

SENTIDOS Y PROCESOS HISTORICOS DE HABITAR EN EL TERRITORIO TAMAZ-
DUJO. UNA ARQUEOLOGIA EN COMUNIDAD.

Investigadores:

LUIS GERARDO FRANCO

Universidad Surcolombiana. Programa de Antropología.

ESMERALDA QUIROGA

LIZCANO BASTO

INES QUIROGA

JOSÉ VICENTE RÍOS

CARMENZA QUIROGA

Comunidad Tamaz-Dujo. Resguardo Paniquita.

Convocatoria Estímulos ICANH

“Beca de investigación – arqueología comunitaria”

RESOLUCIÓN NÚMERO 0668 DE 2024

INFORME FINAL

Neiva, noviembre de 2024.

Contenido

INTRODUCCIÓN	6
OBJETIVOS Y METODOLOGÍA	8
ARQUEOLOGÍA <i>EN Y DESDE</i> LA COMUNIDAD TAMAZ-DUJO	10
DEVENIRES HISTÓRICOS E IDENTITARIOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS	13
PROCESOS HISTÓRICOS DE HABITAR EN EL TERRITORIO TAMAZ-DUJO	20
SENTIDOS HISTÓRICOS DE HABITAR EN EL TERRITORIO TAMAZ-DUJO	27
POR EL TERRITORIO DE LA COMUNIDAD TAMAZ-DUJO.	30
LAS HUELLAS, LA PERVIVENCIA CULTURAL Y LAS INTERVENCIONES ARQUEOLÓGICAS ...	40
Intervención territorio resguardo ancestral. Vereda el Tambillo.....	41
Intervenciones territorio Resguardo reconocido actualmente.....	52
SITIO EL HUECO	57
SITIO NARANJOS	58
SITIO EL CHORRO	60
SITIO EL LIMÓN.....	61
ANÁLISIS DE MATERIAL: TEMPORALIDAD Y LA PRISIÓN CRONOLÓGICA	62
CONCLUSIONES	71
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

Índice de Fotografías

Fotografía 1. Trabajo de cartografía social	30
Fotografía 2. Roca tallada, vereda El Tambillo.	36
Fotografía 3. Los caminos del territorio.....	36
Fotografía 4. Los asentamientos de las comunidades Tamaz-dujo	36
Fotografía 5. El mapa del territorio	37
Fotografía 6. Roca con espirales. Vereda el Triunfo.	38
Fotografía 7. Petroglifos Vereda el Triunfo	38
Fotografía 8. Sitio Los Micos.....	39
Fotografía 9. Sitio Los Micos.....	39
Fotografía 10. Proceso de limpieza de la terraza	43
Fotografía 11. Grupo de trabajo en la terraza de la vereda El Tambillo.	44
Fotografía 12. Pozo de sondeo 1. Terraza Tambillo.	44
Fotografía 13. Pozo de sondeo 2. Terraza Tambillo.	44
Fotografía 14. Pozo de sondeo 3. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 15. Pozo de sondeo 4. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 16. Pozo de sondeo 5. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 17. Pozo de sondeo 6. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 18. Pozo de sondeo 7. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 19. Pozo de sondeo 8. Terraza Tambillo.	45
Fotografía 20. Lizcano Bastos con estudiantes del programa de Antropología.	46
Fotografía 21. Montaje del corte de excavación.....	47
Fotografía 22. Nivel 1, cuadrícula A2 y A3	48
Fotografía 23. Nivel 1, cuadrícula A1	48
Fotografía 24. Nivel 2, cuadrícula A2 y A3	49
Fotografía 25. Nivel 2, cuadrícula A1	49
Fotografía 26. Fragmento de cerámica, nivel 2, cuadrícula A3.....	49
Fotografía 27. Nivel 3, cuadrícula A2 y A3	50
Fotografía 28. Nivel 3, cuadrícula A1	50
Fotografía 29. Nivel 4, cuadrícula A1, A2 y A3	51
Fotografía 30. Intervención 1 en el sitio Matapalo	54
Fotografía 31. Intervención 2 en el sitio Matapalo	54
Fotografía 32. Piedra de trabajo sitio Matapalo	56
Fotografía 33. Pozo de sondeo 1 en el sitio El Hueco	58
Fotografía 34. Pozo de sondeo 2 en el sitio El Hueco	58
Fotografía 35. Pozo de sondeo 1 en el sitio Naranjos	59
Fotografía 36. Pozo de sondeo 2 en el sitio Naranjos	59
Fotografía 37. Pozo de sondeo 3 en el sitio Naranjos	59
Fotografía 38. Pozo de sondeo 4 en el sitio Naranjos	59
Fotografía 39. Pozo de sondeo 5 en el sitio Naranjos	60
Fotografía 40. Pozo de sondeo 1 en el sitio El Chorro	61
Fotografía 41. Pozo de sondeo 2 en el sitio El Chorro	61
Fotografía 42. Pozos de sondeo El Limón.....	62
Fotografía 43. Pozos de sondeo El Limón.....	62
Fotografía 44. Sitio de las asambleas y las flores de Clavel.....	63

Índice de Tablas

Tabla 1. Resguardos reconocidos en el departamento del Huila	16
Tabla 2. Comunidades indígenas reconocidas por Mininterior pero sin territorio de resguardo	17
Tabla 3. Comunidades y territorios indígenas del departamento del Huila por el Consejo Regional Indígena del Huila	18
Tabla 4. Síntesis de resultados de los pozos de sondeo.	46
Tabla 5. Material registrado en el Corte 1 de la terraza ubicada en la vereda El Tambillo.	52
Tabla 6. Resultados intervenciones sitio Matapalo.	54
Tabla 7. Resultados intervenciones sitio El Hueco	58
Tabla 8. Resultados intervenciones sitio Naranjos	60
Tabla 9. Resultados intervenciones sitio El Chorro	61
Tabla 10. Resultados intervenciones sitio El Limón	62
Tabla 11. Tipología cerámica del material recolectado en pozos de sondeo en la terraza del Tambillo.	66
Tabla 12. Tipología cerámica del material recolectado en el corte de excavación en la vereda el Tambillo.....	66
Tabla 13. Tipología cerámica del material recolectado en pozos de sondeo en el Resguardo	67

Índice de Figuras

Figura 1. Ubicación del territorio del resguardo de la comunidad Tamaz-Dujo.	9
Figura 2. Mapa con la ubicación de los 4 referentes del territorio colonial Tamaz-Dujo.....	31

*El tema al que se le hace fuerza es a que la comunidad
no se quede quieta y de alguna forma se mantenga viva
con todos sus saberes (Esmeralda Quiroga)*

INTRODUCCIÓN

En este texto, informe, proceso, investigación, partimos del principio que los procesos son de las comunidades que conforman cada pueblo indígena, en este caso, el proceso pertenece a una comunidad indígena: “Paniquita”, del pueblo Tamaz Dujos. Disciplinas como la arqueología y la antropología, las cuales están cargadas de un fuerte proceso de disciplinamiento, generalmente pueden ser convidadas a acompañar y/o participar en dichos procesos. Por tanto, asumimos este escrito, y el proceso del que hace parte, como una forma no solo de contar el proceso de la comunidad Tamaz-Dujos sino también de explorar las posibilidades que disciplinas académicas como la arqueología, directamente ligada a la producción de discursos históricos, tienen para continuar sendas de producción de sentidos históricos ligados a procesos comunitarios en el contexto de un posicionamiento frente a la geopolítica del conocimiento que ha conformado una política de exclusión de los pueblos históricamente subordinados posponiendo un encuentro intercultural “real” y la composición de un espacio de producción histórica desligado de la característica “metafísica de la presencia” de la modernidad. Así, el domicilio de este escrito tiene una referencia geo cultural y epistémica localizada. De ahí que su lugar de enunciación no sea el no lugar de la ciencia moderna, a pesar de que apele a algunas de sus referencias y que se enmarque en la pretensión de cuestionar “las formas de imaginar autoritarias del eurocentrismo” (Dube, 2001: 15) presentes en corrientes críticas como los estudios subalternos y el grupo modernidad/colonialidad (Dube, 2001; Escobar, 2003).

Pero, este texto no sabe cómo escribirse. A lo mejor es por la premura de una entrega. O quizá por qué no sé quién debe escribir. Creería que soy yo quien lo escribe, pero me sorprende pensando con los pensamientos y las palabras de otros. Así que no sabe si escribirse en pasado, en presente o en futuro, tampoco si en primera persona del singular o en primera o tercera persona del plural. Lo mejor sería que se escribiera como un nosotros, que diera cuenta de un proceso de acercamiento y mezcla entre las palabras de unos y de otros, las palabras mías y las palabras de Esmeralda, Vicente, Constanza, Lizcano, Clavel, Humberto, Juvenal, el profe Eduardo, y muchos más de la comunidad Tamaz-Dujo, pero también de Juan, Laura, Ricardo, Lázaro, Sandra, y otros que acompañan este proyecto y que con sus conversaciones posibilitaron ampliar la reflexión. Porque el pensamiento es de todos, se escribirá, y se leerá, este texto, de diferentes maneras. Así, que este texto está escrito a partir del trabajo realizado con todo el grupo definido. Cada reflexión, ya sea arqueológica, comunitaria, histórica, que se ha generado, se enmarca en el proceso de reflexión colectiva. Por tanto, se piensa como un trabajo donde las reflexiones pueden considerarse de todos. Su escritura apela a un nosotros, de ahí la forma gramatical que se usa en la mayoría del texto. Solo cuando se introducen aspectos que se consideran relevantes, introducimos una primera persona o los nombres propios.

La intención es transmitir tanto una crítica disciplinaria como un proceso de descolocación a partir de descentrar el conocimiento arqueológico, poniéndolo a vincularse sin pretensiones totalizadoras en los procesos comunitarios. Ya que estos, son los que animaron esta iniciativa y la manera de pensar en una arqueología en, y desde la, comunidad. Al decir que este texto, o

investigación, parte desde el principio de que el agente principal es la comunidad, queremos señalar que en el proceso de conocimiento y transmisión del proceso circular y en espiral histórico de los Tamaz-Dujos se ha implicado la reflexión sobre aspectos que para las comunidades en diversos pueblos indígenas de Colombia se han tornado indispensables en sus luchas sociales, culturales, políticas y territoriales. Historia, identidad y territorio, y su articulación con las narrativas sobre el pasado/presente, son aspectos cruciales de las agendas indígenas desde el siglo pasado, y hoy siguen estando en el centro de la discusión. Reflexión y discusión que la arqueología ha acompañado de diversas maneras (Franco 2010; Gnecco y Niquinas 2013; Londoño 2002; Urdaneta 1991; Vasco 1992; Zambrano 1993) y que en este caso ha pretendido acompañar ofreciendo aportes para profundizar en el conocimiento de los procesos de ocupación del territorio Tamaz-Dujo y en la manera en que la materialidad de dichos procesos se articulan en el presente.

Teniendo en cuenta lo mencionado hasta aquí, este texto tratará de dar cuenta de las actividades y reflexiones que se han generado con el inicio de este proceso de investigación y de lo adelantado en el marco de la Beca del ICANH. Por este motivo, las secciones que lo componen se suceden de la siguiente manera: una breve exposición de los objetivos y metodología que orientó la investigación resaltando la necesidad de mudarse del lugar disciplinario para no dejar escapar el acontecimiento de vincular y relacionarse con modos de ser y estar en el mundo diferentes a los de nuestros procesos de socialización moderno/coloniales. Se desprende de esto, la siguiente sección donde se reflexiona, al tiempo que se presenta una serie de antecedentes sobre arqueología y comunidad, sobre comunidades ampliadas, de la que una arqueología, o mejor, **una alterología**, puede hacer parte.

La tercera sección, está dedicada a una breve contextualización de los procesos históricos de los pueblos indígenas en general, y del Huila en particular. Con esto queremos mostrar cómo el proceso de la comunidad Tamaz-Dujo, pionero en la lucha y organización indígena del Huila, se posiciona frente a un contexto social cuya tendencia ha sido la de negar e invisibilizar a las comunidades indígenas vivas y a las conexiones que tienen con sus ancestros, con sus territorios. Seguidamente, la sección de procesos históricos intenta realizar un acercamiento al proceso de desposesión territorial, pero a su vez de lucha por el territorio, que ha adelantado la comunidad Tamaz-Dujo. Esta es una sección que requiere profundizarse a partir de la consulta de fuentes primarias. Lo expuesto en este texto obedece a revisiones de fuentes secundarias en las cuales hemos podido identificar usos fragmentarios de las fuentes primarias que necesitan ser revisados críticamente en el marco de los nuevos giros interpretativos de la historia (Barona, 2007). La sección siguiente, sentidos históricos de habitar el territorio es la articulación de enunciaciones de algunas personas de la comunidad acerca de habitar el territorio Tamaz-Dujo. Esta sección es sencilla pero crucial para comprender el caminar por el territorio que se empieza a recorrer en la siguiente sección. Allí, a partir de un ejercicio de cartografía social se ubican algunos de los sitios más importantes en el territorio de la comunidad y se muestra las razones de su importancia.

Finalmente, la última sección antes de las conclusiones da cuenta del proceso de las intervenciones arqueológicas realizadas tanto en el resguardo reconocido como en el resguardo colonial y ancestral. Aquí hacemos la siguiente precisión puesto que en diversas ocasiones haremos esta referencia: por resguardo reconocido hacemos alusión al territorio entregado por el Ministerio del Interior en el año de 1989, el 7 de noviembre. Por resguardo colonial y ancestral hacemos alusión a un territorio más extenso, que, de acuerdo con una escritura de 1868, formaba el resguardo de los Tamaz-dujo. Los límites del resguardo colonial se establecieron así:

"Desde el fin de una meseta que está en la otra banda de la Quebrada Matamundo donde está una piedra grande y que fue a dar al segundo lindero que es un guadualejo que es arriba de el peñón, y de él una barranca de tierra colorada por una quebrada que baja del salado, grande hasta una meseta alta en la cual oyó decir había un árbol de espino llamado Payandé que dicen se ha perdido y que este testigo después de la dicha medida subió hacia el dicho salado y que le enseñaron la dicha meseta y árbol diciendo que por allí había pasado la medida de dichos resguardos y alcanzó a la orilla del río Arenoso y que desde allí se vino por la sabana abajo por la orilla de las tierras del señor gobernador Diego de Espina (sic) en que tenía un trapiche que son 2 estancias de ganado mayor, en los cuales están hoy poblados los indios Yanaconas, y se llegó al dicho pueblo de los dujos y de él se fue bajando por una barranca del río grande, hasta dar donde vuelve a entrar con él, y de allí cogiendo la vega arriba que llaman de los Dujos, hasta la dicha mesa de matamundo y que ésto se lo dijo así al dicho su padre el dicho sargento mayor con que había medido y enterado dichos resguardos y que estos son los que han poseído hasta ahora sin que persona alguno se haya poblado en ellos y que es la verdad so cargo de juramento en que se afirmó y ratificó siéndole leído, y que es de edad de 70 años.... (Notaría Primera de Neiva, Informe 125: 4.179).

Esta área del resguardo colonial, a su vez, si bien se vincula con lo que se menciona como resguardo ancestral no se corresponde, en tanto, el territorio ancestral en la visión histórica de la comunidad sobrepasa la época colonial y habla de un territorio mucho más amplio y fluido, propio de la condición Tamaz de los Dujo. Territorio que no se reclama ni se pide exclusividad por él, en tanto que se reconoce el carácter multiétnico que lo ha constituido desde los ancestros. Las intervenciones arqueológicas, o incluso antes de ellas, nos pusieron en contacto con una conceptualización comunitaria acerca de las huellas en el paisaje de los ancestros; esta fue, la de pervivencias culturales. De ahí, que en este informe aludiremos lo menos posible al termino arqueológico y más a la conceptualización de pervivencias culturales. Las conclusiones son algunas reflexiones abiertas de un proceso que quiere continuar.

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Este proyecto se desarrolló en el territorio de la comunidad Tamaz-Dujo se encuentra ubicado en el municipio de Rivera (departamento del Huila) siendo ancestralmente El Caguán aldea y epicentro de su pueblo.

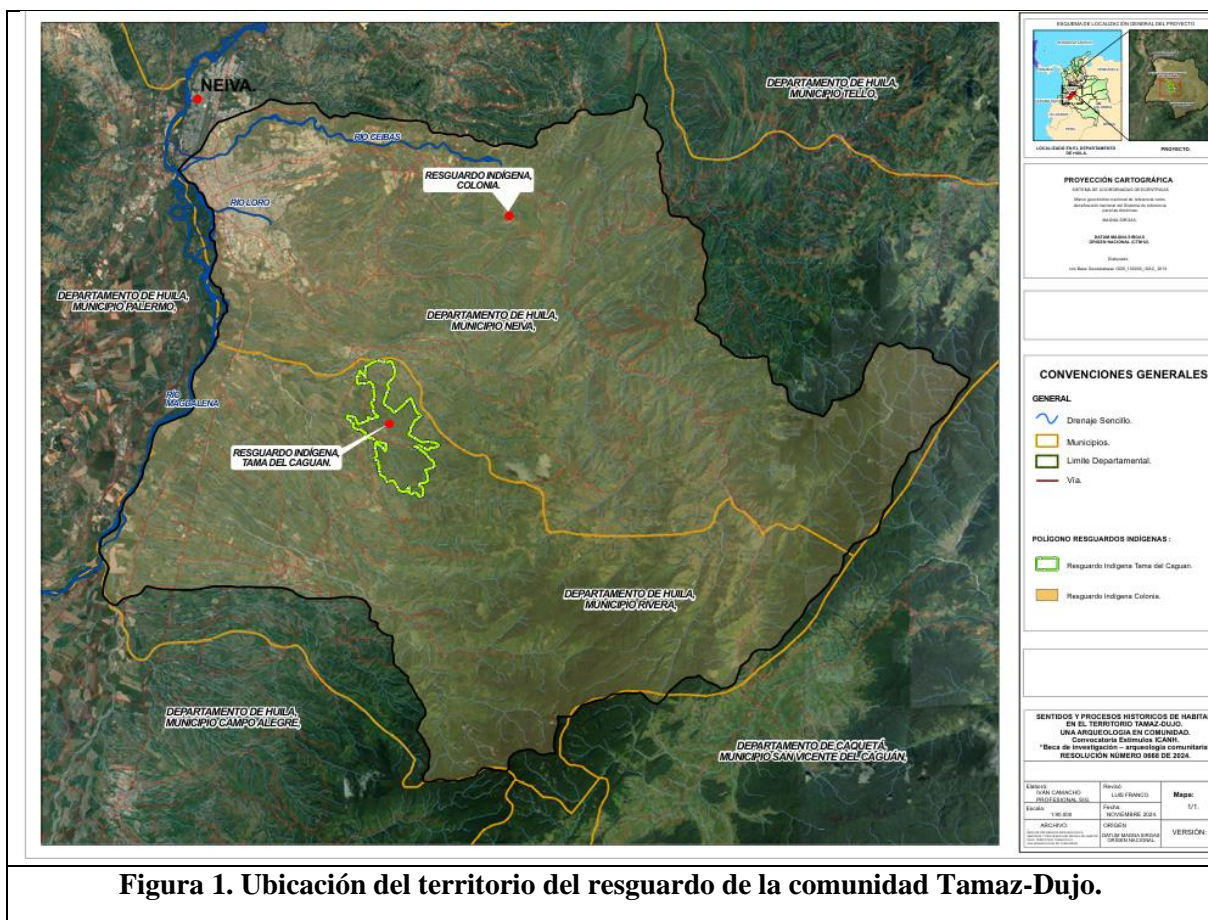


Figura 1. Ubicación del territorio del resguardo de la comunidad Tamaz-Dujo.

El objetivo principal de esta investigación se interesaba por interpretar las huellas de ocupaciones prehispánicas y coloniales presentes en el territorio de la comunidad Tamaz-Dujo desde una perspectiva que involucrara tanto los conocimientos de la comunidad como los de la arqueología. Esto iba vinculado a una serie de estrategias, a su vez, objetivos, que permitirían dar interpretar esas huellas de lo que los integrantes de la comunidad Tamaz-Dujo denominan pervivencias culturales. Formar un grupo de trabajo, realizar socializaciones de avances, recorrer el territorio, realizar intervenciones arqueológicas, analizar los materiales, cartografías los sitios en el territorio, fueron objetivos y actividades adelantadas. La metodología, en un inicio muy disciplinada, intentaba reunir a la arqueología y la comunidad Tamaz-Dujo en torno a las huellas del pasado (registro arqueológico o huellas de pervivencia cultural) que están aquí en el presente y que generan reflexiones históricas que contribuyen tanto al proceso comunitario como a la generación de conocimiento arqueológico de una forma dialógica. Esta reunión en torno a las huellas de pervivencias culturales ha estimulado procesos sociales participativos en materia de producción de conocimiento y de consolidar las activaciones históricas.

Este trabajo se orientó desde la relación inter-discursiva entre comunidad y academia para contribuir a “re-establecer los vínculos de la practica arqueológica con el mundo” (Haber 2004); en donde es necesario cuestionar las categorías con las cuales la arqueología interpreta el pasado

y hacerlo con/desde categorías que provengan del mundo con el cual queremos relacionarnos, en este caso el de la comunidad Tamaz-Dujo. La relación entre arqueología y comunidad en este proyecto ha estado mediada por intereses comunes (puesta en valor de sitios arqueológicos, potenciación del sentido histórico) y por intereses específicos (como la interpretación del pasado regional y el fortalecimiento cultural, respectivamente). A su vez, este proyecto implicó una suerte de indisciplina a la manera en que lo expone Haber (2011). Haber (2011: 18) nos dice que la investigación indisciplinada hace de un problema de investigación una situación, una excusa para pensarnos y revelarnos a nosotros habitando el mundo y objetivando, no para que ese ‘nosotros’ sea nuestro nuevo objeto sino para que en todo caso reconozcamos las relaciones en las que somos ya sujetos. Traer la situación, las relaciones sociales, a la investigación posee un poder perturbador para la estrategia de objetivación (Haber 2011, 2012). Tal orientación brindó la oportunidad de re-pensar aspectos de la teoría y la metodología aplicados en la disciplina arqueológica, sirvió no sólo para experimentar la vida en relación con agentes humanos y no-humanos en el territorio, sino también para experimentar la soledad de la arqueología por “el desencantamiento del mundo”, y para reconocer los espectros que habitan la arqueología en sus negaciones.

ARQUEOLOGÍA EN Y DESDE LA COMUNIDAD TAMAZ-DUJO

La participación de comunidades locales en arqueología se debe a una apertura en el campo disciplinario y a la reconfiguración del espacio social a finales del siglo XX. En el campo de la arqueología, tal reconfiguración abrió las puertas a una práctica arqueológica, y una versión del pasado, más incluyente. En este contexto, el discurso sobre la comunidad se ha tornado en una práctica que puede actuar como estrategia contra-hegemónica o como punta de lanza para políticas estatales y/o capitalistas. Es el caso, por ejemplo, de la Arqueología de contrato, como se conoce en Latinoamérica, o los Archaeological Resource management, como se conocen en USA o Europa, en donde se ha incorporado el discurso de la comunidad con el fin de viabilizar proyectos de alto impacto económico y así no tener problemas con su ejecución, pues como asegura Demas (2002: 32), es más improbable que la gente objete un proyecto en el que ellos han participado en su planeación. De esta manera, el interés por la comunidad aparece como estrategia capitalista para lograr la intervención y explotación de territorios ausentes de la cartografía colonial/capitalista. Las actuales discusiones sobre las multinacionales mineras y de hidrocarburos y su relacionamiento con las comunidades locales, y la intervención de la arqueología como mediadora, es un buen ejemplo de esta situación.

No obstante, muchos de los que practican la arqueología comunitaria o en comunidad tienen una visión más positiva señalando que transforma la naturaleza de la disciplina en modos fundamentales (Marshall 2002: 215). En general, el trabajo en el tema de arqueología y comunidad se piensa orientado a la participación ciudadana relacionada con una ampliación democrática, tanto a nivel social como académico, y en la autodeterminación de los pueblos. Son apuestas para una sociedad más equitativa e igualitaria. Un buen espacio para tener un

panorama de la diversidad de temáticas y de lugares en donde se trabaja la arqueología comunitaria es el *Journal of Community Archaeology & Heritage*. Este Journal, desde su creación en el 2014, trata de recoger las experiencias aprendidas de más de una década de desarrollo de la arqueología comunitaria y de las oportunidades que ésta abrió para la disciplina tal y como lo señaló Yvonne Marshall en su célebre texto en *World Archaeology* dedicado a la arqueología comunitaria. Allí dice Marshall (2002: 218):

community archaeology represents an opportunity. We need it, not because it is politically correct, but because it enriches our discipline. Community archaeology encourages us to ask questions of the past we would not otherwise consider, to see archaeological remains in new light and to think in new ways about how the past informs the present.

Diseñar un campo de relaciones más horizontales entre la Arqueología y las comunidades es el interés que acompaña todos los emprendimientos de este tipo de práctica, la cual se ha tratado de establecer como un enfoque autónomo generando sus propios métodos y teorías y escenificándolos en diferentes proyectos a nivel mundial (Silverman 2011; Simpson 2010; Tully 2007). Por ejemplo, Tully (2007) sostiene que la arqueología comunitaria busca diversificar las voces en la interpretación del pasado y su objetivo es facilitar la colaboración en todos los estados de la investigación y jugar un rol importante en la subsecuente presentación de los resultados de investigación. Existe en esta práctica una apuesta por recomponer algunos de los daños cometidos por la arqueología a lo largo de su historia; a la falta de inclusión, a la prevalencia de un discurso monológico, al desapego político, se le oponen los llamados por una arqueología inclusiva, que cubra las diversas voces sobre el pasado y que esté comprometida con su contexto social y político. Esta actitud no es una novedad de la arqueología comunitaria, pero si intenta apropiarse de estos supuestos y consolidar “un espacio de conversación multicultural” (Thomas, McDavid y Gutteridge 2014: 2), tal como lo señalan los editores del *Journal of Community Archaeology & Heritage*, el cual fue pensado y creado para “proporcionar un lugar donde las voces 'académicas' y otras voces participen en el mismo campo de juego” (Thomas, McDavid y Gutteridge 2014: 2).

Se ha señalado algunas críticas en torno a la arqueología comunitaria que tienen que ver con la centralidad otorgada a la arqueología en la relación con la comunidad (Moshenska 2008) en donde la comunidad muchas veces aparece como un agente pasivo y siendo sometida a una especie de condescendencia y en donde se disfrazan las relaciones de poder debido a que, entre otras cosas, muchos de los proyectos de arqueología comunitaria se desarrollan en países en vías de desarrollo por arqueólogos del mundo desarrollado. Desde otra perspectiva puede pensarse que este giro hacia la comunidad en la arqueología obedece a una estrategia de cambio para que el orden de cosas permanezca igual (Un cambio para que nada cambie). Esta es la crítica que ha adelantado el arqueólogo Cristóbal Gnecco (2017) a las llamadas arqueologías alternativas. Así mismo se puede apuntar el privilegio de la perspectiva occidental en la concepción de la comunidad y de su relación con ella; este privilegio se hace evidente cuando

por ejemplo Tully (2007: 158) dice que la inclusión de diversas voces que realiza la arqueología comunitaria no compromete la naturaleza científica de la arqueología. Esta situación se debe a que la Arqueología aún continúa protegida por la idea objetivista del discurso científico y continúa manteniendo a la alteridad en el afuera, desencadenando o consolidando con esto lo que Esposito (2009: 88) llama la perversión de la idea de comunidad, aquella que levanta muros en lugar de derribarlos.

Una revisión crítica del pensamiento sobre la Comunidad, tanto del pensamiento clásico como del contemporáneo, por parte de la arqueología la enfrentaría a situaciones inesperadas que la obligarían a descentrar su mirada. Esto debido a que la comunidad nos enfrenta a la apertura, al reparto y a la dislocación del ser en común, que posibilitan la comparecencia e interpelación entre los singulares, los cuales precisamente se exponen en el suspenso de la comunidad, en el espaciamiento y la exterioridad del co-estar (González de Requena 2010: 82-83). La exposición del co-estar no es un anudamiento natural como se puede pensar, es más bien un compromiso que nos pone en frente del otro que nos constituye y ante el cual nos debemos. En esta perspectiva la arqueología ya no se relaciona solamente con la comunidad, sino que podrá estar dispuesta a relacionarse con comunidades ampliadas.

Concepciones más locales sobre la comunidad hacen referencia a lo que se podría llamar una comunidad ampliada o alterada. Es decir, que tal comunidad no pertenece exclusivamente a los seres humanos. Esta situación es evidente en grupos humanos de todos los continentes. En ella la sociabilidad excede las relaciones entre humanos y se instala en el terreno de las relaciones humanos-no humanos. Al decir de Grosso (2016: 20) la comunidad ampliada o la *comunidad alterada* es esa comunidad que no está circumscripita sociológicamente y que en ese sentido no está tampoco circumscripita antropocéntricamente, y que, por lo tanto, pone en vilo un nuevo pensamiento de lo político, porque allí intervienen, en esas *sociiedades comunitarias*, seres no humanos, muertos junto con los vivos, cerros, piedras, agua...”. En este sentido, la concepción de comunidad, en términos occidentales, es limitante y no expresa el estar-en-común con todos los seres del mundo. La comunidad ampliada convoca la vida en relaciones constituyentes. Pero igualmente, mantiene los valores de libertad y autonomía, así como sus objetivos de la lucha histórica de los pueblos indígenas y del reconocimiento del otro.

En esta concepción está contenido un ser-en-común que se debe al otro. Es una condensación de una responsabilidad hacia el interior de la comunidad como hacia el exterior de ella. La arqueología, desde esta perspectiva, se vislumbra como una manera de tejer los lazos con los ancestros, con la tierra, con las luchas históricas y con el por-venir de una sociedad que busca territorios de existencia en donde se reproduzcan identidades y políticas interculturales. Bien es sabido que en este proyecto la arqueología debe transformarse. Mudarse del lugar disciplinario que la ha llevado a pretenderse ausente en las relaciones sociales que configuran los contextos sociales que son, a su vez, su condición de posibilidad. La arqueología debe devenir en relación, en un co-estar, con el mundo. Con aquella comunidad ampliada que interactúa no solamente con sus iguales humanos sino también con los no humanos. La

mudanza, entonces, implica movimientos epistemológicos, a su vez políticos, que comienzan por modificar su condición de exterioridad en el mundo social. Ya no se trata de un *acerca* de o con, sino que se trata de un *desde* (Haber 2010). No *acerca* de la comunidad, sino *desde* la comunidad. Así, la arqueología comunitaria resultará ser una experiencia transformativa para todas las partes involucradas y no solamente una instrumentalización del espíritu comunitario que recorre nuestra época, una época de sentidos efímeros y de posicionamientos fluidos. Finalmente, la conjunción de Comunidad y Arqueología no debe limitarse a un cambio de la disciplina, debe tener una apuesta mucho más ambiciosa, la de transformar la sociedad.

DEVENIRES HISTÓRICOS E IDENTITARIOS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

En este apartado queremos hacer un acercamiento al contexto de las razones por las que las comunidades indígenas del Huila padecen aún hoy de una invisibilidad en el imaginario social de los habitantes del departamento. Dicho imaginario pareciera sostenerse sobre el supuesto de que los indígenas pertenecen al pasado. Por eso, intentamos en este texto visibilizar procesos históricos que han sido subordinados por una narrativa ligada al proyecto de blanqueamiento de la modernidad moderno-colonial.

Varios autores (Rappaport, 2000; Gruzinski, 2000) coinciden en pensar que el legado europeo en América desde la conquista hasta el presente ha sido un medio de dominación que ha obstaculizado, e incluso eliminado, la oportunidad para que las sociedades nativas del continente americano puedan acceder a un conocimiento de su propio pasado. La conquista del continente americano implicó la dominación del territorio a través de la acción militar directa y violenta y la dominación de sus habitantes con sus prácticas culturales particulares, las cuales debían ser bloqueadas y transformadas para poder imponer la nueva concepción de mundo, una nueva lógica cultural perteneciente a los conquistadores. El ejercicio de esta imposición se ejerció a través de la negación del ser y de la asimilación de éste como cosa, como un ser que todavía no *es*, y se sustentó sobre la plataforma de la violencia física y la violencia epistémica expresada en la forma de la colonialidad del poder (Dussel, 1994; Quijano, 2003).

A partir de la instauración del orden colonial en América, las comunidades indígenas sufrieron una ruptura con el continuum de su devenir histórico, el cual se cuenta tanto en sus propios procesos históricos como en el papel de ser sujetos históricos (Trouillot, 2007). Tanto sus referentes orales como materiales para la construcción de sus narraciones históricas fueron cooptadas mediante diferentes estrategias. Tal ruptura se acentuará con el pasar de la colonia y con la implantación de la República a través de los aparatos discursivos encargados de regular el discurso sobre el pasado y sobre la Historia. Así, el mito de la modernidad (Dussel, 1994), al desarrollar una retórica salvacionista donde el otro, en la inversión colonial de los roles, queda articulado al sistema mundo moderno-colonial, generó e identificó los aspectos de la gente y del espacio «americano» que habrían de volverse objeto de intervención por el aparato colonial. La forma que adquirieron los contextos de intervención colonial en el territorio que actualmente ocupa Colombia puede leerse a partir de las tecnologías de dominación señaladas por el

historiador Guido Barona (1998) y asociadas a los proyectos de indianidad e hispanización. El primero basado en la desestructuración de las comunidades originarias y su inclusión en un proyecto de re-civilización de un nuevo ser del hombre americano tejido a partir de la impronta colonial. El segundo intentaba, a la vez que mantenía la jerarquía del colonizador, imprimir la condición desvalorizada de la mismidad del indígena. Así, Barona (1998: 166) sostiene que la empresa colonial iniciada en América requirió de una justificación ideológica expresada en dos niveles: por un lado, en el terreno jurídico-político se constituyó una razón de superioridad que legitimaba la propiedad de las tierras «descubiertas» y la sujeción de sus habitantes; y por otro, en el espacio de las mentalidades y la cotidianidad, garantizando la hegemonía cultural de los ibéricos.

En el marco de estas tecnologías de dominación surgieron los pueblos de indios «indígenas o nativos» y los resguardos como configuraciones territoriales (para la protección y a su vez, de exclusión jurídica y social) que, bajo el poder de la producción jurídica a manos de los españoles, sustentaron los aparatos de control, vigilancia y transformación de las comunidades. Así, desde los albores del colonialismo en América, señala Barona:

El indígena va a ser vigilado y dentro de este celo va a ser verificada sin excepción alguna, el cumplimiento de toda la normatividad existente en referencia a la vida en policía. Va a ser necesario que se comprueben sus matrimonios, el bautizo de sus hijos, el cumplimiento de la guarda religiosa en los días de fiesta y en general de todos los rituales de la cotidianidad que pongan en evidencia su carácter de colonizados (Barona, 1998: 127)

Barona señala que tanto el proyecto de indianidad como el de hispanidad fueron la impronta del proyecto de formación de la nación que se desarrollaría a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII (Barona, 1998: 129). Sin embargo, nos recalca que estos no se clausuraron con la realización del proyecto nacional, sino que, aún en la época republicana en los siglos XIX y XX, se continuará esgrimiendo los mismos argumentos que dieron lugar y soporte al colonialismo y al imperialismo económico y cultural. La reflexión de la antropóloga Miryam Jimeno (1988) sobre la relación entre el proceso de construcción del Estado y las comunidades indígenas deja ver la pervivencia de la lógica de los proyectos señalados por Barona. En su formación, el Estado nacional afirmó en las élites gobernantes una ideología anticomunitaria, integracionista y aun racista, tendiente a desarticular a las comunidades indígenas como contrarias al progreso, expropiando sus tierras y forzando su incorporación (Jimeno, 1988: 161). Formando parte de esta desarticulación estuvo la negación de la historia. Tal como ha señalado Cristina Rojas, esta negación hace imposible el vínculo entre el pasado y el futuro, además, la violencia que conlleva la supresión de la historia imposibilita también sanar las heridas debido a la falta de presencia (Rojas, 2001).

Aún en la nueva configuración del Estado multicultural y con el reconocimiento que el Estado colombiano hizo de la diferencia cultural —de los grupos étnicos que habitan en su territorio—, no hubo un reconocimiento y, a su vez, un proceso que permitiera sanar la herida de la supresión

de la historia dado que dicho reconocimiento no trascendió ni superó la ruptura de la continuidad histórica que se le había impuesto a dichos grupos, ya que el pasado de los grupos étnicos (indígenas) se siguió representando de la misma manera. Esto que se menciona se legitima gracias a que el Estado se siguió reservando la propiedad y la jurisdicción de una historia que le antecede al incorporar la historia indígena a la historia «de todos a través de enunciaciones legales» (Gnecco y Londoño, 2008) como las expresadas en la legislación sobre el patrimonio arqueológico, los museos nacionales y los textos arqueológicos en general. No obstante, han sido las propias comunidades indígenas quienes se han encargado de adelantar procesos de recuperación de la historia, tratando con ellos de inscribirse como sujetos de derechos propios históricos y de tensionar la discusión sobre la historia oficial y sobre la narrativa del pasado y el presente, así como de inscribir a la cultura material en una red de sentidos ontológicos y políticos con miras a sus luchas culturales.

Dichos procesos se han llevado a cabo como contestación a una serie de discursos que en diferentes momentos los han declarado *pueblos sin historia* y ajenos a los territorios que han ocupado. Estas reflexiones se han basado desde sus propias cosmovisiones y también han incorporado elementos de la historiografía colonial leída a partir de los intereses de las mismas comunidades. Así también, algunos casos han incluido referentes materiales, aquellos considerados vestigios arqueológicos, para narrar y articular en sus procesos históricos (Gnecco y Niquinas, 2013).

EL HUILA DESINDIGENIZADO. SOBRE LOS QUE VIENEN Y LOS QUE HAN ESTADO

Podemos señalar, desde lo que sería un juicio del imaginario común, que la imagen del «Huila indígena» se ha formado a partir de la imagen del indígena del pasado prehispánico. Particularmente de la presencia en el sur del Huila de la «cultura arqueológica» en San Agustín e Isnos. Resulta curioso, por demás sospechoso, que la «cuestión indígena» en el departamento del Huila no haya sido debatida a profundidad. Cosa que no pasa, por ejemplo, en los departamentos vecinos como el Cauca, Tolima, Putumayo y Caquetá, en los cuales tanto la producción académica como la presencia de dicha «cuestión indígena» en los medios configura una imagen totalmente diferente (Arias y Duque, 2017; Bonilla, 1969; Jimeno y Triana, 1985; Otero, 1952; Rappaport, 2000).

Siguiendo en el terreno del imaginario, se podría pensar que un visitante desprevenido, quien recorriera las tierras que desde 1905 se configuran políticamente como el departamento del Huila, notaría con dificultad la presencia de comunidades indígenas vivas. Aquella señalética tan de moda desde hace más o menos diez años que se ubica sobre las vías nacionales y que hacen referencia a las atracciones turísticas, generalmente arqueológicas y ambientales, le podría llevar a inferir a nuestro visitante imaginado que los indígenas presentes son los ausentes. Es decir, aquellos que habitaron la región en un pasado más o menos lejano y que hoy manifiestan su presencia a partir de la materialidad perdurable en el tiempo y reconfigurada como patrimonio arqueológico.

Ramírez et al. (2011), señalaron: «Para muchos universitarios y gente del común es una sorpresa saber que existen indígenas en el Huila». Esto podría ser indicativo de que el proceso y la política de mestizaje y blanqueamiento en el departamento del Huila fue más fuerte y eficaz que en otros departamentos del sur y suroccidente colombiano, esto genera un imaginario en el cual la población indígena existente sería solo aquella que dejó para la posteridad y para el entretenimiento de los turistas un conjunto de bienes arqueológicos en el sur del departamento. Dicho imaginario garantiza la presencia del indígena del pasado, y permite el despliegue de toda una parafernalia estatal vinculada a discursos de identidad y patrimonio histórico y arqueológico, mientras que hace ausentes a las comunidades indígenas del presente y, a su vez, borra o deja como algo no dicho, los procesos de desposesión cultural y territorial de los últimos siglos.

De acuerdo con las bases de datos del Ministerio del Interior¹ actualmente en el departamento del Huila hacen presencia seis grupos indígenas: Misak, Nasa, Andaqi² Pijaos, Tama (Dujos de Paniquita) y Yanaconas. Estos grupos se organizan en 22 resguardos reconocidos (Tabla 1).

Tabla 1. Resguardos reconocidos en el departamento del Huila

	Municipio	Código del resguardo dane	Resguardo	Grupo	Total, población proyección dane, corte junio 2021
1	La Plata	1311	Páez y Guambiano de la Gaitana	Nasa/Misak	754
2	Neiva	1312	Tama-Páez-la Gabriela	Tama Paez	342
3	Palermo	1313	Páez de Bache	Páez	64
4	Rivera	1314	Tamas del Caguan	Tama-Dujo	158
5	Villavieja	1315	Pijao de la Tatacoa	Piajo	153
6	San Agustín	1634	Yanacona de San Agustín	Yanacona	122
7	La plata	1635	La Reforma	Misak	470
8	Pitalito	1651	Rumiyaco	Yanacona	319
9	La Argentina	1679	Nuevo Amanecer la Meseta	Misak	202
10	La Plata	1680	La estación-Talaga	Nasa	321
11	Íquira	1700	Huila	Nasa	1546

¹ Ministerio del Interior, *Datos abiertos* (nombre del objeto: resguardos indígenas a nivel nacional, acceso el 10 de marzo del 2023), <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>

² La comunidad Anayaco en el municipio de Acevedo.

12	La Argentina	1701	Pic ´kue ikh	Nasa	376
13	La Plata	1703	Potrerito	Nasa	447
14	Nátaga	1720	Llano buco	Nasa	489
15	La Argentina	1734	Nam misak	Misak	200
16	La Plata	1734	Nam misak	Misak	163
17	La Plata	1813	La Nueva Esperanza	Nasa	230
18	Isnos	1840	San José	Yanacona	511
19	Pitalito	1849	El Rosal	Yanacona	287
20	Oporapa	1849	El Rosal	Yanacona	326
21	San Agustín	1859	Fiil vits la Perdiz	Nasa	128
22	La Plata		San Miguel	Nasa	

Fuente: Elaboración propia con base en información del Ministerio del Interior de Colombia, 2024.

Además de estas 22, según la base de datos del Mininterior³, hay cuatro comunidades que no se encuentran organizadas bajo la figura del resguardo, pero sí reconocidas como autoridades indígenas con sus respectivos cabildos⁴ (Tabla 2).

Tabla 2. Comunidades indígenas reconocidas por Mininterior pero sin territorio de resguardo

Departamento	Municipio	Grupo	Comunidad
Huila	Santa María	Pijaos	Pijao el Vergel
Huila	Timana	Pijaos	Santa Bárbara Pijao
Huila	Aipe	Pijaos	Chirico Pina Pata
Huila	Neiva	Páez	Seck,fiu

Fuente. Elaboración propia, con base en información del Ministerio del Interior de Colombia, 2024.

³ Ministerio del Interior, *Datos abiertos* (nombre del objeto: comunidades indígenas a nivel nacional que no están asentadas dentro de los resguardos indígenas, acceso el 10 de marzo del 2023), <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>

⁴ Se debe señalar que el resguardo, el cual es una figura colonial, hace alusión a la figura territorial, al territorio de una comunidad indígena, mientras que los cabildos son la forma de gobierno en el resguardo. Algunas comunidades poseen un cabildo organizado en el proceso de reconocimiento frente al Estado mas no poseen un territorio. Sus esfuerzos, en general en las áreas rurales, se encamina hacia el reconocimiento de un territorio.

Por su parte, el Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU) presenta un total de 37 territorios indígenas correspondientes a nueve comunidades indígenas⁵ (Tabla 3). A este registro debería añadirse un territorio más, el del resguardo Paniquita de la comunidad Tamaz-Dujo, la cual en la actualidad no forma parte del CRIHU.

Tabla 3. Comunidades y territorios indígenas del departamento del Huila por el Consejo Regional Indígena del Huila

	Municipio	Territorio ancestral	Pueblo indígena
1	Neiva	Seck Fiw	Nasa
2	Neiva	Lame Páez	Nasa
3	Neiva	Tama - Páez La Gabriela	Tamas
4	Tello	A'Luucx	Nasa
5	Villavieja	La Tatacoa	Pijao
6	Campo Alegre	Kerakar	Embera
7	Íquira	Huila Río Negro	Nasa
8	Tesalia		
9	La Argentina	Nam Misak	Misak
10	La Argentina	Nuevo Amanecer	Misak
11	La Argentina	Piçkwe Ikh	Nasa
12	La Plata	Sek Dxi - Los Ángeles	Nasa
13	La Plata	Juan Tama	Nasa
14	La Plata	Estación Tálaga	Nasa
15	La Plata	La Reforma	Nasa-Misak
16	La Plata	La Gaitana	Nasa-Misak
17	La Plata	Potrerito	Nasa
18	La Plata	San Miguel	Nasa
19	La Plata	Fiw Páez	Nasa
20	La Plata	Nueva Esperanza	Nasa
21	Nátaga	Llano Buco -Bukj Ukue	Nasa
22	Nátaga	Cabildo Nasa Kweth Kina	Nasa
23	Suaza	Lamus Cxhab Luucx	Nasa
24	Acevedo	Anayaco de los Andaquíes	Andaquies
25	Acevedo	Yacuas	Yanacona
26	Palestina		

⁵ Asociación de Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila – CRIHU, *Plan de gestión ambiental regional 2024-2035* (Neiva: CRIHU, 2023).

27	Isnos	San José	Yanacona
28	Pitalito	Intillagta	Yanacona
29	Pitalito	Rumiyaco	Yanacona
30	Pitalito	El Rosal	Yanacona
31	Oporapa		
32	Pitalito	Embera Kurisiabia Rio Frio	Embera
33	San Agustin	Inga Nuna Rummy	Inga
34	San Agustin	Fill Vits - La Perdiz	Nasa
35	San Agustin	San Agustín	Yanacona
36	San Agustin	Cacica Ibanasca	Pijao
37	Timana		

Fuente: Consejo Regional Indígena del Huila, 2022.

A principios de este siglo, Vidal, Bermúdez, Ruiz y Ramírez usaron tres categorías para organizar la presencia de las comunidades indígenas en el territorio del departamento del Huila (Vidal et. al., 2005). Queremos reproducirlas en tanto que permitan comprender las dinámicas territoriales e históricas de la presencia actual de la población indígena y las consideramos aún relevantes para comprender los procesos territoriales en el departamento.

Los autores mencionados dividieron los grupos indígenas de la siguiente manera: 1) los originarios del territorio huilense, 2) por migración y 3) los reubicados por la avalancha del río Páez en 1994 (Vidal et. al., 2005: 297-299). Dentro de los grupos considerados por los autores como originarios del territorio huilense se encuentran los ubicados en el centro y norte del departamento: aquellas comunidades organizadas en los resguardos Bache en Palermo, Paniquita en Rivera/el Caguan Neiva (esta fue la primera comunidad originaria en constituirse como resguardo en el departamento del Huila), La Gabriela en Neiva, La Tatacoa en Villavieja y las comunidades Pijao en Santa María y Timana. La dinámica de población por migración corresponde a movimientos poblacionales de los pueblos Yanaconas, Nasa y Misak, particularmente en la parte sur del departamento. Finalmente, los reubicados por la avalancha se refieren a las distintas comunidades Nasa originarias de Tierradentro (Cauca) reasentadas por la corporación Nasa Kiwe en municipios como La Plata, Nataga e Iquira.

Los procesos dos y tres del poblamiento contemporáneo indígena en el Huila se configuran desde la década de 1970 con oleadas migratorias del pueblo Misak (Ramírez et. al., 2011; Vidal et. al., 2005), del pueblo Yanacona y del pueblo Nasa hacia el departamento, especialmente en las zonas sur y suroccidental. A partir de estos procesos podemos ver que entre el 80 % y el 90 % de la población indígena censada hoy en día corresponde a procesos migratorios provenientes particularmente del departamento del Cauca. Las comunidades Emberá hoy asentadas en el departamento del Huila provienen de departamentos como Putumayo, producto del desplazamiento forzado. Por su parte, tan solo entre el diez y el 20% corresponde a población perteneciente a comunidades indígenas que habitan desde tiempos coloniales, y seguramente desde la época prehispánica, lo que hoy es el departamento.

Si el panorama hoy sobre la población indígena en el Huila es de una marcada invisibilidad podríamos asegurar que para antes de la década de 1970 los diferentes procesos coloniales y republicanos, tanto del orden jurídico como del de las violencias en contra de la población indígena, era de una total desaparición de estos. La historiografía ha documentado muy bien cómo la Conquista y la Colonia fueron un punto de inflexión trascendental para la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia, en tanto que se vivió un proceso prolongado de desaparición física y cultural de estas, proceso que no se detuvo con la época Republicana, la cual estuvo caracterizada por lo que Rojas llamó «el deseo civilizador», caracterizado, entre otras cosas, por “el sueño de una civilización mestiza en la que se daría un blanqueamiento de la herencia negra e indígena” (Rojas, 2001: 37-38).

La evidencia material y documental sobre la presencia de comunidades indígenas en el territorio actual del Huila, antes y después de la conquista española, es abundante. Véase por ejemplo trabajos arqueológicos que reportan la presencia de diferentes procesos socioculturales desde épocas tan tempranas como el Holoceno en el municipio de Villavieja y Palermo (Correal, 1974) hasta el momento de la invasión española en el siglo XVI (Drennan, 2000; Rodríguez, 2018; Sánchez, 2017); y procesos coloniales que implican a población indígena y afroamericana (Suaza, 2019). Algunos de estos procesos reportados arqueológicamente merecen una lectura desde una perspectiva que pueda transitar del paradigma de la ruptura al de la continuidad (Londoño, 2011).

Este es el caso del proceso histórico de la comunidad Tamaz-Dujos, el cual se enmarca dentro de la constante de las luchas indígenas en Colombia y en otros países de Latinoamérica: una constante lucha contra la negación, subordinación y la tendencia a la desaparición implementada, principalmente, por las autoridades coloniales y republicanas, sus regímenes de representación sostenidos por la idea de la civilización y por un conjunto de procesos derivados que han permeado a la sociedad en general llevando a que se estigmaticen y sean víctimas de actos de discriminación y violencia.

PROCESOS HISTORICOS DE HABITAR EN EL TERRITORIO TAMAZ-DUJO

El pueblo Tamaz-Dujos, como ellos mismos lo reconocen, son «originarios de esta región, que comprende la margen derecha bajando del río Grande o de la Magdalena “hoy río Magdalena” hasta las montañas altas de la cordillera oriental pasando parte del valle del río Orteguaza».⁶ Habitar el territorio es conocer sus procesos. La comunidad Tamaz-Dujo ha hecho todo un proceso de reconstrucción histórica sobre su ocupación de zonas del valle de Neiva y de la cordillera oriental para reclamar su territorio, o parte de él. Vamos a mencionar algunos de los procesos territoriales más significativos desde el siglo XVI para enmarcar las interpretaciones sobre la significación de habitar el territorio para los Tamaz-Dujo. Para la primera mitad del siglo XVI se menciona que las diferentes fundaciones de la ciudad Neiva estuvieron asediadas por los grupos indígenas que vivían en la región: paeces, pijaos y Tamas. Días (2000: 18) trae el alzamiento de los tamas y la destrucción de Neiva viejo. Dice que, en 1539, la pequeña ciudad

⁶ Comunidad Tamaz-Dujo, *Plan de vida* (Corregimiento del Caguan, Rivera: 2022), 4.

de Neiva se vio asediada por los indios tamas. Recordemos que Neiva la vieja hace alusión a la primera fundación de la ciudad, la cual se encontraba en el sitio conocido como las Tapias, cerca al caserío de Otás, en 1539. Esa primera fundación duró poco más de 10 años ya que se habla que en 1550 se fundó San Juan de Neponuceno de Neiva, ubicada donde actualmente es el municipio de Villavieja. Es de interés señalar nuevamente las insurrecciones de los grupos indígenas de la región. Para 1554 se habla de un levantamiento de los indios de Neiva que cometieron graves atropellos en la pequeña villa (Días, 2000:20). Sobre quiénes fueron los responsables de este asedio no se especifica nombres de los grupos. Se habla de los Pijaos (Días 2000: 21), los cuales se los ubica hacia el norte de Neiva. Pero, dice Días, “no tiene nada de raro que los mismos indígenas del contorno que se rebelaron en 1554 hubieran sido los promotores del alzamiento, secundados desde luego por los pijaos que guerreaban por cuenta propia y también se fletaban” (21). Esto señalaría que la parte central de Neiva continuaba siendo un área con presencia de diferentes grupos indígenas que asediaban la ciudad, entre ellos estarían aquellos ligados al etnónimo Tama. La historiografía acerca de este grupo no es concluyente.

Por ejemplo, al respecto de los Tama, el historiador Ramon Gómez (1983-1984) señala que a finales del siglo XVI se fundó la ciudad Espíritu Santo del Caguán, ubicada en “el piedemonte de la cordillera Oriental y la región de selva tropical” (126). Menciona que entre La población indígena de esta región que fue dominada y repartida en encomienda estaban los Tama. Gómez (1983-1984: 127) señala que el “gobernador Caro Velásquez, inició la trata despiadada de "piezas" indígenas, que eran llevadas a las regiones auríferas de Natagaima y Mariquita (Apéndice p.l), sin importar edad ni sexo, hasta provocar el aniquilamiento casi total de la citada población del Caguán”. Consecuencia de este desplazamiento forzado a las zonas auríferas fue que “Muchos naturales huyeron hacia el Valle del río Magdalena, donde fueron encomendados a nuevos "amos" (A. N. C., Encomiendas, tomo 25, f. 218v. En Gómez, 127). Hambre y enfermedades diezmarían a los Tama llevados a las minas, señala.

La ubicación la ciudad Espíritu Santo del Caguán no precisa el lado del piedemonte de la cordillera, pero, al parecer se asume como el piedemonte oriental. Al menos así lo glosa Suaza (2007: 101) del texto de Gómez al decir que: “como consecuencia de este acto de violencia en contra de los indígenas del Espíritu Santo del Caguán (Departamento del Caquetá) y en un acto de sobrevivencia se fundó con Tamas y de indígenas provenientes de otras etnias, en cercanías de Neiva, la población del Caguán (Gómez 1983: 127, glosado por Suaza). En la página de 127 del texto de Gómez no hay mención explícita al Departamento del Caquetá, tal como lo pone Suaza entre paréntesis en su glosa. Reproducimos una parte del texto de donde es tomada la cita:

Además de los Tama que escaparon hacia el Valle del Magdalena, otros lo hicieron hacia la selva, más su comunidad de grupo y de cultura se perdió rápidamente. De un pequeño asentamiento Tama y de indígenas provenientes de otras etnias, en cercanías de Neiva se fundó la población

del Caguán, conformada en la actualidad por habitantes mestizos (Gómez 1983-1984: 127).

Según Días (2000) para el siglo XVII se habla de la fundación de San Roque del Caguán. Fundada, al parecer, como derivación de una ciudad llamada Espíritu Santo del Caguán, de la cual no se tiene precisión de su ubicación. Los relatos son claros. Se necesitará mayor indagación historiográfica para tratar de esclarecer dicha ubicación. El relato de un testigo presentado por Juan Bautista de la Torre, Alcalde ordinario de Neiva, a La Real Audiencia, en un documento que presenta Gómez, señala que:

...Dijo, que lo que sabe es que el procurador de Juan Caro, habiendo entrado en la ciudad de el Caguán, dentro de pocos días vio un envío que hizo de veinte y quatro piezas chinas y muchachos a la ciudad de Mariquita, y según a entendido este testigo de el mozo que las llevaba, que se decía Gregorio de la Roza, eran dichas piezas para diferentes personas de la dicha ciudad. Y así mismo sabe este testigo que a primero de henero de este presente año despachó otras veinte piezas de dichas chinas y muchachos por la otra banda del río de la Magdalena a la dicha ciudad de Mariquita (En Gómez, 1983-1984: 128).

Algo claro en el texto de Gómez, es la condena al etnocidio cometido durante la colonia contra comunidades indígenas, como que había un comercio, u movimiento de un lugar a otro, de “piezas” “thamas, chinas y muchachos” (129). De otro testimonio presentado por Gomez se lee: “...y que así mesmo save y reconoce que el dicho governador a hecho muchas bejaciones a los yndios del Caguán, sirviéndose de ellos en los embíos que le ofrecen para esta ciudad de Neiba, Timaná y otras partes y sin pagarles su trabajo personal, y que todos se quejan generalmente y se huyen a otras partes y provincias y a los montes por su causa” (1983-1984: 128-129). El hilo de las piezas Tama será retomado por Pineda (1989). No obstante, será un asunto aún inconcluso. Queda sobre la mesa la presencia de tamás, ya sea en movimiento, voluntario o impuesto, o que estuviesen asentados tanto en la cordillera como en el valle en ambos costados del río Magdalena.

Por otro lado, a inicios del siglo XVII los Pijaos concentraban la atención de la corona españoles debido al bloqueo de los caminos hacia el sur que impedían la consolidación del comercio y del gobierno colonial en la zona, de ahí la ofensiva de la campaña de Juan de Borja para su destrucción. Fuera de los Pijaos, se mencionan también otros grupos presentes en el valle de Neiva.

Rodríguez Freyle señala que a principios del siglo XVII que:

“De esta banda del Rio grande, por encima del valle de Neiva hacia este Reino, corre otra cordillera. En ella residen los duhos y bahaduhos, que estas naciones era la carne de monte de los pijaos, que salían a caza de ellos como acá se sale a caza de venados, y vez nos sucedió que habiendo dado un aluaso sobre el cercado del

cacique Dura, a donde hallamos retirada la gente, porque nos sintió la espía y les dio aviso, hallaronse solas dos indias viejas que no pudieron huir, y un chiquero de indios duhos, que los tenían allí engordando para comérselos en las borracheras” (Freyle, 347) DIAS 30-31.

Esta mención localizaría a los duhos entre la vertiente occidental de la cordillera central y la margen izquierda del río Magdalena. Freyle los pone en medio de las guerras de países y pijaos: “Las armas de toda esta gente eran lanzas de treinta palmos, dardos arrojadizos, que tiraban con mucha destreza, y también usaban de la honda y piedras, porque pijaos y países traían guerra; y siempre la trajeron con los coyaimas y natagaimas, aunque para ir contra los españoles o robarlos y saltearlos, todos se aunaban” (348). Una vez conformada la Gobernación de Neiva en 1610, la cual abarcó lo que eran las provincias de Timana, Neiva y Saldaña (Días, 2000: 31), en medio de la lucha de exterminio liderada por Juan de Borja entre 1600 y 1604 contra la nación Pijao (Simon, 1981), el gobernado Diego de Ospina y Medinilla “le fue concedida la encomienda de los dujos, en cuya tierra edificó la ciudad de Neiva, la cual en su tercer intento de fundación, el definitivo, quedó ubicada a la orilla derecha del río Magdalena entre las quebradas de río Loro y las Ceibas (Días, 2000: 35, 38). A Diego de Ospina y Medinilla se le atribuye el inicio de la redención económica de la Gobernación debido a la consolidación de la ganadería en el valle de Neiva. Este dato es importante en la medida que explica la configuración social, económica y cultural a partir del siglo XVII con el modelo de haciendas, el ingreso de la compañía de Jesús, y la presión y desposesión sobre las tierras de las comunidades indígenas. Ejemplo de esto son las transacciones sobre tierras que empezaron a darse durante este siglo. Inicialmente, algunas de las tierras eran donadas por el Gobernador a personajes cercanos. Estas tierras cambiaban de dueños en algunas ocasiones por contratos de cesión o de venta. Para el eclesiástico Francisco Triviño y Sotomayor entre 1620 y 1650 hay reportadas diferentes transacciones, cesiones y compras de tierra. En 1646, se menciona que adquirió por doscientos patacones todas las estancias de Martín Orozco y que se ubicaban desde la quebrada las Ceibas hasta la del Venado (Notaria primera de Neiva, Días, 2000: 42).

Hasta acá, Tamas y Duhos, Duhos y Tamas, ocupan el valle de Neiva y al menos la vertiente occidental de la cordillera oriental. Para el siglo XVII está la mención de los terrenos de resguardo, otorgados por Ospina de Medinilla, en favor de la parcialidad de los indígenas de San Andrés de los Dujos, en cuyos dominios se estableció la ciudad de Neiva (Charry 1922: 124). Queremos señalar aquí un aspecto importante que consideramos deberá profundizarse. Tiene que ver con la mención de Juan Tama como cacique en el Caguán. Para esta primera aproximación partiremos de la sugerencia de Rappaport (2000: 51) sobre el origen no Nasa de don Juan Tama. De acuerdo con lo que se conoce de la historia de Tierradentro, Don Juan Tama funda el resguardo de Pitayo en el año de 1700 y el resguardo de Vitoncó en 1708 (Rappaport, 2000: 97). Este último lo funda a la edad de 70 años (Rappaport, 2000: 99).

Rappaport explora dos alternativas sobre el origen de Juan Tama. La afirmación de Juan Tama de haber nacido en una quebrada pudo haber sido una estrategia para legitimarse ante la

sociedad Nasa al no ser parte de ella. Dice Rappaport (2000: 107): “la evidencia que presentan algunas fuentes documentales sugiere que Don Juan Tama podría haber sido guambiano o al menos un nativo de las laderas occidentales de la cordillera”. Esta es la primera alternativa que explora Rappaport. Señala que posiblemente Juan Tampa podría estar asociado al cacique Tama de Toribio de acuerdo con una mención hecha en 1683. No obstante, no hay claridad si son dos personas diferentes o si son la misma persona. Pero dice Rappaport que parece claro que Don Juan Tama no pertenecía a Tierradentro. “No hay otros Tama en Tierradentro que aparezcan en las listas de tributos y el apellido no se encuentra entre los nasa de hoy en día”.

La otra alternativa dice Rappaport es que don Juan Tama pudo haber procedido de un grupo localizado al Oriente de Tierradentro. A lo largo de comunidades multiétnicas que surgieran en la gobernación de Neiva durante la época colonial, poblaciones habitadas por Nasas, Andaki, y **otros**⁷, encontramos menciones del apellido Tama con mucha más frecuencia que en las listas de tributo procedentes de los asentamientos de las laderas occidentales de la cordillera (Rappaport, 2000: 107). Lo anterior lo asociaría a los tama, aquellos huérfanos que procedían del alto Amazonas que habían sido esclavizados por los españoles a mitad del siglo XVI y a finales del siglo XVII y que se habían asentado en muchas de las poblaciones de la gobernación de Neiva en las que también vivían los nasa. Rappaport dice que, aunque no se puede definir a los tamas como un grupo étnico se les distingue frecuentemente en las listas de tributo bajo el apellido Tama (107). Entonces concluye Rappaport: “parece bastante posible que don Juan Tamá fuera de hecho una especie de Tama” (2000: 107).

Esta situación plantea la posibilidad de repensar la manera en que se han abordado los estudios sobre las territorialidades indígenas en los siglos XVI y XVII. A la luz de lo mencionado por Rappaport sobre los Nasa y por Friede sobre los andaki acerca de vivir en condiciones multiétnicas podríamos plantear que las organizaciones territoriales indígenas en los siglos XVI y XVII e incluso las podríamos pensar antes de la conquista, no se corresponderían con los territorios discretos adscritos a un solo grupo cultural, sino que existía una fluidez tanto cultural como territorial. Aquí se puede pensar también que la figura de los Tamas recorriendo, voluntariamente o no, por diversas regiones, creando alianzas, podría plantearse como una dinámica general para toda la región del sur y del Sur Occidente colombiano y sus vínculos con la región amazónica. Esto tendría importantes implicancias a la hora de reevaluar modelos tanto arqueológicos como históricos en relación con las organizaciones sociales y territoriales de las comunidades indígenas.

Ahora traemos a colación el oficio que el alcalde ordinario de Neiva en 1677 remite a la Real audiencia informando lo siguiente: “Digo que **don Juan Tama Cacique** y don Jacinto piloto cacique también que salieron del Caguán huyendo de los daños y vejaciones que les hacía el dicho procurador Juan caro Velázquez y pidieron poblarse en esta jurisdicción de Neiba”⁸. Si seguimos la segunda alternativa planteada por Rappaport, que Juan Tama pertenecía a los tama,

⁷ Subrayado nuestro.

⁸ Subrayado nuestro.

podríamos intentar pensar en que el cacique mencionado por el alcalde ordinario de Neiva en 1677 era el mismo don Juan Tama creador de los resguardos de Vitoncó y Pitayo en la zona de Tierradentro. No resulta un imposible dado que en 1677 Juan Tama tendría la edad de 39 años.

Este contexto multi técnico en el que se desarrolla la lucha de las comunidades indígenas por sus territorios y la aparición de diferentes liderazgos, como por ejemplo el de Don Juan Tama, ubicado tanto en el Valle de Neiva como en las tierras de Tierradentro, nos podría estar indicando las diferentes estrategias de hacerle frente a la dominación colonial. Rappaport señala que la estrategia de Juan Tama demuestra que el conocimiento histórico se utiliza para crear una continuidad moral entre el pasado y el presente es decir entre los cacicazgos del período precolombino y los del período colonial en la zona de Tierradentro (2000: 103). Podríamos plantear como hipótesis que esta situación podría extenderse a las zonas del alto Magdalena y del Valle de Neiva como una posibilidad para conectar y recuperar los dominios y las dinámicas territoriales allí ocurridas desde tiempos prehispánicos.

Para el siglo XVIII tenemos algunas pocas referencias sobre procesos en el territorio. Están vinculadas a los procesos de desposesión por parte de la administración colonial y los terratenientes y de resistencia y lucha por la tierra por parte de los Tamaz-dujos. Charry (1922: 124) menciona que a principios del siglo XVIII los dujos están organizados a partir de la figura de “don Vicente Jaco, cacique; Gobernador don Pascual Guajico; Gobernadora, doña Isabel Quiche (viuda del Gobernador don Andrés García) y Cura de allí y del pueblo del Caguán de la Real Corona, el Bachiller don Alonso Gómez de Zamora” . Señala también que para “el año de 1756 se rebelaron los pueblos del Caguan y los Dujos, acaudillados por el cura doctrinero del Caguán, don José Antonio Moscoso y por el Cacique Bartolomé Cuisinde” (124) y que los caguanenses cooperaron “en la Revolución de los Comuneros en 1781, y Bartolome Quiza, su Gobernador; Bernardo Álvarez y Francisco Gaspar, su Alcalde; y Cristóbal y Agustín Quiza, capitanes, se alistaron a ordenes de Pedro León Perdomo” (Charry, 1922: 124). Para el siglo XIX si bien, por el momento la información recolectada es poca, lo que hay es de una importancia trascendental para la comunidad Tamaz-Dujo: La delimitación del resguardo colonial en 1868 que reposa en los archivos de la notaría primera de Neiva. No obstante, a pesar de que este documento ha servido como elemento central para la recuperación de territorio, falta por saber en detalle, los procesos que llevaron a su desarticulación, más allá del conocido proceso de inclusión en el proyecto colonial de las comunidades indígenas como sujetos desposeídos de sus tierras.

Las décadas de 1910 y 1920 nos dan testimonio de otro proceso importante en tierras del Caguán y de los Tamaz-Dujo. Proceso que se refiere a la presencia de Manuel Quintín Lame. La historia de Quintín por el Caguán es una historia aún por detallar. Hay destellos, pero creemos que puede haber más información. Será tarea futura continuar con la indagación. Por el momento, y dada la importancia para configurar un sentido de territorio y una lucha por su recuperación, veamos a Quintín desde el trabajo de la antropóloga Mónica Espinosa. Espinosa presenta documentación en la que representantes de las parcialidades de Caguán, San Antonio

y Natagaima, le enviaron una comunicación oficial al gobierno nacional en la que planteaban que Quintín Lame había sido falsamente acusado de “rebelión contra el gobierno” y que se encontraba en la cárcel de Caloto: “suplicámosle protección libertad nuestro jefe. Urgenos presencia este, para continuar trabajos referentes a reclamo resguardos que bien conoce su señoría” (aGn/B, sr, F: mG, s 4 varios, t 107, f 32). Señala en su texto que desde 1910, los indígenas del Caguán habían denunciado la subasta de tierras de resguardos que nunca se habían liquidado. por su parte, los indígenas de los resguardos de San Antonio de Fortalecillas, San Andrés de los Dujos y San Roque del Caguán habían denunciado las amenazas e intimidaciones “de los blancos aspirantes a las tierras, quienes los trataban como bestias feroces, les quemaban sus ranchos y sus cosechas” (tello 1986: 140) (Espinosa, 2004: 124).

Para este comienzo de siglo XX, nos dice Espinosa (2004: 154), las disputas entre “propietarios” y “arrendatarios” eran el síntoma de largos antagonismos enraizados en problemas históricos de propiedad de la tierra, generando formas persistentes de despojo territorial, explotación laboral y exclusión sociopolítica de campesinos e indígenas. Un evento de esa época marcaría no solo la memoria histórica de la comunidad Tamaz-Dujo sino el retraimiento del embión indígena en la ruca por la recuperación de sus tierras.

“durante la noche del 12 de marzo de 1922, Luis Solano, comandante de la Gendarmería de Neiva, y Ricardo Perdomo, un “millonario”, según Lame, atacaron a un grupo de gente que había llegado a una minga en el sitio los limpios, en Caguán, al suroriente de Neiva. La movilización era parte del proceso organizativo orientado a defender los resguardos de San Roque del Caguán, San Antonio de Fortalecillas y San Andrés de los Dujos (AGN/B, sr, F: mF, s Baldíos, t 54, f 355-357). Durante el ataque fueron asesinados tres indígenas y un número no determinado quedó herido. Lame fue acusado de provocar la confrontación y fue detenido preventivamente. Pero, según Lame, Perdomo “a pulmón abierto gritaba ‘maten indios, que yo con plata se los pago al Gobierno’” (Lame 1971: 50, libro 1, capítulo 8: “la investigación, engaño y superchería contra el indígena procesado”) (Espinosa, 2004: 154-155)

Pero leamos al mismo Quintín Lame sobre este hecho:

Aquellos hombres no indígenas del departamento del Huila desearon sentarme en el banco de los acusados, pero no pudieron, con el fin de defender el maldito, alevoso y villano crimen que cometieron en altas horas de la noche del 12 de marzo de 1922 los señores Ricardo Perdomo C. y Luis Solano, comandante de la Gendarmería de Neiva, era Solano. Ricardo Perdomo C. a pulmón abierto gritaba: «Maten indios, que yo con plata se los pago al Gobierno», es decir, le ordenaba al comandante Solano y a la policía que comandaba este; este hecho está aprobado en el cuaderno 3.º del expediente donde está formada la calumnia contra mí, y en el cuaderno 1.º, 2.º, y 4.º se encuentra el paralogismo que desearon aparentar aquellos hombres no indígenas en contra de la raza indígena de San Andrés de los Dujos, San Roque de Caguán y San Antonio de Fortalecillas, distrito de Neiva; esta acción dirigida y pagada por el millonario Ricardo Perdomo C. quien tenía bajo su mando al gobernador del departamento, a los jueces y al Tribunal que se decía de justicia, pero no era (Lame, 2017: 76).

De estos procesos que se pausaron al ruido de fusiles y amenazas con los indígenas, pasamos a los sentidos expresado desde la reorganización de la lucha y de n nuevo intento por recuperar el territorio.

SENTIDOS HISTORICOS DE HABITAR EN EL TERRITORIO TAMAZ-DUJO

Los sentidos históricos del territorio Tamaz-Dujo se expresan en la voz de cada comunero. Los han registrado desde hace muchos años, desde que vivían en su territorio mas no les pertenecía, en el sentido de propiedad occidental. Recién en 1989 pudieron respirar al ser reconocido una parte de su territorio como resguardo. Ya hemos dicho que el territorio es más grande. Y desde que hay memoria, los tamaz-dujos lo han recorrido. Desplazados los tamaz, buscando enraizar como los dujos. Y es que recuerdan que Tamaz y Dujos se unieron para formar una sola comunidad. También esto se vislumbra a la luz de documentos históricos. Vimos también que esos documentos muestran todo un proceso de desarraigo y desposesión del territorio. El sentido histórico de habitar el territorio ha sido cruzado por la lucha por recuperarlo. Articulamos aquí una voz de uno de los personajes más importantes en esa recuperación, el mayor Luis Quiroga. Así quedó registrada la lucha por la recuperación del territorio en sus palabras:

Seguimos mucho tiempo deambulando de un sitio a otro sin tierra, eso fue muy duro. Se vivía muy mal, quería uno volver acá donde había agua, comida, no se me iba esa gana de volver a mi territorio ancestral. Uno de donde es le nace espiritualmente volver no se vive tranquilo sin este territorio, yo no puedo dejar de ser indígena, yo no me veo en las ciudades, me incomoda todo en Neiva, la aglomeración de tanta gente, todo muy estrecho. Se siente uno mal por carros por todas partes, se vive todo el tiempo angustiado que no se puede mover a ninguna parte en la ciudad, no es así me fastidia el ruido. Escuchamos aquí radio y televisión, pero poco siempre se mantuvo el trabajo de reorganizar, la persecución era un acoso policial y se incentivaba la gente que nos rechazara. Acabar con nosotros era algo que los terratenientes buscaban, pero se les decía que estábamos por nuestros derechos. Algunas puertas eran cerradas, por ejemplo, el no darnos trabajo. Uno mostraba era la legislación, los títulos. Ellos terratenientes, finqueros y otros, saben que somos nativos de aquí y que no nos pueden sacar, los que han venido a sacarnos son de fuera. Como somos de aquí sabemos quiénes son todos esos que nos quieren sacar (Luis Quiroga, grabación del año 2013, Archivo de la comunidad).

La lucha por el territorio es lo que hace sentido para la comunidad, y el sentido del territorio se expresa en la relación que con él establecen. El abuelo Luis, recuerda Esmeralda, decía que "a la Tierra hay que darle y estarla tocando". Es como la interpretación de la espiral tallada en los petroglifos, es una talla que les muestra y les enseña el dar y el recibir. Con la tierra se recoge y se da, se vive espiritualmente con ella. Uno d ellos mayor decía que "El territorio habla, es como un archivo en el tiempo, sin embargo, no todo mundo puede tener acceso a él". Aquí juegan un papel importante os médicos tradicionales. A ello se refería el mayor al decir que no

todos tienen acceso a él. Los seres espirituales siempre están, sin embargo, no se manifiestan a todo el mundo, estos solo comparten sus saberes y conocimientos a una función colectiva. Así, los médicos tradicionales median el bien colectivo en la conversación con los espíritus que habitan el territorio Tamaz-Dujo. La tierra necesita y requiere de estímulos de cuidado, escribe Esmeralda, ellos la mantienen en armonía y permiten su buen desarrollo que es un nicho importante para los seres espirituales/naturales y si dejamos de cuidar, si dejamos de untarnos de tierra en su literalidad nos estaríamos desconectando de ese mundo espiritual o natural.

Preguntamos por el territorio:

El territorio para mí es la vida. Un indígena sin tierra no puede ser indígena porque la vida de nosotros es el territorio. Entonces el territorio para nosotros es la visión cuando hablamos del cosmos estamos hablando de la del sol de la estrella de la nube de la loma de los microorganismos de todos los animales y incluyéndome como persona entonces yo hago parte de esa vida entonces el territorio es nuestra propia vida (Vicente Ríos).

El territorio es todo, porque el indio sin un territorio no podría recrearse, tendería a desaparecer. El territorio es la vida, el territorio es la integralidad de todo un pueblo, es la visión del buen vivir. Si no hay territorio no estaríamos nosotros acá, es la vida prácticamente (Clavel Pérez).

Si no hay territorio, nosotros no estaríamos acá, dice Clavel. Para que los Tamaz-Dujos estén hoy aquí, en su territorio, debieron organizarse en la década de 1980 y buscar en los archivos de las notarías de Neiva y del Archivo General de la Nación, las escrituras que legitimaran su derecho.

El proceso es recordado de la siguiente manera:

Se hizo una reunión en San Roque el Caguán con algunos sobrevivientes de los temas y comenzaron a construir unas casitas en el Caguán y el Triunfo, alrededor de 15 casas. Entre 1983 y 1985 se empezó a conocer cómo estaba habitado el territorio y se construyeron más casas con la participación de más de 120 familias, las casas se construyeron en bareque y bloque, pero llegó entonces una cooperativa llamada del minuto de Dios alegando que esas tierras se las habían dado a ellos entonces trajeron máquinas para destruir las casas el día anterior fueron muy agresivos y quemaron una casa con dos niños que estaban ahí donde uno murió y el otro quedó cicatrizado.

La historia contada por varios miembro de la comunidad coincide en que para el año de 1986, el primero de enero, 45 familias salieron del Caguán para la orilla del río Magdalena enseguida de los dujos donde conformaron una sola comunidad ahí comenzó el proceso y entre enero y febrero hubo unos 12 lanzamientos sobre la policía los sacaba para el parque de Neiva o en la carretera y ellos volvían de nuevo al sitio de donde los sacaban hasta que la situación se calmó y empezaron a reunir una serie de papeles, Se formó un escándalo a nivel nacional, peticiones, la búsqueda de la escritura del resguardo tradicional y así por las vías de hecho y derecho

comenzaron a gestionar parte del resguardo. El lugar al lado del río Magdalena se conoce como la isla, ese es el punto de lucha y recuperación.

Vamos a la isla en el relato de Clavel Páez. A la isla quisimos ir en el transcurso de este proyecto, pero no pudimos hacerlo. La isla es un punto de inflexión en la lucha por el territorio Tamaz-Dujo.

En la década del 80 inició el proceso de reivindicación, de recuperación del territorio Tama-dujos del Caguán. Hoy resguardo Paniquita y fue de manera directa entrando al territorio junto con mayores, niños, jóvenes. Jóvenes en esa época; fue el tercer intento de lucha y resistencia para recuperar esta partecita del gran territorio donde estamos hoy nosotros el pueblo Tama-dujo resguardo Paniquita. Era una niña de 15 años, en esa época asesinaron a mi padre Carlos Arturo Páez. 145 familias de manera directa entramos a un territorio y muchos de ustedes lo conocen: era o es la finca Trapichito de los Lara Perdomo, sigue siendo de ellos todavía si no me equivoco, después del asesinato de mi padre igualmente un crimen diríamos nosotros de lesa humanidad. Aunque no ha sido reconocido, estamos en ese proceso que se reconozca como lesa humanidad porque nuestras familias fueron dispersas, nos desplazaron de un territorio. Posterior a eso llega la hidroeléctrica de Betania, donde los señores que manejaban las compuertas, a medianoche, en horas de la mañana, y lo agarraba a uno descuidado. Una de mis dietas en esa época las pasé trepada en un árbol, como aquel caucho que hay allá donde algunos mayores me le hicieron pasar, porque no podíamos salir, no podíamos salir, no contábamos con canoas disponibles. Amaneciendo el día fue que ya llegó la Cruz Roja por el río Magdalena hacia arriba hasta la isla Cuba, donde nosotros estábamos ahí y nos ayudaron a sacar a muchas de las personas a la Bocana del Arenoso. Eso no fue solamente ese día, así tuvimos varios tiempos, inclusive diferentes... desalojos del territorio de la isla donde estábamos en recuperación directa y hay una canción bonita que ojalá la mayora Jovita si se acordara, la cantara. Una canción muy bonita cuando ya llegué el espacio de canto. Y nos sacaban a la fuerza nos echaban en una volqueta, era como animales y nos traían hacia el Caguán nuevamente. Nosotros como niños caprichosos y muchos deseos de recuperar ese territorio volvíamos y nos íbamos hasta pie desde corregimiento del Caguán hasta Trapichito. Mamás, niños, jóvenes y volvíamos allá y así sucesivamente. 17 lanzamientos en esa época. Después de eso hubo mesas de diálogo a nivel del departamento, cuando eso nos tomamos la catedral de Neiva. Muchos amigos del sector popular nos colaboraron con emisoras, con comunicación a nivel nacional, y eso sirvió mucho para que entráramos en una mesa de diálogo permanente hasta cuando nos entregan el territorio donde estamos hoy día que es territorio bautizado por nosotros. Ese nombre bonito Paniquita, paniquita por la p de Páez, ni por Ninco, qui por Manuel Quintín Lame, y la T por los Tamas. Pero mire que hay algo bien importante de este proceso de Manuel

Quintín Lame en este territorio. Es que Manuel Quintín Lame hizo el primer intento y segundo intento con la época de las ligas indígenas y llegamos nosotros el tercer intento y fue la lucha directa a recuperar este territorio donde estamos hoy día. Primer pueblo indígena reivindicando las luchas indígenas a nivel del departamento del Huila en esa época del 80, no había más población indígena.

Clavel recuerda Manuel Quintín Lame y su primer y segundo intento por recuperar la tierra de los resguardos indígenas. Él que ella narra, fue el tercer intento de recuperación. El que les dio frutos.

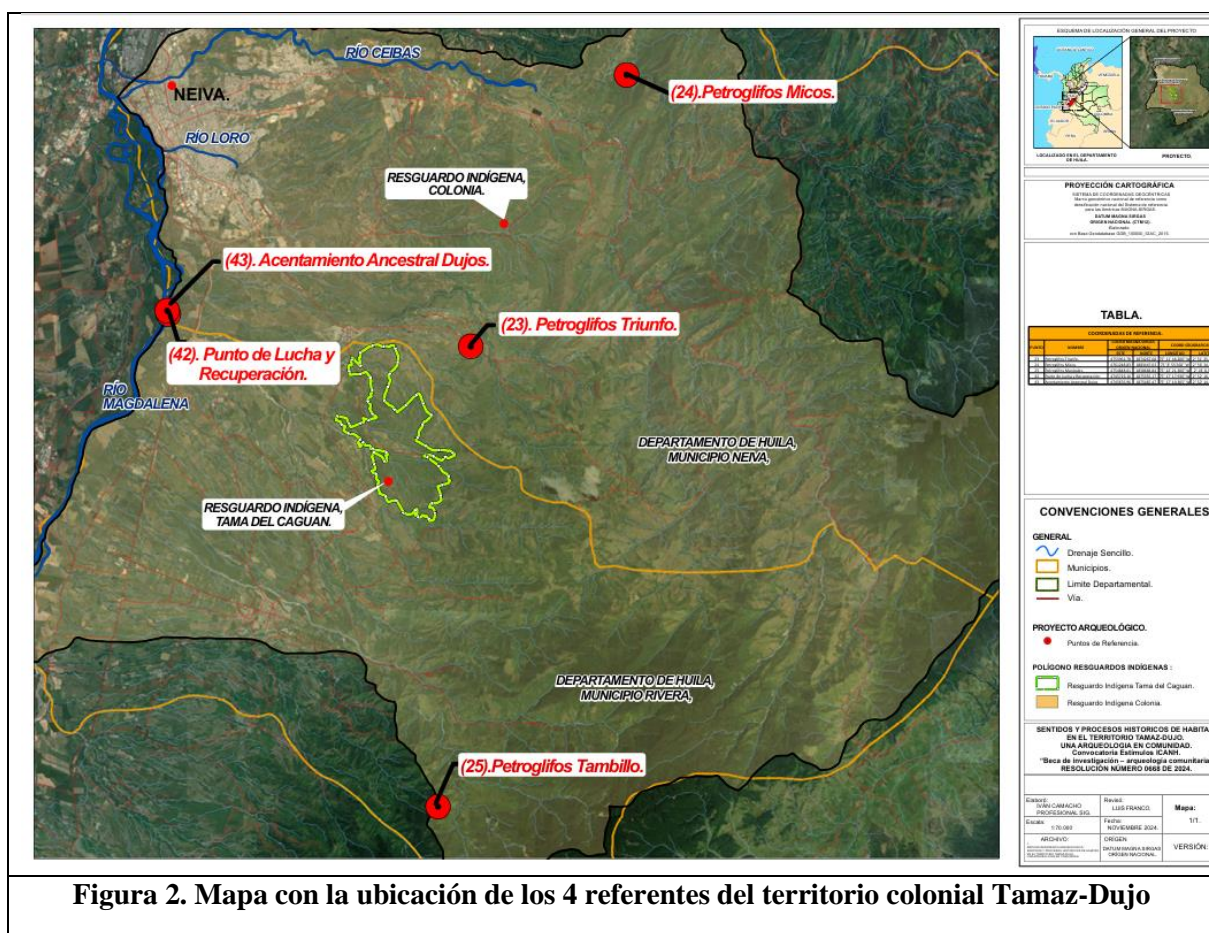
POR EL TERRITORIO DE LA COMUNIDAD TAMAZ-DUJO.

Recorrer el territorio es una práctica que expresa control y relación. Los recorridos propuestos para este proyecto tienen que ver con la relación. Aquí daremos cuenta de la intención que tuvo el proyecto de realizar un reconocimiento arqueológico no sistemático y una cartografía de los sitios registrados. Vamos a empezar señalando que los reconocimientos fueron recorridos que implicaron el re-conocer, para algunos, y el conocer, para otros, del territorio. Su carácter excedió lo arqueológico en tanto que no solo estuvo enfocado solo a lo arqueológico. Reconocer el territorio con comunidades indígenas es andar su mundo, es recorrer lo que algunos han llamado la “geografía sagrada”, pero también es recorrer las heridas históricas del proceso por la lucha territorial y la autonomía. Desde el primer ejercicio con un croquis del resguardo sobre la mesa se vio que no se trataría de un reconocimiento arqueológico tradicional. Los primeros puntos que llegaban a ser señalados eran lugares con connotaciones históricas, culturales y sagradas. La particularidad de estos lugares es que condensan pasado, presente y futuro, incluso los fusionan. También estos lugares no están pensados desde la dicotomía naturaleza/cultura. En ese ejercicio de cartografía identificamos nacimientos de agua, cascadas, petroglifos, quebradas, asentamientos de resistencia, sitios de la historia de la lucha del pueblo Tamaz-Dujo, muchos de ellos, como se dijo, entre lo histórico-sagrado.



Fotografía 1. Trabajo de cartografía social

El territorio ancestral Tamaz-dujo tiene 4 referentes espaciales bien reconocibles: por toda la línea de la cordillera oriental se van a encontrar los petroglifos del Tambillo al sur, los de la quebrada los Micos al norte y los de la vereda el Triunfo junto a los ubicados en el territorio del actual resguardo en el centro. Hacia el occidente, ese referente espacial lo conforma el río Magdalena y un sector particular en su trayecto, el sector de la Isla. El trabajo del ritual, con el que el proyecto inició, determinó que los recorridos debían empezar por El Tambillo, para posteriormente visitar los demás sitios del territorio ancestral. De estos sitios pudimos visitar 3. El sitio de la Isla no lo pudimos visitar debido a que en varias ocasiones agentes del terror parecían rondar el territorio y se determinó que por seguridad era mejor posponer la visita. Igual más adelante señalaremos la importancia de este lugar.



El interés de visitar estos sitios era el de renovar las relaciones y conocer las lecturas que de ellos hacen la comunidad. Los 3 sitios visitados son importantes por marcar en cierta forma los límites del territorio que en la colonia era reconocido. En ellos hay petroglifos y rocas, la relación de la comunidad Tamaz-Dujo con las rocas es de vida. No es solo la roca inscrita que transmite historia y pensamiento, es la roca como seña, como señal del camino a seguir. Por eso

la gente recolecta rocas y las guarda y exhibe en sus casas. Las recolectan y las obsequian, las comparten. Las rocas, grandes o pequeñas, talladas o no, les hablan de la vida, el territorio y del trabajo de los espíritus que trabajan con los médicos. Hay una política de recolección Tamaz-dujo con las rocas muy diferente a la política de recolección de la arqueología. Por eso un día entre muchas risas me dijeron, “le voy a dar una roca, pero no la bote, guárdela”. Yo las botaba porque el proceso disciplinario de la arqueología me ha entrenado en su política de recolección sustentada en la dicotomía naturaleza/cultura: recolectamos lo que es cultural, desechamos lo que es natural. Esa delimitación, a su vez epistemológica, ontológica y política, reproduce, dice Haber (2004: 15), “las relaciones de saber y poder por las cuales las cosas se transforman en objetos arqueológicos al mismo tiempo que las personas se transforman en arqueólogos”. La política de recolección Tamaz tiene otra base epistemológica, ontológica y política. Guarde la roca en el bolsillo que me indicaron.

Tallar para pervivir...y para mudar la arqueología

Hace al menos 3 décadas se viene dando una re-creación de una práctica ancestral como es la talla en piedra, asociada arqueológicamente, con la creación de petroglifos. Arguello (2008) en su síntesis sobre el arte rupestre de Suramérica ha señalado que, a excepción del trabajo de Romero (2003) con los Curripaco, la continuidad de este tipo de prácticas no es recurrente en las comunidades indígenas de la actualidad. Bueno, con los Tamaz-Dujo, tenemos una continuidad.

La talla de los Tamaz Dujos se vincula con los petroglifos ubicados en las inmediaciones de su resguardo, y dentro del espacio que fuera su territorio en la época de la colonia. Las aproximaciones arqueológicas sobre el registro y el sentido de estos conjuntos han sido escasos (Tovar et. al. 1994). Las interpretaciones disciplinarias sobre ellos nos cuentan que poseen un alto valor simbólico y que pudieron operar como marcadores territoriales, una de las más frecuentes interpretaciones para este tipo de expresiones materiales de las culturas indígenas. Su cronología es desconocida, pero normalmente se asocian a la época prehispánica.

Vinculados a estos conjuntos de petroglifos, tanto espacial como culturalmente, se encuentra otro conjunto de piedras talladas ubicados en lo que es el territorio actual del pueblo Tamaz-Dujos. Estas hacen parte de ese proceso de re-creación de esa práctica ancestral. Estas piedras talladas tienen una cronología más reciente, contemporánea incluso. Su realización data de hace 10 a 15 años y son parte de un proceso de fortalecimiento y transmisión de conocimiento e identidad ancestral emprendido por la comunidad. Se señala que entre los petroglifos más antiguos y los más contemporáneos existe una relación directa como parte de una práctica de talla milenaria que viene desde la época prehispánica. Esmeralda ha señalado que

“en la zona, existen tallas de nuestros ancestros en el TAMBILLO Municipio de Rivera, en el Triunfo y Quebrada los Micos en el Municipio de NEIVA, lugares que son parte del territorio ancestral TAMAZ DUJOS, es decir que son tallas

milenarias que fueron hechas por mayores ancestros del Pueblo TAMAZ DUJOS y que han sido leídos o interpretados bajo la tutela del médico tradicional”.

La interpretación que ha realizado la medicina tradicional de la comunidad ha estrechado un vínculo espiritual, sustentado a partir del equilibrio del conocimiento con diversos seres no-humanos que habitan el territorio, para comprender que las piedras poseen vida aun cuando para la ciencia, y nos referimos a la arqueología disciplinada, no. Si ampliamos la mirada, vemos que esta concepción sobre las piedras en la comunidad Tamaz-Dujo hace parte de una cosmovisión que se expande por toda la región andina de Suramérica. En este sentido, en el contexto general de las comunidades andinas se ha mostrado que las piedras, en sus distintas manifestaciones, constituyen una categoría susceptible de incorporarse legítima y razonablemente a la mecánica relacional de la cosmología andina (Galdames y Díaz, 2015, p. 9). Estas formas de relación local con las piedras, los lugares y los ancestros, ponen en evidencia el núcleo colonial de la arqueología. Esto es, la exclusión de las otras maneras de relación con el objeto en privilegio de la relación epistémica del arqueólogo que objetiva el objeto y lo enuncia como parte del lenguaje disciplinario.

Tal como apuntó Haber (2012, p. 13): “El que la cosa sea objeto arqueológico implica que me relaciono con ella mediante conocimiento, y no mediante memoria ni descendencia”. En este mismo sentido se pronunciaba Marie Louis Pratt diciendo que: “Lo que los colonizadores matan como arqueología suele vivir entre los colonizados como autoconocimiento y conciencia histórica, dos importantes ingredientes de los movimientos de resistencia anticolonialista” (2011: 252). Así, lo que el discurso arqueológico ha convertido en objeto de estudio, en “registro arqueológico”, ha sido siempre un aspecto importante en el proceso de relación con el pasado, el territorio y la memoria en las comunidades indígenas. Las piedras poseen vida. Entre los indígenas del Putumayo –Ingas y Kamtsa-, Flórez (2009) describía que:

“las piedras guardan silencio ante quien no presta atención, porque en realidad sí hablan... desde el principio y durante siglos, las han escuchado, así como han escuchado a los astros, al trueno, al agua, al fuego, al viento, al humo, a las montañas, a los animales y a las plantas, a las piedras las han oído hasta roncar”.

Oír a las piedras no hace parte de la racionalidad moderna, no hace parte de la arqueología. Mucho más si lo que tradicionalmente entendemos como lo “arqueológico” no proviene, aparentemente, de cientos de años atrás, sino que es producido en un presente en amplia conexión con el pasado. Por tanto, oír a las piedras es algo que se le escapa a la arqueología y que la desafía a una nueva composición en el marco de relaciones interculturales y de una política del tiempo. Y para oír, es bueno escuchar. Aprender a escuchar sería una apertura al aporte de lo nuevo que hacen, en este caso, las distintas comunidades indígenas. La reflexión de Mark Fisher sobre cómo el poder del realismo capitalista, en el cual podemos ubicar a la “arqueología disciplinaria” (Haber, 2012), subsume y consume todas las historias previas y ajenas es pertinente aquí en un doble sentido; como crítica a esa ciencia que no escucha y que no comprende que las piedras están vivas en horizontes relacionales distintos a ella, actuando

como sendas “ontologías políticas” (Blazer, 2022: 259), y, como potenciador de los procesos comunitarios de las comunidades indígenas. La interacción social en la actualidad nos imposibilita vernos como culturalmente aislados; de ahí que la irrupción de lo nuevo opera en el conjunto de la sociedad en general, así como a nivel de los grupos particulares. Así, Fischer (2021: 24) señala que lo nuevo se define como respuesta a lo ya establecido, al tiempo que hace que lo establecido deba reconfigurarse ante lo nuevo. Y continua: “La tradición pierde sentido una vez que nada la desafía o modifica. Una cultura que solo se preserva no es cultura en absoluto”. Aquí la necesidad de una apertura, tanto nosotros como sociedad y también como parte de la disciplina arqueológica, la cual ha demostrado en el contexto de ese realismo capitalista hacer las veces de un consumidor, ese que engulle historias y sentidos, espectador “que camina a tientas entre reliquias y ruinas sin la capacidad de imprimirles viejos/nuevos sentidos (Fisher 2021: 26).

Oír las piedras, tallarlas, es conversar y escuchar a otros seres. Es reflexionar sobre la transmisión de conocimiento y la materialización de ese conocimiento en formas y figuras facultadas por los espíritus mayores para fortalecer los vínculos de la comunidad. Las piedras de hoy en el territorio Tamaz-Dujo, como las que se ubican en sus alrededores forman parte de esas conversaciones con los espíritus mayores que hacen ver lo que quedará para el futuro. Igualmente, forman parte de otras conversaciones, más mundanas y monolingües, en línea con la “desacralización en masa” que produce el capital y la ciencia moderna (Fischer 2021: 27). Por eso, lo arqueológico en contextos interculturales debe ser repensado. Y debe, en primera instancia, dejar de ser considerado como algo pretérito. Al igual que tampoco debemos preterizar las prácticas contemporáneas, ni enmarcarlas dentro de las mismas relaciones disciplinarias de lo arqueológico. Para esto, precisamos de diferentes formas de comprender los procesos en que se materializa el pensamiento y la creencia. En esta situación, vamos acompañados por el cuestionamiento que las comunidades indígenas hacen al discurso arqueológico; cuestionamiento que ha ido más allá de las reflexiones académicas y se ha instalado en un cuestionamiento a una lógica cultural. Esta situación tiene su soporte en que las comunidades indígenas viven en la práctica lo que la arqueología niega en su discurso: una relación constitutiva y activa con los ancestros, ancestros prehispánicos, ancestros vividos y vivientes en lo que la arqueología llama “registro arqueológico”. Así, los lazos que conectan a las comunidades indígenas con su pasado se pueden ver en muchas de sus prácticas cotidianas y en los discursos que entonan para enfrentar las condiciones sociohistóricas desiguales que experimentan. Los arqueólogos que se orienten a una práctica localizada en las vecindades de las luchas de los diferentes grupos subalternizados deberán, en vez de reservar sitios objetivistas de retención de autoridad, trabajar por una ampliación de la intersubjetividad que lleve a cabo una afectación de los supuestos epistémicos disciplinarios y culturales (Haber, 2019: 139).

En un párrafo de “Los Pensamiento del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas”, Manuel Quintín Lame (2022) nos dejó una afirmación sobre parte de ese legado material, que, en su época, que es la de nosotros, pervive; y a renglón seguido preguntó por la imposibilidad blanca de interpretar el legado de los indios: “La colera de los siglos no han podido destruir las

leyendas sobre duras piedras allá sobre los lomos de empinadas cordilleras. Ahora esa raza blanca ¿por qué no ha interpretado el espíritu que tienen o que encierran las lagunas indígenas?” (Lame 2022: 81). En esos lomos de empinadas cordilleras Quintín organizaría sus letras escuchando “La Ley de la Naturaleza” y alimentaría su lucha por la recuperación de las tierras indígenas en los departamentos del Cauca, Nariño, Valle del Cauca, Tolima y Huila. Los mayores del pueblo Tamaz-Dujo aún recuerdan en sus narraciones el paso de Quintín Lame por su territorio en las décadas de 1920 y 1930 y la lucha contra el asedio de grandes terratenientes a su territorio que había venido siendo mermado desde el siglo XVII. Por eso la referencia al territorio de los Tamaz-Dujo como el actual, porque en antaño, el territorio era más grande al que hoy han sido reducidos. Antaño las piedras, las del Tambillo, el Triunfo y los Micos, formaban parte de un paisaje simbólico-espiritual que condensaba la historia, el lenguaje, la comunicación y la relación con los ancestros. Hoy las piedras están divididas por los límites político administrativos del Estado-Nación moderno y por los límites onto-epistémicos de la arqueología al ubicarlos en otro tiempo y desligarlos de las relaciones de parentesco con comunidades del presente. Aprender a oír a las piedras es también, desandar esos límites onto-epistémicos instaurados por la disciplina.

LAS ROCAS, LOS PETROGLIFOS Y EL TERRITORIO

En la comunidad se habla de que los petroglifos fueron hechos hace más de 600 años y que fueron tallados por cinceles laborados en piedra y que los motivos esculpidos en las piedras dan cuenta de los límites del territorio tradicional además de otras representaciones como la organización del territorio, las comunidades en que se dividía y labores y personajes importantes para la comunidad. Algunos motivos escritos en las rocas señalan que el pueblo Tamaz-Dujo, es el pueblo de la coca y del agua las montañas. En las rocas, los caminos son tallados con precisión para recordar que fueron recorridos por sus ancestros en el tiempo de la violencia donde mataron muchos indígenas en Neiva y que es representada por el águila dejando ver que están en tierra de cazadores. Vicente dice que en las piedras habitan espíritus cuidadores que cuando se los visitan hay que dejarles una ofrenda ya sea de coca, cigarrillo, aguardiente o algún canto, de lo contrario éstos podrían espantar o hacer perder en la selva a los visitantes. Cuando visitamos los lugares, llevamos hojas de coca y aguardiente, también alegría, coquingo, sígueme y descanse.

Petroglifos del Tambillo

Prevía a la visita al Tambillo, Vicente mencionaba el mapa y el sol que están en las rocas. El mapa porque el motivo inscrito en la roca dice que representa las más de 12000 hectáreas de resguardo Tamaz-dujo, y en se hace referencia a los ríos que hoy se conocen como el río San Bartolo que baja desde la cordillera oriental, el río loro, el madroño y carpetas que desembocan en el río Magdalena. Uian en ese motivo también las quebradas del oso, las quebradas grandes jagual, el chorro, humeque y hasta el río frío. La roca también contiene representados los senderos del territorio, los caminos recorridos, y, además muestra el mapa de Paniquita y el recorrido que se ha hecho desde allá hasta esos petroglifos.





Fotografía 5. El mapa del territorio

Petroglifos del Triunfo

En el Triunfo vimos 6 rocas talladas. Ellos recuerdan que eran más, quizá se ha llevado algunas. Este reconocimiento que hacemos a través de estas visitas y recorridos sirve también para llamar la atención sobre el cuidado de las rocas. Es necesaria una campaña para la protección de este legado cultural y del patrimonio arqueológico. El dueño del predio donde están ubicadas nos le da mucha importancia, para él forman parte del paisaje, pasaje que podría cambiar de acuerdo con las necesidades inmobiliarias que en la actualidad reordenan la vereda.

La espiral representa el acto de dar y recibir, es como el beneficio de la tierra de recoger y dar lo que produce tanto terrenal como espiritualmente, por esta razón siempre se encuentra en la parte alta de las piedras. La espiral muestra el ciclo de la vida de las personas la piedra tallada representa el templo de la comunidad o la firmeza, ven en los motivos grabados la cultura del médico tradicional donde este levanta la vara de mando y de su fortaleza a través de la coca para todo el pueblo.



Fotografía 6. Roca con espirales. Vereda el Triunfo.



Fotografía 7. Petroglifos Vereda el Triunfo

Petroglifos de los Micos

Los petroglifos de la Quebrada Los Micos se ubican al oriente de la ciudad de Neiva. Estos petroglifos estarían marcando el límite nororiental del territorio colonial y ancestral. Este punto sería un punto compartido con el territorio del resguardo de San Antonio (resguardo disuelto), lo que hoy es el corregimiento de San Antonio de Anaconia, del municipio de Vegalarga.



Fotografía 8. Sitio Los Micos



Fotografía 9. Sitio Los Micos

LAS HUELLAS, LA PERVIVENCIA CULTURAL Y LAS INTERVENCIONES ARQUEOLÓGICAS

Las intervenciones arqueológicas implican la excavación. Ese era un objetivo de este proyecto: Excavar. Si bien, diremos que se cumplió el objetivo, también debemos decir que se problematizó. Este tipo de objetivos en un proyecto como este tienen un componente de ambigüedad puesto que expresan que el “camino” al pasado está dentro de la metodología arqueológica y por tanto dentro de la temporalidad moderna y que esas otras formas de leer, conocer, sentir el pasado no son formas completas de vincular. Al tratarse de un proyecto que intenta cuestionar el disciplinamiento construido a partir de la idea de un pasado enterrado, visibilizado y representado a través de cosas. Como señalamos arriba, el proyecto contemplaba en uno de sus objetivos realizar una excavación arqueológica. En el momento de su formulación se consideraba como manera de poner en relación el pasado, representado en las cosas de lo que se denomina registro arqueológico, con la gente. A manera de exponer esas huellas en el paisaje que hicieron gentes de antes y vincularlas con las narrativas de hoy. A su vez, tenía un interés cronológico, ubicar temporalmente ese registro arqueológico existente en el territorio del resguardo. Pero en el ejercicio del proyecto, en conversaciones y recorridos por el territorio con el equipo de trabajo, ese objetivo se tornó ambiguo, al punto de reconsiderar su realización. Por un lado, se hacía evidente que las narrativas sobre el pasado y su articulación al proceso histórico y cultural de la comunidad no precisaba de una actividad tal como la excavación arqueológica, y por otro, la sola implementación de la excavación arqueológica, en términos disciplinarios, podría resultar en una forma opacamiento de la forma en que se produce el conocimiento sobre el pasado en la comunidad e imposibilitar la mudanza del domicilio arqueológico desde una práctica disciplinaria, científica, a una práctica en y desde la comunidad. A esto se le sumaban, algunas dudas muy disciplinarias que aquejaban a uno de nosotros, que surgían al inicio del proyecto sobre la posibilidad de no encontrar nada, a pesar de conocer lugares que podían catalogarse como sitios de habitación sobre las laderas y las cimas de las montañas. Esto se vincula al temor que despierta la *ausencia* dentro de la realización arqueológica.

La aparición en escena de dos maneras de relación con el pasado, con las cosas que permiten crear una narrativa sobre él, pone entonces un cuestionamiento sobre la posibilidad de un diálogo sobre la temporalidad de cada una. El tiempo arqueológico, no es exclusivamente arqueológico. Es un tiempo de todo un horizonte de mundo, del horizonte del mundo moderno/colonial del cual la arqueología es producto. El tiempo de la comunidad, en este caso de la Tamaz-Dujo, pervive entre elementos propios de su horizonte cultural y elementos de ese horizonte moderno/colonial. No abogaremos por ningún tipo de esencialismo epistémico, aunque si remarcaremos especificidades en maneras de hacer y sentir. La dificultad acá es no caer en la idea que la arqueología dará legitimidad a la narrativa de la comunidad a partir de la creencia en el supuesto que “Puesto que la arqueología es un aparato moderno de representación la temporalidad de la que habla se supone encontrada, no hecha, y lo que dice sobre ella se supone cierto, verdadero” (Gnecco, 2018: 61). Tampoco quisimos caer en si la complementara.

En un momento estábamos visitando una zona del territorio ancestral y caminábamos por un sitio donde a la vista se veían adecuaciones del terreno a manera de aterrazamientos y al sentir se percibían energías que les sugerían a quienes las percibían, los médicos tradicionales, actividades llevadas a cabo en el lugar y personajes que habrían habitado esos lugares. En medio de esta situación, yo como arqueólogo pregunte sobre la relevancia de realizar la excavación planteada. A lo que Lizcano Basto, uno de los médicos tradicionales, contesto después de sentir/pensar por algunos segundos que sí, que si era importante. Y fue él quien propuso que mejor no hiciéramos una, sino dos: Una en el territorio del resguardo actual y la otra en el territorio del resguardo ancestral. La intención era ampliar el conocimiento sobre la ocupación del territorio. De ahí que se aceptará dicha propuesta y procediéramos a ubicar los lugares para realizar las excavaciones.

Intervención territorio resguardo ancestral. Vereda el Tambillo

La vereda el Tambillo está ubicada en las montañas de la cordillera oriental (estribaciones occidentales) entre los 800 y los 2000 msnm en el municipio de Rivera. Su geografía montañosa deja entrever indicios de ocupaciones humanas de diversos tiempos en las laderas de sus montañas y en la cima de estas. Las adecuaciones en ladera o en la cima de las montañas siguen practicándose en la actualidad, ya que ese es el patrón de poblamiento que prevalece en la vereda: un patrón disperso ya que no hay un centro nucleado como tal. Este mismo patrón puede trasladarse a épocas más antiguas por lo que sugiere la presencia de esas mismas adecuaciones en ladera y en cimas de las montañas con presencia de material arqueológico según reportan algunas personas de la comunidad y que en recorridos por los caminos veredales se ha logrado evidenciar. La ocupación actual de la vereda proviene de migraciones de diferentes municipios del Huila principalmente entre las décadas de 1940 y 1950 de acuerdo con lo que señalan algunos pobladores. Para la comunidad Tamaz-Dujo, El Tambillo es un referente central en su configuración territorial.

En el tambillo se identificaron diversos sitios con huellas de pervivencias culturales. La elección del sitio para la intervención obedeció a razones prácticas asociadas con el tiempo necesario para la intervención y con la percepción de los médicos tradicionales. Por un lado, se trató de una terraza pequeña de aproximadamente 30 m². Consideramos que por el tamaño podría ofrecer la información que estábamos buscando. La otra razón era su accesibilidad y comodidad para a la logística del trabajo en campo. La terraza se encontraba a media ladera del predio de Lázaro Vergel, la casa de Lázaro se encontraba en la parte alta de la montaña donde está la terraza ascendiendo unos 100 m. Lázaro y su familia son cultivadores de café, así como otros pobladores de la vereda, su esposa Sandra y sus hijas también colaboran en actividades relacionadas con la escuela de la vereda como apoyo al comedor escolar, entre otros. Xxxx aprendió barismo en un curso del Sena. El café que están produciendo esperan que pueda ser clasificado dentro de las categorías de café especiales. Lazaro tiene vínculos de amistad con personas de la comunidad Tamaz-dujo y cuando fuimos por primera vez con el grupo de trabajo, recordaba, en medio de las conversaciones, las visitas que habían realizado

en el pasado a los sitios del Tambillo. Entonces, la cercanía y la amabilidad de Lázaro y su familia sumado a un aterrazamiento que podría cumplir con nuestras expectativas nos decantó por planificar la intervención en aquella terraza. No sobra decir que otros aterrazamientos, unos en ladera y otros en cimas de colina, se presentaban más atractivos tanto desde el punto de vista arqueológico como desde el punto de vista de la medicina tradicional representada por los mayores. Lizcano y Vicente, parados sobre algunos de esos sitios expresaban la fuerza que sentían en ellos, “aquí se siente fuerte profesor”, decían, e inmediatamente describían esas fuerzas percibidas que se traducían en una clasificación de los sitios. Aquí fue lugar de reuniones, en aquel se trataba más sobre la comunidad y mencionaron que se preparaba el maíz, “en esta vivió un mayor” dijo Lizcano parado sobre una terraza que bordeaba la montaña y miraba el valle abajo en dirección sur. La intención era la de excavar uno de los lugares donde ellos sentían “fuerte”, a diferencia de como decía Vicente en la terraza ubicada en el predio de Lázaro donde se sentía poquito. Esto último me llevó a mediar para elegir la terraza elegida. Dado que la energía del lugar no era tan fuerte, seguramente no íbamos a tener abundante material que nos mostraran la pervivencia cultural en el territorio. Así, mi intermediación fue un poco aguafiestas, en tanto que no quería intervenir un sitio que implicara demasiados días en campo y posteriormente muchos días de trabajo en laboratorio. Finalmente, excaváramos en el predio de Lázaro.

La noche antes de comenzar los trabajos de excavación, realizamos un ritual de armonización con todas las que participaríamos en el trabajo. Al grupo se le habían sumado algunos estudiantes del programa de Antropología de la Universidad Surcolombiana. El ritual estuvo guiado por Inés, Lizcano, Vicente y Carmenza. Este ritual se hacía con la intención de pedir permiso a los espíritus que habitan el lugar y que permitieran encontrar cositas en donde íbamos a excavar. Estuvimos dispuestos sobre la ladera de la montaña un par de horas, mientras masticábamos coca y otras plantas que intentaban armonizar nuestras energías. Particularmente, sentí una profunda tranquilidad y una agudización de los sentidos. En el momento del ritual, recordaba como en otras ocasiones, ellos, Inés, Lizcano o Vicente, me comentaban que los espíritus que habitaban los lugares que la arqueología conoce como arqueológicos, pero que para la comunidad son lugares de pervivencia, pueden decidir si mostrar o no lo hay en el lugar. Alguna manera como que los espíritus hacen surgir las cosas de la tierra para que las pudiéramos encontrar. Pensé entonces en esa relación con la tierra que se expresa en todas las comunidades indígenas, y en especial las andinas, para quienes la tierra es dadora de vida, y esos pedazos de tejitas, hacen parte de la vida porque la tierra, los espíritus, los dan, como dan el agua o los alimentos. No es que están ahí, en un simple estar porque fueron abandonados como pensaría la arqueología. Están ahí siendo cuidados, protegidos, no están abandonados porque, así como con los espíritus que habitan en las rocas, están acompañados. La vida de esos rastros de pervivencia no se ha detenido, ya que como la misma palabra pervivencia lo indica, siguen ahí viviendo en relación con la comunidad y con sus espíritus. Por tanto, el ritual preparaba el encuentro. Finalizado el ritual, dormimos. Al otro día Inés, muy temprano, bajo al sitio donde haríamos la excavación. La vi dirigirse hacia

allá mientras nosotros organizábamos las herramientas y esperábamos el desayuno. Al volver ella, nosotros estábamos listos para bajar con las cosas, y mencionó que ya podíamos ir. Intuí que había asistido a una conversación de la cual no todos podemos hacer parte.

Ya en el lugar, las actividades comenzaron por la limpieza de la terraza ya que se encontraba cubierta de vegetación y maleza⁹.



Fotografía 10. Proceso de limpieza de la terraza

⁹ Las actividades se llevaron a cabo entre el 7 y el 13 de octubre.



Fotografía 11. Grupo de trabajo en la terraza de la vereda El Tambillo.

Una vez desyerbado el lugar establecimos realizar pozos de sondeo con dimensiones de 40x40 cm alrededor de la terraza con el objetivo de determinar la presencia de material cultural y así ubicar el corte de excavación. Se planearon 5 pozos sobre todo el exterior de la terraza y 1 en la parte central.



Fotografía 12. Pozo de sondeo 1. Terraza Tambillo.



Fotografía 13. Pozo de sondeo 2. Terraza Tambillo.



**Fotografía 14. Pozo de sondeo 3.
Terraza Tambillo.**



**Fotografía 15. Pozo de sondeo 4.
Terraza Tambillo.**



**Fotografía 16. Pozo de sondeo 5.
Terraza Tambillo.**



**Fotografía 17. Pozo de sondeo 6.
Terraza Tambillo.**



**Fotografía 18. Pozo de sondeo 7.
Terraza Tambillo.**



**Fotografía 19. Pozo de sondeo 8.
Terraza Tambillo.**

De acuerdo con los resultados de los pozos de sondeo se pudo observar que el material se encontraba dispuesto hacia los sectores noroccidental (pozos 1 y 2) y suroriental (pozos 6 y 8). El sector suroriental pudo haber sido el lugar destinado a la disposición de la basura en el momento de asentamiento.

Tabla 4. Síntesis de resultados de los pozos de sondeo.

Actividad	Dimensiones	Resultado	Material					observaciones
			Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal	
Pozo de sondeo 1	40x40	Positivo	2					Microfragmentos
Pozo de sondeo 2	40x40	Positivo	26					16 Microfragmentos en la muestra
Pozo de sondeo 3	40x40	Negativo						
Pozo de sondeo 4	40x40	Negativo						
Pozo de sondeo 5	40x40	Negativo						
Pozo de sondeo 6	40x40	Positivo	68					38 Microfragmentos
Pozo de sondeo 7	1x1	Positivo					1	Pedazo de herradura
Pozo de sondeo 8	1x1	Positivo	75	5	3			24 microfragmentos
TOTAL			171	5	3		1	

Realizadas estas intervenciones y con los resultados obtenidos se decidió orientar un corte de 3x1 desde el punto central de la terraza hacia el suroriente. El corte se dividió en cuadrículas de 1x1 m y se determinó que se excavaría con niveles de 10 cm.





Fotografía 20. Lizcano Bastos con estudiantes del programa de Antropología.



Los pozos de sondeo habían mostrado un suelo poco profundo, por lo que se preveía que la profundidad de la excavación correspondería con la profundidad de los sondeos. Es decir, entre 30 a 50 cm. Previo al inicio de la excavación se instaló una zaranda con una malla de 5mm para cernir la tierra extraída del corte. Posteriormente, se dio inicio levantando con suma precaución el cespedón, o la capa vegetal, para evitar daños a posibles materiales que se encontraran en él durante el proceso de excavación. Se optó por retirar solamente lo correspondiente a las cuadrículas A2 y A3, dejando la A1 para excavarla al final. Una vez extraído se examinó muy bien esta primera capa vegetal con el propósito de encontrar restos de cultural material.

El primer nivel de excavación, que incluía la retirada del cespedón o capa vegetal, no resultó muy representativo en cuanto al material cultural, solo se registró un metal correspondiente a una herradura en la cuadrícula A2. Posteriormente cuando se excavo la cuadrícula A1 se registró un fragmento de alfarería.

	
<p>Fotografía 22. Nivel 1, cuadrícula A2 y A3</p>	<p>Fotografía 23. Nivel 1, cuadrícula A1</p>

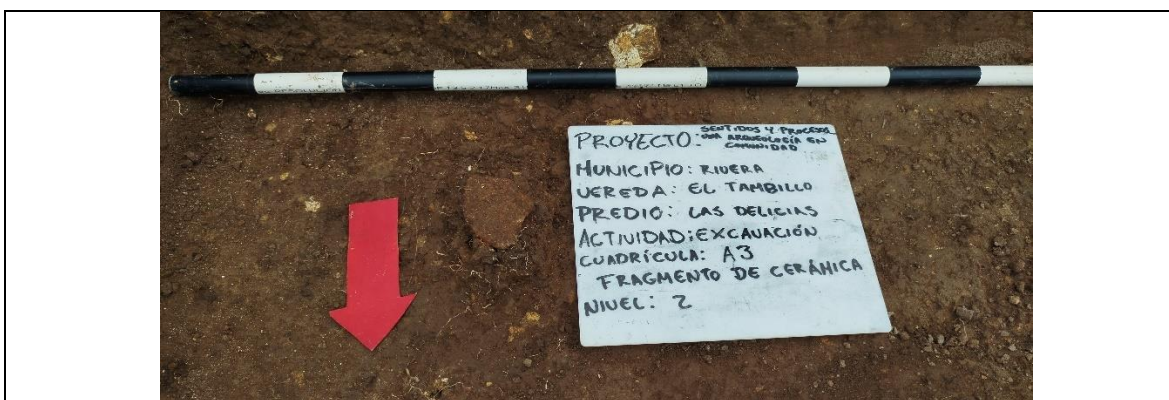
En la excavación del segundo nivel (10-20 cm) si se registraron fragmentos de alfarería. Si bien no se registró una concentración de los fragmentos, si puede decirse que hubo una tendencia a estar ubicados hacia el sector suroriental, ya que en la cuadrícula A2 se registraron 12 fragmentos de cerámica y en la cuadrícula A3 se registraron 19. Este nivel también permitió identificar 6 elementos líticos, al parecer lascas de material de canto rodado. En total en este nivel se registraron 35 fragmentos de alfarería y 6 líticos.



Fotografía 24. Nivel 2, cuadrícula A2 y A3



Fotografía 25. Nivel 2, cuadrícula A1



Fotografía 26. Fragmento de cerámica, nivel 2, cuadrícula A3.

El tercer nivel represento una disminución en la presencia de material de alfarería y lítico. Se registraron 8 fragmentos de alfarería y un lítico.

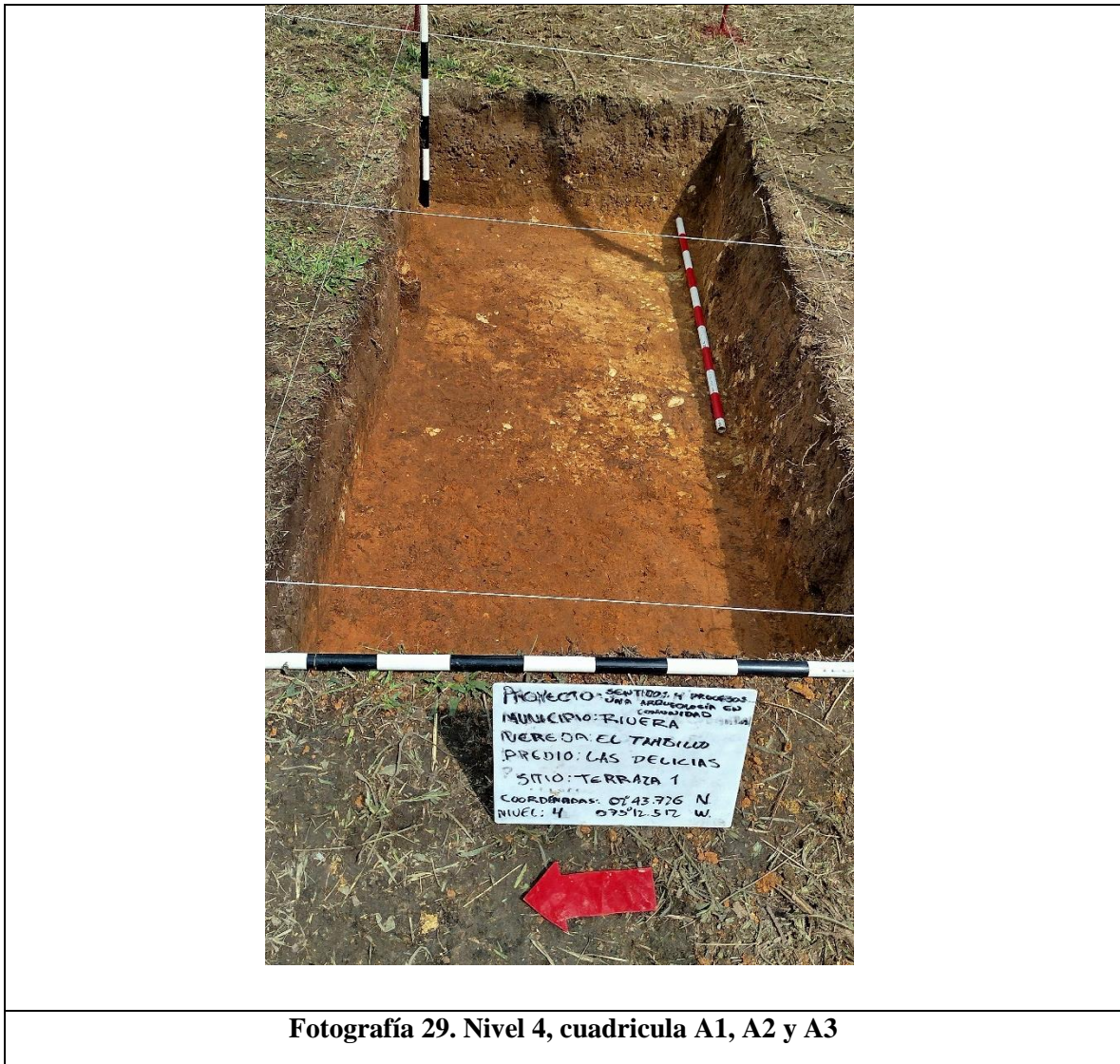


Fotografía 27. Nivel 3, cuadrícula A2 y A3



Fotografía 28. Nivel 3, cuadrícula A1

Finalmente, el cuarto nivel sería el último nivel excavado, tanto por la disminución del material registrado como por la aparición del estrato de capa amarilla, registrado como estéril culturalmente. En este nivel solo se registró 1 fragmento de alfarería en los primeros centímetros del nivel, lo que puede dar a pensar que descendió del nivel 3 debido a los factores postdeposicionales como las raíces que se evidenciaron y surcos de diferentes tamaños formados por insectos y lombrices.



Fotografía 29. Nivel 4, cuadrícula A1, A2 y A3

Finalizada la excavación del cuarto nivel se procedió a cerrar el corte. El material recolectado, a excepción de la herradura, pertenece a cerámica de tradición prehispánica. La cerámica se encontró muy erosionada, al parecer por las condiciones del suelo. Debe señalarse que se tomó una muestra de suelo del nivel 2 y una del nivel 3 para, posiblemente, futuros análisis. Los elementos líticos, asociados a los niveles donde se registró la cerámica, podrían estar relacionados a la misma época. Todo el material se recolectó en bolsas ziplog a medida que iba saliendo, y las bolsas fueron marcadas con la cuadrícula y el nivel al que pertenecían. Durante la excavación del corte se evidenció carbón vegetal pero no se recolectó debido a que hacía parte del primer nivel. Finalmente, la cantidad de material recolectada se sintetiza en la siguiente tabla. Es importante señalar que al menos 8 fragmentos de cerámica se consideraron como microfragmentos desde la misma recolección.

Tabla 5. Material registrado en el Corte 1 de la terraza ubicada en la vereda El Tambillo.

Actividad	Cuadrícula (1x1)	Nivel	Material				
			Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal
Corte 1 (3x1 m)	A1	0-10	1				
		10-20 cm	4	3			
		20-30	1				
	A2	0-10					1
		10-20 cm	12	3			
		20-30	2	1			
	A3	0-10					
		10-20 cm	19				
		20-30	5	2			
		30-40	1				
TOTAL			45	9			1

Intervenciones territorio Resguardo reconocido actualmente.

De acuerdo con lo conversado en la vereda El Tambillo, se haría una intervención allá y otra en el resguardo reconocido. Una vez terminada la intervención en El Tambillo procedimos a pensar en el sitio a intervenir en el resguardo. En recorridos que habíamos hecho anteriormente habíamos reconocido diversas terrazas, principalmente hacia la altura entre los 700 y los 900 msnm. No obstante, quisimos realizar otros recorridos para determinar un sitio que permitiera tener no solo la capacidad de cumplir las expectativas frente a la excavación sino también facilidades logísticas. Entonces, como solo tuvimos un lapso de un día entre el final del trabajo en el Tambillo y el inicio planeado en el resguardo, Lizcano, Inés y Vicente dijeron que iban a realizar trabajos durante esas dos noches para saber cómo y dónde proceder¹⁰. El primer día nos dirigimos hacia el sector sur oriental del territorio, en una zona del resguardo conocida como Matapalo. Visitamos 3 lugares que serían propicios para una intervención de acuerdo con el sentir de Inés, Vicente y Lizcano. No obstante, de mi parte no los veía muy convencidos. Vicente y Lizcano caminaban recorriendo y cateando lo que yo veía como un lugar potencialmente arqueológico. De mi parte, había querido desprenderme, en gran parte, de guiar las decisiones sobre donde excavar, mis intervenciones al respecto iban más por considerar los aspectos prácticos de las mismas, como en El Tambillo. Antes de salir ese día, había tomado un palín de la casa de Esmeralda, imaginando realizar algún pozo para definir algún sitio. No

¹⁰ Los trabajos de intervención en el territorio del resguardo comenzaron desde el lunes 14 hasta el 20 de octubre.

obstante, ese día el palín permaneció en mis manos casi todo el tiempo sin usarse. La manera de catear no era haciendo un hueco en la tierra, era sintiéndola. Esto me llevó a pensar que si una arqueología en comunidad, con comunidades indígenas, puede existir, deberá desprenderse de muchos de sus principios rectores, como la excavación, por ejemplo. Al fin y al cabo, los que necesitamos ver para creer como nosotros, los arqueólogos. Necesitamos extraer de la tierra aquello que nos legitimará como arqueólogos, es decir, extraer el dato arqueológico. Veía que Vicente, Lizcano e Inés no se preocupaban tanto por ver si había cosas en la tierra que fueran de interés para el proyecto, ellos sabían, por que lo sentían, que por donde caminábamos había presencias, había cuidadores, había seres, y que no requerían de la evidencia que la arqueología precisa. Uno de esos seres, había estado trabajando en un lugar, y Lizcano lo percibió. Minutos antes, él, Lizcano, se había separado del grupo. Al momento de eso, yo me dirigí hacia donde él había ido. Lo encontré sentado sobre una roca fumando tabaco. Cuando me vio me dijo, señalando una roca que estaba en el suelo, que ahí habían estado trabajando. “Mire esa piedra, profe. Si ve que está lisita”, me dijo. Me acerqué a verla y su superficie se veía lisa, luego de mirar a Lizcano como pidiendo autorización para tocarla, la toque, y pude sentir su superficie lisa.

La presencia de esa piedra serviría para señalar, no solo que en el lugar había evidencias de las pervivencias del pueblo Tamaz-Dujo sino que eran sitios especiales, habitados por espíritus que enseñan la medicina tradicional. Lizcano camino por el sitio y en un momento se detuvo y me dijo que me acercará, que llevará el palín y que excaváramos ahí. En mi mente dude porque no había llevado conmigo nada más que el palín y un jalón, no tenía tablero para el registro del pozo. Pero ante mi duda decidí proceder y escarbar con el palín y hacer el registro sin tablero. Nada más fue clavar el palín y a una profundidad entre 3-5 cm hallamos unos fragmentos de cerámica. Recolectamos los fragmentos y decidimos dejar ahí esa intervención. Ese mismo día realizamos otra intervención en el mismo lugar en un punto reconocido por Vicente. Ahí escarbamos alrededor de 20 cms de profundidad encontrando 1 fragmento de cerámica.

	
<p>Fotografía 30. Intervención 1 en el sitio Matapalo</p>	<p>Fotografía 31. Intervención 2 en el sitio Matapalo</p>

Tabla 6. Resultados intervenciones sitio Matapalo.

Actividad	Dimensiones	Material				
		Ceramica	Lítico	Oseo	Vidrio	Metal
Pozo 1 Matapalo	40x40	5				
Pozo 2 Matapalo	40x40	1				

Los dos puntos donde realizamos las intervenciones fueron elegidos por Lizcano y Vicente de acuerdo con sus sensopercepciones. La piedra ubicada por Lizcano fue fundamental en la indicación del sitio, un sitio habitado, trabajado, sagrado. Se vuelve a notar acá que la connotación de un sitio sagrado es espiritual, histórica y política. De acá que los sitios considerados por la arqueología como arqueológicos no sean arqueológicos en los marcos relacionales de las comunidades indígenas. Esto lo vemos en muchos lugares del mundo. El historiador boliviano/Aymara Carlos Mamami, señaló el rol vital de la relación entre los restos materiales del pasado y/o de los sitios sagrados con las comunidades indígenas vivas.

El hecho traumático de la invasión colonial cambió nuestro contacto con los sitios sagrados de nuestros ancestros. Se alegó que eran lugares de 'culto al diablo'; lo que nos deja solamente con una comprensión mitológica tanto de nuestro pasado como de los restos materiales del pasado. Las ruinas arqueológicas dejadas por las culturas antiguas no son objetos inertes o muertos: tienen una realidad que influye activamente nuestra vida tanto individual como colectivamente. Ellos son el vínculo con un pasado digno y autónomo en la que teníamos nuestro propio gobierno y éramos los sujetos de nuestra propia

historia. En resumen, ellos son la fuente de nuestra identidad” (Mamami 1994: 49)¹¹.

Mamami está señalando que, debido a la instauración del orden colonial en América, las “comunidades indígenas” sufrieron una ruptura en la relación entre el significante y el significado de sus sitios sagrados. Es preciso anotar que comunidades indígenas no existen en el momento de la conquista ni antes, esta fue una creación posterior. En los inicios de la colonia, la gran cantidad de producción jurídica por parte de los españoles para legitimar el proceso de conquista dio como resultado la constitución de un nuevo ser. Barona (1993: 72) nos dice que: La “invención” de América y la “ficción” jurídica a ella asociada, habían dado sus frutos a través de la construcción de un nuevo ser: El indígena.

La labor del orden colonial, como lo han señalado Gnecco y Hernández (2008, 2010), no consistió sólo en destruir el lazo significativo entre el pasado evocado a través de los restos materiales y las comunidades vivas sino que trató de convertirse en un aparato productivo al crear, a partir de los mismos referentes, nuevos sentidos ligados a la lógica de la *colonialidad del saber* que preparó el campo para la imposición de una nueva historia y para la transformación de los horizontes de significación de las comunidades indígenas. De aquí que la época de la colonia pueda ser pensada como el momento en que se plantearon nuevos comienzos para las poblaciones sometidas por el orden colonial. No obstante, es preciso comprender que la idea de lo nuevo –del nuevo orden-, expresado en este caso en una relación con lo material distinta a la pregonada por las comunidades indígenas desde sus propios horizontes de interpretación, no funcionó o no dio cuenta de una totalidad. Esto, en tanto que muchas de las comunidades indígenas del continente americano continuaron su relación con su pasado bajo otros medios que involucraban prácticas asociadas a expresiones materiales.

Al suroccidente del resguardo de la comunidad Tamaz-dujo, está la zona de Tierradentro. Allí ha sido documentada una relación entre los sitios sagrados Nasa y los lugares de interés arqueológico (Rappaport, 1984, 1987; Franco 2016). Esos lugares son el hábitat de espíritus, están llenos de pervivencias que se expresan de diferentes maneras y que constituyen la materialidad de una territorialidad simbólica expresada en ríos, quebradas, piedras/gente/ancestros, espíritus, sitios sagrados. La relación con esos sitios sagrados, tal como dice Faust “Ni la conquista ni el colonialismo externo e interno pudieron acabar con la voz del cerro, de las lagunas y de los ríos” (2004: 71).

¹¹ “The traumatic fact of colonial invasion changed our contact with the sacred sites of our ancestors. It was claimed that they were places of ‘devil worship’; thus leaving us with only a mythological understanding both of our past and the material remains of the past. The archaeological ruins left by ancient cultures are not inert or dead objects: they have a reality which actively influences our lives both individually and collectively. They are the link with a dignified and autonomous past in which we had our own government and were the subjects of our own history. In short, they are the source of our identity” (Mamami 1994: 49).

El espíritu que trabaja en esa piedra, percibido por Lizcano, nos permitió acercarnos a esas primeras muestras materiales de pervivencia cultural en el resguardo. Más tarde, pedí autorización para tomarle una foto a la piedra ().



Ese día decidimos no realizar un solo corte de excavación sino hacer pruebas a través de pozos de sondeo en varios lugares del resguardo en lugar de concentrarnos en uno solo. Por esta razón, determinamos que de acuerdo con los resultados de cada pozo podríamos ampliar ese pozo de 40x40 cm hasta las dimensiones de 1x1 m. Con esta estrategia podríamos tener la oportunidad de tener un panorama más amplio sobre la presencia material de pervivencias culturales en el resguardo. Así mismo, podríamos empezar a prever una incipiente caracterización arqueológica a través de una zonificación por geomorfología. Esto último con miras a dar cuenta de lo estipulado en el decreto 138 de 2019 sobre que las entidades territoriales están obligadas a adoptar medidas de manejo del patrimonio arqueológico a través de procesos de gestión relacionados con la protección, conservación, investigación, divulgación y recuperación de este patrimonio. Así, estas intervenciones se convertirían en los primeros insumos para una futura formulación de un Plan de Manejo Arqueológico para el resguardo como entidad territorial. Más adelante, mostraremos un primer esbozo sobre esa zonificación. Por el momento, vamos a compartir la información de las demás intervenciones realizadas en el territorio del resguardo.

La decisión de elegir los lugares recaía mayormente en Vicente, Lizcano, Inés y Carmenza. Su decisión obedecía a percepciones que habían tenido con anterioridad al recorrer el territorio en sus procesos sobre la medicina propia. En ninguno de los sitios que visitamos, a excepción del

sitio El Chorro, había noticias de la aparición de fragmentos cerámicos. Había características particulares en los sitios que visitamos, una, estaban vinculados a las estrategias de movilidad y resistencia del pueblo Tamaz-Dujo en los diferentes momentos históricos. Vicente en diversas ocasiones comentaba mientras caminábamos que los caminos que recorríamos eran los que habían usado sus antepasados para huir de la violencia en la parte del valle de Neiva y del pueblo del Caguan a manos de administradores coloniales primero, y de terratenientes después. Ese relato, condensaba cientos de años, pero expresaba una condición particular de su pueblo: la condición de desterrados y la lucha contra no ser más desplazados de su territorio. Esta condición así la han dejado expresada en su Plan de Vida (2024: 11):

Nuestra primera economía era la caza, la pesca y la recolección, siempre en forma comunitaria, pero la invasión nos acabó esta economía, naciendo la economía del caucho, de la quina y la pita, sin que hasta esta época hayamos perdido nuestra cultura de trabajo, basada siempre en la economía colectiva y solidaria. Esta cultura se perdió durante una época a causa de los grandes colonizadores y a raíz de la politiquería que comenzó a nacer; y a la influencia de la misma Religión Católica, ya que “los Sacerdotes impusieron contribuciones personales y tributos” y mediante este sistema nos invadieron los territorios tradicionales, hasta el punto de perderlos en su gran mayoría.

Una segunda particularidad de los sitios visitados era su posición en el paisaje. Todos estaban mas o menos ubicados en la franja que va desde los 700 a 1000 msnm sobre cimas de colina o sobre pequeñas planicies con buena visibilidad hacia la zona plana donde se ve correr al río Magdalena. La tercera, era que, particularmente, Vicente decía al pasar cerca de un aterrazamiento que ahí vivía un abuelito. Yo le preguntaba ¿hace cuánto? Y me respondía que hace tiempo, que cuando ellos pasaban por ahí a veces lo veían. Claramente, e hablaba de otra manera de ver y de otra temporalidad. Con esto en mente, vamos a describir los demás sitios visitados.

SITIO EL HUECO

El Hueco es un sector que se encuentra ubicado a una altura de 875 msnm. En el sector se identificaron varios lugares que corresponderían con sitios de habitación, pero la intervención ahí realizada se concentró en una cima de colina al ser elegida el lugar donde las sensopercepciones eran más fuertes. Ubicados en el lugar vimos como Vicente y Lizcano caminaban por él, Vicente utilizando una varita de chonta de unos 20 cms de longitud, con lo que él señalaba, le ayudaba a sentir. Lizcano, cuya manera de trabajo es distinta, buscaba señales en el lugar con ayuda del tabaco. Inés y Carmenza, mientras tanto, se sentaban en el lugar donde la cima empezaba a descender. Vicente y Lizcano señalaron varios lugares del sitio donde seguramente encontraríamos huellas de pervivencias de los antepasados.

En este sitio se realizaron 2 pozos de sondeo que fueron iniciados con unas dimensiones de 40x40 pero que fueron ampliados a 1x1 m. Las intervenciones estuvieron ubicadas hacia el sector oriental de la cima de colina.

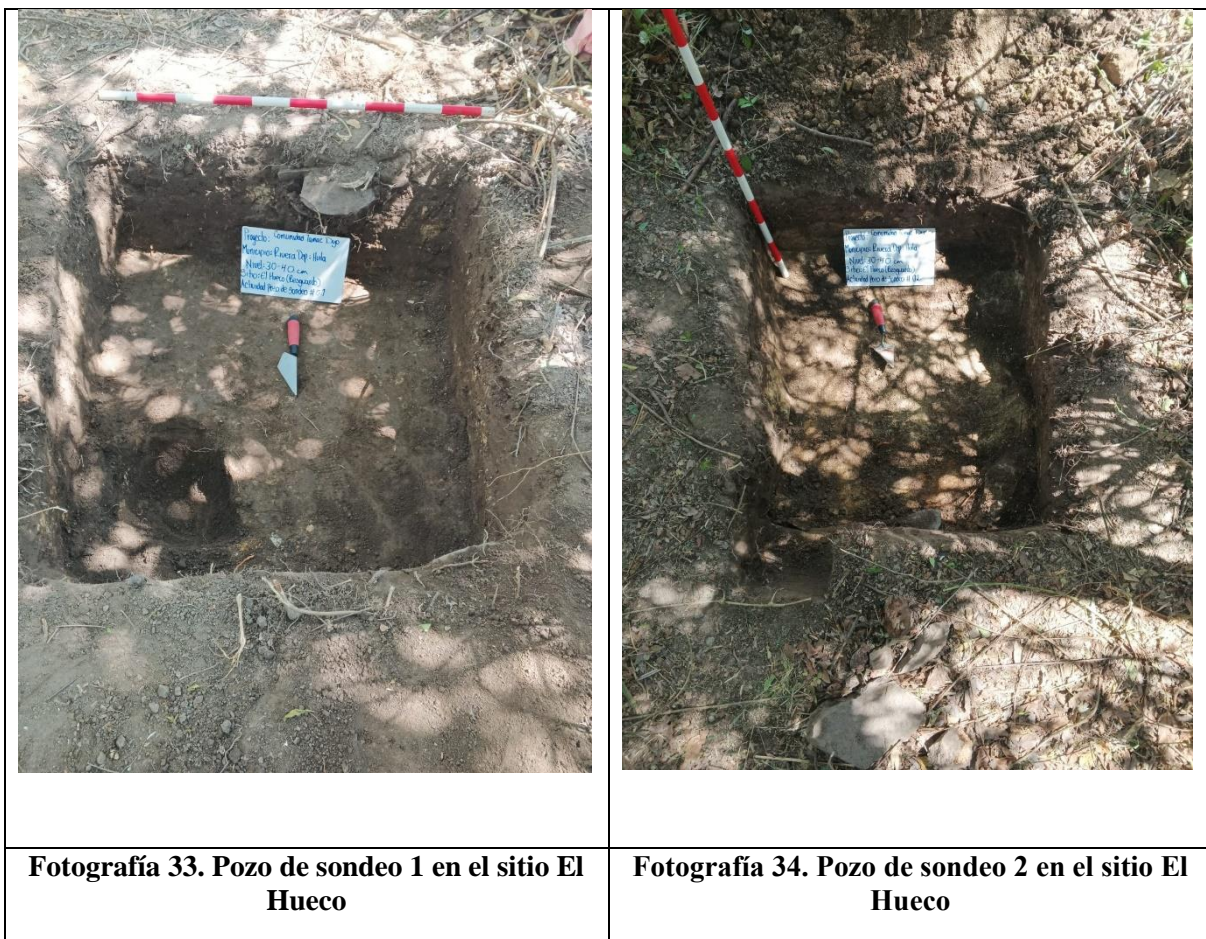




Tabla 7. Resultados intervenciones sitio El Hueco

Actividad	Dimensiones	Material				
		Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal
Pozo 1 El Hueco	1x1	84				
Pozo 2 El Hueco	1x1	8				
Rs El Hueco		3	1			

SITIO NARANJOS

El sitio Naranjos esta en un sector que se encuentra ubicado a una altura de 735 msnm. Este sitio es una cima de colina suave plana. En este sitio se realizaron 5 pozos de sondeo que fueron iniciados con unas dimensiones de 40x40 pero que fueron ampliados a 1x1 m.

	
<p>Fotografía 35. Pozo de sondeo 1 en el sitio Naranjos</p>	<p>Fotografía 36. Pozo de sondeo 2 en el sitio Naranjos</p>

	
<p>Fotografía 37. Pozo de sondeo 3 en el sitio Naranjos</p>	<p>Fotografía 38. Pozo de sondeo 4 en el sitio Naranjos</p>



Fotografía 39. Pozo de sondeo 5 en el sitio Naranjos

El resultado de los 5 pozos fue positivo. Se recolectó en su mayoría material cerámico, vidrio y lítico. El material está se concentrado entre los 10 y los 30 cm debido a las características de los suelos del área que son poco profundos. En algunos sectores del sitio, como en donde se realizó el pozo 5 el suelo amarillo empieza a parecer desde los 15 cms.

Tabla 8. Resultados intervenciones sitio Naranjos

Actividad	Dimensiones	Material				
		Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal
Pozo 1 Naranjos		20				
Pozo 2 Naranjos		16				
Pozo 3 Naranjos					2	
Pozo 4 Naranjos		28	1		1	
Pozo 5 Naranjos		3			1	

SITIO EL CHORRO

El sitio El Chorro está en un sector que se encuentra ubicado a una altura de 750 msnm. El chorro se puede caracterizar como una terraza baja que colinda con una quebrada. En ella se han realizado cultivos de plátano y es el único sitio que debido a esas remociones de los cultivos

había mostrado material cerámico. En este sitio se realizaron 2 pozos de sondeo que fueron iniciados con unas dimensiones de 60x60 y 65x65cm. Así mismo, se evidenció material en superficie que fue recolectado y registrado como recolección superficial.



Fotografía 40. Pozo de sondeo 1 en el sitio El Chorro



Fotografía 41. Pozo de sondeo 2 en el sitio El Chorro

El Chorro fue el sitio donde más material se recolectó, sumando las actividades de pozo de sondeo y recolección superficial. Se debe aclarar que el material en superficie se encontró de esa manera debido a las actividades de remoción de tierra para el sembrado de plátano. En este sitio el material perteneció solamente a material cerámico.

Tabla 9. Resultados intervenciones sitio El Chorro

Actividad	Dimensiones	Material				
		Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal
Pozo 1 El Chorro		38				
Pozo 2 El Chorro		31				
Rs 1 El Chorro		15				
Rs 2 El Chorro		156				

SITIO EL LIMÓN

El sitio El Limón está en un sector que se encuentra ubicado a una altura de 702 msnm. Es una planicie de 120 m por 70 m aproximadamente. Aquí se realizaron 2 pozos de sondeo con unas dimensiones de 40x40.



	
Fotografía 42. Pozos de sondeo El Limón	Fotografía 43. Pozos de sondeo El Limón

Tabla 10. Resultados intervenciones sitio El Limón

Actividad	Dimensiones	Material				
		Cerámica	Lítico	Óseo	Vidrio	Metal
Pozo 1 El Limón	40x40	3		1		
Pozo 2 El Limón	40x40	1				

ANÁLISIS DE MATERIAL: TEMPORALIDAD Y LA PRISIÓN CRONOLÓGICA

Relacionado a la actividad de análisis de material y laboratorio, este proyecto había contemplado dos objetivos disciplinarios. Por un lado, se planteaba clasificar los materiales arqueológicos recolectados en las intervenciones con base en tipologías regionales existentes o mediante la propuesta de nuevas tipologías y seguidamente determinar la cronología de los espacios domésticos intervenidos a través de métodos de datación relativa o absoluta. En este sentido, la metodología de datación absoluta se desestimo al considerar que el material era susceptible de asociarse a tipologías regionales que permitieran un acercamiento a la cronología del material. En este sentido, con el material de todas las intervenciones se procedió a efectuar su análisis. La pregunta era por la cronología, pero la cronología en sentido disciplinario deja de importar cuando le doy a tocar un fragmento de cerámica a Inés y al tocarlo retira la mano como en un acto reflejo, como si ese fragmento la hubiese quemado. ¿Qué paso? Le pregunto. Ella me dice: me salto por aquí, y me señala la parte de su mano entre la muñeca y el pulgar. ¿y eso que significa? Digo yo. Es una seña, me contesta. ¿Seña de qué? la interpeleo. De que eso es bastante antiguo. Podríamos decir que con eso ya estaba resuelto el interrogante por la temporalidad, más no el de la cronología, aunque en parte sí.

El material que la arqueología conoce como arqueológico, es normal que se limpie o se lave para su análisis. Del material que recolectamos, limpiamos en seco el del Tambillo debido a que se encontraba en un bajo estado de conservación y lavarlo habría sido ver como lo solido se desvanece en el agua. En cambio, el material recolectado en las actividades en el resguardo reconocido estaba más consistente y si podía ser lavado con agua. Y esto fue lo que hicimos una tarde en el resguardo. Aperados de baldes, agua, cepillos y café nos pusimos en la tarea de lavar cerámica. Dejamos evidencia de ese proceso. Véase la foto a continuación.



Fotografía 44. Sitio de las asambleas y las flores de Clavel.

Lo que no sabíamos era que aquella roca donde dispusimos la cerámica era lugar de sendas asambleas. Nos lo contó Clavel, quien se sentó a ayudarnos. Ya hemos mencionado que en el territorio habitan no solo humanos. Bueno, a esa roca se acercaban algunos amigos, como también les dicen a los espíritus que habitan por ahí. Clavel dijo que posiblemente con la cerámica, por supuesto no la cerámica, se aumentarían esas asambleas que suele escuchar. Así que ¿Qué hacer cuando la cerámica, por supuesto no la cerámica, entra en asamblea? Aún no lo sé, esa es una conversación en la que por el momento no puedo participar. Pero si sé que días después al lado de las rocas había florecido unas flores bellas, seguramente alimentadas con el agua que depositamos en el lugar a petición de Clavel: no profe, no la bote por allá (el agua), bótela aquí al lado, recuerdo que me dijo. Y sé de las flores florecidas porque a los días ella me lo mencionó, y al mirar rápidamente hacia el sitio, vi unas bellas flores de varios colores. Por fuera de esa conversación, pero para alimentarla, debimos continuar el análisis arqueológico. Limpios los fragmentos, o al menos sin tanta tierra, procedimos a mirar pastas y desgrasantes. Afortunadamente Héctor conoce a ojo cerrado las tipologías cerámicas de la región. Trabajó durante muchos años en proyectos arqueológicos sin ser arqueólogo, y sin haber pasado por alguna universidad. Hoy es estudiante de antropología y sin duda, sabe más que muchos de nosotros en esos ciernes. Por tanto, la clasificación tipológica se la debemos a él (Naranjo, 2024). Coincidimos con que se debería realizar una revisión detallada de todos los componentes de la cerámica ya que debería haber variaciones locales para una región que hoy se nos antoja bastante grande y que se extiende desde el sur del Huila hasta el sur del Tolima.

Naranjo (2024) muestra como el arqueólogo Carlos Sánchez ya ha planteado una correspondencia sociocultural regional.

“La correspondencia sociocultural de esta extensa región es testimoniada por el registro arqueológico en la cuenca del río Timaná (Sánchez 1991), y corroborada por investigaciones realizadas en diversas zonas vecinas de este valle; entre ellas la realizada al suroeste, en el municipio de Pitalito (Llanos 1990); al oeste en el municipio de Saladoblanco, en la margen izquierda del Magdalena (Llanos 1988; Moreno 1991; González 2009); un poco más al noroeste, en y alrededor del centro poblado de San Roque, municipio de Oporapa, en la misma banda del río (Sánchez 1998); al noreste, en el municipio de Tarqui (Moreno 1995); al este, en la localidad de Alto Pericongo (Ordóñez 2006), en la cuenca baja del río Suaza (Correcha 1991); y, un poco más al noreste sobre el valle cálido del río Magdalena (Llanos 1993; Rodríguez, Cifuentes y Cabal 2012) (Sánchez, 2024: 23 en Naranjo, 2024).

Así mismo, Naranjo (2024) dice que:

Para el análisis del material cerámico de la vereda el Tambillo, se utilizaron las descripciones hechas en el trabajo del valle de la Plata de acuerdo a las características asociadas a los diferentes periodos: Formativo, Clásico Regional y Reciente; encontrando las características principales asociadas al último periodo del Formativo 3 denominado: Lourdes Rojo engobado, cuyas características se asemejan de acuerdo a la cocción y las superficies que

concuerdan con el color de la pasta y que en algunos casos el engobe se erosiona con gran facilidad haciendo de esta tipología que sea muy frágil en ese caso Drennan lo describe “*arenoso friable*”. De acuerdo con este periodo de ocupación, es probable identificar algunos fragmentos del periodo Clásico Regional para poder determinar una posible continuidad o que quizás sea algo que se quedó en ese mismo momento o creció de manera gradual. De acuerdo con los fragmentos cerámicos obtenidos en el proceso de excavación es muy probable que este lugar tenga una relación directa con las tipologías mencionadas anteriormente de acuerdo con las características observadas en campo.

Para el caso del Resguardo de Paniquita, se utilizaron las características comprendidas para el periodo Reciente, observando la bastante presencia de material cerámico de las Tipologías Barranquilla Crema, California Gris pesado y Mirador Rojo pesado; dicho lugar tiene un antecedente histórico cultural enfocado principalmente con el territorio “Tama Dujos” que hizo parte de la provincia de Neiva en el siglo XVI, dicha ocupación está asociada a lo descrito por Angélica Suaza (2018) donde describe la continuidad de la producción alfarera utilizada en las haciendas que posiblemente fue usada en el momento de la conquista en los pueblos prehispánicos llamado el periodo de Contacto entre españoles e indígenas de la provincia de Neiva y el sur del Alto Magdalena. Cabe aclarar que dentro de la intervención arqueológica adelantada en el resguardo de Paniquita se pudo identificar de manera preliminar una tipología cerámica del cual no es común en esta región del Alto Magdalena cuyas características son muy diferentes a las tipologías antes mencionadas donde presentan un grosor de pared que va entre 4 a 5mm de espesor cuya pasta es de color blanca que contrasta con las superficies y en varios de estos fragmentos presenta decoración con pintura roja; es una cerámica que al parecer presenta los mismos bordes característicos del Reciente Barranquilla Crema pero que en cierta medida pudo tener influencia de otro lugar distinto al de esta región. (se debe hacer una posible indagación o consulta previa en torno a esta tipología que posiblemente puede ser foránea en esta zona).

A continuación, presentamos los resultados de la clasificación y su relación con la tipología y cronología regional tanto del material obtenido en El Tambillo, territorio ancestral, como en el resguardo actualmente reconocido.

Tabla 11. Tipología cerámica del material recolectado en pozos de sondeo en la terraza del Tambillo.

Actividad	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología
Pozo de sondeo 1							2	Lourdes Rojo Engobado	300 ac-1 dc (Formativo 3)			
Pozo de sondeo 2										24	Guacas Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
Pozo de sondeo 6				13	Planadita Rojo Pulido	600 ac-300 ac (Formativo 2)	20	Lourdes Rojo Engobado	300 ac-1 dc (Formativo 3)	33	Guacas Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
Pozo de sondeo 7												
Pozo de sondeo 8	15	Tachuelo pulido	1000 ac-600 ac (Formativo 1)	18	Planadita Rojo Pulido	600 ac-300 ac (Formativo 2)	13	Lourdes Rojo Engobado	300 ac-1 dc (Formativo 3)	31	Guacas Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
Total	15			31			35			88		169

Tabla 12. Tipología cerámica del material recolectado en el corte de excavación en la vereda el Tambillo.

Actividad	Cuadrícula (1x1)	Nivel	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología
Corte 1 (3x1 m)	A1	1	1	Lourdes rojo engobado	300 ac-1 dc (Formativo 3)			
		2	4	Lourdes rojo engobado	300 ac-1 dc (Formativo 3)			
		3				1	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
	A2	1						
		2				12	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
		3				2	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
	A3	1						
		2				19	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
		3				5	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
		4				1	Guaca Café Rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)
Total			5			40		

Tabla 13. Tipología cerámica del material recolectado en pozos de sondeo en el Resguardo

Actividad	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología	Cantidad	Tipología	Cronología
Rs 1 El Chorro	62	Barranquilla crema	900 dc-1530 dc (Reciente)	47	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	22	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	5	Guacas café rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)			
Rs El Hueco	3	Barranquilla crema													
Rs Naranjos	1	Barranquilla crema					2	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)				3	Cerámica foránea	Colonial?
Rs 2 El Chorro	9	Barranquilla crema		11	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	7	Mirado rojo pesado		1	Guacas café rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)	6	Cerámica foránea	Colonial?
Pozo 1 El Hueco 0-10 cm	33	Barranquilla crema								6	Guacas café rojizo				
Pozo 1 El Hueco 10-20 cm	71	Barranquilla crema					1	Mirado rojo pesado							
Pozo 1 El hueco 20-30	15	Barranquilla crema					2	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	5	Guacas café rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)			
Pozo 2 El Hueco 10-20 cm	17	Barranquilla crema								9	Guacas café rojizo				
Pozo 1 Naranjos	4	Barranquilla crema		7	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	10	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)				1	Cerámica foránea	Colonial?
Pozo 2 Naranjos	21	Barranquilla crema													
Pozo 4 Naranjos	8	Barranquilla crema	900 dc-1530 dc (Reciente)	14	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	12	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)						
Pozo 5 Naranjos				2	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)	1	Mirado rojo pesado							
Pozo 1 El Limon	2	Barranquilla crema	900 dc-1530 dc (Reciente)												
Pozo 2 El Limon				1	California gris pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)									

Pozo 1 El Chorro	21	Barranquilla crema	900 dc-1530 dc (Reciente)	10	California gris pesado		13	Mirado rojo pesado	900 dc-1530 dc (Reciente)				2	Cerámica foránea	Colonial?
Pozo 2 El chorro	6	Barranquilla crema		2	California gris pesado		19	Mirado rojo pesado		8	Guacas café rojizo	1 dc-900 dc (Clásico Regional)			
Pozo 2 El Chorro 20-30	1	Barranquilla crema	900 dc-1530 dc (Reciente)												
Pozo 1 Matapalo				3	California gris pesado		2	Mirado rojo pesado							
Total	274			97			91			34			12		508

En la muestra de 553 fragmento vemos evidencias de cerámicas asociadas a periodos de ocupación desde el 1000 a. C hasta la época colonial. La seña que había sentido Inés al tocar el fragmento que le había pasado no se equivocaba, era cerámica antigua. Si atendiéramos a la seña, quizá no hubiésemos necesitado el conocimiento arqueológico para acercarnos a la temporalidad del territorio. No tanto así, a su cronología. Acá me gustaría introducir una idea desarrollada con los pensamientos de otros arqueólogos y antropólogos y más de un filósofo occidental reconocido (pero quizá ya no tan querido) y es la de separar cronología de temporalidad. Dado que la gente se relaciona en términos de temporalidad con el territorio y no de cronología es importante dejar esta última en una suspensión disciplinaria y empezar a abordar las relaciones temporales en la constitución del territorio en términos de temporalidad (Franco, 2016).

La idea expresada por el arqueólogo Emilio Piazzini permitirá introducirnos de a poco a esta cuestión:

“los arqueólogos hemos desplegado tecnologías refinadas para elaborar espacio-temporalmente nuestros datos pero poco hemos hecho para tratar de comprender las experiencias y concepciones del espacio y el tiempo propias de las sociedades que estudiamos” (2006: 19).

Partiré de una referencia básica a dos planteamientos que realizó Martin Heidegger (2003) hace ya casi un siglo en un texto titulado *El concepto de tiempo* y que son de interés para la arqueología, (o para una alterología), ya sea que hayan sido retomados por la arqueología en sus aproximaciones fenomenológicas o que queramos delinear una puerta para ir del tiempo a la temporalidad de los grupos con que nos involucramos. El primero tiene que ver con la formalización de un tiempo homogéneo. Para ser medido el tiempo debe estar constituido homogéneamente (Heidegger 2003: 31). Y dice más adelante:

“El hecho de que los acontecimientos se produzcan en el tiempo no significa que tengan tiempo: significa más bien que ellos, produciéndose y estando ahí, nos salen al encuentro como si transcurrieran a través de un presente” ... “Antes y después no son necesariamente más temprano y más tarde, no son modos de la temporalidad” (Heidegger 2003: 53-55).

De esto se desprende que la cronología es una formalización del tiempo que requiere de un sistema de pensamiento lineal. De ahí que Ingold (1993), en su descripción de su concepto *taskscape* refiera que la temporalidad no es cronología. Digamos entonces que la cronología, uno de los pilares del conocimiento arqueológico, obedece al tiempo homogéneo de la modernidad. La homogeneización del tiempo y del espacio –o del tiempo en el espacio- fue una de las tareas –inconclusa- del pensamiento moderno. No adscribo aquí la idea de una postmodernidad que inauguraría una época caracterizada por la heterogeneidad, para esta referencia específica, del tiempo pues dicha heterogeneidad en esa línea de pensamiento sería tanto pre-moderna como moderna y postmoderna. El segundo planteamiento, y el central en su trabajo, es que el tiempo es temporalidad, pero la temporalidad del existente. Para Heidegger

el existente es el ser-ahí. Así, “Lo que el ser-ahí dice del tiempo, lo dice desde la cotidianidad” (Heidegger 2003: 55), desde su existencia. Esa existencia cotidiana condensa pasado y futuro –la proyección hacia la muerte que es el ser-ahí- y compromete una reflexividad de su conciencia temporal, de su historicidad.

“En su ser futuro el ser-ahí es su pasado; vuelve a él en el cómo. La manera de tal volver es, entre otras cosas, la conciencia. Sólo el cómo puede reiterarse. El pasado experimentado como historicidad propia, es todo menos lo que fue. Más bien, es algo a lo que puedo volver una y otra vez” (Heidegger 2003: 56-57).

El interés de la arqueología por el tiempo, la ha alejado de la temporalidad de quienes estudia. Ahora, intentar acercarse a la temporalidad implicaría sanar la herida de la ruptura colonial, implicaría el derrumbe de su “edificio metafísico” y la posibilidad de “mudarse” a otro hábitat. Las personas experimentan su temporalidad en una conciencia histórica que se reactualiza cotidianamente a través de su interacción con los seres que habitan su territorio quienes les recuerdan el tiempo de los ancestros, aquí el ejemplo de una temporalidad que no es cronológica, al mismo tiempo que les recuerdan su porvenir que está por venir. El ritual es una muestra de esta condensación; volver donde los ancestros en el *aquí*¹² para prepararse para lo que está por venir: guiar a sus comunidades a través del conocimiento dado por los mayores, los espíritus, los amigos. La referencia a Heidegger sirve para señalar la fractura del pensamiento occidental en cuanto al tiempo y para señalar un problema de la geopolítica del conocimiento; esto, en el sentido en que no se debe pensar que el pensamiento de Heidegger, o de cualquier otro, ilumina y permite teorizar sobre la experiencia de *otros ubicado aquí en el sur global*. Más bien, con el caso que nos ocupa, la existencia y la experiencia nos muestra que no son sólo práctica o materia prima, sino que de por sí, su relación con el mundo, la temporalidad y la espacialidad, son una teoría de vida.

Al encarar el tiempo como temporalidad de los existentes y no cómo cronología la cuestión toma otros caminos. Preguntando así por el cuándo y el cuánto, dice Heidegger (2003: 49), el ser-ahí pierde su tiempo. ¿La arqueología habrá perdido su tiempo? En la relación con el territorio, con los objetos del pasado, la gente se enfrenta directamente a una conexión existencial entre el presente y el pasado, esta conexión ya no es víctima de la intermediación de las construcciones narrativas de la historia occidental. Puede ser el tiempo de sentir las señas como fuentes del conocimiento histórico y de las pervivencias culturales. Así, se hizo costumbre preguntarles a los médicos, a Lizcano, a Vicente, a Inés, cada vez que caminábamos por algún sitio sobre que sentían.

¹² El *aquí* es usado como una categoría que condensa tiempo (ahora) y espacio (aquí) en su pronunciación. En el trabajo de Roda (2008) en Antofagasta de la Sierra, en el noroeste argentino, plantea la relación del aquí, conceptualizada como el *en aquí* con el estar en el mundo: “Esta categoría geográfica del **en aquí**, por (in)definición dispersa, plantea ni más ni menos que la pregunta profunda por la relación hombre-medio, por la unidad original del “yo-mundo” (Roda 2008: 31).

CONCLUSIONES

En la introducción dijimos que estas conclusiones eran reflexiones abiertas de un proceso que quiere continuar. Y estas reflexiones irán combinadas en el pensar con otros y nosotros, contadas y compartidas, provenientes desde el mismo pensar de la comunidad como desde el pensar crítico de algunas corrientes de pensamiento. En el marco de la mirada indígena y académica, estás dos de forma coordinada y articuladas en el ánimo de poder lograr una interacción de fortalecimiento de ambas partes, se puede efectuar a grandes rasgos una disposición, un movimiento, hacia la disponibilidad humana de articular y abrirse a la navegación de lo que para la ciencia Humana resulta inexplicable. Esto es un tema de vivencia y de tener la oportunidad de habilitar la sensorialidad del hombre para contar con el territorio y esos seres especiales que no vemos pero que habitan nuestros contextos. No cortar esta sensorialidad, vista con desdén desde el lugar de la ciencia, permite no violentar esos contextos relacionales en que, arqueólogos e integrantes de comunidades indígenas queremos compartir. Vale volver aquí con una pequeña reflexión proveniente de Levinas sobre la violencia (1977: 47), la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerlas desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto. Por lo tanto, en una arqueología en y desde las comunidades debemos cuidarnos de ejercer esa violencia.

El proceso de aprendizaje que iniciemos con una arqueología en comunidad, con comunidades indígenas, será el de una convivencia con la alteridad humana y no humana. Tal aprendizaje contribuye a resaltar el carácter resquebrajado de la vida social y mucho más en los contextos interculturales poscoloniales en que se desenvuelve nuestra vida y nuestra práctica académica pues a partir de ese “aprender” se puede postular una nueva relación con el mundo.

“Aprender es conversar, en el sentido en que aprender es hacer versiones de uno en relación con otros. La aptitud de la conversación es, así, una actitud de conversión. Ser-en-la-conversación no es convertirse en el otro, sino convertirse en la relación con el otro, en el flujo de esa conversación” (Haber 2011: 19).

La conversación aparece cuando estamos dispuestos a reconocer que la palabra del otro es igual a la nuestra, que la piedra es el abuelo y que algunos lugares son más amables si respetamos sus normas. La mirada disciplinaria nos protege contra ello, nos impide conversar y dejarnos transformar por la conversación. Al considerar la materialidad del pasado como algo estático, que sólo se traduce en dinámica por la labor del arqueólogo, se refuerza la epistemología de ruptura que caracteriza a la mirada disciplinaria. Esta epistemología de ruptura también se caracteriza por la separación radical entre el ser y el conocer, es decir, separa el plano ontológico y el epistemológico al punto en que “Dentro de la disciplina arqueológica, mi relación con lo arqueológico es una relación epistemológica, y no ontológica” (Haber 2012: 13).

La arqueología comunitaria, escribe Esmeralda, es un gran paso para el reconocimiento institucional de la identidad de los territorios y a un más de los grupos sociales que han habitado los mismos desde tiempos milenarios, es una forma de dar soporte a las narrativas o memorias históricas que muchas veces no cuentan con insumos de carácter material que corrobore la incredulidad del hombre desnaturalizado por dinámicas impuestas por la globalización. Permitir entonces que esta investigación se diera fue abrir una puerta a conocer dinámicas de vida muy cercanas a la ciudad, sin embargo, estás con visiones naturales o espirituales que hacen de las dinámicas de vida colectiva un poco más livianas para el buen vivir. Permite a la población indígena compartir sus dinámicas con el objeto claro de hacer entender que la historia, la memoria, las prácticas ancestrales y los fines de ello continúan vivos en el tiempo, hacer entender que los vestigios, hallazgos y objetos de nuestros mayores transmiten una narrativa que aún hoy familias y colectivos Tamaz-Dujos practican. De la investigación también se hace muy notable el hecho de que la población actual siempre ha ejercido una ocupación del territorio lo cual soporta el proceso reivindicativo y de recuperación de territorio ancestral, por lo menos en las áreas más altas que son las que pueden estar sujeta a temas de cuidado ambiental.

Finalizamos reclamando una reconexión en clave intercultural. Y esta reconexión debe plantearse a partir de la conversación con la comunidad ampliada de seres con que coexistimos. Esta interacción desborda un problema meramente disciplinario y se instala en un problema cultural concerniente sobre la decisión de nuestros futuros. Con esto en mente, pensar y contar con los ancestros, con los espíritus del territorio, en una arqueología nos plantea el problema, no menor, de cómo vivir con ellos. Estos, como vimos, exceden a su vez la propia temporalidad pues no pertenecen a este tiempo, pero a su vez son de este tiempo, no son del pasado ni del futuro, se imbrican en una temporalidad proyectada hacia atrás y adelante, como un porvenir enraizado en tiempos pasados pero presentes en la experiencia de los colectivos humanos como la comunidad Tamz-Dujo, y más que eso, están anclados en territorios de existencia particulares que transforman sus propias concepciones sobre el territorio y la vida. Tales concepciones se despliegan, y somos testigos de ellas, por fuera de la lógica del tiempo, del espacio, del territorio de la modernidad/colonialidad. Siempre han estado ahí, pero les hemos vuelto la cara, ignorándolos. El momento en que aceptamos su interpelación nos enfrenta ante la dislocación de “nuestro” lugar cultural y traza el camino hacia un horizonte diferente.

AGRADECIMIENTOS

A la comunidad Tamaz-Dujo, del resguardo de Paniquita.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Arguello, Pedro. 2008. Tendencias recientes en la investigación del arte rupestre en Sudamérica. Una síntesis crítica. *Arqueología suramericana*, Vol 4, N. 1; 53-75.

Barona, Guido (1998) Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos. *Revista de Antropología*. Universidad de los Andes. Pp. 161-176. Vol. 10 N. 2.

Charry, Gabino. 1922. Frutos de mi tierra. Geografía histórica del departamento del Huila. Imprenta departamental. Neiva.

Correal, Gonzalo. 1974. Artefactos líticos en la Hacienda Boulder. Municipio de Palermo, Departamento del Huila. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVI, pp. 196-222.

Drennan, Robert (2000) Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena. ICANH, Bogotá.

Dussel, Enrique. 1994. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Ediciones Abya-yala. Quito.

Flórez, Ana Lucia. (2009). Piedras vivas: manifestaciones rupestres y memoria oral en el valle de Sibundoy, corredor milenario entre andes y selva. En *Rupestreweb*, <http://www.rupestreweb.info/piedrasvivas.html> (12 de mayo de 2018).

Franco, Luis Gerardo. 2010. Otros Pasados También son Posibles: La Participación de la Arqueología en la Re-significación de la Historia. En *Arqueologías Históricas Patrimonios Diversos*, pp. 79-96. D. Patiño y A. Zarankin (Eds.). Sello Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

Franco, Luis Gerardo. 2020. Community and Archaeology (Essay). In *Enciclopedia of Global Archaeology*. 2da Edition. Claire Smith (ed). Springer. New York. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1>

Franz, Faust (2004) Un viaje por paisajes míticos de Colombia. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

Friede, Juan (1967) Los Andakí 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática. Fondo de Cultura Económica. México.

Galdames Luis y Alberto Díaz. (2015). Piedra en la piedra, ¿el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. *Runa* 36 (2), 5-23.

Gnecco, Cristóbal (2010) Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, pp 171-194. ICANH- Universidad del Cauca.

Gnecco, Cristóbal y Carolina Hernández (2010) La historia y sus descontentos: estatuas de piedra, historias nativas y arqueólogos. En *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, pp 85-135. FIAN-Universidad de los Andes, Bogotá.

Gnecco, Cristóbal y Wilhelm Londoño (2008) Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano. Representaciones Jurídicas De La Alteridad Indígena. Herinaldy Gómez y Cristóbal Gnecco (eds). p.25 – 94. Universidad del Cauca. Popayán.

Gnecco, Cristóbal y Luz Mery Niquinas. 2013. Arqueología de otra manera: esbozos de una investigación participativa en Juan Tama. Boletín de Arqueología, Vol, 24. Sin numeración.

Gruzinski, Serge. 2000. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Fondo de Cultura Económica. México.

Haber, Alejandro. 2012. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. Revista de Antropología N° 23, 1er Semestre, 2011: 9-49.

Haber, Alejandro. (2019). Comentario a En contra del populismo reaccionario: hacia una nueva arqueología pública, de Alfredo González-Ruibal, Pablo Alonso González y Felipe Criado-Boado. Chungara Revista de Antropología Chilena, Vol. 51 (1), 137-139.

Heidegger, Martin (2003) El concepto de tiempo. Editorial Trotta. Madrid.

Ingold, Tim. (1993) The temporality of the landscape. World Archaeology, Vol 25, N. 2. Pp 152-174.

Jimeno, Myriam (1985) El estado, las políticas estatales y los indígenas. En: Estado y minorías étnicas en Colombia. Myriam Jimeno y Adolfo Triana. Pp. 17-64. Fundación para las comunidades colombianas. Cuadernos del Jaguar. Bogotá.

_____ (1988) La construcción del Estado y los indígenas en Colombia. Revista de Antropología. Universidad de los Andes. Pp. 161-176. Vol. IV N. 1.

Lame, Manuel Quintín. 2017. En defensa de mi raza y otros textos. Bogotá: Ministerio de Cultura : Biblioteca Nacional de Colombia.

Lame, Manuel Quintín. 2022. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

Londoño, Wilhelm. 2011. Los estudios de herencia cultural como una alternativa a la arqueología científica o a la patrimonialización de los dioses: del paradigma de la ruptura al de la continuidad. Jangwa Pana, suplemente; pp. 97-111.

Mamami Condori, Carlos (1994) History and prehistory in Bolivia: what about the Indians? En: Conflict in the archaeology of living traditions. Robert Layton (Ed), pp 46-59. Routledge, Londres

- Naranjo, Héctor. 2024. Proceso de clasificación cerámica de los sitios arqueológicos de la vereda el Tambillo y Resguardo de Paniquita. Manuscrito sin publicar. 6 páginas. Neiva.
- Portela, Hugo (2010) El pensamiento de las aguas de las Montañas. Coconucos, Guambianos Paeces, Yanaconas. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- Pratt, Mary Louis (2011) Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Quijano, Anibal. 2003. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (Compilador). Pág. 201-246. CLACSO.
- Ramírez, Ofelia, Jesús Vidal, Jorge Bermúdez y Jorge Ruiz. 2011. Comunidades indígenas: Una expresión de la diversidad étnica en el Huila. Revista Entornos, N. 14, pp. 33-39.
- Rappaport Joanne (2000) La política de la memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos. Editorial Universidad del Cauca.
- _____ (1987) Interpretando el pasado Páez. Revista de antropología. Universidad de los Andes. pp. 55-82. vol. iii n. 2.
- _____ (1984) El país Páez. Los pasos en la formación de un territorio. Informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Rodríguez, José Vicente. 2018. El Huila milenario. Paisajes, pueblos y culturas en el sur del Alto Magdalena. Universidad Nacional de Colombia-Enel-Emgesa. Bogotá.
- Rojas, Cristina. 2001. Civilización y Violencia: La Búsqueda de la Identidad en la Colombia Del Siglo XIX. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- Romero, Manuel. 2003. *Malikai. El canto del Malirri. Formas narrativas de un mito amazónico*. Fundación Parature, CEREC: Bogotá.
- Sánchez, Carlos. 2017. La sociedad comunal en la historia antigua. Arqueología del valle de Neiva. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República Bogotá.
- Suaza, María Angelica. 2019. Modos de vida en las haciendas de la Provincia de Neiva. Grafiarte Impresores. Colombia.
- Tovar, Arnol, Jorge Ruiz y Guillermo González. 1994. Opa! Petroglifos del Huila. Instituto huilense de Cultura. Neiva.
- Triana, Adolfo. 1992. Contribución a la historia de la provincia de Neiva el caso del Caguán. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXIX, pp. 120-154.

Trouillot, Michel Rolph. 2007. El poder en el relato. *Revista arqueología suramericana*, Vol. 3, N 2, pp. 162-183.

Urbina, Fernando. 1991. Mitos y petroglifos en el río Caquetá. *Boletín Museo Del Oro*, (30), 3-41. Recuperado a partir de <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7026>

Vidal, Jesús, Jorge Bermúdez, Jorge Ruiz y Ofelia Ramírez. 2005. Huila indígena Siglo XXI. Un acercamiento a la historia reciente de las comunidades indígenas asentadas en el territorio del Huila. *Academia Huilense de Historia*, N. 12; pp. 294-310.

Vilca, Mario (2010) Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela. Una reflexión filosófica. En *Biografía de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Darío Herms y Laura Miotti (Coordinadores). Pp. 67-74. Encuentro grupo Editor. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca.