

PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL NORTE DE COLOMBIA: DE VUELTA AL PAISAJE DE LOS ANCESTROS

WILHELM LONDOÑO
SANTA MARTA: EDITORIAL UNIVERSIDAD
DEL MAGDALENA, 2022, 224 PÁGINAS

ANGHIE PRADO MEJÍA
Universidad del Magdalena (UNIMAGDALENA)
Aceptado para publicación 11 de junio 2024

El libro *De vuelta al paisaje de los ancestros* ofrece una mirada crítica al interior de la arqueología, el diseño y la enseñanza de la disciplina en los países del norte y la forma en que la periferia repite tal modelo, en particular desde la experiencia colombiana. Sin lugar a dudas, el texto es una invitación a desandar lo aprendido, pues Londoño (2022) cuestiona las prácticas y representaciones que construyeron los primeros arqueólogos norteamericanos al llegar a territorios caribeños, por ejemplo, a la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), al igual que la genealogía que Gregory Mason, John Alden Mason y el Padre Julián terminaron por sedimentar sobre los conceptos “Tairona”, “sitios arqueológicos” y las clasificaciones de piezas de cerámica.

El libro es valioso por cuanto incita a los y las académicas a rescatar la historia local del movimiento indígena de Sierra Nevada de Santa Marta y el litoral costero, así como la historia oficial; de ahí el interés del autor en aprender a narrarnos nosotras y nosotros mismos, es decir, que el texto invita a los investigadores e investigadoras locales, a los líderes o lideresas indígenas a “narrar la historia de abajo” y hacer un quiebre frente al relato

que Estados Unidos construyó de las geografías del Caribe, sus cuerpos y las materialidades que anidan en la Sierra y el litoral marino costero.

A lo largo de los cinco capítulos del libro, Londoño sostiene que tejió su análisis a partir de tres experiencias con el movimiento indígena del Caribe Colombiano, en especial la Organización Gonawindua Tayrona, El Cabildo Indígena de Taganga Román Manigua y la Asociación de Autoridades Kogui del Magdalena Muñkuawinmaku. Hay que puntualizar que los Kogui están asentados en el Magdalena, La Guajira y Cesar. Además, son una población heterogénea con grandes tensiones entre ellas; en ese sentido, el libro deja ver las diferencias entre los kogui de Muñkuawinmaku con los kogui ubicados en las cuencas hidrográficas de La Guajira, o sea, los pertenecientes a la organización Gonawindua.

Sin embargo, Londoño aclara que gran parte del libro está dedicado a los procesos que han liderado los y las Kogui por la recuperación y sanación del territorio. En este contexto, adquiere relevancia la descripción y problematización del caso de Pueblito Chairama: cómo dicho “parque arqueológico” fue recuperado por el pueblo Kogui de La Guajira y qué implicaciones tiene esto en el marco de la ontología Kággaba. Este no es un aspecto menor, ya que Londoño arguye que para comprender los procesos de recuperación de tierras de esa población es necesario traer a la conversación la taxonomía de Philippe Descola (2012) sobre ontologías.

Entre las ontologías que Descola enseña están el animismo, el analogismo, el naturalismo y el totemismo. Siguiendo dicha caracterización, Londoño (2022) explica que los Kogui son una mixtura entre el analogismo y el animismo, por lo que los arqueólogos denominan “sitios arqueológicos” son *ezuamas* de gobierno, padres espirituales, tal es el caso de Teykú.

En este orden de ideas, Londoño (2022) propone que sin una ajustada comprensión de la territorialidad Kággaba es difícil que los procesos de interlocución entre el movimiento indígena y el Estado colombiano avancen, puesto que el Estado sigue anclado en una concepción naturalista y eurocéntrica del territorio: naturaleza/ humanos; humanos/ no humanos por explotar.

Situación análoga acontece con el fundamento mismo de la arqueología y su práctica, pues quienes la enseñan están más empeñados y empeñadas en adoctrinar sobre el procesualismo que en conocer la historia política, social y cultural del contexto que escarban y remueven. En consecuencia, el autor critica la manera en que las universidades norteamericanas construyen cursos de verano orientados en realizar prácticas de campo en el Caribe colombiano, basados en una descontextualización absoluta del territorio y de la historia local.

Otro aspecto llamativo del texto es que en esta ocasión encontramos a un Londoño que narra la experiencia de más de una década en la región, por lo que su posicionamiento enunciativo entrelaza el arqueólogo, el docente de la Universidad del Magdalena y el investigador que pasa su vida entre Taganga, el Parque Tayrona y Minca. También se ob-

serva su rol en calidad de curador de la colección de arqueología, por lo que emerge como figura o personaje que frecuenta el laboratorio de dicha universidad, donde reposan las piezas, en compañía de los *mamos*¹. Fue en esos espacios de interlocución con pobladores locales que surgieron los cuestionamientos de las autoridades frente a los artefactos: “Esos espíritus están prisioneros, hay que liberarlos”.

En este punto, Londoño lanza una crítica al colonialismo y endocolonialismo y cómo éste se reproduce en el presente, pasando desde el Estado a la academia. No en vano vemos al autor señalar una y otra vez a Sierra Nevada como un área construida por las élites políticas y académicas del norte y el centro del país, quienes suelen referirse a ella bajo los términos de “Costa” o “Parque Natural”. En efecto, la SNSM es un territorio imaginado para el turismo y el saqueo, donde asisten practicantes de la arqueología, en especial hombres, a destruir sitios sagrados y llevarse *tumas*, hasta turistas que se desnudan en las playas del Tayrona. Cuando en realidad, según Londoño, conforma un escenario periférico: un *borderland*. Para comprender esta geografía resulta imprescindible el aporte de Gloria Anzaldúa (2016).

Y cuando Londoño (2022) afirma que Sierra Nevada es un *borderland* quiere decir varias cosas: primero, que la zona ha sido epicentro de múltiples violencias; segundo, que es un territorio pensado desde arriba y nunca desde las historias que vienen desde abajo, es decir, desde los campesinos y campesinas, los y las indígenas serranos o los y las investigadoras locales; y tercero, donde lo que ha tomado fuerza es el discurso cimentado por “los otros”, o sea, lo que el Estado, los arqueólogos, los académicos han elaborado de la región². Esto evidencia que tanto investigadores y burócratas dejaron a un lado las preocupaciones y la agenda política del movimiento indígena del Caribe, quienes en realidad sí viven, habitan y hacen la vida con la montaña, las cuencas hídricas y con el mar.

En este sentido, uno de los propósitos más significativos de *Volviendo a los ancestros* es sacar a la luz estas voces y subvertir el orden del relato establecido. No para hablar en nombre de las organizaciones que lideran la agenda política del movimiento indígena, sino para integrar esas luchas a los debates académicos sobre la forma espantosa en que la arqueología se ha impuesto a las poblaciones locales.

Acá encontramos una mirada distinta del autor frente al quehacer de la disciplina. Esta es una postura diametralmente opuesta a la del *Manual de arqueología del norte de Colombia* (2022) pues pasamos de la metáfora de Indiana Jones para enseñar arqueología a estudiantes de pregrado en antropología, a describir el desdén que algunos arqueólogos sienten por las *tumas* Kogui y la violencia epistémica de nombrar “basureros” a sitios sagrados. Es más, encontramos un Londoño que desfoga su incomodidad por los usos de la “arqueología” y el “patrimonio” en el contexto Caribe, y por todo lo que se hace o no se

1 Los *mamos* son autoridades tradicionales serranas que gozan de gran conocimiento, sabiduría y prestigio al interior del grupo.

2 Para un mayor abordaje sobre la construcción de la alteridad serrana sugiero revisar Ulloa (2004) y Prado (2020).

hace en nombre de estas palabras. En consecuencia, el autor nos conmina a repensar las nociones de “arqueología y patrimonio” tan trilladas, manoseadas y tergiversadas; de ahí que no sea extraño que el autor se asuma como un etnógrafo de la arqueología.

No obstante, propongo que sus elucubraciones no van de la etnografía a la arqueología como él expresa, sino incluso de la filosofía a la arqueología: de allí nace su preocupación por cuestiones existenciales como “las rocas sagradas”, “pagar para vivir” y “la política cultural del pago”. Como texto etnográfico retoma las categorías propias de la gente con las que conversa y de quienes aprende sobre el mundo; mientras que como texto filosófico se preocupa por cómo viven los otros y se arroga el derecho de explicarlo desde un lugar solitario. En las etnografías uno escucha las voces de la gente, mientras que en los textos filosóficos no, y acá pasa lo último y no lo primero. Sin embargo, resalto que el autor logra transmitir la vida de las piedras, las tumas, los cuarzos y los *ezuamas*, así como su crítica implacable a los arqueólogos estadounidenses y nacionales interesados en traer a estudiantes a escarbar en el Caribe, dejando a un lado el conocimiento serio del contexto caribeño.

Una lectura odiosa del libro podría manifestar que después de muchos ires y venires, el autor, con el paso de los años, dio un viraje y terminó por asumir un rol de *arqueólogo panóptico*: un ser que habla desde todos lados y no puede ser visto. Pero sostengo que la intención de Londoño es todo lo contrario, pues él nos está mostrando el lado oscuro de la arqueología y los efectos nocivos de los arqueólogos en las comunidades, al mismo tiempo que reivindica la lucha de los indígenas serranos por recuperar sus *ezuamas* y empezar a curarlos.

Finalmente, una de las bondades del libro consiste en que el autor se expone y narra de manera introspectiva el lugar desde el cual habla, sus últimos 15 años en la región y su tránsito por los diferentes escenarios y procesos, lo cual le otorga cierta potestad para atreverse a imaginar la arqueología y su quehacer de otro modo. Desde allí, invita a sus colegas a nombrar la historia y la autonomía de los pueblos indígenas de la zona. Desde allí, exhorta a sus colegas a no desestimar la historia y la autonomía de los pueblos de la zona y, por el contrario, a favorecer que se escuche y atienda la agenda política del movimiento social y la lucha de los y las indígenas, en este caso, contra los impactos dañinos de la arqueología.

A modo de cierre, el libro deviene en una provocación necesaria a quienes ejercen la arqueología para que reconozcan los problemas que han causado dentro de las poblaciones locales. Durante mucho tiempo la arqueología se arrogó el derecho de afirmar que “los sitios sagrados eran basureros prehispánicos”, entre otras declaraciones violentas. Quizá, éste sea el momento de empezar a reparar los errores, sanar las heridas y dejar que las comunidades locales (indígenas serranos, campesinos, indígenas pescadores) cuiden el territorio y hablen por ellos mismos.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria [1986] 2016- *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros.
 - Descola, Phillipe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (Traducción H. Pons). Amorrortu.
 - Londoño, Wilhelm (2022). *Manual de arqueología del norte de Colombia*. Universidad del Magdalena.
 - Londoño, Wilhelm (2022). *Patrimonio arqueológico y pueblos indígenas en el norte del Colombia: de vuelta al paisaje de los ancestros*. Universidad del Magdalena.
 - Prado, Anghie (2020). *La consulta espiritual y física del pueblo Kággaba*. Universidad del Magdalena.
 - Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
-

Anghie Prado Mejía

<https://orcid.org/0009-0009-5451-2689>
mejia.anghie@gmail.com



Es mujer, samaria, caribeña, feminista, antropóloga de la Universidad del Magdalena. Magíster en Políticas Públicas de la FLACSO, sede Argentina. Docente de Antropología de la Universidad del Magdalena, Santa Marta. Doctoranda en antropología de la Universidad del Cauca, Popayán. Sus líneas de interés en investigación son: políticas públicas, género y etnografía, antropología del mar.

