trabajo de campo en arqueología se piensa como la mera excavación y extracción de material arqueológico se separa de la conciencia

que debería existir acerca de las cosmovisiones y las condiciones materiales de las personas que habitan los territorios en los cuales pretendemos investigar, esto es especialmente problemático a la hora de hacer arqueología en territorios indígenas, pues estas comunidades y el territorio están atravesadas por una serie de relaciones muy específicas de las cuales se hablará más adelante. Al no incluir verdaderamente en la investigación arqueológica a las comunidades asentadas en el lugar¹⁷ se dificulta la construcción de diálogos y acuerdos mutuos que permitan negociar algunas desigualdades en el campo debido a ello diversas investigaciones arqueológicas no se llevan a cabo como lo que cuenta Reynaldo, miembro de la comunidad de Corozal, ubicada también en el corregimiento de Irra

“En las fincas de por allá arriba no dejan hacer huecos porque cuando dejaron los arqueólogos dejaban abiertos esos huecos y las reses se iban a ellos entonces la gente que solo tenía eso para vivir terminaba por quedarse sin nada”

Comunicación personal, año 2021.

Teniendo en cuenta que también ha existido un cierto relacionamiento con la arqueología se determinaron estas connotaciones respecto a la cultura material: Las guacas encontradas en el proceso de construcción de casas en el pasado, las guacas encontradas en el presente por miembros de la comunidad y donadas al cabildo, la venta de piezas patrimoniales encontradas en el proceso de minería, lo cual, denota una relación de tipo ambivalente con el patrimonio, es decir, si bien hay escenarios favorables para la apropiación y valoración como el hecho de que la comunidad haga

¹⁷ O si se intenta incluirlas resultan ser ejercicios muy superficiales, casi extractivistas en los cuales no hay un compromiso real con la misma, de hecho se les ha llegado a decir que los hallazgos arqueológicos encontrados en sus territorios nada tienen que ver con ellos y por eso no se les brinda la posibilidad de emprender procesos patrimoniales en torno a la arqueología.

donación y conserve los hallazgos fortuitos, en algunas ocasiones dándoles un uso, también hay un desarraigo respecto al patrimonio que no es totalmente responsabilidad de la misma.

Consideraciones finales

Como resultado de la investigación para la comunidad quedan varios productos: El inventario con la descripción de las piezas arqueológicas que se encuentran en poder de la misma, los mapas producto de los ejercicios de cartografía social con la información arqueológica, también, de algunos asuntos sociales y ambientales del territorio, una parte de ellos para hacer parte del guión museográfico que puede se espera pueda ser implementado en el futuro espacio museal. Se esperaba que el resultado de este trabajo fuera entregado a la comunidad tan pronto estuviera concluído, pero, por cuestiones de salud, la entrega de este trabajo ha tenido que ser aplazada , en cuanto se pueda retomar se hará a través de una reunión en la cual se convoca los representantes de toda la comunidad en la casa principal del cabildo.

3. Arqueología e identidad: Los embera chamí

El indígena y la cultura

El indígena ha sido definido y estudiado por la antropología de una forma específica obedeciendo a sus inicios como “*ciencia social burguesa*” (Vasco, pág 566), valdría la pena retomar estos principios debido a que la arqueología también toma estos supuestos para construir su comprensión acerca de los contextos sociales y humanos a los que pretende acercarse por medio de la materialidad.

Durante el siglo XIX, la sociedad capitalista europea crea unas ciencias para su autorreconocimiento como lo son la economía política, la sociología, la historia, entre otras. La antropología surge entonces como ese corpus teórico y conceptual de la *sociedad burguesa* que buscaba explicar las sociedades precapitalistas y diferenciarse de ellas en el marco de una expansión económica impulsada por el colonialismo. Dichas dinámicas originaron el contacto con sociedades que las Ciencias Sociales europeas no podían comprender, debían ser explicadas por y para esta misma burguesía con fines implícitamente orientados a la dominación social y con ello, económica.

La base de aquella antropología fue la caracterización de las sociedades que entraban en contacto con Europa como simples, atrasadas, definidas por su cultura por ello, surgió la llamada *prehistoria*, la cual, como su nombre lo indica, buscaba definir a las sociedades antes de la historia, en el umbral de la misma, esas que sobrevivieron al pasado como fósiles vivientes, principalmente las sociedades del Tercer Mundo colonizado en contraposición con la autovaloración de las sociedades capitalistas colonizadoras

“Luego de un desarrollo de milenios, Europa había llegado a ser la cumbre de la civilización, la cima más alta del desarrollo humano; en cambio, las poblaciones de América, Asia, África, se habían quedado en las etapas más primitivas del desarrollo, no habían cambiado ni evolucionado, representaban el pasado de la humanidad del presente: Europa.” (Vasco, 2002. Pág. 567).

Esto va de la mano con aquello que se ha concebido como indígena y es que desde Occidente se ha creado una noción basada en captar a las sociedades del Tercer Mundo como aquellas que ejemplifican los orígenes de la humanidad, por lo tanto, no tienen historia, y esta idea fundamental es como la antropología tradicional, y en general, la sociedad capitalista ha tratado lo relacionado con el mundo indígena. Prácticas como el coleccionismo se respaldaron en esta visión para emprender campañas en los territorios que se encontraban bajo dominio europeo en forma de colonias y extraer objetos de allí, de esas culturas lejanas, en el marco de la construcción de identidades que surgían en este mismo contexto europeo producto del enaltecimiento de las culturas indígenas del pasado por medio de sus producciones materiales y las de ese tiempo en el Tercer Mundo colonizado, estos objetos componen las colecciones de algunos museos en la actualidad¹⁸. Bajo estas mismas ideas la arqueología ha tratado la identidad étnica desde una perspectiva esencialista, es decir, considerándola como un agente sustancialmente inmutable y permanente visión que en el siglo XVIII se vió representada por el “espíritu del pueblo”, con el romanticismo alemán y tuvo auge en los años treinta y cuarenta con el nazismo y el fascismo.

¹⁸ Como lo son el Museo Británico en Inglaterra el cual cuenta con piezas en su colección producto del expolio en la época colonial y posterior. Uno de sus casos más mediáticos son piezas arqueológicas y patrimoniales que pertenecen al continente africano como las piezas antiguas egipcias, y el Museo de las Américas en Madrid que tiene en su poder algunas piezas excavadas en nuestro contexto pertenecientes al grupo humano Quimbaya.

Cuando el capitalismo entra en contacto con sociedades precapitalistas lo hace con objetivos muy claros: subordinarlas, explotarlas y dominarlas para poder hacerse parte de sus recursos naturales, mano de obra barata y los tesoros que han acumulado durante siglos para esto recurre a la opresión, es su forma de relacionarse con ellas. Esto se traduce ideológicamente en el concepto de cultura y este acompañado de indígenas: Culturas indígenas, se contraponen al de sociedades europeas aceptando implícitamente la connotación diferencial y subvalorada que existe en la base de dicha conceptualización: Por un lado, existen las sociedades, la civilización, y por el otro su pasado, las culturas (Vasco, 2002, pág. 568).

En la concepción Occidental, Europa se reconoce como sociedad, mientras que Asia, África y América, los pueblos colonizados, como culturas. Implícitamente, se toman como si fueran dos líneas que van por caminos diferentes las cuales se encuentran únicamente cuando una se lo comunica a la otra, es decir, la civilización viene únicamente de la mano de Europa, por lo cual, la única forma de alcanzar dicho estadio, denominado así por las corrientes evolucionistas decimonónicas, es esa relación impuesta durante siglos.

Esto lo podemos señalar actualmente a través de diversos ejemplos: Cuando se habla de la medicina occidental muy poco se pone en duda su carácter científico mientras que, las prácticas de un médico indígena son consideradas como magia, brujería, superstición, es decir, espectros que se explican únicamente bajo la denominación de cultura. La Música Clásica europea ha sido reconocida como culta, se desarrolla en el marco de la sociedad aristocrática y burguesa a la cual se ha venido haciendo referencia a lo largo de este capítulo, es así que hasta el día de hoy aún es enaltecida por muchos como la única corriente musical civilizada, puesta en contraposición al folclor que representan las producciones culturales de las sociedades indígenas, sucede también con otro tipo de producciones culturales como el arte, cuando este es desarrollado en el ámbito europeo se le

concede tal denominación, mientras que, dichas producciones en el resto del mundo, en específico, el Tercer Mundo Colonizado, son consideradas como artesanías.

De esta forma se erige un corpus teórico y conceptual el cual indirectamente sostiene que, entre la sociedad europea y las sociedades indígenas existe una distancia que alcanza, incluso, el nivel genético, por lo cual, es necesario una conceptualización aparte de la existente, cada concepto adoptado llevando una connotación de inferioridad: Civilización es progreso, el progreso es el capitalismo, todo aquello fuera de aquel espectro, es cultura, las formas de organización e intercambio, todo aquello que hace parte de la vida social en el Tercer Mundo colonizado es tratado por Occidente bajo el manto homogeneizador de la cultura.

Esta visión se convierte también en una forma de narrar la historia: Hay un indígena civilizado, el cual, alcanzó un desarrollo tecnológico superior que le permitió en su momento realizar producciones materiales complejas en contraposición con el indígena vivo, atrasado, indigno y perteneciente a duras penas de una temporalidad muerta con el que aparte se disputa tierras, recursos y mano de obra barata (Gnecco, 2010. pág 28).

Los indígenas en Colombia y las nacionalidades minoritarias

En torno a las ideas expuestas con anterioridad se ha definido y teorizado la cuestión indígena en Colombia es decir, a las sociedades indígenas se les concibe como ahistóricas, al indígena se le ha pensado como un fósil viviente, como una supervivencia del pasado, tanto así que definiciones de este tipo han sido cruciales para los censos que pretenden certificar la presencia indígena a lo largo del territorio colombiano: Al indígena se le ha pensado como aquel que vive y conserva características de la época precolombina. Las ciencias sociales han contribuido a teorizar dicha

cuestión de esta forma, es decir, para definir a los indígenas no se toma en cuenta las condiciones históricas colombianas, ni las de ellos mismos, tampoco su relacionamiento histórico con Occidente, si sus formas de vida no corresponden al pasado estas sociedades no son consideradas por el resto de la sociedad como indígenas. A este orden la nación colombiana hace una concreta apología cuando algunos de sus miembros, que vendría a ser la mayoría, sostiene que indígenas eran lo de antes, por lo cual, los de ahora nada tendrían que reclamar.

Desde luego, esta concepción produce un efecto en las estadísticas disminuyendo drásticamente la población indígena en los censos. Pues, si los indígenas son tan pocos que casi desaparecieron, no son un problema digno de atención, sus problemas son negados y desconocidos en todas sus dimensiones. Esto hace parte de un problema más grande, pues, si bien, un enemigo al cual se enfrentan las naciones indígenas de hoy es al imperialismo norteamericano reflejado en los diferentes proyectos mineros que se han realizado y los que vienen adelantándose. Otro enemigo latente e igual de importante es la nación colombiana.

Es pertinente tomar la propuesta de Vasco respecto a las naciones minoritarias y nacionalidades indígenas, quien parte del postulado de que en la teoría marxista están los conceptos para analizar nuestra realidad concreta y a las comunidades indígenas. Así, entiende la nación como:

“Un grupo social que se ha formado históricamente y que se caracteriza por una economía, un lenguaje, un territorio y una cultura comunes, es decir, compartidos por sus miembros y diferentes a los de otros grupos similares". (2002, pág. 582)

Y el de minorías nacionales como

“Nacionalidades que se estaban desarrollando cuando fueron subordinadas por las naciones que en Europa habían surgido con el advenimiento del capitalismo. Eran nacionalidades que vieron truncado su desarrollo por el proceso de colonización e imperialización que las colocó bajo el dominio de las naciones europeas.” (2002, pág. 582-583)

Aunque el dominio europeo truncó el desarrollo de estas nacionalidades estas siguieron manteniendo, defendiendo e incluso desarrollando su identidad hasta el presente, lo cual, es fundamental para comprender porque la cultura es tan importante en su lucha, más que en otras luchas, como las obreras y campesinas. Estas nacionalidades luchan contra la asimilación, integración y homogeneización que han tenido que atravesar a lo largo de la historia desde la colonización, ahora por parte de la nación colombiana reflejada en diversos medios e instituciones, la educación y el proselitismo religioso.

El carácter de nación de los grupos indígenas en Colombia no es precolombino, algo que existiera desde antes de la llegada de los españoles y que se haya conservado así a pesar de las vicisitudes de la colonia y la época republicana, es un carácter que han construido a través del tiempo como fruto del relacionamiento con la sociedad colombiana. Esta definición tampoco quiere decir que sean sociedades aisladas pues históricamente han participado de la vida económica, política y cultural de la nación colombiana. Son sociedades diferentes con particularidades que si bien no vienen de la época precolombina si las han diferenciado de la sociedad colonial y ahora la republicana. Son grupos sociales cuya existencia actual está estrechamente ligada con la existencia y características de la sociedad nacional colombiana de hoy (Vasco, 2002, pág. 321),

Son producto de milenios de historia cuyo curso ha sido transformado desde la llegada de los primeros españoles a América. Por ello, cuando la comunidad señala alguno de sus rasgos

identitarios, lo importante no es esa autenticidad que de no encontrarse lleva a cuestionar su carácter de sociedad indígena, histórica como todas. Es decir, los elementos identitarios se piensan como producto de los procesos históricos que les ha correspondido vivir, su relacionamiento con el blanco colonizador y con la nación colombiana, más que como supervivencias del pasado. Por ello, sus procesos organizativos, la ley de origen, y el plan de vida también hacen parte de sus particularidades como nación indígena. Son sociedades en las cuales el despojo territorial ha sido una constante a lo largo de su historia.

Recuperar la tierra para recuperarlo todo

El territorio y el mundo indígena está atravesado por una serie de relaciones. El territorio, aquel espacio pensado, es la base fundamental para la existencia de las diferentes sociedades, por lo cual, constituye también su identidad. El indígena lucha por la tierra pues tiene con esta una serie de relaciones simbólicas que trascienden la subsistencia, es decir, la tierra para en el mundo indígena no es solamente un medio de producción pues sus tradiciones, historia, sus antepasados lo mantienen ligado a esta, además, garantiza la existencia de su comunidad en el futuro. Esto se expresa con la designación de sitios sagrados y una forma particular de acceder y relacionarse con ellos.

Cuando se señalan esos sitios de importancia no es ni siquiera porque en cada uno de ellos habiten dioses o se llegue a ellos únicamente para adorar seres fundamentales, este arraigo a esos lugares está más relacionado con el aprehender a la naturaleza como una parte de sí, no como ese superior al cual está sometida la voluntad del indígena, sino como ese agente con existencia y valor simultáneo por medio del cual viven y conocen, viven el presente y ven el pasado, lo transitan, por eso el conocimiento no se concibe sin el andar. Este *recorrer* genera sentido de autoridad propia,

consolidan la vida social y crean un sentido de espacio real. Esta concepción y su vigencia son elementos fundamentales para la recuperación del espacio físico.

Teniendo en cuenta la reciente adhesión de los embera chamí de Quinchía al Consejo Regional Indígena del Cauca cabe precisar la importancia del mismo para la lucha indígena en el panorama nacional, particularmente la que se viene adelantando desde el siglo XX, la lucha por la recuperación territorial, pues bien, esta lucha no es nueva, de hecho, es una reacción defensiva ante la disolución de la identidad étnica y cultural. Condiciones gestadas en la época colonial con la constitución de los resguardos indígenas que, como indica su nombre, la vida de los indígenas fue circunscrita para resguardarlos de lo que en aquel momento se consideraba como “hambre de tierras”, la explotación directa de los encomenderos y “la mala influencia” de negros y meztizos, esta institución de carácter colonial que obedece a una política proteccionista constituía también una forma de reducir a los indígenas a un territorio geográfico para garantizar la mano de obra mientras la corona española dejaba libres grandes extensiones de tierra para la actividad agrícola o acumular prestigio.

Durante la época Republicana se intentó la total disolución de los resguardos bajo argumentos como el proyecto del Estado-Nación moderno, donde, para ello, era necesario el dominio de una gran extensión territorial que aún estaba sin descubrirse y que, era imposible ante la presencia de territorialidad, es decir, el control sobre gentes, recursos y territorios, por lo tanto, la presencia de resguardos y cacicazgos era contraria a tal proyecto de las élites políticas de mitad del siglo XIX.

La institución de la encomienda¹⁹ durante la colonia terminó por despojar de sus tierras a los

¹⁹ En la región de Anserma que hoy se conoce como el municipio de Quinchía no existía la figura del encomendero pero sí la del corregidor que en términos generales cumplía la misma labor: Cobrar tributos y disponer gratuitamente de la fuerza de trabajo indígena, desde luego, con el permiso de la Corona española.

indígenas, sin embargo, en el siglo XX se produjo una importante normatividad en detrimento de las tierras comunitarias, donde, por medio de diferentes leyes se desconoce la propiedad de los indígenas sobre los resguardos y se da una progresiva ocupación de estos territorios indígenas por parte de terratenientes, que dió como resultado el surgimiento de las relaciones de terraje.

El terraje consistía en un tributo en trabajo o en especie que paga el indígena al señor de la hacienda por labrar un pedazo de tierra que llama encierro esta relación estaba prohibida por la legislación colombiana pero estuvo muy extendida en el departamento del Cauca hasta la década del 70 (Castillo, 2006. Pág. 210). Era una forma de explotación semiservil de la fuerza de trabajo que legitimaba el despojo de tierras producido con la ocupación y extinción de los resguardos ya que fue la única opción les quedó a muchos indígenas que habían perdido sus tierras y su trabajo, por ello, el terraje era odiado por los indígenas porque habían quedado en medio de relaciones de sobreexplotación cambiando el trabajo por la promesa de la tierra, convirtiéndose en terrajeros. Para los indígenas era insoportable tener que trabajar gratuitamente para pagar unas tierras que les habían pertenecido.

Este malestar generó la base para una movilización en torno a la supresión del terraje en la cual Manuel Quintín Lame logró convocar un sector muy importante de población indígena desposeída y empobrecida que se planteó como objetivo abolir estas relaciones semiserviles siendo la bandera fundamental de las luchas indígenas durante las primeras siete décadas del siglo XX, ejercer la territorialidad por medio de la recuperación. Claramente esto no simpatizaría con los intereses de los sectores “blancos” más dominantes y poderosos: Los terratenientes que buscaban ocupar las tierras de resguardo para apoderarse de ellas y las élites del proyecto nación mestiza que desde las normas querían acabar con la propiedad comunal.

Ya entrada en la década del setenta la desigual distribución de poder entre el indio y el “blanco” se traducirá en la pérdida de tierras de resguardo y en el arrinconamiento del indio que generaría una respuesta defensiva que será el comienzo de un moderno movimiento indígena colombiano que politiza la diferencia. Es aquí donde surge el Consejo Regional Indígena del Cauca que fue conformado en su mayoría por indígenas terrajeros de resguardos y comunidades de diferentes partes del departamento, inicialmente esta lucha tenía propósitos casi que únicamente orientados a la tierra como unidad productiva, por ello unió sus propósitos con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos pero con el paso del tiempo se dieron cuenta de la importancia del componente étnico y cultural en su lucha

Estas diferencias ideológicas produjeron la separación de los indígenas y estas organizaciones campesinas para forjar sus propios propósitos que, en la medida que avanzaba la recuperación se fueron orientando a conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, defender su historia, lengua y costumbres, si bien no se deja de perseguir la recuperación de tierras y ampliación de los resguardos, incluso sigue siendo el pilar fundamental de su lucha, se le da igual predominancia al componente cultural. Es decir, la lucha indígena tiene un doble carácter: Por una parte el indígena participa en la lucha de clases contra el terrateniente que lo ha despojado y se ha apoderado de su tierra, medio de producción, por otra, es una lucha inscrita en el campo de la cultura ante los intentos de la nación colombiana por incorporarle a su propia forma de producción (Vasco, 2002, pág, 579). La recuperación es entonces la forma moderna de resistencia indígena a la disolución económica y cultural. En palabras de Lorenzo Muelas, indígena que en un pasado fue terrajero:

“La recuperación puede ser entendida como una forma de acción colectiva que busca ejercer territorialidad sobre tierras que hicieron parte, primero, de los antiguos cacicazgos y, luego, de

los resguardos que fueron cercenados a través de la invasión o de la compra y terminaron fortaleciendo la hacienda de terraje. Por lo tanto, la recuperación implica la existencia del movimiento indígena y un proceso precedente de ocupación de territorios por parte del blanco o del mestizo. En consecuencia, esta acción social coexiste con la ocupación, como elementos indisolubles de una misma relación la primera existe en tanto la segunda se presenta.”

(Citado por Castillo, 2006. Pág. 231)

La recuperación es una construcción moderna que se origina en el pensamiento político de Manuel Quintín Lame y las luchas que lideró a principios del siglo XX y es continuada por el Consejo Regional Indígena del Cauca. La recuperación no es volver al pasado, vivir de la forma en la que lo hacían hace 50, 100, 200 o hace más de 500 años pues, como se ha dicho, como toda sociedad, tienen sentido del tiempo, lo que les ha permitido captar que, sus condiciones han cambiado, la vida de hoy ya no es como en épocas pasadas, por tanto, no hay ninguna base para ello, tampoco es únicamente la tierra, la recuperación comprende el pensamiento, la lengua y la historia. La recuperación es tener devuelta lo que en un momento fue arrebatado, es el camino hacia ser, de nuevo, sociedades que lo tengan todo: territorio, economía, lengua, organización sociopolítica, cultura y pensamiento propios.

El patrimonio arqueológico en la recuperación de la memoria histórica

Debido a estos movimientos indígenas el patrimonio y la patrimonialización se han visto en la necesidad de cambiar su definición por una más histórica en concordancia con el carácter intrínseco de las sociedades con las que pretende relacionarse.

Los arqueólogos hemos creído que los indígenas no saben nada acerca del patrimonio, que debemos enseñar qué es y cómo relacionarse con el mismo, el buscar en los indígenas de hoy supervivencias del pasado como si fueran museos vivos con la obligación de mantenerse intactos en el tiempo también ha producido un efecto en la patrimonialización y es que la nación colombiana tiene una forma de relacionarse con el patrimonio que se ha convertido en derecho consignado en la constitución, cuestión que se le niega a las naciones indígenas si no demuestran una continuidad temporal.

El Estado en su funcionalidad policiva ha tratado los asuntos patrimoniales creando nuevas leyes generando con esto una fetichización de los objetos y una gran saturación de museos y depósitos, una acumulación irreflexiva que, a su vez, alimenta una vocación fetichista. Cuando la historia de los *otros* se vuelve la de *nosotros* (Gnecco, 2010. Pág 23-24), es decir, se acepta que hay una historia única, una historia nacional, desaparecen otras voces, las de las sociedades que han resistido durante siglos el exterminio y silenciamiento en todas sus dimensiones desde la colonización por medio de diferentes formas de asimilación, integración y homogeneización.

No es en vano cuando la iniciativa de conservar los hallazgos fortuitos por una parte de la comunidad, querer exponerlos en forma de museo, aparte, participar al ver que se están realizando trabajos de esta naturaleza a través de la donación, incluso con testimonios acerca de las piezas que tienen en su poder, suceda simultáneamente con el casi que total desinterés por toda cuestión relacionada. La ruptura de la continuidad histórica fue una de las herramientas del colonialismo para transformar las historias locales e imponer un nuevo sentido del tiempo, proceso apoyado por la iglesia católica a través de diferentes medios de dominación colonial como los llamados misioneros e internados indígenas, los cuales, enseñaban al indígena una vida de acuerdo al mandato español: Dejar de hablar su lengua, practicar sus costumbres, en últimas, un mandato para

el indio era odiarse a sí mismo²⁰, a sus padres, es decir, se llevó a devaluar y proscribir su relación con sí mismos y sus ancestros, cuestión que ha llevado a que en la actualidad tengan una relación problemática asuntos de otro tipo como el registro arqueológico. Esta ha ocasionado una ruptura con el pasado precolombino y los objetos que lo materializan, reflejada en afirmaciones que refieren a estos objetos como cosas de indios, de antes, nada que ver con los de ahora, pensamiento que ha sido reproducido a través del tiempo incluso por desde la arqueología, es decir, la arqueología ha buscado en los indígenas una continuidad temporal del pasado prehispánico, buscan sus formas de organización, sus tradiciones, sus producciones materiales, pero cuando las condiciones del indígena de hoy trascienden a un plano político se le condena a ser dueño, si acaso, de una temporalidad muerta: No pertenecen al pasado porque no son los mismos de milenios atrás, pero tampoco al presente porque sus raíces están en una época prehispánica, extinta, de la cual, quedan algunas huellas. Las sociedades del pasado y el registro arqueológico muestra de ellas, es interpretado por algunos sectores como, indígenas con organización y tecnología compleja, en contraposición con el atraso del indígena del hoy. Estas ideas fundamentales constituyen una contradicción que, al volverse precepto legal, el Estado y sus expertos se permiten decidir quien es heredero de, que puede ser otorgado y que puede ser retenido

Los hallazgos arqueológicos encontrados en el Cauca Medio donde se ubica el municipio de Quinchía se les asocia casi que de forma automática con la cultura Quimbaya, ahora bien, esta tipología se volvió problemática en un momento ya que ocasiona una homogeneización de los contextos y una invisibilización de características particulares del material cultural encontrado, por ello surge el marrón inciso, como una denominación para diferenciar a los grupos anteriores al

²⁰ Consultar el apartado, Un mandato para el indio: “odiate a ti mismo” consignado en el primer capítulo del libro “Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india” de Luis Guillermo Vasco.

quimbaya. Igualmente, sigue siendo muy común el hecho de denominar a todo hallazgo arqueológico encontrado en esta zona como Quimbaya. Esto produce un impacto en las comunidades indígenas asentadas en estos lugares ya que esto viene acompañado de instituciones de diferente índole que les exige la continuidad histórica por medio de la filiación cultural casi que como requisito para reclamar algún derecho sobre los hallazgos arqueológicos encontrados en sus propios territorios, a pesar de que existan arqueólogos que llamen la atención acerca de la dificultad que se encuentra al perfilar una vinculación de este tipo.

Al no encontrar esta vinculación se les niega este derecho y se le cede a cualquier otra institución o grupo de personas que generan aún más distancia entre las comunidades y los hallazgos arqueológicos, como sucede con situaciones anteriormente mencionadas respecto a la venta de piezas patrimoniales a las Casas de la Cultura de los diferentes municipios como Quinchía y Riosucio y la existencia de colecciones particulares.

El hecho de que a simple vista esta continuidad histórica no se encuentre no quiere decir que no exista, probablemente los arqueólogos debemos aprender a escuchar. Cuando a los emberá chamí se les ha dicho que los hallazgos arqueológicos encontrados en su territorio no tienen ninguna relación con ellos (filiación cultural) parece más un afán por minimizar, tal vez eludir, la responsabilidad de desplegar procesos patrimoniales que conlleva el trabajo arqueológico en estos contextos ya que este tipo de afirmaciones no podrían tratarse tan a la ligera, en primer lugar, como vemos en el capítulo anterior, los documentos etnohistóricos nos dicen que existió un contacto entre los embera y quimbaya durante la época colonial, cada vez surgen más estudios acerca de filiaciones poblacionales que pretenden profundizar en este contacto. La tradición cerámica en esta comunidad tampoco ha sido muy tratada. Además, tampoco se puede dejar de lado que es una ingenuidad pretender que podemos ir a las comunidades, extraer únicamente el conocimiento que

nos interesa a nosotros y a los nuestros a cambio de que sus condiciones sigan exactamente igual ya que no nos corresponde interesarnos por sus luchas históricas, además, que esto no constituye una complicidad con el colonialismo.

Por mucho tiempo la historia de las comunidades indígenas fue narrada por otros, desde fuera, lo que ha ocasionado que algunos arqueólogos llegaran a pensar que son recuperadores de memoria y que únicamente la custodia de los bienes patrimoniales “recuperados” por ellos es lo que corresponde a la comunidad, como conocedores expertos. Lo cierto es que como vimos al inicio de este apartado, los modernos movimientos indígenas han buscado que la historia sea contada desde ellos como lo que fue y no debió haber sido (el colonialismo) y como lo que fue, debió haber sido y podría llegar a ser (los mundos posibles) (Gnecco, pág 37).

El mundo indígena ha comprendido que, la lucha también abarca aquello que superficialmente podría parecer abstracto: la historia, la memoria y la cultura. Permitir la despersonalización con aquello que los hace ser lo que son sería una derrota. Redescubriendo y fortaleciendo su identidad es como ganan la lucha contra el etnocidio, por ello, en las últimas décadas han buscado en el patrimonio un camino de expresión política y cultural. No quiere decir que la arqueología sea su único camino hacia el sentido histórico sino que, ha sido considerada como un camino posible.

Consideraciones finales

El territorio y la historia son una unidad indisoluble. En el caso de los embera chamí en Quinchía no han existido de forma explícita movimientos de recuperación territorial, sus procesos de organización como la adhesión al Consejo Regional Indígena del Cauca nos da a entender que sus propósitos se encuentran encaminados en una misma dirección: Recuperar la continuidad histórica rota por el despojo territorial para seguir construyendo su camino como nación. Para recuperar su

espacio también necesitan retomar el tiempo, por ello, este camino no lo piensan separadamente de la historia y el conocimiento se concibe junto al caminar. El territorio aparte de ser su fuente de vida también es su fuente de conocimiento y necesitan de su memoria para reconstruir su territorialidad, el territorio se recorre para leer en él la historia

“Al moverse por los distintos lugares y siguiendo las direcciones señaladas, se van ligando los diferentes tiempos y los acontecimientos que en ellos ocurrieron, relacionándolos con el ahora en que se recorre y con los propósitos y objetivos de hoy con los que se hacen tales recorridos”

(Vasco, 2002, pág 446-447)

Emberá Chamí: Gente del barro y el maíz

Teniendo en cuenta lo expuesto durante todo este escrito se plantea este guión museográfico, en el cual, se muestra algunos elementos que fueron posibles de captar a partir de lo consignado en el segundo capítulo. Los elementos presentados en este apartado no pretenden tener la última palabra acerca de lo que es la vida de los embera, tampoco definirlos por aquello que se pretende exponer, se trata de un acercamiento a sus características culturales.

Cartel de presentación:

Este espacio surge a partir de las guacas, esa riqueza enterrada y encontrada por nosotros mismos como si el pasado quisiera hablar, lo recogimos y guardamos con la esperanza de un día nosotros hablar también a través de ellas. Este museo es entonces la muestra de nuestro esfuerzo, de lo que queremos ahora: Recuperar aquello que a través del tiempo se nos ha negado, nuestro lugar en la historia, la tierra, principio base de nuestra existencia. Para ello debemos recuperar también el

tiempo. Lucha histórica como respuesta a siglos de dominación colonial. Somos indígenas, tan indígenas como los de antes. Nos apoyamos en el patrimonio arqueológico para decir aquello de lo que aún queda mucho por decir. Queremos redescubrir lo que somos y por medio de esto fortalecernos. De nosotros, para nosotros, y para ustedes también.

La continuación del guión museográfico se encuentra en el siguiente enlace de invitación, el cual, puede ser consultado dando click o copiando este mismo en la barra del navegador:

https://docs.google.com/spreadsheets/d/1gSTknj2L8CLlv_IxZ9tGvr5guLX9qJHV/edit?usp=drivesdk&ouid=117784806670696716533&rtpof=true&sd=true

4. Conclusiones

La arqueología se ha encargado de excavar los estratos de la tierra para develar los tiempos que contienen aportando información respecto a los hechos acontecidos en el pasado, encontrando hallazgos, desenterrándolos, pretendiendo que se mantengan intactos en todas sus dimensiones, que no hablen, o que digan solo lo que el arqueólogo quiere escuchar de ellos: Que pertenecieron a una cultura antiquísima, que esa cultura ya se extinguió y por lo tanto no es la hoy, mucho menos de “esos” indígenas que se quieren adueñar de ella. Parece que, para el arqueólogo, los indígenas son una supervivencia del pasado, pero el mismo, con su autoridad académica, siendo el único que puede palpar (o dañar), ese pasado. La historia sólo podría conocerse mediante unos ojos eruditos que pueden definir que sí lo es y que no.

Parecería una gran ofensa hacia los extremadamente interesados en la pureza de los hallazgos arqueológicos el hecho de que una vasija desenterrada por unos indígenas haya sido convertida en una maceta, o que, incluso, unos indios caminando su territorio encuentren más material que aquel arqueólogo que lee el paisaje, prospecta y realiza excavación rigurosamente. Pero ¿Qué podrían decir estos mismos acerca de las colecciones que se encuentran almacenadas en las universidades donde se deterioran ante la falta de interesados en decir de estos más allá de lo que se ha dicho o porque algunos profesores de arqueología no encuentran, a su juicio, estudiantes lo suficientemente dotados en capacidad para decir de este material lo mismo que se ha dicho siempre?

La influencia de los movimientos indígenas es notable cuando en la constitución del año 1991 Colombia se constituye como un Estado pluriétnico y multicultural, esto último genera cierto orden frente a la diferencia pues es reconocida y aceptada: se abre la participación a actores locales en ámbitos académicos y políticos, se incluyen nuevos horizontes históricos, sus interpretaciones y en general, distintas formas simbolizar y representar el pasado, pero, como afirma Gnecco (2010; pág

29), se trató de una bondad engañosa pues la arqueología solo fue refuncionalizada para atender a la necesidad de un contexto. Cuando la arqueología comienza a tolerar historias no académicas lo hace también exigiendo autenticidad y crea un tipo de indígena que parece responder más a las exigencias de la sociedad occidental: intacto, guardián celoso de la naturaleza, la cultura y la historia. Desde luego, al no encontrarlo el arqueólogo recae en un tipo de intransigencia en la cual pone en entredicho los derechos patrimoniales de las naciones indígenas, pues la identidad indígena parece ser más vigilada que la de la nación colombiana.

La arqueología académica durante mucho tiempo se dedicó a escribir acerca de objetos ignorando a las comunidades que habitan los territorios de los cuales provienen estos objetos. La arqueología indígena²¹ puso sobre la mesa esta discusión, visibilizando el carácter concreto de los procesos de producción histórica lo que motivó a la disciplina a transitar por su descolonización, el patrimonio arqueológico y la creación de museos comunitarios han sido cuestionados durante el desarrollo de este enfoque pues algunos arqueólogos han tomado estos espacios como “*migajas culturales*” (Gnecco, 2010. Pág 40) ya que el arqueólogo sigue teniendo el control de los asuntos más relevantes como el diseño de las investigaciones, el destino de los hallazgos, la producción y difusión de lo que se dice en torno a estos hallazgos.

Lo cual habría que revisar detenidamente pues, no sería muy pertinente tomar a la ligera los procesos de creación de museos comunitarios ya que, como hemos visto, los museos comunitarios son herramientas de las comunidades para perseguir sus objetivos y propósitos y para que esto sea

²¹ Basada en la comunidad, incluso podría denominarse como una nueva arqueología nacional de acuerdo al carácter que se le reconoce a estos grupos en este escrito distinguiéndose como sociedades que hacen parte del Estado colombiano y respondiendo ante la propuesta de Vasco de reconocer a Colombia como un Estado multinacionalitario ya que esta arqueología no tomaría el supuesto de que existe una sola nación, la colombiana, sino que en el territorio existen más naciones como las indígenas y afro.

efectivo es necesario entablar diálogos, es decir, los diseños de las investigaciones, las decisiones en torno a los hallazgos no necesariamente van en contravía de la creación de museos comunitarios, porque, de hecho, para que tal proyecto tenga éxito se debe existir un trabajo mancomunado para alcanzar los objetivos trazados por ambas partes. Un punto de encuentro, podría ser que ambas persiguen objetivos emancipatorios en torno al conocimiento. Por lo cual, el propósito podría ser disminuir cada vez más la brecha entre la academia y las comunidades. Así que la problemática no estaría dirigida hacia el patrimonio y los productos resultantes del mismo sino la forma en cómo la arqueología ha abordado las cuestiones referentes para reproducir una complicidad silenciosa, en últimas, los medios que han servido para oprimir también pueden servir para liberar.

La arqueología tiene la posibilidad de participar en la lucha por los derechos culturales y territoriales, en un proceso de descolonización amplio, el sentido de la arqueología se orienta a descolonizar la historia y con ello la sociedad, es decir, la descolonización no es un asunto meramente académico, en el cual, se disputa únicamente la construcción disciplinar de la arqueología, es una demanda del contexto que el arqueólogo puede atender o pasar por alto (Gnecco & Ayala, 2010. pág. 41). Teniendo en cuenta que pasar por alto implica hacer parte del silencio que mantiene la complicidad entre nuestra disciplina y el colonialismo pues, en últimas, la arqueología es también un ejercicio político.

La construcción del guión museográfico con los Embera Chamí fue un proceso de bastantes contrariedades, de encuentros y desencuentros, pues si bien jamás he considerado la imposibilidad de ser el otro como un camino hacia un ejercicio ético de la arqueología, es un reto, al estar en contacto con ese otro, abandonar las pretensiones de encontrar en las naciones indígenas supervivencias del pasado. Pretensiones aprendidas e interiorizadas a lo largo de la vida como parte de la nación colombiana, las cuales llegan con nosotros al mundo académico, son reproducidas

desde las aulas hasta el trabajo de campo, labrando el terreno de las desigualdades señaladas a lo largo de este escrito. Estas relaciones asimétricas se piensan abstractamente desde la academia, incluso se cuestionan, pero, paradójicamente, las materializamos cuando nos relacionamos con la gente con la cual pretendemos trabajar, o sobre la cual algunos quieren trabajar.

En la medida que la importancia personal se abandona, habitamos y nos dejamos habitar por el mundo, logramos comprender la complejidad de los diferentes contextos sociales y humanos, renunciar a la pretensión de encontrar autenticidad para buscar fenómenos más concretos que nos permitan cada vez más la vigencia de nuestras investigaciones en el presente.

Esto no quiere decir que se abandonó la búsqueda de características culturales particulares de los embera chamí, de hecho, aunque por las condiciones en las que se desarrolló la investigación, fue un ejercicio superficial, fue lo que me ayudó a plantear las temáticas del guión museográfico, además, la construcción de este proyecto museístico con los embera me llevó a comprender que sus características culturales particulares se encuentran bajo una gruesa capa de silenciamiento que ha sido ocasionada por un cierto relacionamiento con el blanco colonizador, y que, para que salgan a la luz se requiere de tiempo, es decir, trabajos cada vez más comprometidos. Finalmente, este tipo de arqueología cuando trabaja con las naciones indígenas no pretende apropiarse su representación como lo ha hecho tantos años, sino, acompañarla. Esto no se hace en nombre del colonialismo, para reescribirlo, tampoco se trata de tomar como punto de partida la experiencia de los indígenas, negros, etc, se trata de la forma problemática como Occidente se ha relacionado con la “aboriginalidad”.

Finalmente, aquello que los embera esperan del trabajo con la arqueología y el museo es que se les reconozca como lo que son, una nación indígena, que desde las instituciones se deje de considerar

que los indígenas de antes fueron los únicos que existieron y que si los de ahora reclaman serlo tienen todo el derecho respaldado por años de lucha, pues es muestra de una gran resistencia ante los procesos de asimilación, integración y homogeneización de los cuáles a los cuales se han enfrentado en los últimos 500 años. Por ello, no es de tomar a la ligera todo aquello que nos dicen antes de desarrollar prácticas arqueológicas en territorios indígenas acerca de que nuestro trabajo poco o nada tiene que ver con sus luchas en el presente, pues si abren sus puertas para que los arqueólogos trabajen y vivan con ellos es para que el patrimonio se ponga en sus términos y hable para dar vida. La arqueología es un camino posible hacia la revitalización de los sentidos que se otorgan a la materialidad y una oportunidad para participar en la lucha por el sentido histórico.

5. Anexos

Los siguientes enlaces pueden ser consultados dando click o copiando estos mismos en la barra del navegador

Registro inventariado de piezas arqueológicas:

<https://docs.google.com/spreadsheets/d/1X2vwBcywB66REAsTObsUZjd0YKAiZaFX/edit?usp=sharing&ouid=117784806670696716533&rtpof=true&sd=true>

Registro fotográfico de las piezas:

https://drive.google.com/drive/folders/1B2BZ-_moryamAEy5i3PL11ZimnsCdwmL?usp=sharing

1. Referencias

Atalay, S. L. (2007). Global Application of Indigenous Archaeology: Community Based Participatory Research in Turkey. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*. Vol. Núm. 3, 249-270.

Baudino, P. D. (2013). A Place of Memory and Possibility: Creating Sites of Power and Meaning with Indigenous Collections. *Museums & Social Issues* vol. Núm.: 8, 59-73.

Botero, C. I. (2014). La construcción del museo comunitario de San Jacinto Montes de María, Bolívar. *Boletín de historia y antigüedades* vol. CI, no. 859, 493-515.

Botero, C., I. (2004). La renovación y ampliación del Museo del Oro del Banco de la República en Bogotá, Colombia, 2004-2007. *Boletín Museo del Oro*, No. 52. Bogotá. Recuperado de: <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>. Consultado en: 21/06/2020.

Boado, F. C. (2001). La memoria y su huella: Sobre arqueología, patrimonio e identidad. *Claves de razón práctica*. Recuperado de: https://digital.csic.es/bitstream/10261/11212/1/2001_Claves_La%20memoria%20y%20su%20huella.PDF. Consultado en: 05/07/2020. 36-43

Corral, Ó. N. (2013). Una “Nueva” Museología. Deconstruyendo el museo. *Revista digital Nueva Museología*. Recuperado de: <https://nuevamuseologia.net/una-nueva-museologia-deconstruyendo-el-museo/>. Consultado en: 02/06/2020.

Corredor, Y. R. (2015). En los Montes de María el museo resiste: aproximaciones a la relación entre arqueología, comunidad y patrimonio arqueológico desde el Museo Comunitario San Jacinto, Bolívar, Colombia. *Revista digital de historia y arqueología desde el caribe colombiano*, 174-206.

Consejo Internacional de Museos. *¿Qué es ICOM?* <https://icom.museum/es/sobre-nosotros/misiones-y-objetivos/>.

Cyberia, G. d. (2014). Memoria oficial y otras memorias: la disputa por los sentidos del pasado. *Ciudad Paz-Ando*, 2(1), 204-218. Recuperado de:
<https://doi.org/10.14483/2422278X.7391>. Consultado en: 05/07/2020.

Fellner, M. Á. (2015). Dialéctica de la representación. II Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales. Quito.

Ferro, M. S. (2012). Los museos contemporáneos como teatros para la representación de la memoria, la identidad y el patrimonio de una comunidad de consumidores del pasado. En L. G. Ferro, *Los "teatros" de la memoria*. Universidad de los Andes, Bogotá. Recuperado de:
<http://www.jstor.com/stable/10.7440/j.ctt18gzdf5.6>. Consultado en: 10/07/2020. 11-24.

Gilis, M. L. (2015). Memoria histórica y herencia social. *Confluencias culturales*. v. 4, n. 2 – ISSN 2316-395X, 123-129.

Gnecco, C. & Ayala, P (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CSSO, Ediciones Uniandes, Banco de la República. p; 23-45. Bogotá, Colombia.

Guzmán, J. P. (2012). El arqueólogo en el museo: detrás del escenario del Museo del Oro en Pasto, Nariño. En L. G. Ferro, *Los "teatros" de la memoria*. Universidad de los Andes, Bogotá. 41-61.

Hernández, B. (2012). Entre los límites de la representación y la construcción de ciudadanía: la nueva museografía en el Museo del Caribe. En M. S. Luis Gonzalo Jaramillo E., *Los "teatros" de la memoria*. Universidad de los Andes, Bogotá. 61-74

Jelin, E. (2002). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En E. Jelin, *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España editores, S. A. Recuperado de:

<http://www.centroprodh.org.mx/impunidadayeroy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>. Consultado en: 10/07/2020. 1- 147.

Londoño. W. (2021). Indigenous Archaeology, Community Archaeology, and Decolonial Archaeology: What are we Talking About? A Look at the Current Archaeological Theory in South America with Examples. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*. <https://doi.org/10.1007/s11759-021-09433>.

Lleras, R. (2004). La creación del guión científico de la remodelación del Museo Del Oro. *Boletín Museo del Oro*, Vol. (Núm.): 52. Bogotá. Recuperado de: <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>. Consultado en: 21/06/2020.

Núñez, A. (2013). Resignificaciones y reapropiaciones del patrimonio cultural. *Baukara*. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina. ISSN 2256-3350, 6-21

Ocampo, C. C., & Lersch, T. M. (2009). El museo comunitario: un espacio para el ejercicio del poder comunal. En I. A. Urtizberea, *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿Por quién? y ¿Para qué?* (págs. 115-129). Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Pérez, R. L. (2004). La creación del guión científico de la remodelación del Museo del Oro. *Boletín Museo del Oro* 52, 19-30

Rave; Marulanda; Valencia; Cadena (2013). Rescate arqueológico en el proyecto del relleno sanitario, vereda Río Grande en el municipio de Quinchía (Risaralda). Informe final.

Rojas, G. G. (2013). La Arqueología Social Latinoamericana y la socialización del conocimiento histórico. En H. T. M. Aguilar, *La arqueología social latinoamericana. De la teoría*

a la praxis. Universidad de los Andes, Bogotá. Recuperado de:

<http://www.jstor.com/stable/10.7440/j.ctt18gzdps.16>. Consultado en: 15/06/2020. 221- 238.

Rico, A. U., Largo, M., & Uribe, F. (2013). Historia de Guacuma. Pereira, Risaralda. Ministerio de Cultura.

Ruibal, A. G. (2003). La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología. Madrid-España: Ediciones Akal S.A.

Ruibal, A. G. (2009). Arqueología y memoria histórica. Revista Patrimonio Cultural de España. IPCE. Conservar o destruir: la ley de Memoria Histórica, 1: 103-122. Madrid. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10261/31203>. Consultado en 10/07/2020

Ramundo, P. S. (2010). Cerámica y procesos sociales: implicaciones metodológicas para su estudio en la Quebrada de La Cueva, Humahuaca, Jujuy. Temas de historia argentina y americana, 17. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ceramica-procesos-sociales-implicaciones-metodologicas.pdf>. Consultado en: 23/07/2020. 181-198

Piazzini Suárez, C. E. (2015). Cambio social en la cuenca media del río Cauca, Colombia (3000-400 a. P.): una aproximación desde las iconografías arqueológicas. Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, 30(50),55-93. [fecha de Consulta 05 de abril de 2021]. ISSN: 0120-2510. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55743108005>

Pardo Rojas, M. (1993). Dialectología Chocó. En *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas en Colombia* (269-312). Ponencias presentadas en el seminario-taller realizado en el Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

Meza, M. E. (2018). Pueblos indígenas, arqueología e identidad. Universidad de Barcelona. Barcelona-España.

Mejía, W. (2007). Presencia Embera en el área metropolitana de occidente. Red de Universidades Públicas del Eje Cafetero, Pereira.

Sánchez, M. E. (2014). Los museos comunitarios como dispositivos de reproducción y cambio cultural; el caso de los lacandones en Nahá, Chiapas. Revista arbitrada de artes visuales, 49-56.

Santos, G. (1995). Las sociedades prehispánicas de Jardín y Riosucio. Revista Colombiana de Antropología vol. XXXII. Universidad de Antioquia, Medellín.

Traverso, E. "Historia y memoria: notas sobre un debate". En: Franco, Marina. Levin, Florencia (Comp.) Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción. Buenos Aires: Paidós, 2007, p. 67

Tobón, A. C. (1989). Quinchía Mestizo. Fondo editorial departamento de Risaralda

Torres, I. V.; Gaona, S. R.; Corredor, D.V. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. Cuadernos de geografía. Revista Colombiana de Geografía. Vol. 21, n.º 2, jul.-dic. del 2012. Bogotá, Colombia.

Vargas, C. C. (2014). Museos comunitarios, Territorio e identidad. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia

Vasco, L. G. (2002). Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha india. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia

