



**Patrimonio arqueológico y
pueblos indígenas en el norte
de Colombia:
de vuelta al paisaje de los ancestros**

Wilhelm Londoño Díaz

Colección Humanidades y Artes
Serie: Arqueología

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Primera edición, mayo de 2022

2022 © Universidad del Magdalena. Derechos Reservados.

Editorial Unimagdalena

Carrera 32 n.º 22-08

Edificio de Innovación y Emprendimiento

(57 - 605) 4381000 Ext. 1888

Santa Marta D.T.C.H. - Colombia

editorial@unimagdalena.edu.co

<https://editorial.unimagdalena.edu.co/>

Colección Humanidades y Artes, serie: Arqueología

Rector: Pablo Vera Salazar

Vicerector de Investigación: Jorge Enrique Elías-Caro

Coordinador de Publicaciones y Fomento Editorial: Jorge Mario Ortega Iglesias

Diagramación: Luis Felipe Márquez Lora

Diseño de portada: Xxxx Xxxxxx

Corrección de estilo: Juliana Javierre Londoño

Santa Marta, Colombia, 2022

ISBN: (impreso)

ISBN: (pdf)

ISBN: (epub)

DOI:

Impreso y hecho en Colombia - Printed and made in Colombia

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. - Xpress Kimpres (Bogotá)

El contenido de esta obra está protegido por las leyes y tratados internacionales en materia de Derecho de Autor. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio impreso o digital conocido o por conocer. Queda prohibida la comunicación pública por cualquier medio, inclusive a través de redes digitales, sin contar con la previa y expresa autorización de la Universidad del Magdalena.

Las opiniones expresadas en esta obra son responsabilidad de los autores y no compromete al pensamiento institucional de la Universidad del Magdalena, ni genera responsabilidad frente a terceros.

Tabla de contenido

Introducción.....	9
Referencias	38
Capítulo I. Los kogui: una tradición sin fin.....	41
Organización del mundo visible y no visible entre los koguis.....	46
La lucha por la persistencia.....	69
La continuidad de la cultura kogui a través de la educación: el caso de Namgexa	78
Referencias	88
Capítulo 2. La construcción de una cultura arqueológica: los tairona	93
Las primeras misiones arqueológicas a la Sierra Nevada de Santa Marta.....	93
La creación de la ruptura tairona-kogui.....	105
El manejo de los sitios arqueológicos tairona.....	131
Conclusiones.....	142
Referencias	146
Capítulo 3. Pueblito Chairama: de parque arqueológico a sitio sagrado.....	157
Después de la conquista: los baldíos del Parque Tairona	157
Proceso de patrimonialización de Pueblito Chairama....	177
La recuperación de Pueblito Chairama.....	197
Referencias	215

Capítulo IV. Rocas sagradas y libaciones.....	223
Los procesos de ruptura	224
Uniendo lo dividido: experimentos de sutura.....	232
La política cultural del pago.....	249
Pagar para vivir.....	260
Referencias	269

Capítulo V. Hacia una reconfiguración de la agenda de la arqueología y del manejo de sitios patrimoniales	275
Turismo: el nuevo petróleo	290
El contexto actual de la política cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta.....	297
Volviendo a la casa de los ancestros.....	309
Referencias	320

Ilustración 1. Makotama	11
Ilustración 2. Mamo Ramón Gil en la Universidad del Magdalena	53
Ilustración 3. Ezuamma en el PNNT.....	56
Ilustración 4. Punta Betín, donde se dividió la tierra del mar	59
Ilustración 5. Camino principal de Pueblito Chhairama	65
Ilustración 6. 4 × 4 decorado con publicidad de turismo en Lost City, 2016	175
Ilustración 7. Turistas en Lost City visitando una vivienda kogui.....	176
Ilustración 8. Mama Rumualdo, dando explicaciones a estudiantes de antropología	194
Ilustración 9. Ezuama Teilluna, Pueblito Chairama.....	195
Ilustración 10. Calabazo, 2016.....	199
Ilustración 11. Teykú	202

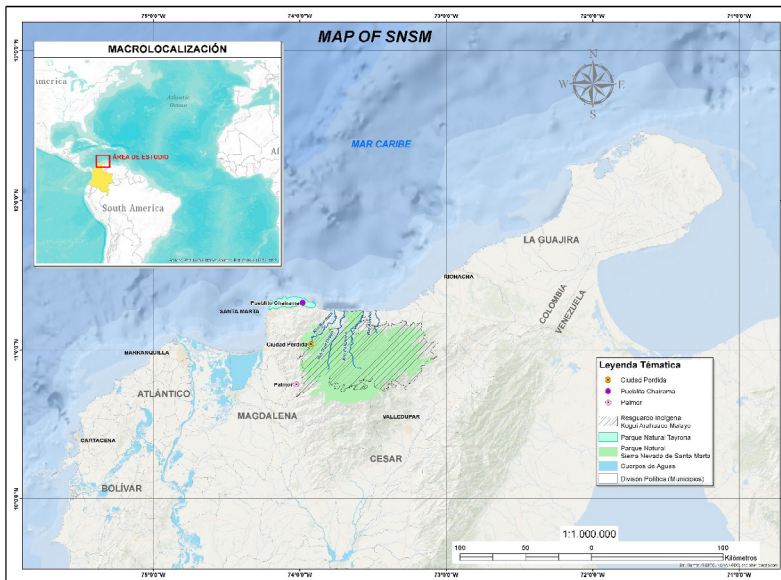
Ilustración 12. Sitio de pagamento abandonado dentro del PNNT.....	212
Ilustración 13. Aviso turístico de Pueblito.....	277
Mapa 1. Norte de Colombia.	10

Introducción

Este libro trata sobre los principios de vida en el mundo de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM en adelante. Ver Mapa 1). Esos principios están en los inmensos acantilados que coronan las partes más altas de la SNSM y también están en el mar, en los pequeños islotes que sobresalen en la costa; están igualmente en pequeños montículos que se encuentran en las partes bajas de la playa. Muchos antropólogos y exploradores fueron a lugares sagrados como Makotama (ver Figura 2) para entender esta filosofía. Para los que compartimos esta experiencia, los magníficos acantilados que se enfrentan a Makotama son los grandes ejemplos del principio del mundo. Por analogía o semejanza, en la prosa de este mundo, en las partes bajas se disponen lajas empotradas en el suelo, las cuales evocan los farallones de la sierra. Por eso las casas, cuyos techos representan el sombrero de hombre (*namato*), se establecen en frente de esos cerros para contemplar la creación atemporal. En la costa, abajo, hay algunas losas pequeñas que se asemejan a los grandes riscos que se ven desde Makotama. Es el mundo de las analogías que se repiten por doquier. Allí se realizan pagamentos que son rituales donde se agradece la vida. Como lo señalan los mamos, conocedores de la cultura, a la llegada de los conquistadores estos lugares sagrados, llamados «ezuamas», fueron destruidos. Los pocos que quedaron fueron

saqueados hasta que finalmente las villas donde se realizaban los rituales sagrados se convirtieron en parques arqueológicos. Así que este libro es un relato del proceso de recuperación de los sitios sagrados conocidos como «ezuamas». También es una reflexión del papel de la arqueología en estos procesos de lucha de los pueblos indígenas. Las ideas presentadas se basan en la participación colaborativa que he tenido con el movimiento social indígena de la SNSM en diversos momentos de mi vida.

Mapa 1. Norte de Colombia.



Fuente: Wilhelm Londoño (2020).

En relación a los aliados que permitieron la escritura del libro, tuve contacto estrecho con tres organizaciones que me han permitido establecer un derrotero de conocimiento. Una es la Organización Gonawindua Tayrona (OGT en adelante), dirigida

da, antes de su muerte por la pandemia, por José Sauna de los Santos. La otra organización es la comunidad kogui de Palmor, con el acompañamiento de Francisco Gil. Por último, está la comunidad de Taganga, siendo mis máximos aliados David Cantillo, antropólogo taganguero, y el doctor Ariel Daniels, Cabildo Mayor de Taganga.

Ilustración 1. Makotama.



Fuente: Anghie Prado y Wilhelm Londoño.

Presento el caso regional al lector para que pueda tener una imagen de un proceso interno complejo con varios matices, dado que los ejemplos abarcan una gran área del norte de América del Sur. Dado que la arqueología, durante casi un siglo, ha significado la destrucción de los sitios sagrados en la SNSM, la palabra «arqueología» no acompaña muchos de los esfuerzos

del movimiento social indígena. Esto supone la necesidad de descolonizar la arqueología para que pueda desarrollarse una agenda desde el movimiento social indígena.

En gran parte de América Latina, los pueblos indígenas han sido excluidos de sus territorios y sus memorias. Durante gran parte del siglo XIX, el Estado colombiano invirtió recursos para educar a los indígenas, lo que en la práctica significó quitarles su autonomía. Como el Estado colombiano estaba configurado como un Estado católico, varios gobernantes pensaron que era mejor dejar la educación indígena a la Iglesia. Este proceso fue enteramente un proceso interno de colonización que expresa una política basada en el endocolonialismo. Por esta razón, cuando los primeros institutos etnológicos se fundaron en Colombia, en la década de 1940, estudiantes y profesores de esos institutos tuvieron que lidiar con una imagen negativa de las culturas indígenas. Hacer investigación antropológica implicaba una doble tarea: ayudar a los movimientos sociales indígenas en su misión de luchar contra las fuerzas que propugnaban su desaparición, e investigar para entender las culturas locales, sus cosmovisiones y sus expectativas de vida. En este caso, este libro es un resumen de los procesos organizativos de la nación kogui que habita varios lugares del norte de Colombia y que tiene diferentes antecedentes. Aquí exploramos el proceso de recuperación del sitio sagrado Teykú, que tradicionalmente se conoce como parque arqueológico Pueblito Chairama. Sin embargo, hay otras dinámicas que tienen sus propios cronistas y que el lector irá descubriendo a lo largo de la obra.

En el proceso mencionado arriba participé en diferentes niveles y momentos. Este proceso involucró varias actividades relacionadas, como traer la voz de comunidades indígenas a los escenarios académicos de la arqueología y también generar contenidos, audiovisuales y escritos, para difundir el pensa-

miento de las comunidades indígenas en medios académicos. Asimismo, muchas de mis actividades sirvieron para sustentar legalmente reclamos de reconocimiento político. Así, este libro es la narración de ese proceso, que se relaciona con otros, como el reconocimiento político de algunos clanes y la lucha por la tierra en general. En muchas de las agendas políticas de los movimientos sociales indígenas, la arqueología es uno de los frentes a atacar, por lo que en gran parte de América del Sur y América Latina la expresión «arqueología decolonial» se utiliza para prácticas donde los arqueólogos apoyan estas agendas políticas. En muchos casos, esto significa luchar contra las burocracias y algunos arqueólogos que no quieren reconocer la creciente autonomía en materia de historia de los pueblos indígenas. Particularmente, los indígenas del norte de Colombia son reacios a aceptar evaluaciones positivas de la arqueología. En este contexto, el término «arqueología indígena» se usa más para proyectos en los que se llama a los pueblos indígenas para ayudar a interpretar los datos. Pero estas metodologías son cuestionadas porque no están dirigidas explícitamente a generar resultados para la agenda del movimiento social indígena; como lo resaltamos en este libro, el tema principal de la agenda es la recuperación de algunos sitios sagrados utilizados por el Estado como parques arqueológicos. En algunos casos, como este, la arqueología es más el obstáculo y no el instrumento.

En este sentido, este libro no es una especie de intento de utilizar la filosofía de pueblos indígenas para interpretar datos o hacerlos más accesibles al público; por el contrario, describe la agenda de los pueblos indígenas en el norte de Colombia, que ha tenido logros políticos críticos como la recuperación de lugares sagrados y el reconocimiento legal y político de algunos clanes. En esta agenda, la lucha contra la arqueología y los arqueólogos ha sido una constante.

Como la nación kogui es tan grande, aquí en el libro mencionamos solo los principales escenarios de trabajo de campo: el primero es Teykú, el segundo Taganga, y el tercero es el pueblo de Palmor. Son sitios específicos donde es posible apreciar distintos aspectos de la relación entre preocupaciones políticas, educación e historia, y sitios arqueológicos.

Varias autoridades indígenas me motivaron a escribir este libro (como veremos en el transcurso de la obra), principalmente porque es necesario conocer los problemas que la arqueología ha estado causando entre los indígenas. Durante décadas, los arqueólogos han afirmado que los sitios sagrados son basureros prehispánicos. Por décadas, los arqueólogos han dicho que los indígenas de hoy no tienen nada que ver con las sociedades prehispánicas. Con estos antecedentes, es posible comprender lo problemático que es para el movimiento social indígena del norte de Colombia utilizar la palabra «arqueología» para nombrar cualquiera de los elementos de su agenda. A pesar de eso, está la arqueología fronteriza, donde líderes indígenas y arqueólogos decoloniales se encuentran; es una posibilidad creciente y es la espina dorsal de esta obra. Esta arqueología quiere reescribir la historia para mostrar el despliegue del colonialismo y la perturbación de la historia que produjo en las comunidades locales. No sería una historia alternativa, sino la historia de los vencidos, de los borrados de la historia hegemónica.

Este libro se planeó originalmente a principios de la década de 2010. En esa ocasión, una reunión se llevó a cabo en la Universidad del Magdalena, donde varios líderes y mamos asistieron. Fue una reunión medianamente clandestina que permitió a los líderes espirituales (mamos) ver lo que les pasaba a sus objetos, almacenados en los estantes de un depósito de arqueología. Allí un mamo me dijo que era necesario liberar a unos espíritus que estaban en la prisión de arqueología (Londoño

2012a). Como esto fue una especie de compromiso con unos mamos, me dediqué a comprender cómo se veía desde la óptica local lo que los arqueólogos llamaban «sitio arqueológico». Solo cuando comprendí esto me sentí apto para escribir sobre ello. Para entender lo que significa transformar la historia que se ha tejido sobre los pueblos indígenas del norte de Colombia es necesario conocer cómo se han construido como objeto de estudio. Después de comprender esta construcción pude escuchar algunas voces locales y lo que tienen que decir sobre sus sitios. Cuando los pueblos indígenas hablan de sus lugares sagrados, esto podría ser considerado arqueología indígena, pero en todo caso, en el norte de Colombia, el concepto es problemático. Esto requiere una extensa discusión que no puedo agotar en este libro, y solo me interesa dejar algunas ideas que pueden ser consideradas por los lectores.

Las imágenes modernas del pueblo kogui fueron construidas principalmente por antropólogos y arqueólogos estadounidenses; fueron los primeros en generar informes sobre los koguis y los sitios arqueológicos en sus territorios. Para mí y algunos líderes indígenas, dada esta situación, era necesario entender cómo la antropología había construido el norte de Colombia como un espacio de investigación. Así que cuando decidí conseguir acompañantes y consejeros protagonistas en la lucha de los pueblos indígenas de la SNSM, me localicé en esa relación como un arqueólogo que podría ayudar a entender por qué y cómo la arqueología había ayudado a destruir lugares sagrados, a la vez que construía los tair ona como objetos de la arqueología. Como pudimos ver durante la planificación del libro, en el norte de Colombia la arqueología indígena podría estar más conectada con la historia de la colonización por los europeos; entonces, en ese caso, la actividad principal de esa arqueología sería comprender el modo de pensar europeo

y su ontología destructiva. Esta es la óptica que aborda esta investigación, un paradigma del *borderland* donde la crítica local disciplinaria puede encontrarse con las visiones críticas locales. Como arqueólogo descubrí, hace mucho tiempo, que, para intervenir un sitio arqueológico en un área con comunidades indígenas, había que obviar el hecho de que las comunidades pudiesen objetar esa intervención; allí comprendí la violencia que se ejerce sobre las cortadas que le hacemos al suelo en búsqueda del pasado. Y, desde esa comprensión, entendí el papel de muchos sitios considerados arqueológicos, los cuales eran en realidad santuarios que constantemente estaban siendo violados por arqueólogos y turistas. En este sentido, esta historia no es una historia alterna, sino una historia más real contada con rigor, pero desde abajo. Para contar esto es necesario recurrir a diversos momentos, diálogos y espacios.

En el 2014 viajé de Santa Marta, Colombia, a Boston, en los Estados Unidos, con el propósito de visitar la Baker Library, ubicada en Harvard Business School. El otoño estaba adentro y el frío era insoportable para una sensibilidad adaptada al Caribe. La visita tenía la intención de revisar los archivos históricos que residen allí sobre la United Fruit Company (UFC en adelante). Me interesaba ver las fotografías sobre Santa Marta y el Magdalena que reposan allí. Ese archivo se compone de casi 11 mil fotografías y, como lo recalca el staff, son solo fotografías y no hay ningún documento asociado a ellas. Nadie sabe dónde irían a parar los reportes que acompañaban cada foto, de tal suerte que las imágenes, en este caso en particular, tienen que hablar por sí mismas.

Previamente había pedido cita para visitar el archivo así que, una vez llegué, me presenté y una chica muy amable del staff me hizo pasar a la sala de consulta; dentro de la sala la chica me ubicó en una cómoda silla al frente de la mesa de

consulta. Antes de entrar a aquella sala, me sorprendió la antecámara del archivo, amplia y luminosa, que tenía una exposición sobre la historia del emprendimiento de los Estados Unidos, o por lo menos de Boston. En las fotos que observé se repetía un patrón: hombres vestidos con trajes de saco con cuello y solapa, empuñando bastones. Solo les faltaba el brandy y los cigarros para encajar en el estereotipo del industrial de inicios del siglo XX. Para una persona como yo, acostumbrada a tener una lectura un poco diferente de lo que fue la presencia de la UFC en América Latina, el sentido de la muestra era al menos problemático.

En su reciente libro, *Tiempos recios*, el premio nobel de literatura Mario Vargas Llosa (Vargas 2019) relata la historia del golpe que se le dio a Jacobo Árbenz en Guatemala, en 1954. Árbenz se había convertido en un dolor de cabeza para la UFC porque pretendía hacer una reforma agraria que distribuyera de manera equitativa la tierra y así socavara el poder de los latifundistas. Árbenz buscaba simplemente entregar la tierra a los campesinos para generar una base de pequeños propietarios que serían los que ayudarían a modernizar el país. Esto no era aceptable para la UFC, que perdería gran parte de su poder económico en la región si ello ocurría. Entonces la UFC, con apoyo de la CIA, orquestó la salida del poder de Árbenz por medio de un golpe de Estado. Para darle un ambiente de favorabilidad al golpe, la CIA se encargó de generar la imagen de que Árbenz era una amenaza para la estabilidad de la región porque con sus políticas se abría una puerta al comunismo soviético. Para lograr ese golpe, la CIA patrocinó grupos paramilitares que finalmente terminaron derrocando a Árbenz. Árbenz fue desterrado con su familia y en la década siguiente fue presa de una campaña de desprestigio orquestada por sus enemigos latifundistas socios de la UFC. El asedio fue tan tremendo que se

rumora que esa fuera la causa del suicidio de su hija Arabella Árbenz, en Bogotá, en 1965.

No hay nada digno en el espíritu de emprendimiento que veo en la exposición de la Baker Library; al revisar las cajas de fotos de Santa Marta, comienzan a aparecer las casas antiguas de la UFC que se construyeron en el Magdalena. Como la UFC era una compañía moderna, evidentemente su estructura jerarquizada se refleja en el paisaje industrial que ayudó a construir. En ese paisaje es posible ver las trazas de las ideologías de la modernidad: la eficiencia y la jerarquización. En el repertorio arquitectónico que dejó la UFC en Colombia, tenemos las casas de los ingenieros agrícolas y el staff administrativo; son casas rectangulares de techos altos a dos aguas. Además de esas edificaciones, están los edificios de servicios básicos como salud, educación y recreación; se nota la continuidad del diseño arquitectónico en estas construcciones altas para que el aire caliente del trópico se estacione en los techos y salga por las mansardas. Finalmente, las construcciones para los obreros, grandes recintos rectangulares para albergar camarotes, también a dos aguas con mansardas. Trato de reconocer algunas de las construcciones de las fotos por medio de los recuerdos de las visitas que he hecho. Allí están los casinos de Sevilla-Prado fotografiados después de un incendio; también me topo con las oficinas de la UFC en Ciénaga y, finalmente, un reporte del avance de construcción del puerto de Santa Marta de 1953. Para que se hiciera ese puerto se desalojó el antiguo barrio del El Ancón (Bernal y Almanza 2004).

A mediados del 2019, visitamos las Casas de Sevilla-Prado cerca de Aracataca, donde nació Gabriel García Márquez; allí están los restos de la compañía bananera que alguna vez dominó la región, trayendo maravillas de la modernidad como el hielo, la producción industrial de fruta y la proletarización. El

antiguo casino es hoy día una sede de la cooperativa de trabajadores de las compañías actuales de producción de banano; aún en el casino está intacto el cinema donde la UFC mostraba las películas que mandaba a hacer para generar opinión favorable en América Latina. Seguro allí se exhibieron los montajes que le hicieron a Árbenz, que labraron el camino para un puritanismo que hoy en día está exacerbado en cultos pentecostales que acompañan la pobreza que se ensañó en la región.

Al revisar las cajas, me encuentro con que la mayoría de las fotografías hacen parte de reportes que se enviaban a Boston con el fin de describir situaciones para tomar decisiones rápidas que no afectaran la operatividad de la empresa. Las fotos con las familias campesinas de la época asentadas a orillas de las vías férreas demuestran la pauperización social que ya se vivía en ese momento. Asimismo, otras fotos con hombres posando al frente de machetes señalaban la necesidad de pensar en mejores diseños de esta herramienta para hacer más eficiente el trabajo. También había fotos de partes de tractores y camiones, lo que hacía pensar en toda la cadena operativa que debía generarse para tener las bananeras en marcha. Claro, para el que captura la imagen del machete, del motor, de las hileras infinitas de racimos de bananos, la gente, todo lo que se registra, hace parte de un engranaje que no puede detenerse. De hecho, para la UFC pareciera que estas personas no eran gente, pues en las revueltas de la década de 1920 la Compañía no dudó en presionar al Gobierno para la ejecución de líderes sindicales que se oponían a la extensión de modelo de proletarización que imponía la UFC (Archila 2009).

Después de la experiencia en Harvard University, al otro día me fui para el barrio chino y tomé un *tour* a NYC que había visto anunciado en una cartelera de mi hotel. No tenía interés en hacer el recorrido que ofrecían (museo de cera, la torre Roc-

kefeller, etc.); solo deseaba aprovechar el *tour* para ir a Museo Metropolitano y ver algunas figuras prehispánicas en oro de Santa Marta. En el MET el catálogo virtual arroja la existencia de 85 piezas asociadas a la palabra «tairona». Algunas piezas no están exhibidas, en especial piezas incompletas o con poco valor artístico como hachas de piedra. Como se puede apreciar en el MET, e incluso en Ebay, la palabra «tairona» hace referencia en especial a objetos de orfebrería de la región de Santa Marta. De todas formas, la colección del MET sobre Colombia no es muy extensa.

La visita al MET es muy interesante porque allí hay una versión de mundo construida desde las posiciones privilegiadas que dejó el colonialismo de los Estados Unidos en el siglo XX. Sin embargo, la representación de América como un mosaico de culturas no está en un espacio como el MET, sino en un sitio como el National Museum of American Indian. Este museo no lo visité, pero para ello está su *web site*. En todo caso, el MET es una muestra clara de cómo se convirtió en mercancía lo tairona.

En el *web site* del National Museum of American Indian, por ejemplo, la palabra «tairona» se relaciona con las naciones de los Andes; este museo, en su afán de mostrar una visión armónica de las culturas nativas de América, confunde las culturas arqueológicas con los grupos étnicos; con ello, logra construir en su *web site* el sueño del multiculturalismo, que es un mosaico de culturas definidas por rasgos discretos, suspendidos en un espacio ausente de conflicto. En ese *web site*, la cerámica tairona se describe en el rubro de las colecciones de Art and History. El mosaico lleva el nombre de «Infinity of nations»; en el panel derecho hay 12 opciones con 10 categorías geográficas, una introducción y una miscelánea llamada «Contemporary Art». Si das click en ese mosaico podrás apreciar la diversidad de culturas de América desde el Norte canadiense hasta la Patagonia ar-

gentina. Debemos recordar que las colecciones de los andes de este museo se componen de las antiguas colecciones de Gustav Heye. Sobre Heye hay una pequeña reseña en el link «Andes», que dice que la pasión de este hombre por los precolombinos se dio antes de que los arqueólogos, de manera profesional, se interesaran por esta parte de América del Sur. Heye se representa como un pionero, como un padre fundacional del sistema de colecciones de este museo nacional. Por lo poco que he leído, Heye debió ser un tipo de vanguardia que expresaba muy bien la filantropía de las corporaciones petroleras previa a la Primera y Segunda Guerra Mundial.

En realidad, Heye no era ningún apasionado de los precolombinos; no en lo esencial. Y su pasión no era desinteresada ni se daba en un vacío de intereses, tal como el museo lo quiere hacer ver. Subordinados de Heye, como el arqueólogo Marshall H. Saville de Columbia University (Heye era egresado de allí), estaban involucrados en labores de espionaje y tenían misiones como reportar movimientos de alemanes en América Latina; esto en la previa a la Primera Guerra Mundial (cf. Londoño 2020).

El primer arqueólogo profesional que visitó Santa Marta, Jhon Alden Mason, era un espía que se movía en una red gubernamental que tenía como espacio de operaciones la serie de sedes de la UFC, regadas por todo Centro América hasta el Caribe colombiano. Si bien las revelaciones sobre el pasado político de Marshal H. Saville y Jhon Alden Mason han sido tomadas como una mera anécdota, la evidencia muestra que los arqueólogos espías trabajaban para una red más amplia que buscaba, por todos los medios, generar dos situaciones en América Latina: en primer lugar, garantizar que Latinoamérica fuese una nueva frontera de expansión colonial de los Estados Unidos; en segundo lugar, organizar la población local al servi-

cio de la producción empresarial de las empresas estadounidenses. En la práctica ello significaba procesos de proletarización y densificación poblacional. Estos procesos neocoloniales no podrían hacerse sin una explicación de lo que ocurría; es decir, la expansión de la compañía bananera por América Latina no podía darse sin que en los Estados Unidos se generara un entendimiento de la región desde una perspectiva histórica y cultural. Explicar quiénes eran los bárbaros que se sometían era una tarea del creciente sistema de investigación de los Estados Unidos que, para lograr aquello, generaron todo el programa de estudios sobre América Latina. En este contexto, fue donde personajes como Gustav Heye jugaron un rol preponderante; ellos fueron los encargados de, por lo menos, dar una visión histórica de Centro América y el Caribe, de tal manera que fuera comprensible por qué los Estados Unidos tenían pretensiones de intervenir en esos territorios. Evidentemente, Heye no tenía un plan encubierto para generar una historia falsificada de América Latina; simplemente su «pasión» por los precolombinos le permitía generar una valoración positiva de las sociedades indígenas extintas, excluyendo la posibilidad de preguntar por las poblaciones indígenas actuales y sus problemas políticos. Eso era un problema de los pacificadores de la UFC que no tenían reparos en regar por territorios campesinos su estela de horror.

Thomas Patterson escribió en 1986, cuando no se sabía que efectivamente M. H. Saville y Jhon Alde Mason eran espías, incluso sin saberse que Sylvanus Morley, el gran arqueólogo de Chichen Itza, era un espía (Harris y Sadler 2003), que las excavaciones tempranas a cargo de Columbia University tenían como objetivo fundamental presentar a las antiguas civilizaciones centroamericanas como grandes sociedades de artistas, para generar un contraste con las poblaciones campesinas e indígenas actuales representadas como atrasadas e ignorantes

(Patterson 1986). Entonces, la arqueología que comenzó a hacerse a inicios del siglo XX en Centro América y regiones como el Caribe colombiano estaba organizada por sujetos que tenían experiencia en espionaje y que además trabajaban para magnates como Heye, que deseaban armar estas colecciones para decorar los museos de las grandes ciudades de los Estados Unidos como Boston, New York y Los Ángeles.

Como lo muestra la información disponible, la política de los Estados Unidos para con América Latina era tratar bien a las sociedades del pasado por medio de la conservación de los restos de sus sociedades, y condenar a las comunidades campesinas (que incluyen indígenas y afrodescendientes) contemporáneas que fueron acusadas de ser proclives al comunismo. Las grandes represiones a los campesinos del Caribe colombiano, de inicios del siglo XX, estuvieron asociadas al control poblacional que imponía la UFC en contubernio con los gobiernos locales (Archila y Pardo 2001). La intervención que hacía Estados Unidos en América Latina no se hacía en un vacío conceptual; a medida que avanzaba la segunda parte del siglo XX, se teorizaba sobre América Latina y la necesidad de intervenirla. Como bien lo han mostrado diversidad de autores latinoamericanos, así como Europa construyó un oriente (Said 1999), los Estados Unidos construyeron América Latina (Mignolo 1995) por medio de la idea del hemisferio occidental. Con base en esta idea, diversas universidades en los Estados Unidos construyeron sus departamentos de estudios de Latinoamérica. Es en este contexto que se da marcadamente después de finalizada la Segunda Guerra Mundial que, desde los Estados Unidos, se generan categorizaciones y planes de intervención sobre América Latina que configuran versiones de la biopolítica colonial del siglo XX.

La necesidad de organizar Latinoamérica fue sintetizada en la idea del subdesarrollo (Escobar 1998); ya que el subde-

sarrollo era una etapa de transición, ese sujeto transicional era el campesino. Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, los estudios del campesinado proliferaron (Ospina y Tocancipa 2000) y se pensaba que el subdesarrollo se superaría con los procesos de industrializaciones que reducirían el componente rural del país en favor de la centralización urbana. Si el campesino latinoamericano era una anomalía, peor los indígenas. Estos sujetos se consideraban atrás de la cadena de desarrollo de tal manera que, por lo pronto, lo que más importaba era su evangelización (Lander 2000).

Si hacemos un balance, podemos darnos cuenta de que después de la Segunda Guerra Mundial la política de los Estados Unidos para Latinoamérica había logrado dos metas: en primera instancia, había logrado que se aceptara la imagen de Latinoamérica como una región necesitada de intervención para superar el subdesarrollo; en segunda instancia, se había normalizado una versión de la historia que presentaba a las sociedades latinoamericanas de tiempos prehispánicos como arquetipo de los valores civilizados que los Estados Unidos estaban dispuestos a reconocer en América Latina (arte y cultura). La contracara de este discurso era que las sociedades del presente estaban condenadas a ser representadas como secundarias y prescindibles, siempre necesitadas de educación y servicios básicos.

Con la construcción del campesino latinoamericano como objeto de las intervenciones desarrollistas, más la naturalización de la idea de que esos campesinos (incluidos indígenas) nada tenían que ver con las manifestaciones de monumentalidad que los arqueólogos registraban, sobre todo en las fincas de la UFC, se sentaron las bases para la institucionalización de las ciencias sociales en Colombia.

En la década de 1940, cuando se institucionaliza la antropología en Colombia, lo primero que ocurre es que diversos sitios

arqueológicos que se encuentran en las nuevas exploraciones van a comenzar a ser nominados según las categorías que habían acuñado los arqueólogos espías estadounidenses como Jhon Alden Mason (Londoño 2019a). Ya que, desde los inicios de la arqueología profesional en los Estados Unidos, se había pensado en construir un mapa de las culturas americanas, por lo menos las civilizadas, después de las investigaciones de Gregory Mason, alumno de Marshall H. Saville, el vacío existente entre las colecciones peruanas y centroamericanas se pudo llenar. Esto se hizo por medio de la creación de la cultura arqueológica tairona (Londoño 2019b). La creación de esta cultura estuvo a manos de Marshall H. Saville, quien consideró que las aldeas y demás sitios arqueológicos encontrados en el norte de Colombia deberían considerarse como pertenecientes a las tribus vencidas por los españoles; de esta manera, se buscaron las épicas españolas escritas en especial en el siglo XVIII, cuando se da una revisión histórica en España que termina generando unas reglas sobre cómo narrar la conquista (Londoño 2019a).

La épica de la conquista tuvo dos motivaciones principales, por lo menos la épica del siglo XVIII: en primer lugar, se buscaba mostrar la conquista como resultado de un designio divino; por eso en muchas crónicas las batallas se presentan intervenidas por seres como la Virgen María, quien garantiza que un puñado de españoles derroten tribus de miles de personas. De otro lado, la épica buscaba describir estas poblaciones que se opusieron a la conquista, destacando lo aguerridas y poderosas que eran. En el siglo XVIII se publicó el libro del Padre Julian, *La perla de América*, que precisamente construía a los taironas como una antigua tribu de gigantes (Londoño 2019a).

Con la creación de la cultura arqueológica tairona era posible crear el mosaico cultural de los indios de América; a estas sociedades se les rendirían honores en las salas de exhibición,

mientras en las esferas que definían la política internacional de los Estados Unidos se buscaba organizar la mano de obra en América Latina para beneficio del capital empresarial. En este sentido, el paisaje histórico que conocemos actualmente fue estructurado en unas dinámicas de neocolonialismo que apenas comenzamos a comprender.

Si miramos la historia de Gustav Heye, vemos que desde América del Sur este hombre no se ve como un defensor de las culturas nativas, sino como un empresario que buscaba, por todos los medios, llevar a cabo un proceso de colonización de territorios que se pensaban baldíos. Esta pasión de Heye le llevó a financiar exploraciones al norte de Colombia, como la que le financiaron a Gregory Mason (Londoño 2019a, 2019b). Como se puede apreciar en los informes de Gregory Mason, escritos a inicios del siglo XX, los sitios arqueológicos que él visita estaban adyacentes a grandes poblados de comunidades indígenas como los kogui. Sin embargo, el informe debe generar la sensación de que estas aldeas realmente están perdidas en el tiempo y el espacio. Gregory Mason todo el tiempo está narrando su sorpresa porque los indígenas reconocen cada pieza que él excava; pero en un acto de purificación, Gregory Mason siempre señala que estos indígenas actuales no son los tairona, sino los restos de esa civilización. Para Gregory Mason, los indígenas que él ve nada tienen que ver con las sociedades del pasado, son meros advenedizos que a lo sumo servirán para poder entender el registro arqueológico que él encuentra, pero eso nada más. En el reporte, se nota cómo los indígenas con los que él habla le piden constantemente unas piedrecillas pulidas que parece que él tiene en grandes cantidades y que ha venido recogiendo en su periplo por la SNSM: se trata de tumas.

Durante casi 100 años el reporte de Gregory Mason permaneció incuestionado; en las aulas de las universidades colombia-

nas donde se enseña arqueología, el informe de Gregory Mason es consultado de manera obligatoria para poder usar sus tipologías y así poder categorizar artefactos, pero eso y nada más. Nadie se interroga el contexto político que acompañó el viaje de Gregory Mason, y de su antecesor, Jhon Alden Mason, y es evidente que al arrojar luz sobre el escenario en que hicieron sus visitas y sus reportes se daba un proceso de colonización a cargo de la política expansionista de los Estados Unidos. Así que estos exploradores, espías y arqueólogos eran los pintores de las rarezas, en este caso históricas, que se necesitaban para generar una trama coherente de la intervención de los Estados Unidos en América Latina.

Hay una foto muy dicente de lo que era Gregory Mason (Zuñiga 2017:37), un recolector de rarezas. En 1933, Gregory Mason hacía exploraciones en Honduras y se topó con un fósil que es considerado uno de los primeros fósiles hallados en Centro América; pero también se topó con otra rareza que llamó su atención: era el viejo revólver de William Walker, quien a punta de trampas llegó a ser presidente de Nicaragua a mediados del siglo XIX. Debido a la amenaza que representaba Walker para la estabilidad de Centro América, fue fusilado en 1860, pero se convirtió en una leyenda como uno de los filibusteros del siglo XIX (Acuña 2016).

La revisión de clásicos como los de Gregory Mason solo comenzó cuando se emprendieron encuentros en zonas de frontera, que no son solo periferias geográficas, sino también fronteras epistemológicas y políticas. En el 2010, con un par de años en Santa Marta, fui invitado a hacer unos pagos que, como se verá a lo largo de este libro, son rituales de gran importancia para los pueblos de la SNSM. En ese pago, recuerdo, me pidieron que recordara mi último sueño. Después de ello tenía que imaginar que ese sueño lo hacía en mi mano, y después de-

bía libarlo en una playa cerca de la desembocadura de una quebrada. La noche anterior había soñado con algunas de las piezas arqueológicas que había en el Laboratorio de Arqueología de la Universidad del Magdalena porque en las últimas semanas había estado trabajando allí de lleno. Había una agenda muy complicada porque la Universidad del Magdalena debía mostrar instalaciones impecables para sus auditorías, hechas por el Ministerio de Educación, así que nos esmerábamos porque los pares encontrarán un depósito bien organizado. Las últimas semanas, con mis colegas de ese momento como Alfonso Orjuela y Enrique Campo (Q.E.P.D.), solo nos habíamos dedicado a cargar y contar vasijas. Era natural que soñara con cerámica.

Cuando se me preguntó por el sueño, respondí que había soñado con objetos arqueológicos; algunas de las personas que estaban allí, indígenas, me dijeron que esos espíritus querían hablarme porque tenían algo que decirme. Me tomó 10 años comprender qué era lo que los objetos arqueológicos tenían por decirme y muestra de ello es este libro porque esos espíritus no solo querían decirme algo, sino además que lo contara. Pero el libro no fue una consecuencia inmediata, fue un largo camino recorrido hecho de miles de preguntas, algunas impertinentes, que personas generosas respondieron. A medida que los hechos se iban presentando, me fui dando cuenta de que el lugar donde habitaba no era la «costa», como le llaman los colombianos al litoral de la SNSM; tampoco era el paraíso perdido que le venden a los turistas extranjeros que inundan la región; comprendí que la SNSM es una periferia, un borde donde la civilización occidental encuentra un límite desafiante. La SNSM es un bastión de aquellos espacios donde el cogito moderno no ha logrado ordenar el territorio ni las personas. En estas periferias, aquella sentencia cartesiana «cogito ergo sum» desfallece porque en estas tierras el Ser no está asociado al pensamiento, sino

al territorio. En la SNSM, para Ser hay que hacer pagos, y para hacer pagos hay que vivir en el territorio; entonces acá no «pienso luego existo», sino que «sedere ergo sum» (estoy sentado y luego existo).

Hay que decir que este viaje al interior de la SNSM era la continuación de otros varios. En el 2007, cuando llegué a Santa Marta, venía de Argentina de haber trabajado con Alejandro Haber en la Puna de Atacama. En esa oportunidad, el equipo de arqueología de Alejandro estaba compuesto principalmente de estudiantes de doctorado que acompañaban los procesos organizativos de la comunidad Coya de Antofalla: Carolina Lema, Marcos Quesada y Enrique Moreno, Leandro D'Amore.

Ya que la lucha de las comunidades indígenas en Latinoamérica se basa principalmente en repeler las dinámicas de desintegración comunitaria impuestas por el Estado, las dinámicas en Argentina eran muy similares a las que había presenciado años atrás en Colombia, cuando trabajé como voluntario en los procesos organizativos de los Nasa de Novirao, un resguardo indígena a pocos kilómetros de la ciudad de Popayán (Londoño 2002). En esa oportunidad, había comenzado a trabajar con los Nasa por recomendación de mi profesor de arqueología Cristóbal Gnecco; corría el año de 1997 y Gnecco comenzaba a discutir la necesidad de repensar la arqueología sobre todo en un escenario de gran diversidad cultural como el departamento del Cauca (Gnecco 1994).

Con este antecedente de un proceso de formación en universidades latinoamericanas con arqueólogos que venían descendiendo de las agendas científicas, comencé mi vida laboral en Santa Marta, en un territorio caracterizado por su inigualable diversidad cultural y ecológica, pero también por su conflicto sangriento y sistemático. En Santa Marta fue posible pensar en una arqueología que se descentrara de los propósitos de la ar-

queología científica que se popularizó en Colombia en la década de 1990, cuando diversos arqueólogos colombianos regresaron con sus doctorados en antropología de universidades de los Estados Unidos. Y, vaya sorpresa: venían de los departamentos de las universidades que crearon sendos institutos de estudios latinoamericanos. Si alguien tuviese que hacer una historia de la arqueología en Colombia, quedó claro que cuando se descubrió el procesualismo en las universidades colombianas con departamentos de Antropología, al día siguiente ya estaban los críticos de ese paradigma disparando desde los frentes de la hermenéutica o del análisis discursivo à la Foucault. En Colombia, el procesualismo fue una cría muerta.

En Santa Marta, a diferencia del Cauca, pronto comencé a ser interrogado por diversos actores indígenas sobre la necesidad de que en la Universidad del Magdalena almacenáramos cosas de indios. Este cuestionamiento fue una provocación que pronto me llevó a comprender que teníamos espíritus en prisión (Londoño 2012) y que la tarea más sensata era su devolución. Lo más sorprendente es que esta devolución no solo era surtir un trámite legal; implicaba una deconstrucción de la historia regional que solo podría hacerse desde teorías decoloniales. Así que este libro, que versa sobre lo que pasa en el *borderland*, es también un intento de dinamitar el cogito moderno que rige la arqueología.

En consecuencia de lo anterior, el libro narra los diálogos que he tenido con diversas personas a lo largo de una década, sobre la visión de los indígenas sobre los sitios y las piezas que ocupan la atención de los arqueólogos. Para explorar esta relación, se toma como eje de la discusión la construcción que se hizo, como sitio arqueológico, de la aldea prehispánica Pueblito Chairama, ubicada en el Parque Natural Nacional Tairona (PNNT en adelante); asimismo, se analiza cómo las comunida-

des indígenas de la SNSM reclamaron esta aldea, señalando que su nombre real es Teykú y es un sitio sagrado. De esta suerte, el libro se enfrenta a las tensiones que se tejen sobre lo que tradicionalmente en la Academia se llama «patrimonio», y señala cómo estas materialidades hacen parte de las agendas de los movimientos indígenas contemporáneos. Con estas descripciones, el lector podrá hacerse una idea plena de lo que ocurre en Colombia con relación a la arqueología y a las comunidades indígenas, lo cual es muy similar en otras partes de Latinoamérica, como Argentina (Londoño 2012b).

Ahora que he descrito el contexto político y teórico desde el que se escribió el libro, me referiré a la organización de los capítulos. El libro está escrito de manera secuencial, así que la lectura de los capítulos separados, tal vez, no permitiría comprender las partes finales que tienen que ver con un caso particular, que es la recuperación por parte de los indígenas koguis de una aldea prehispánica conocida popularmente como Pueblito Chairama. A veces, en el libro, llamo Chairama a Teykú, pero en realidad la aldea lleva por nombre Teykú en honor al mambo civilizador de esa área, según la historia local (que es la historia real). Ya que en Colombia el Estado funciona de manera centralizada, se supone que los sitios arqueológicos son de propiedad estatal. En este orden de ideas, la recuperación de Pueblito Chairama marca una ruptura que toma gran parte de la atención del libro. Aunque el libro no es sobre la recuperación de Pueblito, sí le dedica gran parte del espacio al caso porque representa un síntoma de lo que sucede con relación a sitios arqueológicos y pueblos indígenas en el norte de Colombia. En esta relación, es posible ver una tensión casi irreconciliable entre las demandas del mercado del turismo por aldeas prehispánicas y el esfuerzo de los movimientos sociales indígenas por articular estas aldeas a sus proyectos identitarios. Pero no es

una articulación que represente un ribete del abanico de proyectos del movimiento social, sino que constituye una suerte de lenguaje con el cual se hace referencia al territorio.

Asimismo, como el libro parte de diversos momentos en el tiempo, la indagación se hace apelando a diversos actores, ubicados en diversas esferas de poder dentro y fuera de las comunidades indígenas. De esta suerte, este libro no es sobre los koguis, o sobre un grupo específico, sino que, partiendo del entendimiento de algunas ideas koguis, pero también de los otros dos pueblos, wiwas y arhuacos, se genera una visión de lo que los indígenas piensan en relación con lo que los arqueólogos llaman «sitios arqueológicos» en este lugar del mundo que es la SNSM. Y esta visión permite inferir que la práctica de la arqueología se da en un marco colonial que debe simplemente ser puesto en entredicho. De todas formas, al centrarse en el caso de la aldea denominada Pueblito Chairama, sí hay un sesgo sobre la colectividad kogui, en especial asociado a los proyectos de la OGT. Asimismo, el libro asume una idea un poco iconoclasta y es que hay información suficiente para señalar el reconocimiento que hacen las grandes autoridades morales koguis de los tagangueros como sus parientes, lo cual no se acepta de lleno entre las autoridades políticas. Pero eso es otra discusión.

Para explicar estas cuestiones, el libro se dividió de la siguiente manera. El libro consta de cinco capítulos que fueron diseñados para ofrecer un panorama de la temática en general. El primer capítulo habla de la comunidad indígena kogui, que está ubicada, principalmente, entre los departamentos del Magdalena, La Guajira y Cesar. Como dijimos arriba, el punto de inicio fue con esta colectividad porque es la que ha venido jalando procesos de recuperación de territorios en los cuales hay aldeas prehispánicas. Habría que entender que este objetivo colectivo de recuperación del territorio se da en tanto el territo-

rio es un sujeto necesario para la reproducción de la vida humana y no humana. El capítulo, a su vez, se divide en tres partes. La primera parte ofrece algunas anotaciones etnográficas sobre los koguis y su sistema lingüístico. Sin entender que los koguis tienen lenguas basadas en lexemas y que sus ontologías oscilan, según la clasificación de P. Descola (2013), entre al analogismo y el animismo, es muy difícil comprender el reclamo por el territorio, los sitios y los objetos arqueológicos. La segunda parte del capítulo reflexiona sobre la organización del mundo kogui con base en la teoría de los ezuamas. Según esta teoría, al inicio del universo unas madres y padres aportaron algunas cosas para la configuración del mundo; estas cosas son el temperamento de la gente, la división de los días con sus ciclos de luz y oscuridad, la diversidad de animales en el mundo, la diferencia entre el agua y la tierra, por ejemplo. Entonces los mamás, que son líderes espirituales, principalmente, pero con algunas incidencias políticas, están capacitados en leer las señales que dejaron estas madres (jabas) y padres (jates). Los lugares donde están estas señales se llaman «ezuamas» y las señales se leen por medio de las tumas, que se lanzan en cuencos con agua; este acto se llama el «zhátukua» que, burdamente, podríamos traducir como «adivinar». Las tumas son aquellas piedrecillas pulidas que los indígenas le reclamaban a Gregory Mason en sus viajes de inicios del siglo XX; por ello la insistencia de que las devolviera. Asimismo, este apartado explica cómo con el colonialismo del siglo XVI se iniciaron las desconexiones de diversos ezuamas que fueron destruidos, sobre todo aquellos con oro. Finalmente, el capítulo cierra mostrando, con un caso kogui, cómo son los procesos organizativos actuales basados en la educación, que permiten alguna continuidad de la cultura. Hay que hacer una salvedad, y es que el lector especializado objetará que los procesos koguis son diferentes según las diversas cuen-

cas en las que están asentados en el norte de Colombia; aunque esta aseveración hace justicia, el retrato que se hace acá apela un poco a diversos casos para mostrar algunas dinámicas de la cultura kogui en relación con la lucha por la recuperación del territorio y el fortalecimiento de su identidad en todo el norte de Colombia. Estos procesos se ven en relación a la petición explícita de recuperación de aldeas prehispánicas y otras materialidades que podríamos llamar «arqueológicas».

En el capítulo II, después de haber localizado al lector en relación con la cultura kogui, que en cierto sentido es paradigmática de las comunidades indígenas de la SNSM, se discute la manera cómo la arqueología generó la idea de que la red de ezuamas del territorio eran sitios arqueológicos. En la primera parte del capítulo se habla de las primeras misiones arqueológicas a la SNSM llevadas a cabo, principalmente, por arqueólogos norteamericanos asociados a redes de espionaje y a los proyectos colonialistas de la UFC. Se muestra, en esta parte del libro, las relaciones de las misiones arqueológicas con un entramado más amplio de colonización de Centroamérica, incluyendo el Caribe colombiano. La segunda parte del capítulo muestra cómo los arqueólogos norteamericanos usaron las nominaciones étnicas creadas por los españoles en la conquista, para categorizar conjuntos de artefactos y sitios reseñados en las exploraciones que hacían. Como estos artefactos y sitios eran usados o frecuentados por indígenas, los arqueólogos comenzaron a establecer una ruptura entre los indígenas del pasado y los indígenas del presente; con ello, los burócratas podían afirmar que las colecciones que se armaban en los Estados Unidos eran de tribus desaparecidas que nada tenían que ver con las poblaciones actuales que debían ser sometidas y organizadas en la lógica del modelo de plantación de banano. Siguiendo la lógica de Johannes Fabian (2014), esta ruptura se hizo a través de lo que

él llama «alacronismo», que es el distanciamiento temporal del otro en el discurso de quien representa. Así, los antropólogos y arqueólogos norteamericanos que visitaron la SNSM a principios del siglo XX distanciaron al otro del presente de sus representaciones de los indígenas del pasado, pues estos indígenas del presente debían subsumirse rápidamente en la vorágine del mestizaje que era necesaria para la proletarización de Latinoamérica. Finalmente, la tercera parte del capítulo muestra cómo, después de la creación de la ruptura temporal, se generó toda una idea de arqueología de la SNSM que se mantiene hasta la actualidad. Ello implicó que después de las primeras misiones de los arqueólogos espías, se organizaran museos, colecciones y currículos, que permitieron cierta profesionalización en torno a la arqueología tairona; esta reorganización implicó una arqueologización de sitios sagrados con ezuamas. El proceso por el cual se generó este proceso implicó la estructuración de planes de manejo arqueológicos y demás agendas profesionalizantes. En un momento del tiempo, como la década de 1960, los ezuamas, asociados a figuras míticas muy conocidas como el mama Teykú, fueron convertidos en parques arqueológicos.

En el capítulo III se describe un poco la historia del territorio asociado al PNNT; este proceso implicó que se delimitaran áreas de conservación, con lo cual se realizaron titulaciones de predios que terminaron desarticulando el territorio indígena de la SNSM. Esto generó dos situaciones: la tensión con el pueblo taganguero y sus relaciones históricas con la franja del litoral, y la ruptura de los usos más simbólicos de áreas serranas como teykú. Obviamente, esto afectó a los tagangueros y su manejo de las áreas de pesca, y a clanes serranos y su manejo en áreas no costeras. Básicamente, con la creación del área de conservación los indígenas de la SNSM perdieron muchos de sus ezuamas del litoral, de gran importancia para la reproducción

del territorio y sus clanes. Entonces, la primera parte del capítulo hace una pesquisa a esta apertura de mercado de tierras que, como lo muestran los estudios, se aceleró en la segunda parte del siglo XX, como consecuencia de la consolidación de un mercado de turismo. La segunda parte del capítulo reseña las dinámicas de patrimonialización del famoso Teykú, que se popularizó como Pueblito Chairama. Para que ello se lograra, efectivamente el sitio tuvo que comprenderse desde un relato arqueológico que se popularizó con la institucionalización de la antropología en Colombia en la segunda parte del siglo XX. Finalmente, el capítulo termina narrando cómo se comenzó a dar el proceso de recuperación de Teykú de parte de familias koguis principalmente.

El capítulo IV es una narrativa de los procesos locales de recuperación de sitios. Como se muestra a lo largo del capítulo, la recuperación de sitios se da dentro de la lógica de reconectar el territorio por medio de la red de ezuamas. En la primera parte del capítulo, se hace un balance de las principales fuerzas que generaron las dinámicas de ruptura actuales. Como lo reconocen los indígenas de la SNSM, hay que generar una sanación por las heridas abiertas que ha dejado el colonialismo sin distinguir el proyecto colonial del Imperio español, o el proyecto endocolonial de la República de Colombia. La segunda parte del capítulo describe algunas dinámicas de sanación que han implicado procesos de reconocimiento del territorio por parte de algunos indígenas de la SNSM. En esta parte, se presentan algunas experiencias que han resultado de recorrer ezuamas en compañía de mamás, en este caso arhuacos. La tercera parte del capítulo está orientada a una teorización de las prácticas de pagamento como modelos de sanación territorial, que suponen la existencia de territorialidades más allá del Antropoceno. Según algunas discusiones contemporáneas, en la actualidad existen

territorios donde ocurren dinámicas postantropocénicas, que serían los territorios indígenas de Latinoamérica, por ejemplo (Escobar 2018). En este orden de ideas, se muestra en el capítulo cómo la política del pago genera un territorio dislocado de la óptica de la modernidad y su sombra permanente, la colonialidad. Finalmente, la cuarta parte del capítulo termina mostrando cómo la política del pago se estructura como la única opción para residir en un territorio que es percibido como un sujeto. Ya que el capítulo está dedicado a los ezuamas y su relación con la sociedad, se describe el territorio desde la lógica de los ezuamas y sus funciones.

En un contexto donde la lógica de la patrimonialización supone que los Estados deben generar más espacios para el consumo cultural, evidentemente los procesos de recuperación de territorios por parte de las comunidades indígenas se ven como un obstáculo al desarrollo basado en el turismo arqueológico. El capítulo V reseña esta problemática para el caso de la SNSN. Tras la declaratoria que se hiciera, por parte del Gobierno, del carácter sagrado de la aldea prehispánica llamada Pueblito Chairama, la controversia no ha cesado. En la primera parte del capítulo se explica cómo la promoción turística, que se ha definido como «el nuevo petróleo» de la economía colombiana, se enfrenta a los procesos de fortalecimiento identitario. En la segunda parte del capítulo se hace un análisis de las fuerzas que buscan usar los procesos de patrimonialización para la generación del capital; para el caso de Colombia, las fuerzas que exhortan a tomar este camino han sido de derecha. La tercera parte del capítulo señala cómo, a pesar de los procesos de recuperación de territorios, estas políticas locales se dan en un problemático contexto de violencia que afecta a diversos sectores de la sociedad colombiana. En este sentido, los logros de los movimientos sociales indígenas deben comprenderse a la

luz de las nuevas formas que toma la violencia estructural en la región. Finalmente, el capítulo cierra con una reflexión sobre lo que ha significado volver a Teykú después de que, por diversos procesos históricos, fuese declarado parque arqueológico.

Al iniciar el trayecto de este libro, espero que las voces de los ezuamas lleguen a aquellas personas que ven en los territorios de frontera, como la SNSM, un espacio para vivir más allá de las imposiciones de la lógica moderna; son espacios más allá del Antropoceno y su lógica obscena. Después del recorrido, el lector podrá comprender la complejidad que se vive en el *borderland* y podrá meditar si ve en estos territorios playas paradisíacas o sitios sagrados.

Referencias

- Acuña, V. (2016). Centroamérica: filibusteros, estados, imperios y memorias. Vol. 1. Costa Rica. Editorial Costa Rica.
- Archila, M. (2009). Bananeras: huelga y masacre 80 años. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Archila, M. y Pardo, M. (2001). Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia. Pensamiento y Cultura. Vol. 4. Colombia, pp. 255-257.
- Bernal, A. y Almanza, R. (2004). El Ancón: una identidad reterritorial en las fiestas de la Virgen del Carmen en la bahía de Santa Marta. Jangwa Pana, vol. 4, no. 1. Colombia, pp. 98-99. DOI: <https://doi.org/10.21676/16574923.627>
- Descola, P. (2013). Beyond nature and culture. United States: University of Chicago Press.
- Escobar, A. (1998). La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo. Colombia. Norma.
- Fabian, J. (2014). Time and the other: how anthropology makes its object. United States. Columbia University Press.

- Gnecco, C. (1994). El mapa, el territorio: la arqueología colombiana al final del siglo XX. *Virola*. Vol. 1. Colombia, pp. 65-70.
- Harris, C. y Sadler, L. (2003). *The archaeologist was a spy: Sylvanus G. Morley and the office of naval intelligence*. United States. University of New Mexico Press.
- Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. Buenos Aires, Argentina. Clacso.
- Londoño, W. (2002). *Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia*. Bogotá, Colombia. Universidad de los Andes.
- Londoño, W. (2012a). *Espíritus en prisión: una etnografía del Museo Nacional de Colombia*. *Chungura (Arica)*, vol. 44, no. 4. Chile, pp. 733-745. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000400013>
- Londoño, W. (2012b). *Fausto Ignorado: una etnografía sobre la construcción e ignorancia de la modernidad en la Puna de Atacama* (Doctoral thesis). Universidad Nacional de Catamarca, Facultad de Humanidades.
- Londoño, W. (2019a). El «nicho del salvaje» en las formas de alteridad de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Jangwa Pana*, vol. 18, no. 3. Colombia, pp. 519-537. DOI: <https://doi.org/10.21676/16574923.3270>
- Londoño, W. (2019b). *Santa Marta la ciudad blanca: memoria y olvido en la configuración espacial de los hitos patrimoniales de la ciudad*. *Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani*, vol. 11, no. 2. Italy, pp. 34-60. DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/10266>
- Londoño, W. (2020). *Archaeologists, bananas, and spies*. *Arqueología Iberoamericana*, vol. 45, pp. 11-21.
- Mignolo, W. (1995). *Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales*. *Revista Iberoamericana*, vol. 61, no. 170, pp. 27-40. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1995.6392>

- Ospina, G. y Tocancipá, J. (2000). Los estudios sobre la alta montaña ecuatorial en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 36. Colombia, pp. 180-207.
- Patterson, T. (1986). The last sixty years: toward a social history of Americanist archaeology in the United States. *American Anthropologist*, vol. 88, no. 1. United States, pp. 7-26.
- Said, E. (1999). *Orientalismo*. Madrid, España. Siglo XXI.
- Vargas Llosa, M. (2019). *Tiempos recios*. Bogotá. Editorial Alfaguara.
- Zúñiga, L. (2017). Evidencia fósil de dinosaurios: un aporte a la historia de la paleontología en Centroamérica. *Revista Ciencia y Tecnología*, no. 20. Costa Rica, pp. 29-49. DOI: <https://doi.org/10.5377/rct.v0i20.5494>