

LOS ESTUDIOS DE HERENCIA CULTURAL COMO UNA ALTERNATIVA A LA ARQUEOLOGÍA CIENTÍFICA O A LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS DIOSSES: DEL PARADIGMA DE LA RUPTURA AL DE LA CONTINUIDAD

Wilhelm Londoño

*Programa de Antropología, Facultad de Humanidades
Universidad del Magdalena, Colombia.
wlondono@unimagdalena.edu.co*

Resumen

En las últimas dos décadas varios arqueólogos han reflexionado sobre la problemática relación de la arqueología con la construcción de comunidades imaginadas nacionales. En estas reflexiones el balance ha señalado que la arqueología ha sido funcional a un proyecto nacionalista que ubicó la alteridad en una dimensión temporal distanciada del presente. En este sentido la arqueología se legitimó como una disciplina encargada de dar cuenta del pasado (ruptura). A pesar del peso que tiene esta imagen dentro del imaginario disciplinario, cada vez más comunidades locales están reclamando, no sólo un papel más activo en esta maquinaria de representación

Abstract

In the last two decades several archaeologist have discussed about the problematic relationship between archaeology and the construction of imagined communities. In these reflections the evaluations has suggested that archaeology has been functional to a nationalistic project that put alterity in other temporal dimension rather than the present. For this reason archaeology was legitimized as a discipline which analytical core was the past (discontinuity). Although the weight of that image inside disciplinary imaginary, more and more local communities are claiming, not just a more active role in the representation of the past, but also more effective controls

Recibido: 1 de noviembre de 2011

Aceptado: 10 de diciembre de 2011

del pasado, sino controles más efectivos sobre los espacios donde se practica la arqueología. Estas peticiones han sido, en muchos casos, legitimadas por el reconocimiento sobre las maneras como el colonialismo impelió a las comunidades locales a desprenderse de prácticas rituales celebradas sobre espacios y objetos específicos (continuidad). Dentro de este escenario ha emergido un nuevo paradigma que busca no saber lo que ocurrió en el pasado, sino los medios a través de los cuales se desplegaron dispositivos del olvido (efecto de colonialismo). En este artículo se desea hablar de este campo que puede ser definido como “estudios de herencia cultural”.

Palabras clave: Nacionalismo, arqueología, herencia cultural.

inside the spaces where archaeological practice is taking place. All these claims have been, in many cases, legitimized by taking attention in how colonialism impelled local communities to pull apart traditional practices held inside sacred spaces and objects (continuity). In the middle of this scenery, has emerged a new paradigm that doesn't want to research what happened in the past, but the ways through people learned to forget traditional practices (main object of colonialism). In this paper I want to talk about this framework where is possible to think about the effects of colonialism; I call this framework: cultural heritage studies.

Keyword: Nationalism, archaeology, cultural heritage

En el Suroccidente de Colombia existen varios complejos arqueológicos que han sido reseñados por la literatura especializada como evidencias de organizaciones cacicales prehispánicas (Drennan 1995). La naturaleza de esas organizaciones políticas ha sido bastante discutida (Gnecco 1996), y cada vez existe un mayor consenso tendiente a que la organización política de esas sociedades no residía en el control de los recursos económicos (tierras, aguas, semillas) sino en el manejo de un complejo sistemas de creencias (Londoño 2006).

Dentro del complejo de cacicazgos del Suroccidente de Colombia sobresalen tres regiones: San Agustín, Tierradentro y Calima-Darién. Las dos primeras regiones tienen parques arqueológicos, la última no. A diferencia de San Agustín y Calima-Darién, el parque arqueológico de Tierradentro se ubica dentro del corazón de la nación Nasa, cuyos miembros en diversas oportunidades han reclamado al Estado autonomía en el manejo del sitio (Piñacué 2009). Sobra decir que dentro de la perspectiva Nasa el sitio está lejos de ser comprendido como evidencia del pasado y, por el contrario, se entiende dentro de un continuo histórico (Londoño 2002).

La imagen proyectada desde la academia sobre Tierradentro contradice de manera clara el paisaje histórico que la comunidad Nasa ha configurado sobre la región. En varios escenarios, incluido el Museo del Oro en Bogotá, se plantea que los nasas llegaron después de que Tierradentro había sido construida, en especial sus hipogeos que son el atractivo turístico del parque arqueológico¹. Junto con la representación de discontinuidad que hay en el Museo del Oro, existen obras de académicos que “prueban” esa ruptura. Por ejemplo, en la década de los 50 se publicó en el seno de la Universidad del Cauca el libro “*Etnología Caucana*” (Otero 1952). En él, su autor argumentaba que dada la ferocidad de los nasas ante el régimen

1. Un texto del Museo del Oro en Bogotá dice: “El nororiente del departamento del Cauca tiene un paisaje de nudos montañosos y profundos cañones: los españoles lo llamaron *Tierra adentro* porque se sentían encerrados entre montañas. Desde el año 1000 a.C. y a lo largo de los periodos Temprano, Medio y Tardío, vivieron allí sociedades de agricultores y ceramistas que labraron cámaras mortuorias, tallaron estatuas de piedra y trabajaron la orfebrería. Los actuales indígenas paeces llegaron a la región después de la conquista”.

colonial, que sólo pudo penetrar la región tardíamente, era evidente que ellos no habían sido los constructores de los bellos hipogeos que caracterizan Tierradentro, pues estos debieron ser obra de serenos artistas y no de beligerantes resistentes.

En los textos escolares colombianos (Aparicio 2002) esta dicotomía es constitutiva del sistema de contenidos que se da en las escuelas. La mayoría de los textos describen la historia prehispánica a través de culturas arqueológicas que son iguales a grupos étnicos, especificando que estas culturas están extintas. Pero la dicotomía también se da a nivel disciplinario. La mayoría de las investigaciones en arqueología en Colombia han sido sobre comunidades indígenas en periodos prehispánicos. Poco se ha hecho por indagar trayectorias comunitarias indígenas en periodos como el siglo XVI que enseñarían que el colonialismo fue resistido o subsumido dentro de lógicas locales que produjeron alternativas a la modernidad (Escobar 2004)².

La arqueología colombiana ha sido entonces, desde su implantación, un recurso disciplinario para describir sociedades del pasado que no tienen corolarios en el presente. Así, las ideas sobre la continuidad no han sido puntos de partida que se indaguen dentro de la agenda disciplinaria. Es más, los temas de la continuidad han sido casi proscritos por la suposición de que ello implicaría la movilización de esencialismos anacrónicos.

La dicotomía también ha sido el mascarón de proa del barco sobre el que avanzan las políticas de conservación patrimonial. Las leyes patrimoniales colombianas encabezadas por el artículo constitucional 72 de 1991, señalan que le corresponde al Estado categorizar las materialidades correspondientes al legado prehispánico, como también regular los posibles reclamos de comunidades indígenas en el presente sobre esas materialidades. De tal suerte, la dicotomía pasado-presente ha configurado la red sobre la cual han rodado los vagones de la arqueología, al igual que ha ofrecido insumos para los contenidos escolares en historia indígena. Finalmente, ha sido el argumento con el cual el Estado se ha adjudicado la defensa de ciertas materialidades y de ciertos espacios entendidos como arqueológicos.

2. Hay que anotar que existen notables excepciones como los trabajos de Monika Therrien (1996) y Jimena Loboguerrero (2001).

A diferencia de lo que ha ocurrido en otros países como los Estados Unidos (Watkins 2000), en Colombia no se ha generado un debate dentro del cual sea posible comprender la infinidad de voces indígenas que tienen visiones contrarias a la del Estado, intermedias, o similares (Londoño 2010). En relación a las voces locales que cuestionan la óptica de la ruptura, la academia ha respondido con investigaciones que buscan comprender los discursos institucionales, comunitarios, y académicos en torno al patrimonio arqueológico.

A pesar de que la iniciativa representa un importante avance respecto de las visiones monolíticas, no deja de sorprender que la relación que las comunidades tienen con estas materialidades se cataloguen a través de la noción de “usos sociales del patrimonio” y se pongan en el mismo nivel los epistemes locales con los epistemes modernos en los que subyace la lógica del Estado y de la Academia. El problema con esas teorizaciones que siguen los trazos marcados por Néstor García Canclini (García, 1999), es que se nomina a esas materialidades “patrimonio” y a la relación con ellas “usos”, ignorando los sistemas locales que desbordan ese marco de referencia (Haber 2009³).

Continuidad

En una investigación adelantada por Cristóbal Gnecco y Carolina Hernández en una comunidad nasa del Suroccidente de Colombia (Gnecco y Hernández 2008), se mostró cómo las políticas de vinculación con materialidades prehispánicas está cambiando, no por una suerte de actualización posmoderna que buscara con la exotización réditos económicos; todo lo contrario. Dado el peso que ha adquirido el movimiento indígena en el último cuarto del siglo XX en el Suroccidente de Colombia, los líderes actuales han comenzado a cuestionar las restricciones que la Iglesia impuso con relación a rituales en espacios sagrados locales.

3. Como lo ha mostrado Alejandro Haber (2009) en comunidades Andinas del norte argentino, localmente las relaciones que se tejen con el paisaje y ciertos animales se explica a través de la lógica Aymara de la “crianza”. En este sentido se establecen relaciones con paisajes, objetos y animales bajo la “ley” de la crianza. De tal suerte, pensar estas relaciones en términos de “patrimonialidades” y sus “usos” resulta ciertamente violento, constituiría una ejercicio de violencia epistémica (Castro-Gómez, 2000).

Como lo han mostrado las investigaciones de Carl Langebaek (2003), en la colonia temprana la iglesia impuso severos controles a las actividades que los indígenas adelantaban en sitios arqueológicos. Si bien algunos curas ilustrados fueron más allá de la sanción e intentaron describir estas materialidades en una perspectiva científica, las políticas fueron generando rupturas. Una de las líneas que ha abierto el trabajo de Gnecco y Hernández, permite comprender desde una perspectiva histórica cómo las comunidades indígenas fueron dislocadas de los sistemas de creencias que daban sentido y cobraban lógica a través de prácticas en espacios y con objetos denominados por la modernidad como arqueológicos⁴.

En un sentido amplio se podría decir que estas investigaciones constituyen una arqueología de la ruptura, que está más interesada en describir cómo las comunidades fueron separadas de sus prácticas ancestrales y no cómo se adaptaron a un medio ambiente específico o cómo comenzaron a controlar recursos (caras preguntas del procesualismo).

En el caso descrito por Gnecco y Hernández, la comunidad nasa de Santa Leticia, cerca a la capital del departamento del Cauca, Popayán, ha recibido dos estatuas que fueron sacadas en la década de los cuarenta por académicos adscritos a la Universidad del Cauca. Por medio de ejercicios que se dan dentro de una plataforma poscolonial (Mignolo 2002 y 2005) estas estatuas han sido devueltas. Las estatuas sirvieron como referentes para evocar una historia de continuidad, cuando abiertamente se discutían los cerrojos que el colonialismo impuso en orden a domesticar la memoria indígena y así imponer las visiones modernas judeo-cristianas.

En otra comunidad del Suroccidente de Colombia, la guambiana, desde la década de los 80 (Vasco 1992 y 1997) se han venido adelantando trabajos de investigación histórica desde la episteme local. Estos trabajos han implicado el uso de técnicas y métodos de la arqueología (Urdaneta 1987) y han permitido a los guambianos conceptualizaciones sobre la historia desde una perspectiva decolonial. Como lo han mostrado los trabajos de Luis Guillermo Vasco (Vasco 1996), las conceptualizaciones guambianas sobre el patrimonio señalan que estas materialidades representan las raíces de un

4. Algunos trabajos como los de Patrick Morales (2011) con los kankuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, muestran que la política de la ruptura fue más eficaz en el siglo XX con los procesos de republicanización que se pusieron en manos de la Iglesia.

tronco, el de la cultura guambiana, que fue cortado por el colonialismo. De tal suerte, las investigaciones arqueológicas lo que hacen es descender por el tronco cortado hacia las raíces y así cuestionar las imágenes de la ruptura.

El trabajo arqueológico en estos contextos tiene un sentido que desborda el marco científico de la arqueología que se define como una práctica que busca, en lo fenoménico, la contrastación de modelos teóricos que dan cuenta del comportamiento humano (Watson, LeBlanc y Redman 1971). Por fuera de la lógica de la modernidad que establece la producción de conocimiento desde plataformas asépticas (Gnecco 1999), las formas que ha tomado la arqueología indígena en Colombia tienen soportes locales que buscan conocimientos que cuestionan los marcos colonialistas, en los cuales su historia ha sido representada bajo adjetivos descalificadores: un mero manojo de narrativas míticas sin fundamentos empíricos, que no sirven a los propósitos de una cultura que procura el desarrollo económico.

Retos del paradigma de la continuidad

En una investigación sobre el movimiento Pan Maya, Kay Warren (1998) mostraba cómo las consideraciones históricas del movimiento habían sido conceptualizadas por intelectuales guatemaltecos como simples estrategias de un colectivo cambiante y sin raíces históricas profundas que buscaba réditos económicos y políticos. Para el caso ecuatoriano, algunos académicos han señalado que las vinculaciones de comunidades con espacios arqueológicos buscan legitimar adscripciones históricas (Benavides 2005) dentro de una política de producción y venta de lo cultural. Esta misma conceptualización ha sido tejida en las indagaciones etnográficas que intentan dar cuenta de lo local en comunidades indígenas de los Andes meridionales (García y Rolandi 2004).

Al respecto del movimiento indígena en Colombia, una visión muy común supone que el mismo es resultado de las políticas étnicas que ha promovido el multiculturalismo en las últimas décadas (Gros, 1997). Para el caso específico del SW de Colombia, el movimiento indígena regional no sólo ha tenido un peso en el último tercio del siglo XX, sino, como lo muestra la documentación histórica, desde el siglo XIX (Gnecco y Londoño 2008). En este sentido lo viejo o nuevo que pueda ser el movimiento indígena, por

lo menos en esta parte del mundo, es ciertamente problemático por la larga documentación histórica que abarca el siglo XVI inclusive, que muestra los amplios campos de negociación entre el Estado imperial español y organizaciones sociopolíticas andinas (Serulnikov, 2006).

En el caso de Colombia, por ejemplo, durante el siglo XIX mientras se discutía cuál sería el modelo que el Estado tendría, varios gobernantes regionales hicieron acuerdos con comunidades indígenas en los cuales las comunidades locales se comprometían a proveer hombres para los ejércitos regionales a cambio del mantenimiento de la propiedad comunal de la tierra (Gnecco y Londoño 2008). Este acuerdo era particular, dado que desde sus primeros actos de gobierno Simón Bolívar decretó la disolución de los resguardos indígenas (década de los 20 del siglo XIX), pues en su criterio el mantenimiento de esta categoría iba en contra de su deseo de instaurar un sistema democrático según los esquemas políticos franceses.

El desarrollo de la política de ciudadanía fue desigual en Colombia. En el caso de las comunidades indígenas del altiplano cundiboyacense, éstas fueron rápidamente subsumidas dentro de una estrategia de liberación del mercado de tierras; lo propio ocurrió con la organización social: las formas de relacionamiento locales fueron cambiadas por un sistema donde preponderaba la proletarización (Nieto, 1996). A diferencia de las trayectorias del altiplano, en el Suroccidente de Colombia las negociaciones de los indígenas con los gamonales de la región blindaron al movimiento de las políticas de disolución de resguardo decimonónicas.

Por ese contexto histórico, en la primera década del siglo XX apareció un movimiento revolucionario indígena en el Suroccidente de Colombia, cuyo principal objetivo era defender los territorios indígenas del propósito que tenían terratenientes de ocupar estas áreas para ponerlas al servicio de la industria agropastoril (cf. Espinosa 2009). Durante el siglo XX, hasta la década de los 80, se libró en el Cauca una guerra en la cual varias comunidades indígenas fueron despojadas de sus territorios de resguardo reconocidos por el sistema burocrático colonial. Precisamente en la mencionada década, varias comunidades lograron la restitución de estos territorios a través de procesos jurídicos que contaron con el apoyo de abogados, antropólogos y economistas (Caviedes 2000 y 2007).

Lo que más interesa señalar acá es que el peso que tuvo el movimiento indígena en el Suroccidente colombiano en el último tercio del siglo XX, no puede comprenderse sin ponderar los acuerdos políticos tejidos durante todo el siglo XX, y estos acuerdos no pueden comprenderse sin apelar a las políticas de resistencia indígena desplegadas desde el contacto. Evidentemente, sería ingenuo suponer que bajo el régimen colonial esquemas de organización se mantuvieron iguales; asimismo sería descuidado argumentar que todo fue simplemente reemplazado.

Desafortunadamente son estos relacionamientos históricos los que han sido obviados por los desarrollos antropológicos actuales, que buscan comprender las políticas indígenas de hoy como epifenómenos de procesos globales que tienen como centro la mercantilización de la cultura. Frente a esta tendencia, es evidente que la etnografía es una herramienta útil para ver diversas trayectorias en las cuales las políticas de la identidad, estimuladas por el mercado, excitan movimientos locales donde juegan nociones resultantes de lo definido como propio.

Hacia la consolidación de los estudios de herencia cultural

Varios arqueólogos (Trigger 1992) han demostrado cómo la disciplina fue configurada dentro de una plataforma que buscaba dar contenidos históricos a una comunidad imaginada (Anderson 1993). En este sentido, las preocupaciones por la antigüedad de las culturas arqueológicas y su dispersión espacial deben ser comprendidas dentro de las necesidades del nacionalismo.

Hoy día, en una época que algunos académicos denominan posnacional (Gupta 1995), la necesidad de buscar las raíces de la nación (para el caso europeo), o de registrar la desaparición de grupos indígenas (para el caso de América Latina), ya no es preponderante. En un escenario donde las reformas constitucionales han permitido la apertura de un campo jurídico que opera bajo el supuesto de la preexistencia de las comunidades indígenas al Estado, resulta problemático que se mantengan las lógicas disciplinarias que promueven el paradigma de la ruptura. A pesar de lo anacrónico que resulta su mantenimiento, sorprende el peso que tienen en la configuración de agendas científicas.

Este cambio del paradigma de la ruptura por el paradigma de la continuidad, muy bien complementaría los proyectos de muchas comunidades locales que buscan ampliar el espectro de la autonomía tejido en una situación colonial. Como lo ha mostrado Walter Mignolo (2005), se trata de generar nuevos mapas que estén más allá de las imágenes que ha producido la latinidad, como aquel proyecto que buscaba la reproducción del localismo de la cultura política francesa en los territorios de América.

En una situación poscolonial muchas comunidades locales no son entonces latinoamericanas, pues esa denominación tiene profundas raíces coloniales en la medida en que su lógica se basa en la promoción de los valores modernos como opuestos a valores locales (ciudadanía en contra de comunalidad, propiedad privada en contra de propiedad colectiva, monoteísmo en contra de politeísmo, monolingüismo en contra de polilingüismo). Dado que el colonialismo fue más incidente desde las reformas borbónicas, muchos colectivos abandonaron las prácticas que los vinculaban con un sistema de creencias donde muchos sitios arqueológicos y objetos configuraban un animismo que fue condenado por la lógica dominante. En muchos de estos escenarios, y bajo el amparo de una plataforma decolonial, varios académicos han mostrado cómo ciertas prácticas ancestrales se mantuvieron a pesar del régimen moderno.

Estas prácticas ha sido posible analizarlas específicamente en el manejo del espacio, y en los particulares relacionamientos con una fauna que desde el discurso moderno ha sido categorizada como recurso económico (Haber 2009). No sólo en el espacio ha sido posible apreciar continuidades históricas. En algunas prácticas corporales (Grosso 2007), hay sendas manifestaciones que privilegian nociones locales, las cuales cuestionan las particulares definiciones que la modernidad ha tejido en relación al cuerpo (Haraway 1988).

De una manera que apenas comienza a ser entendida en las ciencias sociales, prácticas espaciales y corporales han mantenido al margen los determinantes más conspicuos de la modernidad. Esto ha permitido incluso desarrollos conceptuales que, a pesar del iluminismo, señalan que “nunca hemos sido modernos” (Latour 1993).

Para finalizar, habría que señalar que los estudios de herencia cultural tratan, desde una plataforma explícitamente política, de resaltar esas prácticas locales que desde la corporalidad y la espacialidad desafían las ideas modernas del espacio y del cuerpo como un recurso económico. Estas investigaciones, en consecuencia, no sólo muestran cómo ciertos principios no solo fueron mantenidos en el sostenimiento y conservación de paisajes locales, sino también de la importancia política de ciertas prácticas de las que se ha hablado como mero folclore.

Los estudios de herencia cultural no sólo mostrarían las maneras como los colectivos lograron niveles autonómicos a pesar de la insistencia de los ideólogos de la latinidad por erradicarlos, sino que su exaltación, dentro de las poscolonialidad, permitiría importantes cuestionamientos a la lógica moderna basada en la depredación del planeta a través de la patrimonialización de los objetos y de los espacios, y de la mercantilización de la naturaleza.

Desde un punto de vista ecopolítico (Leff 1992), los estudios de herencia cultural podrían constituir importantes puntos de partida para relacionamientos alternativos con los medio ambientes que la modernidad configuró como escenarios de extracción. Si bien la propuesta podría caer dentro de un paradigma de exotización funcional al mercado de la cultura, la misma debe blindarse cuestionando los protocolos a través de los cuales la diferencia es construida para su mercantilización (patrimonialización para declaratorias de la Unesco, catalogación de prácticas para fomento del turismo y venta de artesanías).

Así, los estudios de herencia cultural deben ser la plataforma que acompañe los procesos de formalización académica que dan soporte a las políticas de la etnoeducación. El futuro de estas investigaciones está dado entonces en ese plano. El mismo, deberá ser discutido y fortalecido para que pueda atacar frontalmente los procesos de patrimonialización, como también las investigaciones y contenidos pedagógicos que con base en la ruptura se producen.

Referencias Bibliográficas

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Aparicio, Juan Ricardo (2002). La búsqueda de un nuevo consumidor del conocimiento arqueológico: El caso de los textos escolares. En: *Arqueología del área intermedia*, Nro. 4:115-132.
- Archilla, Sonia (2011). Proyecto: Construcción de memoria social y patrimonio arqueológico. En: http://investigaciones.uniandes.edu.co/index.php?option=com_content&task=view&id=1560&Itemid=171. Consultado el 10 de enero del 2011.
- Benavides, Hugo (2005). Los ritos de la autenticidad: indígenas, pasado y el Estado ecuatoriano. En: *Arqueología Suramericana* 1(1):5- 25.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’” en Lander E. (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.
- Caviedes, Mauricio (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Tesis de grado, Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Caviedes, Mauricio (2007). *Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia*. En: *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 43:33-59.
- Drennan, Robert (1995). *Chiefdoms in northern South America*. En: *Journal of world prehistory* 9 (3): 301-340.
- Escobar, Arturo (2004). “Worlds and Knowledges Otherwise”: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program’, *Cuadernos del CEDLA* 16: 31–67.
- Espinosa, Mónica (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Universidad de los Andes, Bogotá.
- García, Néstor (1999). Los usos sociales del patrimonio. En: *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio*. Coordinadora: Encarnación Aguilar Criado. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, pp:16-33.
- García, Silvia y Diana Rolandi (2004). *¿Quiénes somos? Entretejiendo identidades en la puna catamarqueña*. Asociación amigos del Instituto de Antropología, Buenos Aires.
- Gnecco, Cristóbal (1996). Relaciones de intercambio y bienes de elite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia. En: *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el área intermedia de las Américas*. Editores por Carl Langebaek y Felipe Cárdenas, pp: 175-196, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gnecco, Cristóbal (1999). Sobre el discurso arqueológico en Colombia. En: *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* (30:147-165).

- Gnecco Cristóbal y Wilhelm Londoño (2008). Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano, Colombia. En: Representaciones Jurídicas de la alteridad indígena pp: 25-94, Eds. Cristóbal Gnecco y Herinaldy Gómez. Universidad del Cauca, Colciencias, Bogotá.
- Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández (2008). History and its Discontents. Stones statues, Natives Histories, and Archaeologists. En Current Anthropology. Volume 49, Number 3. Pp: 439-466.
- Gnecco, Cristóbal y Martha Zambrano (2000). Introducción. En: Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia. Icanh-Unicauca, Popayán.
- Gros, Christian (1997). Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En Antropología en la modernidad, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, pp: 15-59. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Grosso, José (2007). El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales. I Arqueología Suramericana, Volumen 2 N° 3: Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.
- Gupta, Akhil (1995). Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. En: American Ethnologist, Vol. 22, No. 2, pp. 375-402.
- Haber, Alejandro (2009). Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. En: Cambridge Archaeological Journal 19:3, 418-30.
- Haraway, Donna (1988). Remodeling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950-1980. In Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Scientists, by Donna Haraway, pp. 186-230. London, UK Routledge.
- Langebaek, Carl (2003). *Ciencia, pasado y exclusión*. Colciencias, Bogotá.
- Latour, Bruno (1993). We Have Never Been Modern. Southampton: Harvester Wheatsheaf.
- Leff, Enrique (1992). La Dimensión Cultural y el Manejo Integrado, Sustentable y Sostenido de los Recursos Naturales. En: Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales, E. Leff y J. Carabias, (editores), CIICH/UNAM, México D.F.
- Loboguerrero, Jimena (2001). Objetos cotidianos en la historia de la resistencia indígena en Colombia. Del documento de archivo al material arqueológico. En: Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes, Vol. 13 2001/2002, pp: 26-48.
- Londoño, Wilhelm (2002). La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad Nasa. En: Revista de Arqueología del Área Intermedia. ICANH-SCAR. Bogotá No. 4, pp: 137-158.
- Londoño, Wilhelm (2006). Los Hijos de las Quebradas: Caracterización Cultural de la Configuración Política Nasa. En: Contra la tiranía tipológica en Arqueo-

- logía., pp:175-190. Eds. Carl Langebaek y Cristóbal Gnecco. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Londoño, Wilhelm (2010). Traducción del artículo 72 de la constitución colombiana a algunas lenguas nativas. Ponencia presentada al segundo encuentro de la Red Sur Sur, Cali, Junio del 2010.
- Mignolo, Walter (2002). "The geopolitics of knowledge and the colonial difference". *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 56-96.
- Mignolo Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Morales, Patrick (2011). *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Universidad Nacional: Bogotá.
- Nieto, Luis Eduardo ([1941] 1996). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Banco de la República-El Áncora, Bogotá.
- Otero, Jesús 1952. *Etnología Caucana*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Piñacué, Juan Carlos (2009). *Pensar la arqueología desde el ser nasa-académico dentro del territorio Nasa*. En: *Jangwa Pana* 8:173-186.
- Serulnikov, Sergio (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo andino colonial. El norte de Potosí en el siglo XVIII*, FCE, Buenos Aires.
- Therrien, Monika (1996). *Persistencia de Prácticas Indígenas durante la Colonia en el Altiplano Cundiboyacense*. En: *Boletín Museo del Oro*, (40): 89 – 99.
- Trigger, Bruce (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*, Crítica, Barcelona.
- Urdaneta, Marta (1987). *En busca de las huellas de los antiguos Guambianos: investigación arqueológica en el Resguardo de Guambici*. Tesis de Grado, sin publicar, Universidad Nacional, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo (1992). *Arqueología e identidad: el caso guambiano*. En *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis, pp 171-191. Banco Popular, Bogotá.
- Vasco, Luis Guillermo (1996). *Cuando el patrimonio habla para dar vida*. En: Luis Guillermo Vasco (Página web) <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=25> Consultado el 1 de noviembre de 2009 a las 4:44.
- Vasco, Luis (1997). *Para los guambianos la historia es vida*. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, 11(28), pp:115-127.
- Warren, Kay (1998). "Indigenous Movements as a Challenge to a Unified Social Movements Paradigm for Guatemala." En: Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar, eds. *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Latin American Social Movements Revisited*. Boulder: Westview, pp. 165-9.

- Watkins, Joe (2000). *Indigenous archaeology: American indian values and scientific practice*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Watson, Patty, LeBlanc Steven, Redman Charles (1971). Parte primera, La naturaleza de la explicación en arqueología, pp: 25-78. En: *El método científico en arqueología*. Alianza editorial, Barcelona.