
COLECCIÓN
SABERES

2022

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Rector

Dr. Marcelo Aba

Secretaria Académica

Prof. Mabel Pacheco

POLÍTICAS PATRIMONIALES Y PROCESOS DE DESPOJO Y VIOLENCIA EN LATINOAMÉRICA

CARINA JOFRÉ Y CRISTÓBAL GNECCO
(EDITORES)

EDITORIAL UNICEN
TANDIL 2022

Jofré, Carina

Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica /
Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco ; editado por Carina Jofré ; Cristóbal Gnecco. - 1a
ed. - Tandil : Editorial UNICEN, 2022.

332 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-4901-40-8

1. Antropología. 2. Política Latinoamericana. 3. Patrimonio Histórico. I. Gnecco,
Cristóbal. II. Título.

CDD 306.098

© 2022 – UNCPBA

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Secretaría Académica. Editorial UNICEN

Pinto 399, Tandil (7000), Provincia de Buenos Aires

Tel./Fax: 0249 4422000

e-mail: c-editor@rec.unicen.edu.ar

www.editorial.unicen.edu.ar

1ª edición: junio de 2022

Responsable editorial

Lic. Gerardo Tassara

Corrección

Lic. Ramiro Tomé

Diseño de Tapa y Maquetación

Camila Colombo Viña

Camila D'Angelo

Foto de tapa

Conquista, 2020

Curtoni, Rafael

Acrílico sobre tela (70 x 50)

Impreso por Docuprint

Heandel L3, Garin, Buenos Aires

Tirada: 100 ejemplares

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

ISBN: 978-987-4901-40-8

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: SOBRE PATRIMONIO, DESPOJO Y VIOLENCIA Carina Jofré, Cristóbal Gnecco	9
SERES-ANCESTROS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS EXHIBIDOS, CUERPOS DEVUELTOS Y POLÍTICAS MULTICULTURALES	21
LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LOS ANCESTROS. RELOCALIZACIÓN POR REENTIERRO EN SAN PEDRO DE ATACAMA Patricia Ayala Rocabado	23
CUANDO EL TERRITORIO SE RECLAMA EN CLAVE CULTURAL Y LA CULTURA EN CLAVE DE DERECHO. DEBATES SOBRE PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN Y EXHIBICIÓN DE RESTOS HUMANOS INDÍGENAS Carolina Crespo	45
CUERPOS, MEMORIAS Y RELACIONALIDADES: REENTIERRO DE ANCESTROS MILENARIOS EN LOMA DE CHAPALCÓ (LA PAMPA, ARGENTINA) Rafael Curtoni, Kuyen Painé, Nazareno Serraino	63
LOS ENTERRATORIOS INDÍGENAS COMO CAMPO DE DISPUTA. REFLEXIONES DESDE LA ONTOLOGÍA POLÍTICA Mariela Eva Rodríguez	75
RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA	93
EN LOS PLIEGUES DEL PATRIMONIO MUNDIAL: RELACIONES E INTERESES IMPLICADOS EN LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL QHAPAQ ÑAN Marcela Emilia Días	95
RUINAS COMO PATRIMONIO Cristóbal Gnecco	113
DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO Wilhelm Londoño	127
UNA CRÍTICA DESENCANTADA DE LOS PROCESOS DE TURISTIFICACIÓN Y EXTRACTIVISMO EN ARGENTINA: EL CASO DE LOS PUEBLOS CON ENCANTO Javier Pastrana, Carina Jofré, Marcela Emilia Díaz, Maai Ortiz	147

LA ÚLTIMA FRONTERA: COLONIALISMOS, EXTRACTIVISMOS Y PATRIMONIO CULTURAL EN LA AMAZONIA PERUANA	
Carito Tavera, Henry Tantaleán	171
LOS CAMINOS DE SERVIDUMBRE MEGAMINERA Y NARRATIVAS DEL DESPOJO EN LOS PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIONES NEOEXTRACTIVISTAS DEL QHAPAC ÑAN	
Carina Jofré	193
PATRIMONIO Y MEMORIAS DIVERSAS	235
EL QHAPAQ ÑAN, ENTRE MEMORIA E HISTORIA EN EL PERÚ POSTCONFLICTO	
Sébastien Jallade	237
MINERALES CONTEMPLATIVOS, PLANTAS COMPAÑERAS Y RUINAS EMBRUJADAS. PROEZAS DE UNA HISTORIA LOCAL, ALTERNATIVA Y CRÍTICA DE LA MINERÍA EN BRASIL	
Loredana Ribeiro, Sarah Schmidt	255
UN FANTASMA EN EL MUSEO: PATRIMONIO, HISTORIA, SILENCIO	
Mario Rufer	277
EPÍLOGO	295
ENTRAMADOS TERRITORIALES Y ARQUEOLOGÍA INDISCIPLINADA	
Alejandro Haber, José Luis Grosso	297

AUTORES Y AUTORAS

AYALA ROCABADO, PATRICIA. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

CRESPO, CAROLINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

CURTONI, RAFAEL. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

DÍAZ, MARCELA EMILIA. Centro de Investigaciones y Transferencia de Catamarca, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

GNECCO, CRISTÓBAL. Universidad del Cauca (Colombia).

GROSSO, JOSÉ LUIS. Universidad Nacional de Catamarca. Argentina.

HABER, ALEJANDRO. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de Catamarca (Argentina).

JALLADE, SÉBASTIEN. Instituto Francés de Estudios Andinos (Perú).

JOFRÉ, CARINA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de La Rioja, Centro de Estudios e Investigaciones en Antropología y Arqueología. Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum (Argentina).

LONDOÑO, WILHEM. Universidad del Magdalena (Colombia).

ORTIZ SÁNCHEZ, MAAI. Doctorado en Humanidades. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

PAINÉ, KUYEN, también conocida como Ana María Domínguez. Pueblo Nación Ranquel. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa. (Argentina).

PATRANA, JAVIER. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca. (Argentina)

RIBEIRO, LOREDANA. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

RODRIGUEZ, MARIELA EVA. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires (Argentina).

RUFER, MARIO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México).

SCHIMIDT, SARAH. Departamento de Antropología e Arqueología, Universidad Federal de Pelotas (Brasil).

SERRAINO, NAZARENO. Pueblo Nación Ranquel. Comunidad Rosa Mariqueo. Consejo de Lonkos Ranqueles de La Pampa (Argentina).

TANTALEÁN, HENRY. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú).

TAVERA, ANA CARITO. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de San Marcos (Perú).

RUINAS, PROCESOS PATRIMONIALES Y AVANZADA ONTOLÓGICA MODERNO-COLONIAL EXTRACTIVISTA

DOS CASOS DE PATRIMONIALIZACIÓN EN LA DISPUTA POR LO ARQUEOLÓGICO

WILHELM LONDOÑO

PRESENTACIÓN

En el Caribe colombiano existen varias aldeas de origen prehispánico que actualmente desempeñan diversos roles en la disputa por lo patrimonial. Evidentemente en este escrito, se reconoce que el patrimonio no es un significado que contiene tradiciones, folclores y herencias intocadas, sino que hace referencia a estandarizaciones que se vinculan con campos de poder donde diversas fuerzas exhortan a recordar, preservar, conmemorar ciertas personas o eventos, en detrimento de otras memorias u otros recuerdos. Sin duda alguna, en este campo de fuerzas que define lo patrimonial son reconocibles, por lo menos, tres actores: el primero son las comunidades locales y sus sistemas de creencias (en lo que quepa de sistema); el segundo es el Estado y su necesidad de generar genealogías y efemérides; el tercero, el mercado y sus formas de transacción económica. Estos campos, sin duda alguna, se confunden y traslapan, pero son al menos puntos de partida para la comprensión del mercado patrimonial contemporáneo. Para el caso de América Latina, los elementos patrimoniales están asociados al maridaje que se da entre Estado e Iglesia. De tal suerte, la tradición, la sacralización del espacio, son fenómenos posibles por la adscripción del Estado al sistema moral colonial. Esto, evidentemente, hizo que la cuestión indígena se tornase efecto secundario de la institucionalización de un Estado no secular. Construir el Estado era, como lo han señalado diversos analistas para el caso de América Latina (Gnecco, 1999; Londoño, 2003), incorporar los indígenas, mimetizarlos en la vorágine del mestizaje y volverlos ciudadanos. Asimismo, ciertas tradiciones locales hoy día son apropiadas por el mercado para incrementar segmentos de consumo, como sucede con ciertos carnavales del Caribe, que han sido cooptados por multinacionales para posicionar marcas de bebidas alcohólicas de consumo masivo.

Según lo anterior, cuando se habla de patrimonio, es importante tener claro qué segmento cobija la definición según la diversidad de fuerzas que logran finalmente sedimentar algo que debe ser celebrado, conservado y mantenido. Por esta razón, es posible hablar de un verbo, “patrimonializar”, cuyo sustantivo, “patrimonialización”, hace referencia a la acción de convertir algo en patrimonio. Un día de la semana, un objeto, un lugar, una práctica, por ejemplo. Bien recordaba el historiador Germán Colmenares (1987) cómo, en el siglo XIX de la historiografía latinoamericana, una de las preocupaciones era cómo representar de manera adecuada los próceres de la independencia; de ahí toda la serie de regulaciones para los bustos y estatuas que no eran artes secundarias para representar el legado, sino que eran en sí mismos la herencia histórica. Algo que puede ser inferido de la tesis de Colmenares es que la construcción de la identidad nacional supuso estas regulaciones que a la vez permitieron

la formación de monumentos, que igualmente permitieron la construcción de plazas, dando forma y dimensión a la historia de la nación, como forma hegemónica e ideología de los procesos de endocolonialismo (Alonso *et al.*, 2018). En adelante el patrimonio podría ser percibido a través de los sentidos; no sería un mero párrafo en el texto escolar, sino aquello conservado en los recintos de los museos.

Es en la piel del patrimonio donde pueden verse los síntomas de una disputa por la historia que no cesa en espacios que, como América Latina y Estados Unidos, no pueden agotar los horizontes de la identidad nacional en el proceso constante de exclusión de los otros. No en balde, las causas mapuches en el Cono Sur confluyen en los deseos constantes de juzgar las acciones de Julio Argentino Roca como oprobiosas respecto de las comunidades locales, de suerte que es menester suprimir sus bustos y estatuas, aun su estampa en la moneda nacional. Lo propio pasa en el sur de los Estados Unidos con el reclamo de los afroamericanos de impedir la épica que gira en torno a la figura, también celebrada en monumentos, del general Robert Lee. E igualmente lo mismo se escucha de los monumentos que celebran las victorias deshonorosas de Franco sobre los pueblos indefensos de ese lado de la Península Ibérica.

Esta disputa por lo patrimonial puede ser evaluada en diversos escenarios en vista de que brota de maneras diversas. En el caso que me interesa explorar, tomo como punto de partida dos aldeas prehispánicas donde se dan dos procesos disímiles en relación a la patrimonialización. Éstas están ubicadas en el norte de Colombia en parques naturales en la ciudad de Santa Marta, que es un distrito; esto significa que, a diferencia de un municipio, hay normas adicionales para la administración local, dado que es un destino turístico, cultural e histórico.

El primer caso es el de la aldea Pueblito Chairama, ubicada en el Parque Nacional Natural Tayrona, a pocos kilómetros de la capital, Santa Marta. El segundo caso es la aldea Ciudad Perdida Teyuna, la cual está en el Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM, de aquí en adelante) (figura 1). Una diferencia administrativa es que Chairama no es parque arqueológico; sin embargo, Ciudad Perdida sí lo es, junto con el Parque Arqueológico de San Agustín, en el departamento del Huila, y el Parque Arqueológico de Tierradentro, en el departamento del Cauca. Ciudad Perdida sería el parque arqueológico del departamento del Magdalena.

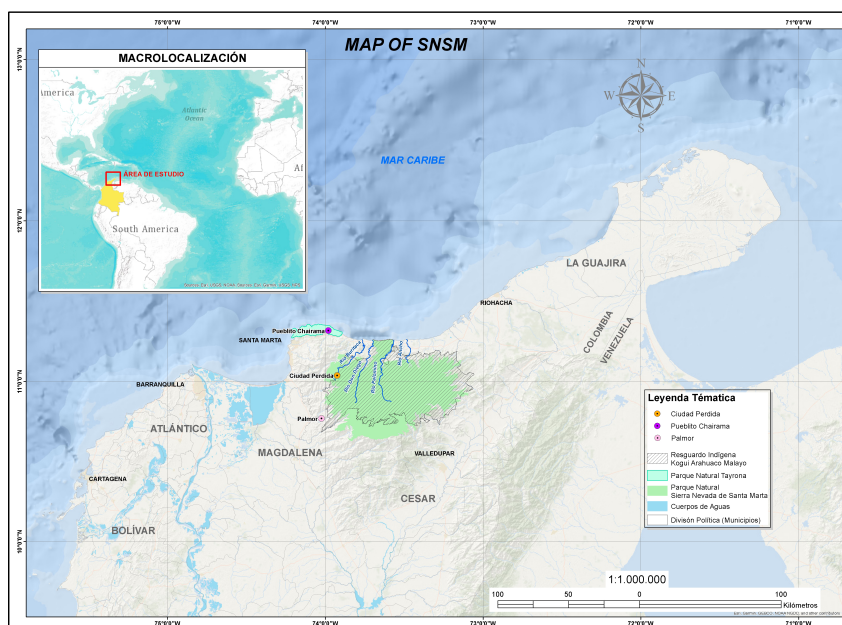


Figura 1. Principales áreas mencionadas.

Las apreciaciones sobre los dos casos, vienen de un proceso de observación de casi una década que ha implicado visitas a los sitios, entrevistas con actores locales y conocimiento básico de la arqueología regional. Mucha de la información recolectada tiene vetos que han sido impuestos por las personas con las que he conversado; en este sentido, exploro los dos casos de patrimonialización sin comprometer ninguna autoridad civil o indígena, siendo las interpretaciones de mi entera responsabilidad.

PUEBLITO CHAIRAMA

Muchos turistas internacionales que visitan el Parque Nacional Natural Tayrona recorren la aldea prehispánica Pueblito Chairama (figura 2), pues es uno de los lugares imperdibles en el tránsito por esta parte del Caribe colombiano. La aldea, hoy día, es considerada un sitio arqueológico, pero se sabe que fue saqueada y destruida por los conquistadores en la primera mitad del siglo XVI (Reichel 1951). En la documentación colonial, no hay mucha información sobre la aldea después de su destrucción y el interés por ella comienza a emerger cuando arqueólogos norteamericanos hicieron visitas a la zona, motivados con el interés de acrecentar colecciones en las principales ciudades de Estados Unidos, como Boston, Nueva York y Chicago. Las referencias a la aldea, por ejemplo, abundan en documentos como tesis doctorales, en especial la de Gregory Mason (1938), quien visitó la región en el primer tercio del siglo XX.



Figura 2. Pueblito Chairama (Foto del autor, 2010).

Mason, motivado por su mentor, Marshall H. Saville, visitó Santa Marta con la intención de encontrar las “ruinas de los Tairona”. Varios años antes de esta visita, había escrito en un periódico de Nueva York que era hora de dejar de competir con Europa por Grecia y Egipto, cuando en América tenían ruinas aztecas (Mason 1923). Hizo práctica su predicado de 1923 y recorrió el Caribe haciendo reconocimientos en la red de haciendas que estaban asociadas a la United Fruit Company (Joyce 2017). Entonces estas primeras arqueologías se hicieron bajo el nuevo proyecto imperial de los Estados Unidos que buscaba convertir a América Latina en despensa de comida y antigüedades.

Los saqueos sistemáticos a Chairama en el siglo XVI, sumados a las actividades de guaquería a inicios del siglo XX, más las actividades extractivas de objetos por arqueólogos a partir de la década de 1920, generaron las condiciones de posibilidad para producir una ruptura sobre los derechos legítimos de los indígenas locales sobre la aldea. Los norteamericanos, armados y en busca de El Dorado, más los campesinos, igualmente armados y en busca de guacas, sin duda generaron el repliegue de los indígenas de estos sitios, pues su vida se veía amenazada. Desde la óptica local, esto fue lo que efectivamente ocurrió; las comunidades indígenas percibieron la llegada del colonialismo en el siglo XVI como un proceso ininterrumpido de saqueo y expoliación que ha determinado la lógica cultural en clave de resistencia; según estudios recientes realizados con apoyo de la Unión Europea y las comunidades koguis de las cuencas norte de la SNSM, se comprobó la existencia de lo que pareciera ser un pequeño museo de las atrocidades del colonialismo que consiste en unas espadas de las primeras batallas llevadas a cabo por los españoles contra las comunidades indígenas (Mestre y Rawitscher 2018). También ha quedado muy claro que la aldea Pueblito Chairama se llama originalmente Teykú, porque es la aldea del *mamo* civilizador *teykú* que gobernaba antes de la usurpación.

Lo que es claro, es que la aldea comenzó a ser considerada como un “problema” arqueológico en el siglo XX y desde allí se deslegitimaron las narraciones que unían a los actuales indígenas de la SNSM con Pueblito Chairama. En el teatro de la historia, de guion colonial, la discontinuidad, en manos de la arqueología, se proclamó como el discurso científico que tendría a su sombra los mitos genealógicos de los indígenas que serían una mera curiosidad etnográfica. De hecho, en 1953, Reichel-Dolmatoff señalaba que en las genealogías kogui era común encontrar referencias a los tairona como pertenecientes al mismo conjunto de clanes (Reichel 1953). Pero esto fue simplemente mencionado sin cuestionar las rupturas entre los kogui y los tairona, a cargo de los arqueólogos norteamericanos y sus narrativas basadas en esta discontinuidad.

La mecánica de la ruptura fue básica. Dado que la literatura colonial señalaba que los españoles debieron enfrentar a los furiosos caribes, y en vista de que estos fueron sometidos, según esa misma literatura, las célebres ciudades descritas en las crónicas deberían ser de los caribes y los actuales indígenas venidos en migraciones desconocidas. De esta manera, se definiría la agenda antropológica en la cual la arqueología se encargaría de los monumentos de tribus extintas y los etnógrafos de las tribus actuales. Claramente, la cultura material de los extintos indígenas sería usada para darle contenido a los museos y las tribus actuales se estudiarían como una rareza en desaparición (Londoño 2020).

La tensión de esta ruptura se expresa actualmente desde dos orillas opuestas. De un lado está la visión estatal que supone esta aldea como un monumento arqueológico. De otro lado está la visión local que no ve la aldea como un vestigio, sino como un elemento constitutivo de la identidad local. Cada orilla supone sus propias formas de lidiar con las materialidades del patrimonio.

La dualidad expuesta arriba obviamente supone también diferencias culturales y políticas. Hoy día la aldea, en tanto experiencia turística, está en manos de operadores locales de turismo que brindan, a extranjeros en su mayoría, orientación sobre cómo visitar las ruinas. Asimismo, en tanto sitio arqueológico, el área sólo puede ser intervenida por arqueólogos acreditados ante el estado colombiano, pero en realidad la intervención sistemática ocurre en cosas insustanciales como la poda del prado que está a cargo de funcionarios del parque natural.

Para llegar a Chairama hay que cruzar Santa Marta. Una vez se llega al peaje de Nehuanje se sube una pequeña cuesta y se pasa por una vereda que tiene un nombre particular: Tinajas. Al parecer, el nombre se debe a la presencia impresionante de miles de fragmentos de cerámica prehispánica. Unos cuantos kilómetros adelante hay una pequeña población al costado de la troncal que ahora es un poco más ancha que a la salida de Santa Marta, y con menos gente alrededor. Esta vereda se llama Calabazo y es el lugar donde comienza una caminata de unos cinco kilómetros para llegar a la aldea Pueblito Chairama. En Calabazo hay un par de tiendas de abarrotes y es posible comprar bastimentos para la travesía. Los primeros metros trascienden por en medio de Calabazo. A medida que uno recorre camino, las casas se reducen alrededor y en la última hay una persona que insólitamente recibe dinero a cambio de pagar la entrada al parque. Capitalismo en su más sólida expresión. Alguien cobra dinero por caminar en un área que, por definición, no es susceptible de ser modificada o intervenida de ninguna manera, a excepción de la misma naturaleza.

Una vez que se paga el impuesto por caminar en medio del bosque, hay que ascender por los hombros de las pequeñas sierras algún par de kilómetros. El suelo es arcilloso y en época de lluvias se forman lodazales monumentales que hacen el camino intransitable. Al cabo de un par de horas, el ascenso se reduce y se debe caminar por una suerte de meseta que se co-

rona por un sendero adornado de hileras simétricas de árboles de sombra. Después de unos varios cientos de metros por ese túnel de acacias, sale el caminante disparado a la entrada principal del Pueblito Chairama. La entrada es dramática. Del bosque denso y adormilado se pasa abruptamente a espacios abiertos con diversas terrazas que lucen brillantes por el sol.

Actualmente, esta entrada está cerrada y la visita a la plazoleta principal prohibida porque el Estado colombiano reconoció que esta plaza central contenía sitios sagrados que deben estar blindados al flujo de turistas (Resolución 0391 de 2018 emitida por PNN). Los sitios sagrados se llaman “*ezuamas*” y en esa plazoleta estarían los *ezuamas* relacionados con la formación y el liderazgo de los koguis, de tal suerte que desde el exterior se cree que se recuperó la aldea para hacer una escuela de *mamos*.

La visión de la aldea hace diez años fue impactante. Llegué lo más temprano que pude a Calabazo. Recuerdo que la alcabala estaba cerrada y no tuve que pagar el ingreso. Subí la falda de la montaña y después de algún agite me hallé en el sendero adornado de árboles que se abalanzan sobre la vía. Después, la aldea. La entrada estaba adornada por algunas lajas dispuestas como parales, la marca indeleble de la presencia de *ezuamas*; además de ello, estaban las dos plazas despejadas con sus verdes prados relucientes por la luz de la mañana; ese verde contrastaba con el gris de las rocas que formaban los anillos que servían de base a las viviendas. Más adelante, la vía empedrada se ampliaba en una más ancha de lajas gigantes dispuestas en una simetría cautivante.

Hace diez años, mientras caminaba por la aldea, sólo había un pequeño chico con una caja de poliestireno expandido que le permitía vender refrescos. Era un chico kogui y, al parecer, su familia vivía debajo de la aldea. La presencia del chico no era del todo arbitraria o coyuntural, hacía parte de la visión local del sitio que no es visto como un destino, un lugar por visitar, sino la residencia en el mundo (figura 3). Esta lucha de fuerzas desiguales se expresaba claramente en hechos como, por ejemplo, las prohibiciones que ciertos funcionarios hacían a los cuidadores de aldea, usualmente campesinos de la zona, para que no interactuaran con los indígenas estableciendo relaciones de reciprocidad, por ejemplo, la de recibir ayuda de los indígenas en las tediosas labores de poda a cambio de pertrechos o dinero. A pesar de ello, los funcionarios del parque, que eran mestizos locales, mantenían relaciones constantes con los koguis, pues era sin duda “demasiado” impedir el tránsito y uso de la aldea a cargo de los indígenas, máxime si en la aldea había sitios de pago.



Figura 3. Pueblito Chairama (Teykú) habitado y con cultivos (Foto del autor, 2016).

En 2008, año en el que recorrí la aldea por primera vez, era posible ver cómo los caminos de la aldea se perdían en la foresta y cómo, en los límites donde los arbustos habían sido podados, se veían más terrazas y anillos de antiguas viviendas. No era usual ver turistas. Han pasado diez años desde la primera vez que recorrí Pueblito Chairama y el panorama que he descrito es diferente. A cambio del paisaje de ruina prolija, hoy día la aldea luce algo transformada. Hasta el cierre de la plaza central en el 2018, ya era frecuente comenzar a ver áreas repobladas por familias kogui.

Estas imágenes forman parte de la segunda visión que está determinada por los procesos locales que se llevan a cabo en ese lugar. Hoy día, antes de iniciar la cuesta que lleva a la entrada de la aldea, hay unas familias que ofrecen diversos productos, desde gaseosas, pasando por cervezas algo frías, hasta manillas y mochilas tejidas a la usanza tradicional. En la aldea propiamente, la soledad de los prados que hacía relucir los anillos prehispánicos a la luz de la mañana se ha difuminado. En la actualidad, después de coronar el paso por el bosque, sale uno a terrazas habitadas con chozas y cultivos que son claro signo de una residencia en el lugar. La aldea está poblada. Desde el 2018, es imposible acceder allí si no tienes permiso de las autoridades indígenas, lo que es de alguna manera un logro político.

En el 2008, los funcionarios de turno, en sus oficinas en Bogotá, señalaban claramente que cualquier intento de repoblamiento sería considerado una afrenta al inventario patrimonial del Estado. La visión me parecía un poco exagerada teniendo en cuenta que la consigna poca efectividad tendría en esas serranías donde estaban los campesinos conviviendo con los indígenas, en un lugar que ambos consideraban sagrado y de propiedad de los indígenas.

Es claro que en el siglo XVI se dio en Teykú una fractura de las dinámicas poblacionales. Con los procesos de conquista y despojo en el siglo XVI y la configuración del sistema de propiedad de la tierra en el siglo XVIII, el espacio de la aldea literalmente fue diseccionado del tejido territorial de los indígenas. Según una información que me suministró un funcionario

estatal de alto rango (2008), después que las autoridades colombianas demandaran un estudio catastral del área donde está Pueblito Chairama, se encontraron documentos coloniales que recalcan la propiedad de cierta familia de Santa Marta. Dado que en ésta no hubo familias con músculo financiero, más allá de la formación de hatos en las tierras bajas en la franja de costa, Chairama nunca fue intervenida para cría de ganado o agricultura, tal vez por estar lejos de la arteria principal que une Santa Marta con Riohacha. A diferencia de Chairama, otras aldeas fueron intervenidas al convertirse en fincas dedicadas a la agricultura y la ganadería, e incluso usadas para la siembra de mariguana y coca. Se está tratando de recuperar algunas de ellas para convertirlas en parques arqueológicos privados.

En Chairama, además de que las bases circulares han sido nuevamente usadas para ubicar las chozas, se ha comenzado a colocar pequeños cercos para proteger las matas de maíz, plátano y yuca de pequeños animales. A diferencia de hace diez años, la aldea esta repoblada, lo que para unos es un síntoma de oportunismo y para otros la consolidación de una agenda de defensa de derechos culturales. Si bien no hay declaraciones oficiales al respecto, funcionarios de alto rango del departamento del Magdalena señalan su preocupación por la autonomía que han venido ganando los indígenas, en especial por los procesos obligados de consulta previa. Según la normativa nacional, en las áreas de línea negra (una línea que se ha trazado alrededor de la SNSM) cualquier obra civil requerirá una concertación con las autoridades locales indígenas. Esto ha hecho que se regule, de alguna manera, la presión constante del capital multinacional por apropiarse de estas franjas del Caribe colombiano para su explotación como destino turístico. Un hecho interesante de esta política es que las comunidades locales deben solas enfrentarse a los capitales multinacionales, siendo el Estado un mero espectador. Sin embargo, antes de dejar la presidencia de la república en el 2018, Juan Manuel Santos promulgó un decreto del Ejecutivo, el 1500 de 2018, que describe cada uno de los *ezuama* que forman la línea negra y señala cuáles son las acciones a seguir para que se dé una coadministración de esos territorios. Santos, en un decreto que tiene su voz, dice que los intereses de la propiedad privada, que son innegociables en esta norma, deben conciliarse con las visiones locales que los consideran sitios sagrados.

Para el empresariado local, la visión del tema es que la venta de Santa Marta como destino turístico se reduce, pues, a que las compañías no están dispuestas a financiar procesos de consulta previa y compensaciones a comunidades. Para las grandes cadenas de hoteles y para la burocracia regional principalmente, la creciente complejización jurídica que condensa los derechos culturales de poblaciones étnicas son una herramienta para la práctica de un oportunismo que construye lo indígena para el logro de beneficios económicos. De otro lado, los colectivos indígenas ven estos escenarios como logros de agendas de recuperación de autonomía y territorios, que se basan en el derecho que tienen sobre el manejo y la propiedad de la SNSM. Como me lo señaló la máxima autoridad indígena del norte de Colombia, José Santos Sauna, cabildo gobernador de la Organización Gonawindúa Tayrona, “los arqueólogos dicen que nosotros venimos acá en el siglo XVIII, pero la realidad que es siempre hemos estado acá” (abril de 2018).

Lo que resulta paradójico de estas dinámicas es que la SNSM se vende como destino turístico por estar habitada de indígenas, los que, a su vez, según el empresariado, son los que impiden que haya más turismo en la región. Lo insólito del caso es que ni las autoridades locales ni las nacionales ven la susceptibilidad de estas sociedades serranas ante el avance inminente no sólo de los proyectos de emprendimiento turístico, sino de las pandemias como la que actualmente vivimos. Con la virulencia anterior, las comunidades se cerraron, pero en

la actualidad no hay certeza de que la agresividad de estos vectores finalmente irrumpa estas comunidades que son bastante débiles.

Además de las transformaciones que se han dado alrededor de Chairama, acciones encaminadas por organizaciones indígenas obligaron a que las autoridades del parque bloquearan dos accesos, uno por la entrada de Calabazo, otro por la entrada del Cabo San Juan, que es el ingreso que comunica al Pueblito con la línea de mar. Con estos sellamientos se prohíbe el tránsito a lugares de pagamento que son usados por los kággaba y que están ubicados especialmente en pequeñas planicies que dan la base a recintos cuyas paredes son cantos gigantes (figura 4). En el 2016, después del paso del huracán Matthew, estos lugares sagrados quedaron expuestos, y debemos mencionar que antes eran de acceso libre para turistas.



Figura 4. Teilluna, jefe de todas las clases de piedras. Sitio sagrado cerrado al público.

Recuerdo que se podían apreciar los restos de libaciones que son conocidas en el castellano local como pagamentos: restos de cuarzos, dispersos en grupos sobre las bases de los cantos. Localmente, se llama la “*zhátukua*” y es el acto de consultar al *ezuama*. Estos hitos son como puntos donde se consultan las fuerzas primigenias, unas encargadas de ciertos animales y plantas, otros del sueño, otros del agua, otros de la separación entre la tierra y el mar y el día y la noche.

Había un mensaje construido por la idea de que los cuarzos debían residir en las bases de rocas gigantes, como si esos lugares indecisos donde la tierra no es todavía roca y donde la roca no es todavía tierra fueran esenciales en los actos de ubicar los cuarzos. El lugar era prolijo, de piso barrido y paredes gigantes en roca. Alguna vez el cineasta arhuaco Amado Villafañá decía que las rocas, los recintos que se hacían con ella o estaban compuestos de ella, era como las catedrales del mundo judeocristiano. Así, se podrá inferir toda la violencia que se despliega al cercar estos lugares y convertirlos en parques arqueológicos propiedad del Estado. Algunos arqueólogos pensaban que los sitios de pagamentos eran basureros, tal vez de

collares porque se encontraban muchos cuarzos. No era así. Eran sitios donde la gente había estado haciendo consulta.

Después de visitar el Pueblito, es posible caminar hacia cabo San Juan de Guía, un lugar de alta demanda turística, porque allí existe una playa de arenas blancas bañadas de agua-marina. Ese descenso se hace por lajas gigantes que forman un sendero inverosímil. En los primeros tramos, la disposición de las rocas forma tremendas pasarelas sobre los riscos, cosa que hace inferir una gran destreza ingenieril de las sociedades prehispánicas que fabricaron estas infraestructuras. Afortunadamente, este camino quedó sellado desde el 2018 y perdió su connotación de área turística.

A diferencia del ascenso que se inicia por Calabazo, el descenso al cabo San Juan de Guía se hace al borde de la quebrada que tributa sus aguas al mar. Las personas que diseñaron el camino de Teykú al cabo se tomaron el trabajo de disponer lajas sobre la canaleta que forma la quebrada de tal manera que uno camina por encima del riachuelo. En algunos tramos las cortas distancias entre los cantos rodados permiten que uno brinque, lo que da la sensación de rebotar en las rocas blancas. Teykú, como Macondo, estaba a la “orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos”.

Una vez que se desciende, se cruza un riachuelo que en épocas de lluvias alcanza a ser un río correntoso. En épocas secas, es un pequeño afluente de aguas transparentes que se deslizan por el lecho de arena blanca. Otra vez estos lugares bisagra, el río que aún no se diluye en el mar, pero que ya no es más río. Este lugar, igualmente, es sitio de pago y en alguna oportunidad tuve la opción de participar, en una quebrada a pocos kilómetros de allí, de un tributo a los sueños. En esa oportunidad, el *mamo* (líder espiritual con funciones también políticas) pidió que recordáramos lo que habíamos soñado la última vez; debíamos tomar ese sueño como si fuera algo del tamaño de una moneda y meterlo dentro de las manos formando con ellas un cuenco. Una vez en este recipiente, debíamos enterrar el sueño cerca de la quebrada y así pagar por soñar. Algún antropólogo decía que este trabajo de pagar hace que los sujetos construyan relaciones cotidianas con los lugares y con las redes de comunidad, lo que a su vez permite consolidar organizaciones sólidas que generan agendas políticas de más largo alcance. De esta manera, los lugares son los puntos que permiten tejer y sostener procesos más amplios.

Al respecto de los pagos, el *mamo wiwa*, Ramón Gil, explicaba que el pago es esa condición necesaria para hacer una contraprestación por cosas que uno recibe como el agua, el aire, las plantas, los animales. Dado que en estas comunidades opera una visión que oscila entre el animismo y el analogismo, si apelamos a la clásica clasificación de Philippe Descola (2005), las acciones que implican beber agua, sembrar, cosechar, por ejemplo, requieren acciones simpáticas para afectar las partes complementarias con las cuales estas acciones están conectadas. Como en la episteme de la Europa del siglo XVI (Foucault 1999), el mundo, con su flora y su fauna, sus cielos y sus mares, sus ríos y sus montañas, es un libro abierto que deja indicios de las relaciones entre las cosas que ciertos eruditos, como los *manos*, son capaces de leer para así mantener los equilibrios del mundo. Sin embargo, estos mundos se están quebrando desde siempre. Desde las colonizaciones del XVI, pasando por el crecimiento de latifundio en el XVIII, más los cambios territoriales de fines del XIX e inicios del XX; desde los inicios del tiempo, la consigna ha sido la acumulación de capital a costa de la expropiación territorial a indígenas. Efectivamente, esto es insostenible, por lo que es necesario pensar

estos territorios como las nuevas fronteras donde debe generarse el sanamiento del territorio y del planeta.

En términos globales, el proceso *kággaba* con Teykú es ciertamente inédito en Colombia. Desde la promulgación de la Constitución Política de 1991, se planteó que el patrimonio arqueológico es de la nación. Esto le dio continuidad a una política de un Estado centralista. A pesar de ello, el proceso en Chairama señala que el Estado ha tenido que hacer excepciones y delegar el manejo de sitios a colectivos étnicos. De todas maneras, la rama judicial falló a favor de los indígenas ciertamente por la garantía de no usar el sitio para una actividad diferente a una actividad ritual. Se expresa en estos actos la idea de un indígena ecológico (Ulloa 2004), que es el apropiado este tipo de concesiones.

En un país que abiertamente reconoce que no hay continuidades entre las comunidades prehispánicas y las comunidades étnicas actuales, la ocupación de Chairama es, sin duda, desafiante y seguramente servirá de punto de partida para la consolidación de otras agendas de recuperación de tierras y autonomía política indígena.

A pesar de que la plazoleta central se ha recuperado para el movimiento indígena, el flanco sur de la aldea se ha convertido en la nueva ruta de paso de un flujo creciente de turistas. Entonces, vemos que los logros políticos son relativamente pequeños comparados con el crecimiento del volumen de turismo.

CIUDAD PERDIDA (TEYUNA)

La historia de Ciudad Perdida es incierta, lo mismo que la de Chairama. Lo único innegable es que la ruina existe antes del Estado y antes de la conquista, pues los españoles dieron fe de su existencia y su ruina. Al igual que Chairama, su época de construcción es imprecisa, pero se sabe que en el primer milenio de la era cristiana ya estaba ocupada (Giraldo 2010). A diferencia de Chairama, esta aldea no está ubicada cerca de la línea de mar, sino que está empotrada varias decenas de kilómetros arriba en la cuenca del río Buritaca, uno de los afluentes más importantes del litoral occidental de la SNSM (ver figura 1).

En la década de 1970, cuando la SNSM era la despensa de la mariguana de Estados Unidos, muchos campesinos que venían de los Andes colombianos comenzaron a poblar las faldas serranas que otrora habían sido asentamientos indígenas. Ya que los indígenas estaban replegados más arriba de la montaña, la colonización de las faldas bajas fue relativamente fácil y se hizo en corto tiempo. El campesinado, en su afán de producir, aró cuanto planicie encontró y, de esta manera, comenzó a descubrir asentamientos prehispánicos que fueron el deleite de aprendices de guaqueros y guaqueros renombrados que venían del sur arañando riquezas a las montañas.

A veinticuatro kilómetros de una aldea que lleva el ilustrativo nombre de “Machete Pelao”, los campesinos hallaron un sistema de terrazas unidas por caminos; pronto estas áreas se comenzaron a gaaquear por la presencia de oro. Hay que recordar que, medio siglo atrás, enviados del magnate G. Heye, ingeniero civil egresado de Columbia University, habían logrado conseguir en Santa Marta sendos lotes precolombinos en oro y cerámica, que fueron a parar a las colecciones fomentadas por este señor (Mason 1938). Las colecciones que comenzó a formar Heye, es menester recordarlo, forman hoy día la colección National Museum of the American Indian. Comenzó a armarlas Heye mientras los arqueólogos que él coordinaba hacían espionaje en Latinoamérica; algunos de ellos usaban la red que había conformado la United Fruit Company para adentrarse en el territorio y así poder rendir sus informes. Esto

fue lo que pasó con el arqueólogo-espía J. A. Mason que se reconoce como uno de los primeros arqueólogos profesionales que visitó Santa Marta (Londoño 2020).

En Teyuna las terrazas tenían ajuares funerarios con oro, de manera tal que la eventual riqueza desató toda serie de animosidades entre los guaqueos. Una vez que comenzó el saqueo intensivo del lugar, el inicio de los enfrentamientos armados entre familias fue casi inmediato. Los saqueos no sólo terminaban con la venta de los collares con cuentas de oro en los bares de Santa Marta, o con la subasta de los caciques en miniatura adornados con grandes coronas doradas en los burdeles de la ciudad. Además de los conflictos que desataban las copas, también arreciaba la guerra, no sólo por quién exploraba más espacio, sino también por cómo evitar ser robado al sacar y transportar el botín en el largo camino de Ciudad Perdida a Santa Marta. La sangre no se hizo esperar y más pronto que tarde comenzaron las intrigas que terminaron en emboscadas, rencores y venganza.

Cuando comenzó el llanto de las viudas, uno de los baquianos que había sido pionero en la subida a Ciudad Perdida, Franklin Rey, se tomó la tarea de ir hasta la fría Bogotá a poner en conocimiento de las autoridades el desorden que reinaba en el alto Buritaca. Ante la queja de Rey, el gobierno colombiano envió las primeras misiones arqueológicas que comenzaron a hacer documentaciones de los hallazgos; junto con arqueólogos y arqueólogas también comenzó a imponerse cierto orden por medio de la visita regular del ejército.

Algunos de los baquianos viejos con los cuales tuve oportunidad de conversar contaban que ellos se encargaron de llevar los equipos de profesionales a las ruinas. Fueron ellos mismos quienes ayudaron con los rigores de la medición y del levantamiento de planos y, en casos más extremos, sugirieron donde debían reposar las lajas para darle la forma a una aldea que prometía como destino turístico.

Las primeras campañas de los baquianos fueron difíciles. La lluvia tropical hacía imposible tener fuego en los campamentos, y sin fuego era difícil hacer los alimentos que alivianaban la pesadumbre de la humedad. De este modo, las primeras labores en este mundo que parecía crearse consistieron en prepararse contra el agua. Siempre me provocó buen humor que los baquianos me contaran sus aventuras. Con plásticos se hicieron depósitos que se llenaron de madera; a la siguiente visita, había leña para el fuego del arroz y el calor del café. Pronto uno de los baquianos colonizó un cruce de aguas y allí pudo hacer una primera parada en la ruta a la aldea. El primer punto de la avanzada fue “Donde Adán”. Como una señal del destino, así se llamó el primer hombre de esta nueva colonización. Campesinos despojados de sus tierras en el interior de Colombia, colonizando las faldas serranas que escondían las cosas de los indios. Parece una novela de Saramago.

Más arriba de Adán, otros campesinos hicieron lo propio. Colonizaron otras vertientes para robarle a la montaña donde poner pastizales para ganado, y donde sembrar plátano, café, yuca y demás bastimentos necesarios para sostener sus familias. Igualmente, estos baquianos tuvieron que negociar con los indígenas el paso por tierras nativas y así se fueron gestando las formas de territorialidad actual. Negociando con campesinos e indígenas, los baquianos lograron consolidar una red de campamentos que permitieron, ya en la década de 1990 plenamente, ofrecer un *tour* que permite la visita a la aldea prehispánica de Ciudad Perdida, conocida entre los indígenas como Teyuna. Hay que recalcar que ésta siempre ha estado habitada por unas familias kogui y que este hecho ha sido ciertamente obviado en muchas descripciones del sitio.

Para muchos visitantes, las décadas de 1980 y 1990 estuvieron marcadas por el riesgo latente que implicaba la visita del lugar. El Ejército de Liberación Nacional (ELN) se adjudicó

varios secuestros de extranjeros que visitaron la aldea; en la década de 1990, el área sirvió como escenario de la ocupación paramilitar por medio de ejércitos privados que disputaban territorios a la guerrilla, así que el panorama era ciertamente complejo.

Como en toda disputa por territorios, las mujeres fueron las que peor parte recibieron de la avalancha de vejaciones que se asomó en la cuenca del Buritica. Los líderes paramilitares accedieron a las mujeres jóvenes sembrando una generación de infantes de padres inciertos y de madres traumatizadas.

Después de la desmovilización de los paramilitares, finalizando la década del 2000, la región adquirió un perfil predominantemente turístico. De esta manera, se organizaron compañías que ofrecen una visita a Ciudad Perdida y otros destinos. La organización del turismo no ha estado exenta de conflicto, se han reportado asesinatos de miembros de compañías de turismo, y éstas han tenido que ganarse un lugar dentro de la oferta de servicios en una región donde tradicionalmente no ha existido presencia del Estado. Dentro de las compañías que ofrecen servicios de viajes, hay por lo menos unos cuatro operadores que provienen de contextos campesinos, y hay otras tres compañías de propiedad de indígenas. Estas últimas son relativamente más recientes y se nota el crecimiento de sus operaciones.

Las compañías de las que hablé arriba ofrecen paquetes de turismo que consisten en un viaje de aproximadamente cuatro o cinco días. El primer día se camina de Machete Pelao a las cabañas de Adán. El segundo día se camina de las cabañas de Adán a un campamento kogui después del pueblo de indios de Mutanzhi. El tercer día se asciende a Ciudad Perdida y se pasan algunas horas en el sitio. Después hay que regresar al campamento donde se durmió el segundo día. El cuarto día se camina hasta Machete Pealo donde esperan unas camionetas 4x4 que regresan los turistas a Santa Marta. Otras personas adicionan un día más y el cuarto día duermen en casa de Adán para relajarse en los manantiales que cruzan el predio.

Desde Adán a Ciudad Perdida hay una ruta con altibajos en un recorrido que inicia a 500 o 700 m.s.n.m. hasta los 1300 m.s.n.m. Los turistas, que en su mayoría son extranjeros, llevan pequeños morrales y bastones para caminar. En cada estación, deben dormir en hamacas o camarotes y deben compartir pocos baños. En las temporadas altas, los pequeños cestos de los baños rebosan y el panorama es ciertamente desagradable.

Usualmente, las compañías de turismo arman grupos de diez o quince turistas, quienes se encargan a un baquiano. Éste contará con el apoyo de un traductor al inglés y una cocinera, la cual será la encargada de velar porque los caballos lleven el mercado de estación en estación y así poder servirles a los turistas tres comidas diarias. En las estaciones hay grandes cocinas donde diversas cocineras pueden preparar los alimentos para sus grupos. De esta manera, en las temporadas altas, hay varias mujeres cocinando en ollas gigantes para sus respectivos grupos. Una vez que los alimentos están preparados, los comensales se sientan en mesas largas para masticar el descanso.

Cuando se han recorrido más de veinte kilómetros caminando desde Machete Pelao hacia arriba del Buritaca, se encuentra la última estación. En ella es necesario cruzar el ancho río, cuyas aguas, en condiciones promedio, no superan la cintura. Una vez cruzado, hay que ascender por varios cientos de escalones para llegar a las primeras terrazas.

La llegada a Ciudad Perdida (figura 5) es épica. Después de dos noches de travesía, alcanzar el sitio reconforta. Hay caminantes que no llegan al lugar y, en pocas ocasiones, ha ocurrido que algunos mueren en el camino por diversas razones. En la parte baja de la aldea, las terrazas tienen muros más altos que Chairama y hay más densidad de asentamientos. Después de este primer complejo, se accede a otro conjunto de terrazas para luego llegar a la plazuela

central. Desde ésta se divisa en lo alto otros aterrazamientos, uno que le corresponde al campamento del ejército y otro donde está ubicada la cocina y el complejo de cabañas que son el centro de administración del parque arqueológico.



Figura 5. Ciudad Perdida, panorámica desde la sede administrativa (Foto del autor, 2017).

A diferencia de Chairama, por la altura de Teyuna, suele haber neblina, lo que hace que el color de las terrazas sea más opaco en la mañana. En uno de los costados del sitio, vive una familia kogui y habita uno de los *mamos* más ancianos de la región. En esa parte de los aterrazamientos, algunas terrazas están cultivadas con yuca, ñame, palangana, y algunos anillos de roca están habitados por chozas con paredes de bareque y techos tupidos de palma.

Acá el turismo no parece dar tregua. Los baquianos recorren los casi treinta kilómetros en jornadas de cuatro días varios meses, para lograr hacerse algún ahorro para una casa o

para sobrevivir. Los más viejos nunca terminan de trabajar para lograr su manutención, hasta que mueren desplomados por un infarto. En el pasado han ocurrido hechos violentos que limitaron algún movimiento de baquianos que esperaban un turismo organizado que les permitiera una cobertura en salud y derecho a retiro. Ha sido difícil revisar esos temas porque nadie está dispuesto a dar información; sin embargo, es cierto que, cada vez más, el turismo se regula por normativas estatales que tienen a favorecer empleados, pero la corrupción hace que realmente no se generen procesos fiscales para verificar que las empresas den las garantías de ley a los baquianos. Pero esto no ha sido suficiente. El mismo Franklin Rey, el abuelo, como le decía, murió haciendo la extenuante ruta de Cañaverales al Cabo San Juan de Guía en el Parque Tayrona. Nadie iba a pensionarlo, y mientras pasaban los días en que debía estar descansando, tenía que arriar turistas para que salieran del mar y no les cogiera la noche por los senderos del Tayrona.

Esta marejada que ha traído el turismo hace que exista cierta armonía entre diversos actores que confluyen el territorio. Servicios de alimentación, servicios de transporte con tracción animal, servicios de movilización de remesas, pago a indígenas por uso de caminos reales, seguridad, todo forma un remolino que genera la imagen del capital como una fuente inagotable que se expresa en el turismo. Como lo dicen los baquianos: “el turismo es el nuevo petróleo”. Y como éste, hay derrames contaminantes, como la actual pandemia que tiene seco el flujo de turistas.

Para los administradores del parque es beneficioso, porque cada visitante debe tener una manilla que, al comprarse, sustenta un fondo para el siempre necesitado presupuesto del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). La aldea, a diferencia de Chairama, está en un proceso de auge de generación de recursos. Esto se traduce en una cadena productiva que alimenta diversos sectores que se interesan en la promoción y difusión del sitio como destino turístico. En la actualidad, el flujo de turistas ha hecho que se comience, por ejemplo, a usar gas natural en vez de madera local, pues simplemente los árboles de mejor combustión ya no existen. La introducción de gas natural ha sido una innovación de los baquianos y entre algunos de ellos se ha logrado acordar la reducción de la tala. Hay que reconocer un trabajo coordinado de los baquianos en los temas que implican el manejo de basuras, el cuidado del turista y el interés por generar una buena impresión. En este orden de ideas, es claro que el proyecto de gestión del sitio, su visita, la experiencia que uno construye al recorrer el área, es una producción que le debe casi todo a los campesinos. Estas industrias ocurren en un territorio complejo donde hay narcotráfico en diversas escalas de la producción de cocaína.

He subido cuatro veces a Ciudad Perdida y siempre se repite una práctica. Los visitantes suelen subir a las terrazas más altas donde está el comando de ejército. Desde allí se divisa la plazoleta central con la terraza mayor. Los visitantes esperan el momento en que los grupos de caminantes se dispersen y las terrazas centrales luzcan vacías para así disparar fotos que develaran una ruina sin gente cuando en realidad es una ruina habitada (figura 6). Esta tendencia parece resumir bien el teatro en que se ha configurado Teyuna. Si uno se hace a la idea de que en el lugar siempre han existido familias indígenas, se puede comprender el sitio como un asentamiento familiar que fue cercado por un parque natural, en cuyo interior se constituyó un parque arqueológico, que a su vez sirve de base militar.



Figura 6. Cultivos de indígenas kággaba en Ciudad Perdida (Foto del autor, 2018)

En las familias que habitan en Teyuna, hay cierta abnegación y se convive con la afluencia de turistas que llevan los baquianos. De hecho, las veces que he subido con estudiantes y con la guía del hijo de Franklyn Rey, Edwin Rey, este último ha pedido siempre entrevistas a los *mamos*, quienes en sus discursos recalcan la importancia del sitio como espacio vital de la religiosidad de la sierra. Por la información obtenida, se infiere que Ciudad Perdida fue una construcción estatal que se gestó en los procesos de intervención de la SNSM en la década de 1970, cuando desde Bogotá se mandaron las primeras misiones. La idea era vincular el sitio al naciente sistema de parques arqueológicos, por lo cual se intervino con la intención de hacerlo accesible al turismo. Como lo ha señalado la antropóloga Margarita Serje (Serje 2008), en esa época primaba una utopía ecológica que suponía que, al conocer el manejo del territorio por parte de los “tairona”, sería posible construir una sociedad armónica que poblara la sierra.

Alguna vez decía el antropólogo de Santa Marta Julio Marino Barragán que las agendas de las organizaciones indígenas de la década de 1970 en la SNSM tenían como objetivo pedir una rápida devolución de Ciudad Perdida ante la consagración del sitio como parque arqueológico. Poco se avanzó en este proceso, pues lo que ocurrió a lo largo del tiempo fue que el parque arqueológico comenzó a ser una necesidad creciente para soportar el gradual interés de visitantes al sitio. Ante esta presión ejercida, la conclusión fue una organización del territorio para el turismo y la vinculación de los indígenas al negocio.

CONSIDERACIONES FINALES

Al comparar los dos casos, quedan en evidencia varias cosas. La primera es que, en los tiempos de la patrimonialización, los procesos de resistencia locales también influyen en los reacomodos que tienen las geografías del patrimonio. Se trata de una lucha que se libra en torno a espacios o monumentos cuyo cuidado y preservación supone sentidos de vinculación a grupos que expresan de esta manera su poder. La segunda cuestión es que las presiones que configuran un marco de lo patrimonializable ejercen fuerzas desiguales en diversos sitios. La presión turística, por ejemplo, no es una presión que se manifieste en Chairama, como, en cambio, es el caso de Teyuna. De hecho, ha sido en Chairama, ahora reconocido como Teykú, donde ha germinado el proyecto del movimiento social indígena de la SNSM encaminado a la recuperación de sitios. En tercer lugar, las configuraciones que toman los espacios del patrimonio tienen impactos desiguales. En el caso de Chairama o, mejor, de Teykú, la reocupación de la aldea ha implicado un proceso de recorte de espacios sobre los cuales podrían circular los turistas. En el caso de Teyuna, por el contrario, se ha invertido un esfuerzo enorme en aumentar las posibilidades de circulación de turistas.

Respecto de la primera cuestión, es evidente que el movimiento indígena ha venido luchando contra toda la configuración de la costa de Santa Marta como paisaje de expansión portuaria. Si en el siglo XVI se inició una colonización de las tierras de la costa aptas para la siembra, en el siglo XXI se ha configurado una colonización de las costas por medio de puertos que sirven para exportar las materias primas como carbón y petróleo que se extraen de los territorios internos. Esta expansión de proyectos asociados al extractivismo ha implicado el cerramiento de espacios de pago, por lo que las comunidades indígenas han desplegado procesos de resistencia. Como se dijo arriba, esto ha llevado a que el gobierno central, a inicios del 2018, declarara como zonas de consulta con colectivos étnicos una gran parte de la base de la pirámide que es la SNSM. Este reconocimiento, que implica la consulta a las comunidades sobre cualquier emprendimiento, causó malestar entre los gremios de la construcción y los gremios de servicios turísticos, ya que la expansión de proyectos civiles tendría que negociarse con autoridades étnicas. Habría que llamar la atención sobre el hecho de que estos procesos de reconocimiento se dan bajo una gran presión de capitales externos que desean invertir en los enclaves que hay en el Caribe colombiano. Entonces, los procesos de reconocimiento a los entes locales, como las comunidades étnicas, se da como una suerte de tabique que media con una fuerza que es descomunal y que tiene la posibilidad de incidir en las decisiones locales. De todas maneras, las herramientas jurídicas se dan para que los emprendimientos consulten a las comunidades locales, pero el avance de los emprendimientos es inminente. Los resultados de los procesos de consulta previa son erráticos, pues esta información no es de fácil acceso, pero lo cierto es que estas megaobras avanzan sin problema por territorios indígenas.

Además de lo anterior, otro elemento que queda claro es que las presiones que influyen en la manera en que un sitio arqueológico se vuelve visible o no son desiguales. En el caso de Chairama, las coacciones del mercado son menos contundentes que en el de Ciudad Perdida. Podría argumentarse que en el primero la visita de un día no hace rentable un emprendimiento que implique la promoción del sitio. En cambio, en Teyuna el hecho de que haya que pernoctar hace que diversos operadores se disputen el mercado de turistas. Por ello, para el caso de Chairama no se genera una publicidad que ofrezca visitas a pueblos ancestrales, como ocurre en Teyuna, donde los indígenas aprovechan la sed de imágenes esenciales para acceder a algunos recursos económicos. De hecho, en Teyuna, algunos operadores turísticos de los propios koguis ofrecen visitas a Mutanzhi como parte de un paquete de recorridos por la SNSM. Como lo señala el *web site* kogui, este pueblo “conserva toda su riqueza ancestral y cultural”. Estas dinámicas implican maneras desiguales en las cuales se ofrece una experiencia de lo étnico y estas decisiones de apertura o cierre dependen de los contextos locales. De hecho, hemos venido hablando a lo largo del texto de los koguis, pero internamente comienzan a darse cuestionamientos sobre esta palabra; para algunas personas la palabra “kogui” podría esconder más que ilustrar, pues no es claro que haya consenso sobre lo que define a la nación kogui.

También habría que colorear matices y señalar que, en el caso de Mutanzhi, el hecho de que todos los días pasan a su frente hordas interminables de turistas hizo casi obligatorio que, de parte de la comunidad, se gestara la opción de una visita con fines de lucro. Eso sin duda ocurrió y es de esta manera que “Kogui Tours”, una empresa de propietarios kogui, terminó por ofrecer el paquete al pueblo “kogui”. La experiencia muestra que cada operador turístico tiene sus preferencias de cocinas y paradas. Sin duda alguna, ir a Ciudad Perdida con un operador indígena da una visión diferente de la experiencia de la travesía. En todo caso, la visita a la aldea indígena se da en el marco de una relación totalmente fetichizada en la cual los indígenas son esa expresión de la humanidad en sus versiones primigenias. Pero en realidad, la visita se da en el marco de una *performance* en la cual el otro se esencializa para ser consumido en una experiencia que se condensa en una fotografía. En el caso de Chairama, las cosas son diferentes. Los koguis son más proveedores de bebidas y de bisutería para los turistas, y en el sitio repoblado están totalmente retraídos e inaccesibles. No desean ser molestados, no desean ser fotografiados, no les interesa tener interacción con los turistas. Esto no significa que en Mutanzhi se otorgue cierta licencia al voyerismo, sino que hay cierta concesión, tal vez obligada, tal vez concedida, tal vez las dos cosas simultáneamente.

Lo dicho arriba nos lleva a la tercera cuestión. Si bien se da una lucha por el lugar, y además éste se expone de manera desigual a las presiones como las del mercado o las del Estado, los lugares adquieren así fisionomías particulares que espacializan las luchas simbólicas y las diversas formas en que se sedimentan las presiones externas. En el caso de Chairama, la presión del mercado no es tan fuerte como en Ciudad Perdida y esto confluye con la agenda de repoblamiento que condensa el éxito de la lucha indígena en este sector de la SNSM. De tal manera, el espacio como atracción turística se reduce, se cierran pasillos, se prohíben tránsitos y el sitio parece cerrarse. En el caso de Ciudad Perdida, todos los días hay una hamaca nueva y un camarote nuevo que espera ser alquilado para aumentar el flujo de dinero hacia los campesinos mestizos e indígenas que son los que hacen las inversiones en posadas. Esta dinámica es concomitante con el deseo constante de mantener la aldea abierta al público todo el año. Por eso ésta luce siempre prolija, sus calles están limpias, sus lajas bien dispuestas y los

indígenas al margen, en las periferias del sitio para que no arruinen la imagen de ruina que debe tener el sitio al ser fotografiado.

En el caso de Chairama, a pesar de que el tramo es más corto y se da dentro del Parque Tayrona, el camino no está controlado por los grupos de baquianos. De esta manera, se puede tener una experiencia más o menos próxima a lo que sería caminar libremente por el bosque tropical. En Chairama la experiencia como actor externo que visita el lugar implica una interacción con los otros que están en procesos de marcación territorial. Entonces, implica un constante proceso semántico de recalcar el carácter de extranjero, de entrometido del visitante. En el caso de Ciudad Perdida, los procesos de mercantilización de la visita hacen que el mensaje sea constantemente el de hacer sentir al visitante como un cliente que merece una atención especial. Así, los baquianos tienen un compromiso constante con mantener limpia la trocha, otorgar buenos alimentos a los turistas y proporcionarles toda la confianza para ir avanzando en el bosque.

Por lo pronto, la tendencia parece seguir dándose. Chairama está en un proceso de repoblamiento que implica dinámicas de cierre y contención. Ciudad Perdida seguirá consolidándose como un destino obligado en la visita al Caribe colombiano, lo que implica procesos de apertura y distensión. Hacia el futuro seguramente la región seguirá explotando su perfil turístico y se reorganizarán otras aldeas que podrían presentarse como ruinas arqueológicas.

Como se ve en los casos mostrados, las luchas por el lugar, los efectos desiguales de las presiones del mercado, del Estado y de la comunidad, como también las configuraciones de los espacios con dinámicas de cierres y aperturas, hace que la idea del patrimonio sea fluida y variante y no algo dado de antemano.

RECONOCIMIENTO

Este capítulo se escribió gracias a los fondos otorgados por el proyecto “Repoblando Chairama”, financiado por la Universidad del Magdalena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Pablo, Wilhelm Londoño y Eva Parga
 2018 Equality and hierarchy, sovereignty and multiculturalism: the heritagisation of Raizals in Santa Catalina (Colombia). *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44:1-20.
- Colmenares, Germán
 1987 *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XXI*. Univesidad Nacional, Bogotá.
- Descola, Philippe
 2005 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, Michel
 1999 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Giraldo, Santiago
 2010 Lords of the snowy ranges: politics, place, and landscape transformation in two Tairona towns in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tesis doctoral, University of Chicago, Department of Anthropology, Chicago.

- Gnecco, Cristóbal
1999 Sobre el discurso arqueológico en Colombia. *Boletín de Antropología* 13(30):147-165.
- Joyce, Rosemary
2017 *Painted pottery of Honduras: object lives and itineraries*. Brill, Nueva York.
- Londoño, Wilhelm
2003 La “reducción de salvajes” y el mantenimiento de la tradición. *Boletín de Antropología* 34:235-251.
- 2020 Archaeologists, Bananas, and Spies: The Development of Archaeology in Northern Colombia. *Arqueología Iberoamericana* 12(45):11-21.
- Mason, Gregory
1923 The riddles of our own Egypt”. *The Century Magazine*, 1 de noviembre, 43-59.
- 1938 *The culture of the Taironas*. University of Southern California, Los Angeles.
- Mestre, Yanelia y Peter Rawitscher
2018 *Shikwakala. El Crujido de la madre tierra*. Organización Indígena Gónawindua Tayrona, Barranquilla.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1951 *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta*. Banco de la República, Bogotá.
- 1953 Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología* 1:16-122.
- Serje, Margarita
2008 La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda* 7:197-229.
- Ulloa, Astrid
2004 *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.