



La arqueología pública en Colombia: del esoterismo a la decolonialidad

Wilhelm Londoño Díaz*

* Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia. Campus San Pedro Alejandrino, Facultad de Humanidades, Programa de Antropología, PBX (57-5) 438100, CP. 470004. wlondono@unimagdalena.edu.co

Recibido el 2 de junio de 2022, aceptado para su publicación el 19 de agosto de 2022.

<https://www.doi.org/10.5281/zenodo.7839144>

Palabras clave:

Historia;
ontología;
patrimonio;
decolonialidad;
colonialismo.

Keywords:

History;
ontology;
heritage;
decoloniality;
colonialism.



Los trabajos publicados en esta revista están bajo la licencia Creative Commons Atribución - No Comercial 2.5 Argentina.

RESUMEN

En este manuscrito se hará una revisión de lo que ha significado la construcción de una agenda de arqueología pública en Colombia. Tradicionalmente, la burocracia que comprende los trámites arqueológicos supone un espacio denominado "arqueología pública" donde los responsables de los proyectos deben generar socializaciones para el público en general. Se analiza este espacio como un eslabón de la cadena de producción cultural que concibe la historia como una mercancía. Asimismo, el manuscrito supone la revisión de una agenda que va más allá de la socialización de resultados donde se configura una arqueología que pretende visibilizar los procesos históricos de subyugación de las ontologías por fuera de la lógica de la modernidad. Esta arqueología se denomina arqueología decolonial, y sobre ella se describe su agenda, y sus potencialidades.

ABSTRACT

This manuscript will review the construction of a public archeology agenda in Colombia. Traditionally, the bureaucracy that includes the archaeological procedures supposes a space called "public archeology" where those responsible for the projects must generate socializations for the general public. This space is analyzed as a link in the chain of cultural production that conceives history as a commodity. Likewise, the manuscript supposes the review of an agenda beyond the socialization of results where archeology is configured that aims to make visible the historical processes of subjugation of ontologies outside the logic of modernity. This archeology is called decolonial archeology, and its agenda and potentialities are described in it.

1. La instauración de la Arqueología Pública en Colombia

Si hacemos un balance de la historia de la arqueología en Colombia, podríamos apreciar varios momentos históricos que están determinados por los contextos históricos de su emergencia. La arqueología en Colombia no podría entenderse sin la institucionalización de los estudios etnológicos en la década de 1940 (Echeverri, 1998) como resultado de una agenda internacional que buscaba, en las naciones latinoamericanas, reglas claras sobre la gestión de las poblaciones étnicas. Un análisis de lo que implicaba realizar estudios antropológicos en esa franja temporal (Londoño, 2014) muestra, claramente, que los estudios antropológicos oscilaban entre la necesidad de comprender las culturas nativas, con sus formas culturales particulares, y en defender a las poblaciones nativas del avance del latifundio y la desintegración cultural.

Una mirada a la dinámica de investigación de la década de 1940 (Laurière, 2010) muestra que el gobierno colombiano, tímidamente, quería tener una

imagen de lo que ocurría con las poblaciones étnicas, y más bien, deseaba que la investigación antropológica se consideraba como una acumulación de datos arqueológicos que permitieran la generación de colecciones museográficas. Es decir, se esperaba que los recién formados etnólogos del Instituto Etnológico Nacional fueran más sensibles a la recuperación de cultura material prehispánica que fuera susceptible de exhibirse. La contracara de esta tendencia era, por su puesto, que existiera una reticencia a comprender los procesos de desintegración cultural motivados por el avance del latifundio, y el exterminio de poblaciones indígenas, en especial en la región amazónica (Del Cairo, 2003).

Podríamos decir, por la información analizada, que la institucionalización de los estudios etnológicos, que después en la década de 1970 pasarían a llamarse antropológicos (Camacho, 2007), se fundamentó en una iniciativa sistemática de recolección de artefactos, dando la espalda a los problemas sociales de las poblaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes (Londoño, 2013).



Con la llegada de la década de 1960 y la emergencia de movimientos sociales que criticaban los marcos de comprensión de la realidad colombiana (Caviedes, 2007), la antropología colombiana sufrió una escisión. Por una parte, el estado fue más proclive a considerar el ejercicio antropológico como una suerte de recolección acrítica de artefactos y mitologías, y de otro lado fue más reacio a generar programas etnográficos que resaltaran las difíciles situaciones de las comunidades locales en los procesos de modernización que se daban en el país. De hecho, correspondió a sociólogos (Rappaport, 2021) generar mecanismos alternativos a esta estrecha visión de la antropología, lo que desembocó en proyectos como la Investigación Acción Participativa (Consuegra & Mercado, 2017).

En la década de 1970 se puede apreciar que la investigación antropológica corre por dos caminos bien diferenciados. Por un lado, están todos los proyectos críticos agenciados por etnógrafos que buscan legitimar la agenda del movimiento social indígena, es decir, hay una agenda donde el compromiso político y la agenda de investigación es casi indistinguible. De otro lado, está la configuración del derrotero arqueológico que se basa, fundamentalmente, en la recolección de artefactos proclives a las exhibiciones museográficas. En esta franja temporal podemos asistir a la consolidación de la arqueología como una práctica de corte histórico-cultural que basa su accionar en ubicar materialidades que den volumen, contenido, a relatos históricos donde los indígenas del pasado están desconectados de las comunidades nativas del presente. Como ha sido demostrado infinidad de veces, esta fragmentación es propia de los regímenes coloniales (Schep & Paul, 2021).

Desde la década de 1960 en adelante, instituciones como el Museo del Oro se dedicaron a comprar piezas precolombinas cuya proveniencia no era del todo clara (Field, 2012); en consecuencia, la arqueología se definía más como una acumulación interminable de información, esto a pesar de que en esa misma década ya era tremendamente famosa la crítica a la arqueología histórico-cultural (Binford, 1962). A pesar de ello, autores como Gerardo Reichel-Dolmatoff (1965) eran insistentes en señalar que el desarrollo sociocultural de las sociedades prehispánicas se había motivado por mecanismos como la difusión, que permitieron la emergencia de dos poderosas organizaciones políticas, los Tairona en el Caribe, y los Muisca en la sabana de Bogotá. De esta manera, lo que debían hacer los arqueólogos era simplemente encontrar las evidencias de estos desarrollos para poder construir compartimientos estancos que deberían albergar estos hallazgos.

La década de 1970 presenció en Colombia una fractura irreconciliable; de un lado, estaba toda la antropología

volcada al acompañamiento a los movimientos sociales (Rappaport, 2007), y de otra, una arqueología de la historia cultural prehispánica que había sido definida desde inicios del siglo XX cuando diversos académicos norteamericanos llegaron a Colombia a comprobar lo que las crónicas decían de los pobladores prehispánicos. Por ejemplo, el famoso explorador G. Mason, vino a Colombia con la esperanza de hallar evidencias de los antiguos gigantes Taironas; para ello tomó mediciones a indígenas y concluyó que tal raza estaba, al menos, extinta sin correlatos en el presente (Londoño, 2020).

En la década de 1990 se instala en Colombia la mirada procesualista que intenta exorcizar los demonios inventariados de la historia cultural (Bocanegra & Mora, 2012). Lo que predomina de este enfoque, es básicamente una crítica al empirismo del enfoque histórico-cultural; es decir, la crítica a este paradigma se da por cuestiones internas, por sus deficiencias en la generación de hipótesis y estrategias de contrastación. Igualmente, con la llegada del procesualismo, llegó la crítica a lo reducido de este enfoque, especialmente en la manera de reducir el comportamiento humano a variables instrumentales como la sujeción política (Londoño, 2006). Estaba claro, específicamente por información etnográfica y etnohistórica (Feinman & Neitzel, 1984), que la sujeción política en las sociedades prehispánicas americanas no necesariamente se daba por el control de medios de producción, sino por privilegios obtenidos por el manejo de las esferas simbólicas.

En la década de 1990, cuando aparece el procesualismo, aparece también su crítica externa que señala que el pasado es un campo de disputa donde suele predominar narrativas hegemónicas que niegan las múltiples opciones (Gnecco, 1999). En esa misma década se da el cambio constitucional en Colombia, específicamente en 1991, donde se declara que la nación colombiana es diversa, las palabras que se usan son pluriétnica y multicultural. De esta suerte, a medida que avanza la formación de una nueva forma de relación social basada en los preceptos del multiculturalismo, también comenzaba a darse una crítica al multiculturalismo, toda vez que el reconocimiento de la existencia de diversidad de culturas no suponía el avance hacia la construcción de escenarios de pluralidad (Domenech, 2003). El multiculturalismo, lo sabemos ahora, era el sueño de culturas existiendo dentro de sus esferas de autonomía, que eran válidas y legítimas, siempre y cuando no cuestionen las formas de acumulación de capital.

Si nos basamos en las ideas de A. Appadurai (1996) vemos que el último tercio del siglo XX se configuró por un multiculturalismo donde el mercado favoreció la imaginación sobre un pasado no vivido. Imaginar otro

que estaba actualizado con relación a las versiones de inicios del siglo XX, permitía configurar una nostalgia imperialista (Hooks & Mansour, 1996), una recreación de un contacto con otro que, definido como benevolente y ecológicamente viable, permitiría un renacer de la utopía del buen salvaje (Trouillot, 2003). Esta actualización de otro, que ya no estaba perdido en el pasado prehispánico, sino que podría convivir en el tiempo presente siempre y cuando fuera ecológicamente viable, y generador de mercancías culturales, fue lo que actualizó la arqueología colombiana, y a esa actualización le llamó “arqueología pública”.

La arqueología pública aparece en Colombia como un campo donde es posible que los objetos del otro sean conocidos, accedidos, pues de lo que se trata de hacer es que la historia cultural que estaba resguardada en libros que nadie consultaba, ahora se entregue al público, precisamente en un momento donde se llevaba a cabo un incremento exponencial de excavaciones arqueológicas (Londoño, 2006). Se puede ver en este periodo de tiempo, que correspondería a la década del 2000, cómo la necesidad de socializar los resultados de investigación que se producían por las dinámicas de la arqueología preventiva, implicaba la emergencia de algo denominado arqueología pública, que sería la contraparte divulgativa del boom de esos programas. Este boom, no solo es particular de Colombia, y está claro que la manera en que el capitalismo genera elementos patrimoniales se da por la relación entre la arqueología preventiva y sus resultados que deben ser paquetes estructurados de consumo cultural (Suárez & Dans, 2015; Londoño, 2016).

En un contexto de la disolución de la historia como narrativa ideológica, el pasado comenzó a ser un bien de consumo cultural. Esta situación, sería un rasgo de la sociedad moderna o capitalista contemporánea donde el pasado hace parte de la gestión económica, alejada de sus fronteras con discusiones políticas (Augé, 1996). De esta suerte, la entrada del multiculturalismo tuvo en Colombia una contraparte patrimonial, y fue la consideración del pasado prehispánico como una forma de concreción de productos culturales diseñados para el consumo cultural (Van Geert et al., 2016). A este rasgo le podríamos llamar arqueología pública, es decir, un diseño del pasado como una mercancía que puede ser consumida en un vacío político.

La llegada del multiculturalismo hizo, por ejemplo, que el Museo Nacional de Colombia, ubicado en un antiguo panóptico, ensayara formas más interactivas de gestión del público, sin que ello implicara el debate sobre cómo este museo se hizo con piezas prehispánicas de comunidades indígenas actuales que las reclaman como sujetos con agencia (Londoño, 2012). Por ejemplo, las comunidades indígenas de la Sierra

Nevada de Santa Marta señalaron, contundentemente, que los museos albergaban sujetos que hacían parte de la organización social, no era representaciones de los clanes, sino sujetos constitutivos de las relaciones de esos clanes; la respuesta del museo, o de sus directivas, no fue una transformación de las lógicas de exhibición, sino una mayor interactividad que implicó, incluso, que los usuarios del museo pudieran crear sus propias narrativas sin cuestionar las estructuras de exclusión que determinaban a los grupos étnicos a ser invisibilizados en sus reclamos políticos.

Podríamos concluir que la arqueología pública en Colombia es una práctica regulada por el Estado que se encarga de exhortar a los arqueólogos que se desempeñan en programas de arqueología preventiva, a socializar sus resultados con miras a producir efectos en la sociedad, tales como el reconocimiento de la existencia de sitios arqueológicos, y las medidas adecuadas para la intervención de esos sitios. No interesa a esta política permitir que la ciudadanía cuestione la formación de una arqueología histórico-cultural, que se encargaba de la acumulación de artefactos idóneos para museos, la cual se actualiza en el multiculturalismo como un nicho de negocios de consumo cultural. Dicho de otra manera, la arqueología pública no es una novedad, sino un diseño para que los datos arqueológicos otrora esotéricos sean apropiados por la ciudadanía en medio de un rendimiento mercantil.

Ahora veremos, en el siguiente apartado, cómo estas narrativas hegemónicas están siendo cuestionadas desde los movimientos sociales, y cómo ello es indicador de que la arqueología pública emergió con una fisura, cuya descripción es fundamental para permitir la movilización de la arqueología basada en el multiculturalismo, a una arqueología de la interculturalidad (De La Cadena, 2007). La interculturalidad, en oposición al multiculturalismo, podría ser un rasgo determinante de una arqueología decolonial.

2. Las críticas a las narrativas arqueológicas dominantes

En la década de 1980 se dio un interesante proceso de uso de la arqueología para desentrañar las profundidades del pasado del pueblo indígena Misak, ubicado en el suroccidente de Colombia, departamento del Cauca (Vasco, 2011). Si bien no se usó la categoría “arqueología indígena”, el propósito del proyecto era acercarse a las materialidades del pasado para comprender la situación histórica Misak. Hubo cierto desmarque de la arqueología tradicional, en el sentido de que la comprensión histórica no supuso la generación de una abstracción de la historia que pudiera



condensarse en libros. Por el contrario, se dejó en claro que la historia Misak no hace parte del pasado, sino que tiene sentido en tanto se experimenta el territorio. Los Misak consideran que el caracol representa, o mejor, contiene, en su caparazón, ese tiempo que se desenvuelve en sí mismo y que se experimenta en el caminar el territorio (Schwarz, 2018). Así, quedaba claro que la ontología Misak, como la de muchos pueblos amerindios, no se basa en la separación entre naturaleza y cultura, o en la fragmentación pasado y presente, propia del pensamiento occidental. Según la popularizada esquematización de las ontologías de P. Descola (Descola, 2012), el pensamiento Misak estaría entre las lógicas del animismo y del analogismo. Los seres tienen agencia, y los seres son señales análogas de otros mundos que se desenvuelven en este.

El uso de procedimientos arqueológicos básicos, como recolectar materiales en superficie, reseñarlos en una cartografía, por ejemplo, ayudaron a los Misak a reconocer cómo el territorio, sagrado por lo demás, tenía superpuesta una capa impuesta por el colonialismo donde los sitios de interés Misak eran considerados áreas tabúes, no por un mandato de la lógica interna, sino por las múltiples prohibiciones impuestas por el clero. De esta manera, recorrer el territorio desde una visión del entendimiento de su historia era una forma de desvelar las imposiciones que se habían sedimentado como paisaje. Era, sin duda alguna, una dinámica de descolonización del territorio.

Años después de los trabajos primigenios de los Misak, los Nasa y otras comunidades del suroccidente de Colombia comenzaron a usar la arqueología, o algunos procedimientos arqueológicos, para lograr lo mismo (Londoño, 2002; Franco, 2019; Gnecco & Hernández, 2008). En estos ejercicios interculturales la cultura material del registro arqueológico sirvió para problematizar las narrativas dominantes basadas en el alocronismo (Fabian, 2019). En consecuencia, de lo que se trataba era de suturar la fragmentación que había impuesto la narrativa arqueológica que señalaba que las grandes manifestaciones arqueológicas del suroccidente no tenían nada que ver con los Misak o los Nasa. Estos ejercicios, por el contrario, demostraba que los sitios arqueológicos de esa región eran parte integral del territorio, eran los escenarios por donde se desenvolvía la cultura tradicional, sobre la cual era posible percibir las prohibiciones que había impuesto la iglesia.

Estos trabajos pioneros donde era imposible distinguir la frontera entre el quehacer arqueológico y la descolonización de la memoria, fueron el nicho desde el cual se generaron importantes procesos de construcción de identidad que desembocaron en planes de educación propia. En el caso de los Nasa, este sustrato

arqueológico previo, permitió con posterioridad un fortalecimiento del uso de la lengua, lo que a su vez se compaginó con iniciativas de educación propia (Rojas et al., 2011). Así, la arqueología indígena, si apelamos a esta noción, fue una dinámica que apuntaló procesos de descolonización de la narrativa hegemónica.

En la actualidad, los procesos previos de resistencia cultural agenciados por las comunidades indígenas del suroccidente colombiano, que se basaron en el uso de ciertas metodologías arqueológicas, han generado procesos locales de educación propia que son poderosos (Bolaños y Ramos, 2015; Parra, 2010). Estos procesos, pueden explicar la activa participación de los indígenas Nasa & Misak en las manifestaciones acaecidas en 2021, en Colombia, que han sido equiparadas al estallido social dado en Chile (Durán, 2020).

Los síntomas de esta dinámica se han visto en ciertos actos icónicos desarrollados por los Misak en 2020, como el derribo de las estatuas del conquistador Sebastián de Belalcázar, dados en la ciudad de Popayán y de Santiago de Cali respectivamente (Deutsche Welle, 2020). Debemos recordar que, en medio de las protestas adelantadas por sectores marginados de la ciudad de Santiago de Cali, los Misak y Nasa apoyaron fuertemente los piquetes generados, lo cual implicó que grupos de ciudadanos se armaran y dispararan contra los propios indígenas (AS, 2021). Estos actos, que fueron cubiertos por los medios permiten dos lecturas. La primera, es que el régimen neoliberal en Colombia ha generado tanta pauperización que las clases menos favorecidas, sus ciudadanos más jóvenes, han sido conscientes de que la única manera de generar transformaciones es a través de las vías de hecho. Incluso, el estallido social que se dio en Santiago de Cali generó nuevas cartografías como por ejemplo el cambio de nombre de un sector deprimido que antes del estallido colombiano se llamaba Puerto Rellena, y ahora ostenta el glorioso nombre de Puerto Resistencia (Arboleda, 2022). La otra lectura, es que el movimiento social indígena está plenamente consciente de que los preceptos del multiculturalismo están agotados en tanto es inviable que, la agenda indígena, conviva en medio de una nación que rinde tributo a despiadados conquistadores. Esta segunda lectura permite una conclusión, y es que el multiculturalismo promueve la existencia de los valores coloniales generando una instrumentalización de las luchas indígenas que ahora se ven como posibilidades para los mercados de consumo cultural. Evidentemente, este precepto no comulga con la madurez del movimiento social indígena que reclama el desmonte de estos referentes del colonialismo, para que pueda emerger, incluso, la monumentalidad de la sociedad colombiana actual, intercultural. Pocos análisis se hacen tomando estos puntos de vista,

pues los defensores del multiculturalismo piden más investigación patrimonial para aumentar los mercados de consumo cultural, mientras los críticos despotrican de estas tendencias desde la comodidad de la trinchera literaria sin propuestas de cambio de paisajes.

Para los analistas sociales, estas dinámicas críticas agenciadas por los movimientos sociales indígenas y urbanos supone una posibilidad de generar nuevos cuestionamientos: ¿es posible pensar una continuidad de lo indígena desde la colonia hasta la actualidad sin que ello suponga el uso de esencialismos? ¿Es posible pensar el alocronismo insertado en la historia indígena por la academia como un mero efecto colonial alejado de los datos arqueológicos? Por medio de estas preguntas revisemos en qué va actualmente la agenda de una arqueología pública que trasciende la lógica multicultural de permitir interacción museográfica y, por el contrario, genera un derrotero de descolonización.

3. La emergencia de una arqueología por fuera del enfoque colonial

Podríamos empezar diciendo que, actualmente, a pesar de las múltiples arqueologías (Londoño, 2021), tenemos en Colombia, y tal vez a escala global, solo dos tipos de arqueología en lo que sería el campo de batalla disciplinario. De un lado, está la arqueología científica, la arqueología del mainstream que busca, como uno de sus pilares, la aldea perdida, el resto del homínido más antiguo, el encuentro del nuevo sitio Maya o Inca. Esta sería el leitmotiv de asociaciones como la Sociedad Arqueológica Americana –SAA– o la Asociación Europea de Arqueólogos –EAA–. No argumento que en estos escenarios no existe enfoques críticos, tan solo que en estas asociaciones los debates sobre la descolonización de la arqueología son, a lo sumo, anecdóticos y propios de desadaptados que no saben tirar un cordel para una cuadrícula. Esto a diferencia del Congreso Mundial de Arqueología –WAC–, que tiene como campo crítico, un debate que es constructivo y socializado por los múltiples escenarios, una visión de la arqueología en relación con las demandas de las comunidades indígenas a escala global (Smith & Jackson, 2006). Aunque el WAC no ha estado exento de críticas (Shepherd y Haber, 2011), sigue siendo la institución global que más promueve arqueologías no ortodoxas. De otro lado, tendríamos las arqueologías que buscan una comprensión del pasado, no como una sucesión de hechos fortuitos, sino como un hilo donde se puede apreciar dinámicas estructuradas de exclusión, pauperización y destrucción medioambiental. Sería una arqueología que algunos han teorizado como arqueología del *borderland* (Londoño, 2021). ¿De qué se trata esta arqueología?

El *borderland* es, sin duda, el concepto más potente de la crítica cultural contemporánea (Fowlkes, 1997; Naples, 2010; Fellner, 2022). Como lo sabemos, el *borderland* es el espacio mestizo, pues desde allí la escritora Gloria Anzaldúa generó su narrativa que desborda cualquier categorización como poesía, ensayo, o etnografía. En este espacio, las coordenadas literarias clásicas fallan, como falla la física newtoniana en el mundo de lo infinitesimal. Como lo explicó S. Hawking (2002), basado en el principio de incertidumbre de Heisenberg, en el mundo de lo diminuto no hay pasado ni futuro pues las observaciones a escala subatómica no permiten, simultáneamente, la localización de las partículas ni la medición de su velocidad. O se calcula la velocidad, o se calcula la posición, pero no las dos cosas a la vez. Ocurre algo similar en el *borderland*: es posible comprender la historia, desde lo local, solo si se analiza cómo se ha desplegado el colonialismo en una franja determinada del tiempo. Así, el entendimiento local hace superfluo la comprensión global tal como entendía la historia según Hegel (Kabeshkin, 2022). Esto no es un sesgo, una anomalía, sino el reconocimiento de que, para que se dé la generalidad del enfoque del mainstream, es necesario borrar al sujeto que observa, perder lo local, la subyugación y la subalternización. Por el contrario, para que el sujeto que observa sea localizado, su narrativa será de lo particular a lo general, lo que borra pretensiones de universalidad. En este sentido, si se mira la historia, no como el relato de la expansión europea sino como una fuerza que debe medirse localmente, comenzamos a encontrar fisuras en discurso hegemónico. Detallémoslo. Pero no podemos hacer las dos cosas actualmente: tener una historia de la ecúmene que sea a la vez una historia local.

En una publicación relativamente reciente, el pueblo indígena Kogui presentó sus resultados de investigación sobre lo que podríamos denominar un balance de su cultura (Mestre & Rawitscher, 2018). El libro explica lo que significa el mundo para el pueblo Kogui, ubicado en la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Caribe colombiano. Los Koguis, han sido considerados por la representación antropológica como los indígenas correctos (Prado, 2020), toda vez que se les ha endilgado un manejo ecosistémico sostenible que es la base de varias mitificaciones útiles al multiculturalismo. Esta sedimentación como nativos correctos, ha hecho que se ignore varias cosas, entre ellas la más importante, que han sido víctimas del conflicto armado (Prado, 2018). Pero volviendo al libro en mención (Mestre & Rawitscher, 2018), quedó claro que, lejos de ser una nación detenida en el tiempo, con manejos ecosistémicos correctos, los Koguis son una nación que tiene una visión clara de la historia moderna. En el libro, se relata la existencia, en manos de autoridades Koguis, de cultura material



usada en el siglo XVI para la conquista de sus territorios (Mestre & Rawitscher, 2018, p. 168-169). Esta evidencia sugiere que los Koguis han mantenido de generación en generación una conciencia de lo que ha sido la adhesión de su territorio a la modernidad, y si bien no podrían ser considerados una estampa fiel de su estructura social durante la conquista, tampoco podríamos decir, sin avergonzarnos, que son el resultado de acomodos de cacicazgos ya desaparecidos, tal como lo suponen algunos arqueólogos que trabajan en la zona (GHF, 2019).

La existencia de cultura material del siglo XVI en manos de los Koguis ha permitido construir una historia local que muestra cómo la modernidad, por medio de la arqueología, los representó como advenedizos cortando el lazo con sus sitios sagrados que fueron considerados por los arqueólogos como depósitos de basura. En la tradición Kogui, así como existen espíritus que generan bienestar, también hay deidades negativas como Nu Jaldami. Nu Jaldami es la madre de la destrucción de los sitios sagrados, y para los Koguis, las excavaciones arqueológicas en sus territorios son una muestra del poder que hoy día tiene Nu Jaldami (Mestre & Rawitscher, 2018, p. 82).

Desde la óptica Kogui que nos da su libro, que es una autoetnografía que pone en perspectiva el orden colonial, la arqueología es una suerte de enfermedad, un mal que aqueja los sitios sagrados que han sido perturbados desde el momento en que se dio la conquista de la región. Esta visión, que pocos arqueólogos están dispuestos a aceptar, y que señalan como mitificaciones o relatos acomodaticios, incluso algunos académicos lo denominan un matiz de los Kogui (Orrantia, 2002), podríamos considerarla una visión del *borderland* ya que no es posible categorizarla como un relato netamente historiográfico, ni tampoco como un panfleto que representa la plasticidad de la memoria Kogui, ni mucho menos la podemos definir como una versión real de la historia universal. Son todas estas cosas juntas. Entender la historia local, implicaría una aceptación de la molestia que la genera.

Desde el punto de vista de una historia crítica, el espacio Kogui donde se ejercita una historia de la modernidad vista desde lo local, representa un campo prolífico para desarrollar una arqueología mestiza que no busca la aldea perdida, ni el Dorado envuelto, sino una comprensión de las situaciones actuales caracterizadas por la depredación de la naturaleza, el fortalecimiento de la cultura heteropatriarcal, y la expansión del capitalismo (Wigdor & Vergara, 2018). De esta manera, una historia crítica encaja perfectamente con los propósitos de una historia desde lo Kogui, y es esta confluencia, este traslape lo que constituiría una nueva agenda de la arqueología pública descolonizada.

Tal vez donde mejor ha funcionado esto, sea en análisis hechos por autoridades indígenas como el Cabildo Mayo de Taganga, una comunidad pescadora relacionada por parentesco con los Koguis. El Cabildo Mayor, Ariel Daniels (Daniels, 2011), quien es un académico consagrado, ha logrado demostrar cómo los territorios actuales del Parque Natural Nacional Tairona resultaron poco afectados por la apertura del mercado de tierras en el siglo XIX, precisamente porque fueron los indígenas Taganga quienes se opusieron a la parcelación de esta área del litoral. Esto contradice, claramente, el relato ambientalista actual, que señala que esa área tiene grandes niveles de conservación por la ausencia de comunidades humanas en el área. Solo la idea de nominar el área como "natural" resulta poco convincente toda vez que las franjas del litoral han sido custodiadas por los Taganga, con registros históricos, desde el siglo XVIII (Daniels, 2011). Una investigación desde una biología mestiza intentaría comprender cómo los manejos antrópicos que han implicado estrategias de explotación de recursos, pero también la interposición de querellas jurídicas ha logrado heredarnos una de las áreas más bellas de Colombia. De hecho, una arqueología pública decolonial intentaría, con evidencias, hacer que se les restituyera a los Taganga su litoral y que ellos pudieran cobrar los servicios llamados ecosistémicos, que en realidad serían antro-eco-sistémicos. A cambio de eso, lo que ha hecho el multiculturalismo ha sido negar la indianidad a los Taganga, y sobredimensionar la ancestralidad de los Kogui, que es usada para la proliferación de consumos turísticos esencializados.

El ejemplo Taganguero permite comprender cómo la arqueología pública más que dar a conocer resultados exotéricos para públicos no especializados, debería estar alienada con principios de justicia social, básicamente con la verdad, toda vez que el ambientalismo lo que ha hecho es permitir que terceros se apropien de los ingresos que genera el área protegida, tal vez el Parque Natural que deja más ganancias en Colombia.

4. Situación contemporánea: a modo de cierre

En un reciente artículo se dejaba en claro que la arqueología pública era, a lo menos, diferente de algunas variantes interesantes como la arqueología indígena, la arqueología comunitaria y la arqueología decolonial (Londoño, 2021). Se puede apreciar que hay dos grandes conjuntos de arqueologías que abarcan diversas prioridades. La arqueología pública es, en esencia, como ocurre en Colombia, una manera de socializar resultados con públicos no expertos. Se trata de hacer digerible lo que podría ser el tedio de los informes arqueológicos, repletos de

representaciones gráficas sobre la estratigrafía o con innumerables histogramas que reflejan las densidades de los yacimientos. En el otro gran conjunto, estaría la arqueología indígena, poco teorizada para el ámbito latinoamericano, pero con cierta madurez en términos de su definición y problemas en el mundo anglófono. Como se reseñó hace años (Colwell-Chanthaphonh et al., 2010) la arqueología indígena ha cargado con el estigma de ser una empresa para transformar esencialismos en prácticas disciplinarias; pero ello no es necesariamente cierto toda vez que la participación, que es siempre el lugar que se les da a las comunidades indígenas, permite dar luces sobre procesos invisibilizados como el peso del colonialismo en la cotidianidad de las comunidades. La otra arqueología sería la arqueología comunitaria, que según sus apologistas (Marshall, 2002), supone ceder el control de la investigación a las comunidades con el fin de que la arqueología deje de ser una ciencia esotérica sin relevancia social. Finalmente, sin pretender abarcar el abanico de posibilidades, estaría la arqueología decolonial que Y. Hamilakis (2018) encuentra relacionada con los paradigmas de la justicia social en una era donde predomina la xenofobia y la exclusión. Además de estos enfoques que abogan por una arqueología politizada (McGuire, 2008), hay quienes han avanzado en desarrollos metodológicos. Por ejemplo, U. Rizvi (2019) sugiere que la especulación, lo indeterminado, debería ser un rasgo de la arqueología decolonial de tal suerte que antes que ir en busca del pasado, los arqueólogos y arqueólogas deberían dejarse afectar por las materialidades del pasado. La perspectiva decolonial en la práctica de la arqueología latinoamericana se ha discutido con anterioridad (Shepherd et al., 2016), señalando la necesidad de que la disciplina incorpore las nociones de colonialidad y modernidad, definidas, por ejemplo, en el paradigma modernidad/colonialidad latinoamericano (Escobar, 2003). Una de las preocupaciones centrales de este paradigma es el uso de los conocimientos subalternizados en la generación de otros mundos posibles.

La arqueología indígena y la arqueología decolonial, tienen más en común que la arqueología comunitaria que parece estar más cerca de las definiciones hegemónicas de la arqueología pública como aquella que acerca a los legos al conocimiento esotérico de los expertos. Un ejemplo importante de la arqueología comunitaria sería el proyecto CITIZAN (Sherman, 2015), en el cual expertos y ciudadanos ingleses, que no son precisamente depositarios de las angustias que aquejan a ciudadanos latinoamericanos, tratan de rescatar o en todo caso investigar sitios amenazados por la erosión costera, son sitios intermareales. Estos proyectos son

muy interesantes, al igual que el que adelanta la Junta de Andalucía y su apoyo al desarrollo de las investigaciones sobre el patrimonio arqueológico subacuático (Sanjuán & Limón, 2012). Si hacemos un balance de estas arqueologías comunitarias, vemos que están determinadas por la necesidad de salvaguardar sitios a la vez que generar procesos de educación científica. Ello no está mal, y es necesario en contextos como los de España o Inglaterra, donde la tradición museográfica es de larga data, haciendo parte de la cotidianidad urbana. Es ingenuo esperar que en España o Inglaterra vayan a salir museos decoloniales, o que, por el solo clamor de los apologistas del paradigma decolonial, se genere una transformación de las lógicas de la museografía. No pasa lo mismo en América Latina. En América Latina sí es necesario que los museos se alejen de las lógicas de la arqueología pública o de la arqueología comunitaria y se promuevan espacios museales donde el público pueda tener un acercamiento a lo que ha significado la subalternización de las ontologías locales. Hay que señalar que los apologistas de la arqueología decolonial pocas propuestas tienen para lo que sería el reemplazo de la museografía hegemónica. La ingenuidad de las teorizaciones desde la decolonialidad radica en pensar que el solo hecho de develar los mecanismos de subalternización harán la revolución epistemológica necesaria. Pero no, como ha sido mostrado por los movimientos subalternos, es necesario que existan monumentos, espacios donde se pueda experimentar la historia, en suma, museos, pero con otras coordenadas y otras significaciones. Lo mostró el estallido social en Chile con la transformación y creación de la Plaza Dignidad (Vásquez & Lincopi, 2020), no se trata de desmontar la idea de monumento emplazado, sino de desplazar la narrativa colonial de tal manera que se dé un espacio resignificado.

Según lo anterior, es deseable y necesario que la arqueología pública, en el ámbito latinoamericano, abandone el paternalismo de la educación científica, y se alinee con la necesidad de socializar con la ciudadanía la historia de la subalternización del otro. Tal como está estructurado el debate, los críticos decoloniales de la arqueología, desde sus trincheras bibliográficas sin propuestas museográficas, alimentan la idea de que la solución a los problemas de la arqueología, están por fuera de la arqueología; pero ello es limitante dado el hecho de que las sociedades no pueden existir sin monumentalización, entonces, la discusión es sobre qué se debe monumentalizar. Los Misak lo señalaron claramente al derrumbar a Belalcázar entronado en un sitio arqueológico como El Morro de Tulcán en Popayán; al desmontar a Belalcázar sobresale nuevamente la pirámide de origen indígena, que no es el monumento previo a la conquista, sin duda, pero tampoco es una



ruina de los monumentos coloniales. Es, a simple vista, el rasgo de un nuevo paisaje de la historia que está estructurándose.

En conclusión, dos décadas de apología a la decolonialidad, necesaria sin duda, deben llevarnos a planos en los que sea posible experimentar con nuevas museografías que, seguro, tendrán sus limitantes, pero serán necesarias para la construcción de otros mundos posibles. Incluso, esto podrá implicar la idea de desmontar el museo o de volver el caminar Misak, por ejemplo, una nueva forma de experiencia museal. Esta ruta debe ser seguida y alimentada para pasar de una arqueología que trata de legos a los ciudadanos, a una arqueología que desvele el sesgo colonial y genere el ciudadano del futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arboleda, J. (2022). Aproximación a los recursos recreativos de la protesta durante el estallido social en Cali. *Revista Educación y Ciudad*, 42, 29-46.
- AS, (2021). ¿Quién es Andrés Escobar y qué ha dicho sobre las manifestaciones en Cali? En https://colombia.as.com/colombia/2021/06/01/actualidad/1622570754_761268.html Consultado el 1 de abril del 2022.
- Augé, M. (1996). *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Binford, L. R. (1962). Archaeology as anthropology. *American antiquity*, 28(2), 217-225.
- Bocanegra, F. & Mora, S. (2012). Del Paleoindio al Formativo: 10.000 años para la historia de la tecnología lítica en Colombia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 26(43), 124-156.
- Bolaños, G. & Ramos, A. (2015). Educación propia, investigación y lucha en el PEBI-CRIC. En Leyva, X. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entreguerras*, 1 (pp. 383-400). Buenos Aires: CLACSO.
- Camacho, R. P. (2007). La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 367-385.
- Caviedes, M. (2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 33-59.
- Colwell-Chanthaphonh, C., Ferguson, T. J., Lippert, D., McGuire, R. H., Nicholas, G. P., Watkins, J. E. & Zimmerman, L. J. (2010). The premise and promise of indigenous archaeology. *American Antiquity*, 75(2), 228-238.
- Consuegra, A. & Mercado, K. (2017). La IAP como alternativa metodológica para el cambio social: un análisis desde distintas perspectivas. *Jangwa Pana*, 16(1), 90-101.
- Daniels, A. (2011). La resistencia cultural de Taganga: Un camino hacia su reconocimiento como pueblo ancestral. En G. Nemogá (Ed.), *Naciones indígenas en los estados contemporáneos*. Cátedra Jorge Eliecer Gaitán (pp. 113-134). Bogotá: Universidad Nacional.
- De la Cadena, M. (2007). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? En C. I. Degregori & P. Sandoval (Eds.), *Saberes periféricos*. Ensayos sobre la antropología en América Latina (pp. 107-152). Lima: Perú.
- Del Cairo, C. L. (2003). Elementos para una historia social y cultural del territorio Guabiari. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 5, 94-99.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deutsche Welle. (2020). Polémica en Colombia por derribo de estatua de conquistador español. En <https://www.dw.com/es/pol%C3%A9mica-en-colombia-por-derribo-de-estatua-de-conquistador-esp%C3%B1ol-por-ind%C3%ADgenas/a-54966460>. Consultado el 1 de abril del 2022.
- Domenech, E. (2003). El multiculturalismo en Argentina: ausencias, ambigüedades y acusaciones. *Estudios: Centro d Estudios Avanzados*, 14, 33-47.
- Durán, M. F. G. (2020). *Estallido social y una nueva Constitución para Chile*. Santiago: Lom ediciones.
- Echeverri, M. (1998). La fundación del Instituto Etnológico Nacional y la construcción genérica del rol de antropólogo. *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, 25, 216-247.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa*, 1, 51-86.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes, Universidad del Cauca.
- Feinman, G. & Neitzel, J. (1984). Too many types: An overview of sedentary prestate societies in the Americas. *Advances in archaeological method and theory*, 7(1): 39-102.
- Fellner, A. M. (2022). Gloria Anzaldúa at European Universities: Straddling Borders of Fiction and Identity. En *Contemporary American Fiction in the European Classroom*, L. Mazzeno & S. Norton (Eds.), *Contemporary American Fiction in the European Classroom* (pp. 149-166). Cham: Palgrave Macmillan.
- Field, L. (2012). El sistema del oro: exploraciones sobre el destino (emergente) de los objetos de oro precolombinos en Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 14, 67-94.

- Franco, L. G. (2019). Tierradentro: visiones y tensiones en torno al patrimonio arqueológico. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 36, 113-134.
- Fowlkes, D. L. (1997). Moving from feminist identity politics to coalition politics through a feminist materialist standpoint of intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. *Hypatia*, 12(2), 105-124.
- GHF (2019). Reflecting on Ten Year at Ciudad Perdida. En: <https://globalheritagefund.org/2019/01/25/reflecting-on-ten-years-at-ciudad-perdida/> Consultado el 13 de abril del 2022
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, C. & Hernández, C. (2008). History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists. *Current Anthropology*, 49(3), 439-466.
- Hamilakis, Y. (2018). Decolonial archaeology as social justice. *Antiquity*, 92(362), 518-520.
- Hawking, S. (2002). *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona: Crítica.
- Kabeshkin, A. (2022). Logical and natural life in Hegel. *European Journal of Philosophy*, 30(1), 129-147.
- Hooks, B. & Mansour, M. (1996). Devorar al otro: deseo y resistencia. *Debate feminista*, 13, 17-39.
- Laurière, C. (2010). Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi-Strauss). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 11, 101-124.
- Londoño, W. (2002). La poética de los tiestos. El sentido de la cultura material prehispánica en una comunidad Nasa. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 4, 137-158.
- Londoño, W. (2006). Los hijos de las quebradas: caracterización cultural de la configuración política nasa. En C. Gnecco & C. Langebaek (Eds.), *Contra la tiranía tipológica en Arqueología* (pp.175-190). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Londoño, W. (2012). Espíritus en prisión: una etnografía del Museo Nacional de Colombia. *Chungará (Arica)*, 44(4), 733-745.
- Londoño, W. (2013). Tres momentos de la escritura antropológica en Colombia: notas para una discusión. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 16, 181-211.
- Londoño, W. (2014). Correspondencia inédita entre Gregorio Hernández de Alba y Andrew Hunter Whiteford, 1949-1950: aportes para una historia de la antropología en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(1), 171-179.
- Londoño, W. (2016). Arqueología por contrato y nuevos contratos arqueológicos. *Jangwa pana*, 15(1), 117-124.
- Londoño, W. (2020). Archaeologists, bananas, and spies: the development of archaeology in northern Colombia. *Arqueología Iberoamericana*, 12(45), 11-21.
- Londoño, W. (2021). Indigenous archaeology, community archaeology, and decolonial archaeology: What are we talking about? A look at the current archaeological theory in South America with examples. *Archaeologies*, 17, 386-406.
- McGuire, R. H. (2008). *Archaeology as political action*. Berkeley: University of California Press.
- Marshall, Y. (2002). What is community archaeology? *World archaeology*, 34(2), 211-219.
- Mestre, Y. & Rawitscher, P. (2018). *Shiwakala*. El crujido de la madre tierra. Santa Marta: Organización Indígena Gonawindua Tayrona. Santa Marta: OGT.
- Naples, N. A. (2010). Borderlands studies and border theory: Linking activism and scholarship for social justice. *Sociology Compass*, 4(7), 505-518.
- Orrantia, J. C. (2002). Matices kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 45-75.
- Parra, J. J. G. (2010). Historia del fortalecimiento organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (1971-1991). *Memoria y Sociedad*, 1, 167-169.
- Prado, A. (2018). Aproximaciones al proceso de reparación de los kággaba. *Oraloteca*, (9), 96-111.
- Prado, A. (2020). *La consulta espiritual y física del pueblo kággaba*. Santa Marta: Editorial Unimagdalena.
- Rappaport, J. (2007). Civil society and the indigenous movement in Colombia: The Consejo Regional Indígena del Cauca. *Social Analysis*, 51(2), 107-123.
- Rappaport, J. (2021). *El cobarde no hace historia*: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación acción participativa. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1965). *Colombia: ancient peoples and places*. Londres: Thames and Hudson.
- Rizvi, U. (2019). Archaeological encounters: The role of the speculative in decolonial archaeology. *Journal of Contemporary Archaeology*, 6(1), 154-167.
- Rojas, T., Perdomo, A. & Corrales, M. (2011). *Una mirada al habla nasa yuwe de Novirao*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Sanjuán Ballano, B. & Limón Rodríguez, S. (2012). Educación científica: didáctica del patrimonio en el IAPH. En *Mirando a Europa: estado de la cuestión y perspectivas de futuro*. I Congreso Internacional de Educación Patrimonial (pp. 34-43).
- Schep, C. & Paul, H. (2021). Denial of coevalness: charges of dogmatism in the nineteenth-century humanities. *History of European Ideas*, 1, 1-17.



- Shepherd, N. & Haber, A. (2011). ¿Qué pasa con el WAC? arqueología y "compromiso" en un mundo globalizado. *Jangwa Pana*, 10(1), 66-72.
- Shepherd, N., Gnecco, C. & Haber, A. (2016). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Sherman, A. (2015). CITiZAN: Community archaeology around the English coastline. *The Journal of Council for British Archaeology Yorkshire*, 4, 25-28.
- Smith, C. & Jackson, G. (2006). Decolonizing indigenous archaeology: Developments from down under. *American Indian Quarterly*, 30(3/4), 311-349.
- Suárez, C. M. & Dans, E. P. (2015). Arqueología de Gestão em Madri: presos pelo modelo de especulação capitalista do território. *Revista de Arqueologia*, 28(2), 118-138.
- Schwarz, R. A. (2018). *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Trouillot, M. R. (2003). *Global transformations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Van Geert, F., Arrieta Urtizberea, I. & Roigé, X. (2016). Los museos de antropología: del colonialismo al multiculturalismo. Debates y estrategias de adaptación ante los nuevos retos políticos, científicos y sociales. *OP SIS*, 16(2), 342-360.
- Vasco, L. G. (2011). Archaeology and identity: The case of the Guambianis. En P. Ayala & C. Gnecco (Eds.), *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, (pp. 237-250). Walnut Creek: Left Coast Press.
- Wigdor, G. B. & Vergara, L. (2018). La (neo) colonización de los cuerpos: (re)existir frente al heteropatriarcal capitalista. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 2(1), 39-57.