

*Santa Marta la ciudad blanca:
memoria y olvido en la configuración espacial de los
hitos patrimoniales de la ciudad*

Wilhelm Londoño
UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

ABSTRACT

This paper aims to understand how heritage is the result of a simultaneous game of memory and oblivion, which carries with it visions of a hierarchical society. For this purpose, the most important heritage sites of Santa Marta, the most ancient city of South America, are analysed. In this city, it's possible to appreciate the heritage framework that involves the commemoration of two temporalities: Spanish colonialism of XVI century, and republican *endocolonialism* in the XIX century. In the paper it is analysed how these two historical segments have imposed a sense of identity.

Keywords: colonialism, archaeology, cultural heritage, Caribbean, multiculturalism.

En este artículo se pretende comprender cómo el patrimonio es la resultante de un juego simultáneo de recuerdo y olvido, que arrastra consigo las visiones de una sociedad jerarquizada. Se analizan los principales hitos patrimoniales de la ciudad de Santa Marta en el Caribe colombiano, que es reconocida por ser en la actualidad la ciudad más antigua de América del Sur. En ella, es posible apreciar el entramado patrimonial que supone la conmemoración de dos temporalidades: el colonialismo español del siglo XVI, y el *endocolonialismo* republicano en el siglo XIX. Se analizan cómo estos dos segmentos históricos han impuesto sentidos de identidad.

Palabras claves: colonialismo, arqueología, patrimonio, Caribe, multiculturalismo

Algunas precisiones conceptuales

“Si hubiera viajado mucho me atrevería a afirmar que las estratuas más raras del mundo son las de Santa Marta”. Gabriel García Márquez, 1950 (García, 2015 [1950]).

Desde hace mucho tiempo, quedó claro que la construcción científica o académica del pasado es una necesidad de los regimenes políticos propios de la modernidad; es decir, es una necesidad fundamental del estado nación. No existiría, entonces, estado nación que no se soportara sobre una historia nacional celebrada en plazas, monumentos, museos, cánticos y efemérides (Anderson, 1993). Para el caso de América Latina esta celebración panegírica, que hacía un llamado a la unidad por medio de valores que formaban un sentido común, se debía enfrentar al problema de una historia de sometimiento y opresión de los colectivos llamados a vincularse, que sería subsumida en un relato general de mestizaje (Mignolo, 2009). De tal suerte, las historias nacionales de América Latina, siempre van en contravía de las corrientes sociales y políticas que las subyacen, pues al tiempo que narran las glorias de la nación, construidas con base en una exaltación positiva de la hispanidad, deben esconder las atrocidades propias de ese regimen de hispanidad para con las comunidades locales que ahora se convocan a ser parte de la nación. De esta suerte, el patrimonio es un campo de disputa que expresa los constreñimientos sociales, las formas de represión social, que nutren los sistemas de segregación y producción de la sociedad contemporánea latinoamericana. Junto al patrimonio, subyace en consecuencia, lo que no es patrimonio, y para que esa distinción sea útil no se escatiman recursos en prácticas de delimitación a través del saber especializado. A pesar de ello, las definiciones hegemónicas también son contestadas, lo que señala la geografía del patrimonio como un territorio de disputas en un campo donde el estado juega con amplitud y privilegio.

En este sentido, sería posible hacer una lectura del patrimonio desde las materialidades que lo componen, desde los espacios que conforma, desde el entendimiento de las maneras en que las definiciones hegemónicas espacializadas son contestadas o aceptadas como referente temporal de un sentido de identidad. Esta visión del patrimonio en tensión es fácilmente observable en el contexto de América Latina donde el colonialismo ejercido por la corona española, ofreció un marco valorativo de la identidad basado en la herencia hispánica, en un contexto plagado de diferencias culturales que banamente se intentaron subsumir en las categorías de ciudadano. Como lo muestra la historiografía (Londoño 2003), en el proceso de la construcción de la nación desde décadas muy tempranas en el siglo XIX, las categorías identitarias coloniales se volvieron inaceptables de tal suerte que la noción indio, propia del

cuño colonial, se tradujo por una transitoria, indígena, que servía para denominar a los sujetos que, en sus resguardos en procesos de disolución, pronto se convertirían en campesinos propietarios minifundistas. A pesar de que las políticas de disolución de resguardos tuvieron efectos contundentes, sobre todo en la sabana de Bogotá y el centro del país, muchas comunidades étnicas permanecieron unidas evitando la disolución de sus formas comunales de tenencia de tierra. Esta tensión se matizó un poco, sin duda alguna, en el último tercio del siglo XX cuando el país hizo una transformación constitucional y se declaró que la nación era multiétnica, casi 170 años después de que Simón Bolívar planteara que era monocultural. Es claro, según este panorama, que el inicio del siglo XXI estuvo marcado por el reconocimiento de una cuestión no saldada que tiene que ver con el reconocimiento de la existencia de otras ontologías en el marco del proyecto del estado nación. En este sentido, y dado el avance de la derecha en América Latina en las últimas décadas, es claro que vuelve a emerger la cuestión de la alteridad en el contexto latinoamericano, siendo posible evaluar cómo esta tensión se configura en relación a los paisajes o las geografías del patrimonio. ¿Ante el reconocimiento de la existencia de otras ontologías, cómo el estado nación negocia las imágenes de unidad? ¿Cómo las imágenes de unidad e identidad son producidas y comercializadas en un contexto donde el patrimonio también es mercancía? Son estas algunas preguntas que podrían orientar una mirada a contextos patrimoniales latinoamericanos.

En el caribe colombiano, encontramos un contexto muy interesante donde las cuestiones patrimoniales se expresan en sus tensiones constitutivas. Hablamos de la ciudad de Santa Marta, que yace a las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta, una región con una importante población étnica, no solo de grupos indígenas sino afrodescendientes y de comunidades campesinas, y campesinas. Santa Marta representa un caso particular porque al considerarse en su monumentalidad patrimonial como una ciudad de herencia española, siendo la fundación española más antigua existente de Colombia, es a la final una ciudad intercultural no solo por los miles de turistas extranjeros que la visitan, sino por la presencia de varias comunidades étnicas que poseen tradiciones y lenguas antiquísimas.

Pero la historia de Santa Marta, que se comenzó a escribir en el siglo XVIII en el marco de las reformas a la historiografía española (Londoño 2019), pronto intentaron generar un relato que trataba de poner orden a los hechos de la conquista. Según este relato, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, se conquistó una tribu de guerreros y orfebres, denominados los tairona, que fueron vencidos en las campañas que se llevaron a cabo hasta finales del siglo XVI. Esta construcción histórica, fue estudiada por personal asociado a la United Fruit

Company, que a inicios del siglo XX comenzaba operaciones en Colombia (Bucheli 2013). La UFC tenía en sus nóminas arqueólogos espías que se encargaban de visitar Centro América y el Caribe para coleccionar los precolombinos que aparecían a medida que el latifundio aumentaba. Estos arqueólogos, se encargaban de llevar precolombinos a los Estados Unidos, para exaltar los indígenas del pasado, a la vez que acusaban a los campesinos del presente de alimentar la amenaza comunista en el continente. Con esa estratagema, garantizaban la presencia de los Estados Unidos en América Latina pues la investigación científica era concomitante con la vigilancia política.

Una mirada crítica al patrimonio de Santa Marta, en consecuencia, debe empezar por comprender la historia de la historia del Norte de Colombia para analizar cómo emergieron los relatos que hoy día se dan como aceptados. No existirían narrativas de la historia de Santa Marta, sin aludir a las construcciones históricas agenciadas por el discurso académico de la arqueología hecha y pensada en los Estados Unidos, pues esta arqueología no era simplemente un proyecto académico, sino un proyecto de ideología política. Sobre este particular, hace algunos años, T. Patterson de la Universidad de California, Riverside, escribió un artículo que revisaba, desde el punto de vista de una historia crítica, un siglo de arqueología de los Estados Unidos (Patterson 1986). Patterson en su análisis encontró que, por lo menos desde fines del XIX, se configuraron dos tendencias en relación al pasado. Una localista que buscaba usar los recursos patrimoniales para exaltar el espíritu pujante de los estadounidenses; otra externalista que buscaba colonizar los territorios al sur de los dominios de los Estados Unidos, para imponer la forma de vida americana.

Aunque Patterson no explora, por cuestiones de interés y espacio, en los entramados que configuraron la visión externalista, deja en claro que dicha visión está relacionada con el operar de la UFC en América Central y el Caribe. A medida que se iban colonizando áreas de estas regiones para construir plantaciones de banano, se iban acumulando precolombinos ya fuesen por que se le compraban a pobladores locales o porque los arqueólogos espías los excavaban. Algunos de estos arqueólogos eran agentes de la Agencia de Inteligencia Naval, y previo a la primera guerra mundial tenían la misión de informar los movimientos de alemanes en las áreas donde operaba la UFC (Harris y Sadler 2003). Según la información disponible, la UFC tenía por lo menos un espía en Santa Marta, previo a la primera guerra mundial, lo que señalaba que arqueología y espionaje eran actividades complementarias a la producción de banano. De tal suerte, a la vez que se configuraba una forma de producir, el monocultivo, y a la vez que se exhortaba a los campesinos a pasar del minifundio a ser proletariados de la compañía bananera, se les enseñaba una forma de historia que se basaba en la idea de que los indígenas del pasado ya habían desaparecido. Esta memoria, era una mezcla de varias historias

desarrolladas en varios momentos del tiempo. Por un lado, se constituía de los relatos historiográficos de la historia nacionalista española del siglo XVIII, en cabeza de jesuitas, que intentaron hacer epicas de la conquista. De otro, esas historias estaban siendo financiadas por magnates estadounidenses para demostrar, por medio del sistema de museos de precolombinos que se formaban en ambas costas de los Estados Unidos, que en América Central y el Caribe solo quedaban ruinas de majestuosas civilizaciones que habían sucumbido ante los conquistadores. Así que la UFC cumplía una doble labor: preservaba la historia, y civilizaba las poblaciones republicanas en las cuales estaba ausente el espíritu empresarial. Finalmente, la UFC tenía una labor de fondo: quería darle forma al mundo señalando cómo se debía desayunar, qué frutas consumir, y cómo prepararlas.

Cuando se fundan los primeros institutos de antropología en Colombia, la idea de que el registro arqueológico de Santa Marta pertenecía a los aguerridos taironas, era ya una historia aceptada y punto de partida de los reconocimientos arqueológicos futuros. Con ese reconocimiento, la UFC lograba uno de sus propósitos principales: hacer creer que los constructores de arte y ciudades perdidas del pasado, nada tenían que ver con los indígenas del presente.

Según lo anterior, revisar los hitos patrimoniales de una ciudad como Santa Marta, nos enseña el juego del diseño histórico que supone procesos de exaltación de las sociedades del pasado, condena de las sociedades del presente, e intentos de configuración de las sociedades contemporáneas. Como lo señaló Thomas Patterson (Patterson 1986:11), el inicio de la arqueología mesoamericana llevaba la idea de desvalorizar las culturas campesinas mexicanas del presente por medio de la exaltación del arte prehispánico del pasado. Eso mismo ocurrió en Santa Marta. La UFC intentó desconocer la lucha del campesinado local, para imponer su modelo de proletarización. Al tiempo que configuraban este horizonte de subjetividad, construían colecciones arqueológicas para demostrar que en esas regiones era legítima la intervención de los Estados Unidos.

Ahora pasaremos a ver cómo se construyó la historia prehispánica de Santa Marta y cómo ese discurso se espacializa por medio de la formación de hitos patrimoniales que intentan dar sentido a las narrativas históricas. Antes de iniciar la descripción, debo señalar el sentido que le doy a la palabra diseño. Este concepto lo tomo desde la obra del filósofo y diseñador Tony Fry (Fry 1999). Según Fry, el orden imperante nos ha impuesto una idea de mundo que supone que todas nuestras acciones deben encaminarse a perpetuar y mantener ese mundo. Es lo que podría comprenderse como futurización; el proceso por medio del cual mis acciones están encauzadas antes de que ocurran. Entonces Fry diseñó el concepto de defuturización (*defuturing*), que supone lo contrario, un proyecto para deshacernos de los encauzamientos.

En este orden de ideas, acá analizo cómo se diseñó un pasado que encauzó la espacialización de lo que se podría denominar el espacio patrimonial de una ciudad como Santa Marta. Este análisis lo hago con la intención de proponer una defuturización de esta narrativa para la construcción de historias que subviertan el orden narrativo impuesto por el colonialismo.

El diseño de la historia de Santa Marta

Las primeras investigaciones arqueológicas y antropológicas comenzaron en la región de Santa Marta a finales del siglo XIX cuando Francis Nicholas, un antropólogo norteamericano, visitó la región para describir las tribus que la poblaban (Nicholas, 1901). Nicholas había aprovechado la red existente que unía a Santa Marta con los Estados Unidos, basada principalmente en la compra de servicios por parte del gobierno local, a empresas norteamericanas. Servicios como electricidad y movilidad ferroviaria, eran elementos requeridos por una administración en crecimiento. Fue en medio de estas relaciones comerciales, como las autoridades de la provincia del Magdalena, cuya capital era Santa Marta, contrataron un ingeniero eléctrico para que ayudara a resolver los problemas de electricidad de la ciudad. Al parecer, el ingeniero contactado, llamado Orlando Lincoln Flye (Hacienda cafetera Cincinati, 2008), decidió quedarse a vivir en Santa Marta, y se mudó bajo las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta -SNSM- donde fundó una finca para la producción de café. Su finca, que se llamaría Cincinati, se asentó sobre vestigios arqueológicos de tal suerte que la primera colección, el primer embarque de precolombinos hacia los Estados Unidos, se dio por la relación de Nicholas con Lincoln; evidentemente estos primeros embarques fueron sacados de Colombia por Nicholas, y llevados a los Estados Unidos para engrosar las colecciones de América del Sur en los nacientes museos de Boston, New York y Los Angeles.

Durante las dos primeras décadas del siglo XX, Santa Marta fue foco de atención de la UFC, quien veía en esta región un espacio ideal para seguir la expansión empresarial que había permitido que los Estados Unidos interviniera los sistemas políticos de varios países de Centro América (Langley, 2001). La mecánica era simple, se trataba de comprar las elites locales para que estas permitieran flexibilizar los términos legales, de tal suerte que la UFC tuviera las mejores condiciones para realizar sus negocios. Las prebendas que buscaba la compañía bananera iban desde la opción de comprar baldíos, que no eran más que territorios no titulados usualmente habitados por campesinos o indígenas, hasta cláusulas de exclusividad para la producción y exportación de banano. Como lo relatan varios ancianos cuyos padres fueron rentistas de la UFC en Santa Marta, los fines de semana se iba a la ventanilla de la compañía y se cambiaba un cheque; como no había en que invertir el dinero, el mismo se usaba

para festejos y jolgorios que, al parecer, tomaban expresiones magnificas en carnavales.

La colonización del Caribe a manos del UFC permite ver que la política de los Estados Unidos, a inicios del siglo XX, no distinguía el sector público del sector privado. Al tiempo que la UFC aumentaba su cobertura al sur de los Estados Unidos, los cuerpos de inteligencia gubernamentales se apoyaban en la red que iba tejiendo la UFC por medio de sus rutas de barcos, “The Great White Fleet”, y sus fincas donde se podía encontrar barrios que recreaban alguna arquitectura de la plantación, con algunas comodidades como agua potable, hospitales y comederos con lozas inglesas y teteras chinas.



Figura 1. Loza de la UFC en El Prado, Sevilla, Zona Bananera, Magdalena (Colección privada).

Siguiendo esta ruta, llegó en la década de 1920, a Santa Marta, un arqueólogo norteamericano llamado John Alden Mason (Mason, 1931). J. A. Mason, había trabajado como espía del gobierno de los Estados Unidos en México por la época en que otro arqueólogo espía llamado Sylvanus Morley había sido encargado de excavar Chichen Itza (Harris y Sadler, 2003). Según la información desclasificada, las tareas de estos arqueólogos incluían monitorear los movimientos de alemanes en América Latina y sabotear cualquier progreso que pusiera en entre dicho la creciente hegemonía de los Estados Unidos en América Latina. Al igual que Nicholas, J. A. Mason recogió precolombinos y los llevó a Estados Unidos para alimentar la creciente sed de estos objetos, que irían a engrosar las colecciones financiadas por magnates norteamericanos (Bonomo y Farro, 2014). Le debemos a Mason, permitir construir una narrativa sobre tribus aceptables de exhibir, en un vacío que hasta ese momento existía, pues los crecientes museos norteamericanos tenían sendas colecciones de mesoamérica y los andes, pero nada del intermedio. Con los trabajos de J. A. Mason este vacío se llenó con la cultura arqueológica tairona.



Figura 2. Nave “Santa Marta”, de la flota de la Tropical Fruit Steamship Company limitada de 1910, atracado en Nueva York. Colección privada.

Unos años más tarde, otro explorador, que usó igualmente la red de apoyo que prestaba la UFC para explorar el Caribe, fue Gregory Mason. Mason venía a Santa Marta con dos misiones explícitas. La primera era recoger datos sobre los descendientes de las tribus que, en las crónicas, habían sido vencidas por los españoles. La segunda tarea era recolectar objetos que ayudaran a fortalecer las colecciones, en especial, las que apadrinaba el magnate Gustave Heye (Mason, 1938). La primera tarea hacía parte del esfuerzo de G. Mason por doctorarse como antropólogo en la Universidad del Sur de California, cosa que logró en 1938; la segunda tarea hacía parte de la lucha simbólica entre los Estados Unidos y algunos países de Europa Occidental, quienes batallaban por poseer las mejores colecciones arqueológicas y etnográficas del mundo. De hecho, la misión que tenía G. Mason buscaba que, dentro de las colecciones de G. Heye, fundador del desaparecido National Museum of American Indian, se tuvieran especímenes parecidos a los que Konrad Theodore Preuss había conseguido para museos alemanes. No hay que olvidar que G. Mason, a inicios de la década de 1920, había escrito en un periódico de Nueva York que los Estados Unidos no deberían pensar en seguir compitiendo por antigüedades clásicas con Francia, Inglaterra o Alemania, sino que debían preocuparse por las grandes ciudades Aztecas (“nuestro propio Egipto”) que estaban en el jardín de atrás (Mason, 1923).

Un hecho a destacar, es que G. Mason sabía de las posibilidades de encontrar precolombinos en Santa Marta, no solo porque había leído y hablado con J. A. Mason, sino porque su director de tesis doctoral, Marshall H. Saville, otro espía-arqueólogo, le había comentado que era muy probable que, en Santa Marta, encontrara descendientes de

los antiguos Tairona, tribu que en la documentación colonial aparecía como aquella que opuso férrea resistencia a la conquista. Saville, había tomado esta idea del cura Antonio Julián, quien en su libro “La Perla de América, Provincia de Santa Marta, reconocida, observada y expuesta en discursos histórico por Don Antonio Julián”, publicado en Madrid en 1787 (Julián, 1787), había señalado que los conquistadores, para establecer la paz en la provincia de Santa Marta, habían tenido que vencer la tribu guerrera de los Tairona. En el libro, en la sesión II (Discurso II) que está dedicado a los Tairona dice: “Los taironas eran en otro tiempo como los gigantes de la provincia de Santa Marta: *Potentes a sæculo viri famosi.*” (Julián, 1787, p. 105). Esta frase es muy interesante, porque es en el siglo XVIII cuando se construye la idea de que estas tribus eran de gigantes orfebres.

Cuando G. Mason desembarca en Colombia, su primera tarea será ver cuáles son los indígenas que más se parecerían a las tribus guerreras que se describen en la documentación colonial. En sus recorridos por la región, dos hechos le llaman la atención. El primero es que los “goajiros”, ubicados al norte de Santa Marta, desde el punto de vista somático, serían realmente los descendientes de los tairona, dada su fortaleza, altivez y sentido de lucha. El otro hecho que anota G. Mason, es que los indígenas kággaba, conocidos en la literatura como koguis, son los que más información le dan sobre el uso de los artefactos que está desenterrando de los sitios arqueológicos cercanos a Santa Marta. Entonces G. Mason llega a la conclusión de que, si bien los Kággaba son pequeños y nada belicosos, su religión está relacionada directamente con la de los tairona. Este arqueólogo, dará inicio a una tradición historiográfica un poco esquizofrénica que niega una continuidad histórica de los koguis con el territorio, a la vez que afirma una posible relación. Esta premisa, genera una idea según la cual, la relación es posible, siempre y cuando esté vigilada por la antropología. Según este rezo, que es casi un mantra, los koguis podrán ser descendientes de los tairona para propósitos etnoarqueológicos, pero la continuidad debe exonerarlos de cualquier reclamo político.

Un hecho que confirma que los “goajiros” no son los descendientes de los tairona, radica en que los informantes de G. Mason le manifiestan reiteradamente que nada tienen que ver con los sitios arqueológicos tairona y la cultura material que él extrae de allí. A pesar de que los kággaba le dan información para comprender el contexto de los hallazgos, G. Mason parte de la premisa de la discontinuidad tairona-kággaba por lo que su texto está plagado de señales para comprender las diferencias entre la cultura arqueológica y la cultura etnográfica. Hace una suerte de purificación para señalar qué es antiguo y qué es contemporáneo. Obviamente, G. Mason no podrá decir que la cultura tairona y la cultura kággaba son lo mismo, pues rompería el principio que permite la acumulación de precolombinos para los nacientes museos de los Estados Unidos. El principio es simple: la orfebrería que allí acumulan, no tiene ninguna relación con indígenas vivos, posibles habitantes de las tierras que ellos están

colonizando.



Figura 3. G. Mason en Palomino en su segundo viaje (Mason, 1938)

Como lo muestra el arqueólogo estadounidense Thomas Patterson (Patterson, 1986), cuando Sylvanus Morley comienza a excavar el famoso sitio mexicano Chichen Itza, en la segunda década del siglo XX, los Estados Unidos acababan de invadir Veracruz, de tal suerte que las excavaciones en estos sitios, les permitía escribir narrativas donde glorificaban el pasado prehispánico, señalando la existencia de culturas de artistas y científicos, que nada tenían que ver, obviamente, con los actuales mexicanos, a los cuales los Estados Unidos estaban expropiando. Eso mismo pasó en Colombia. La excavación de sitios arqueológicos denominados tairona, servía para construir esta ruptura y señalar que los indígenas y mestizos actuales (inicios del siglo XX), no tenían nada que ver con orfebres magníficos cuyas obras se perdían en la ignorancia de la sociedad local; de ahí la necesidad de excavar y exportar a Estados Unidos cuanto precolombino pudiera hallarse. Bajo este discurso, la sociedad de Santa Marta debía estar agradecida de que la UFC llevara progreso y civilización a una región desolada, que a penas se reponía de las guerras civiles del siglo XIX.

Si hacemos un sumario de lo dicho hasta ahora, queda claro que, gracias a las lecturas de textos españoles del siglo XVIII, los arqueólogos-espías como Marshall S. Saville y J. A. Mason, fueron los que dieron soporte empírico a las afirmaciones de los escritores españoles del siglo XVIII, que a su vez daban credibilidad a documentación del siglo XVI. En la década de 1950, cuando la antropología ya estaba institucionalizada en Colombia, la tesis de que los sitios

arqueológicos del Norte de Colombia, en especial la red de caminos y aldeas existentes, eran vestigios de los antiguos tairona, estaba totalmente instaurada (Reichel, 1977). En la década de 1970, algunos estudiantes de Reichel-Dolmatoff, trabajaron en la SNSM para usar el conocimiento kággaba o kogui y así enseñar a los campesinos estrategias de adaptación no destructivas. Esta década permitió la aparición de fundaciones de conservación que usaron los textos de Reichel-Dolmatoff para pensar en ciudades autosostenibles, tal como se imaginaban las tuvieron los tairona (Serje, 2008). Estas utopías de comunidades sostenibles indígenas, sin duda, debían alimentarse de esta idea de una continuidad, construida y mediada por la arqueología, entre los tairona-kogui. Hay que recordar, que esta idea había provenido de Marshall S. Saville y se convertiría, en el futuro, en el paradigma de la historia regional. Frente a este particular, lo que importa recalcar es que, fue desde la estrategia de escritura de la historia que hicieron los estadounidenses, con sus proyectos de construcción de latifundios, y creación de repúblicas banana, que se cuestionó un continuo de las culturas de la SNSM. Luego de elaborada e instaurada la ruptura, sería la misma academia la encargada de medir y ubicar las continuidades posibles. Una vez planteada la discontinuidad, se buscaría quiénes podrían ser los herederos y ese derecho de invertir de valor étnico a la gente y a las cosas, sería arrogado por la arqueología. Igualmente, la ruptura era necesaria, las colecciones de los museos de indios en los Estados Unidos no podrían develar continuidades milenarias de los indígenas de América del Sur, pues eso pondría el interés de los Estados Unidos a la par del interés que tuvieron los españoles en el siglo XVI; hay que anotar que eso fue lo que realmente ocurrió y sigue ocurriendo. Entonces, era mejor apelar a la épica española de textos como los del cura Julián, que remarcaba que los españoles habían sometido a tribus belicosas asentadas a orillas del mar de los canibales. Entonces, en las vitrinas de museos en Boston y Nueva York, iba a estar el oro de esas tribus belicosas, ubicadas en las orillas del pasado, valiosas por ser manifestaciones de magníficos orfebres, y execrables por ser de tribus canibales. Esto trajo la idea, de que las manifestaciones del pasado debían conservarse y exhibirse, mientras las comunidades del presente simplemente debían tolerarse, pues a la final era un conjunto de mezclas resultantes de los procesos de colonización (Oyuela-Caycedo, 1986, p. 42). Nada más alejado de la realidad. Como lo ha demostrado una reciente investigación colaborativa hecha por indígenas kogui (Mestre y Rawitscher 2018), ha quedado claro que los indígenas se reconocen como descendientes de las tribus sometidas en el siglo XVI, y de hecho conservan objetos de esas batallas en lo que podríamos denominar un museo kogui del colonialismo.

La ruptura histórica, que inauguró la historia del norte de Colombia en el siglo XX, era la condición de la exhibición de precolombinos en las ciudades

norteamericanas, y esas colecciones debían tener nombres, por lo que los académicos estadounidenses decidieron usar la terminología de las crónicas españolas. De allí, toda la idea de la existencia de unos cacicazgos denominados taironas que se consideran la realidad histórica.

Según lo anterior, es importante comprender cómo se construyó la historia regional desde una serie de intereses emanados desde las políticas de expansión de los Estados Unidos. Estas genealogías permiten, en consecuencia, apreciar la lógica del patrimonio, su valor simbólico y las dimensiones de sus emplazamientos, los cuales forman los paisajes por los cuales transcurre la vida de una gran mayoría de personas. Estos paisajes, serían análogos a los paisajes de los que habla A. Appadurai (Appadurai, 1996); emplazamientos que dan sentido al mundo contemporáneo. Recordemos que, en criterio de Appadurai, existen 5 paisajes que conforman una suerte de trama que sustenta la vida social actual. Estos paisajes son: financiero, mediático, tecnológico, ideológico y étnico. Estos paisajes, permiten situar al patrimonio en la relación que se da entre todos ellos, pues el patrimonio conlleva a su vez todas estas cinco estructuras, algunas veces dando peso a una esfera más que a otra. El patrimonio, ya sea en forma de museos o festividades (paisaje patrimonial ideológico), supone su comercialización en suvenires o celebraciones (paisaje patrimonial mediático), que son posibles por el apoyo financiero de corporaciones que deciden invertir en plazas o monumentos (paisaje patrimonial financiero). Entonces, el patrimonio se moviliza por medio de circuitos mediáticos, en el marco de legislaciones determinadas (paisaje patrimonial estatal), generando sentidos de pertenencia (paisaje patrimonial étnico). De esta suerte, el patrimonio conforma una red de redes que permite y da sentido a la vida social a la vez que se reproduce en esa co-relación. En el caso de Santa Marta, es claro el peso que tuvo el matrimonio entre las dimensiones estatales y financieras en configurar una narrativa histórica específica basada en la idea de que los españoles exterminaron canibales orfebres, lo cual permitió el paso a la UFC y sus proyectos de civilización.

Decir que el patrimonio es una relacionalidad no es algo nuevo. Hamilakis, por ejemplo, ha señalado que la materialidad del pasado se experimenta a múltiples niveles, y las materialidades cambian haciendo la experiencia del pasado plástica y política (Hamilakis, 2007). Las diversas críticas al Museo del Oro en Colombia (cf. Field, Watkins, Gnecco, 2016), han señalado cómo este museo es un emplazamiento del imaginario colonial y su afán por oro; otros estudios señalan, en España, por ejemplo, cómo los nuevos movimientos basados en las historias de la edad antigua, fraguan festivales y celebraciones que se suman a la oferta de múltiples identidades en el mundo contemporáneo (Alonso, 2015). Tal vez, una diferencia con estos trabajos, reside en el hecho de que esta propuesta intenta deslindarse de una mirada crítica sustentada en sí

misma, para avanzar en una perspectiva que mira desde la frontera que une el pensamiento crítico con el pensamiento de frontera (Mignolo, 2003). Entonces, la argumentación, se hace desde un lugar que no es una mera alternativa de la arqueología o de la antropología crítica, sino que es un lugar para otros diálogos desde otras epistemologías.

Ahora, pasemos revista a la manera como las historias construídas por arqueólogos-espías, se convirtieron en emplazamientos, inmuebles u objetos, que forman el mapa patrimonial actualmente en Santa Marta.

Las historias emplazadas

Algunos historiadores de la cultura señalan que en la republica liberal de 1940, y ante la retirada de la UFC de la región, el gobierno nacional intentó inyectar recursos al caribe colombiano por medio del inicio de obras publicas. De esta suerte, se le encargó al arquitecto cubano Manuel Carrerá (Hernández, 2011), un edificio moderno para un hotel. Carrerá diseñó un hotel que llamó "Hotel Tayrona"; hoy día el inmueble se llama Palacio Tayrona y es el centro del gobierno del Departamento del Magdalena. En el imaginario del país, entonces, los tairona fueron belicosas tribus derrotadas por los conquistadores, con los cuales los indígenas de la SNSM tendrían algunas relaciones sin ser los mismos. Esas imágenes son materializadas en espacios, como ocurrió con el Edificio Tayrona, de Carrerá, y en cientos de formas que van desde suvenires hasta réplicas de orfebrería. Evidentemente, estas configuraciones materiales están precedidas de dispositivos ideológicos que, en el siglo XX, fueron diseñados por personas dedicadas a generar propaganda. Como se dijo, a la vez que se exaltaba a los indígenas del pasado, se condenaba a los campesinos del presente, por lo que acusarles de comunistas o bolcheviques.



Figura 4. “Cacique Tayrona”. Figura en bronce con baño de oro, que se vende a las afueras del Museo del Oro (Bogotá). Foto del autor.

Esta gramática de la cultura material, advierte que la historia no es una mera representación textual, o un artilugio académico, sino materia que cobra vida de diversas maneras. La historia se emplaza, genera dimensiones, formas, tamaños, colores, sabores y olores, los cuales le permiten a los sujetos, que experimentan esas materialidades, tener un sentido del tiempo, del espacio y la sociedad, que define las jerarquías sociales y espaciales dentro de las cuales desarrolla su experiencia vital. Entonces, el patrimonio es un emplazamiento de una ideología que da coherencia al mundo. Esos emplazamientos, generan una discursividad que propicia sentidos de unidad, haciendo que las personas que los experimentan, tengan emociones que los vinculan con historias compartidas. En este sentido, el patrimonio no es algo dado, como se dijo anteriormente, sino que es una relación entre discursos y espacios.



Figura 5. Tributo a la Etnia Tairona de Héctor Lombana, (Foto del autor)

Como se observa en la figura 4 y 5, el imaginario local ha demandado suvenires que recreen la cultura tairona. En la figura 4, hay un precolombino que fue construido inspirado en muestras exhibidas en el Museo del Oro de Bogotá. Este suvenir, hace parte de las miles de imágenes inspiradas en precolombinos que se venden en las calles del centro de Bogotá por personas que no solo están en este mercado de antigüedades, sino que venden esmeraldas y oro. Entonces, como se ha intuído por autores como M. Taussig (Taussig 2013), estas materialidades son expresiones de las formaciones ideológicas coloniales y las maneras como construyeron una fascinación por el “otro” étnico, que desemboca en estos objetos de culto.

En la figura 5, aparece la imagen de una mujer tairona que, como se pueda apreciar, se soporta en un pedestal adornado con precolombinos. Resalta la intención del escultor de representar estos indígenas con dimensiones exageradas, siguiendo la premisa del cura Julián de que los tairona eran los gigantes de la provincia de Santa Marta.

Además de los emplazamientos como el Hotel Tayrona, o los suvenires o las estatuas, otros espacios son interesantes. Este es el caso de las colecciones de arqueología. En el 2008, llegó a la Universidad del Magdalena, ubicada en Santa Marta, la colección de precolombinos que había excavado Reichel-Dolmatoff en Pueblito Chairama (Reichel, 1953), una aldea prehispánica hoy en manos de un grupo de familias kogui. La colección se había entregado porque la empresa que administra el parque natural donde se halla el sitio arqueológico, no estaba en condiciones de mantener y cuidar dicha colección. A los pocos meses de eso, se

habilitó un espacio para tener y conservar varios cientos de piezas arqueológicas; por intermedio de un joven kogui que estudiaba medicina en la Universidad del Magdalena, se me hizo saber que los mamos, líderes espirituales de la SNSM, querían visitar ese lugar. Fue de esta manera como llegaron al sitio de la colección varios taxis llenos de mamos.

En esa visita, conocí al mamo wiwa Ramón Gil, a quien pregunté qué era todo esto que estaba recolectado en diversas estanterías. Él dijo, a los que estábamos allí, que aquellas cosas habían sido sacadas de manera inapropiada y que algunas ya habían perdido algo así como su ser (Londoño, 2012). Lo que no perdía su poder, eran las rocas de cuarzo, con las cuales se hacen rituales de pago. Esta idea, de una vida de las cosas, permitió ver una herida no resuelta producida por esa potestad de la arqueología de excavar en los lugares prohibidos, extraer cosas sagradas, y exhibirlas como rarezas antiguas. Efectivamente, después de que se dio este taller intercultural, pude indagar un poco más sobre la cuestión de Pueblito Chairama y quedó claro que la historia, vista desde el lado kogui, era la historia de una expropiación sistemática de objetos de los indígenas que se extraían de sitios sagrados donde se hacen pagos. Como lo reconocen algunos mamos (Mestre y Ratwischer 2018), después de la llegada de los conquistadores, estos fueron directo a los sitios sagrados llamados ezuamas, donde habían ofrendas hechas en oro, cerámica y cuarzos, para llevarse todo el metal y destruir todo lo demás. Del siglo XVI al XIX, lo que se llevaron los invasores fue el oro y las tierras; en el siglo XX los arqueólogos arrasaron con lo que quedaba, con los cuarzos que fueron levantados de los ezuamas, etiquetados y guardados en cajas en anaqueles de museos inservibles.

En esa visita, pude apreciar cómo la modernidad supone la construcción de estos artefactos que acumulan artefactos de la alteridad, generando expropiaciones que, a su vez, generan las heridas propias del colonialismo; ésta herida, se da entonces, no como una anomalía, sino como condición de posibilidad de la modernidad, tal como lo supone Walter Mignolo (Mignolo 2003). Después, varios años después, entendí que los mamos querían darle crédito a relatos que les hablaban de depósitos de objetos sagrados, algo que ellos, en principio, no estaban dispuestos a creer. Esa visita corroboraba la existencia de depósitos de tumas que no alimentaban ningún ezuama.

En Pueblito Chairama, que en realidad es Teykú porque dentro de la historia kogui ese fue el mamo civilizador de esa franja del litoral, está Juan Novita quien recalca constantemente que los arqueólogos han destruido sistemáticamente sitios sagrados llamados ezuamas, para hacerlos pasar como basureros. Los ezuamas son elementos de conexión con los principios de la creación, son como las evidencias materiales de los mitos de origen. Si bien podría pensarse que esto corresponde a un complejo simbólico, las cosas están

lejos de la realidad. Los ezuamas son en general sitios que podrían distinguirse por condiciones geográficas especiales, como ser cabos o islas en la franja del litoral. También los hay en las cuencas altas de los ríos, en las desembocaduras, y en el bosque en afloramientos rocosos. De esta suerte, en cada ezuama, los indígenas pueden pagar a diferentes cosas que van desde las Madres o Padres encargados del agua y del aire, hasta los Madres y Padres responsables de la envidia, o la cosecha, o las enfermedades de los animales, o el liderazgo de los mamas. En el caso de este último complejo, el proceso de formación de mamas implica viajar a los ezuamas correspondientes con tumas (cuarzos) para hacer el zháketua que es la adivinación o consulta al ezuama. En este sentido, los liderazgos se forjan por el conocimiento del territorio que es a la vez el conocimiento de las genealogías de los clanes, y ello se logra por los pagamentos. Todo este complejo sistema de formación de liderazgos indígenas, fue subestimado por los arqueólogos, pues los ezuamas de Chairama, por ejemplo, llenos de tumas, fueron interpretados como depósitos de basura (Cadavid 1986); esta situación, permite comprender el desprecio que tienen los koguis por los relatos arqueológicos.

La visión narrada atrás, permitió una relectura de una anécdota que relata Gregory Mason en su tesis doctoral de 1938. Cuando él llegó a Santa Marta, tenía el encargo de sus jefes, magnates que acumulaban precolombinos, de conseguir unas máscaras similares a las que poseía el Vaticano, tal vez extraídas en el siglo XVII, y otras que también reposaban en Berlín traídas por un explorador alemán. G. Mason pronto comenzó a indagar dónde sería posible hallar especímenes de esta naturaleza y, más pronto que tarde, encontró al norte de Santa Marta, por la cuenca del río Palomino, un poblado kogui donde poseían estas máscaras. Allí pudo ver las apreciadas máscaras en pleno uso; Mason vio cómo los mamas se ponían las máscaras y bailaban canciones tocadas con flautas y tambores. Como lo relata en su documento, ofreció diversas cosas a cambio, pero siempre tuvo respuestas negativas tajantes. Los Kogui le dijeron que, a cambio de hacerle un baile tradicional con las máscaras para que tomara algunas fotos, él podría darles algunas cuentas de collar y algunos pequeños objetos zoomorfos en oro que había excavado de diversos sitios. Se entiende que los mamas le estaban pidiendo que, a cambio de un performance, él les diera los objetos de pago que había estado extrayendo. G. Mason, siguiendo la sarta de negativas que había recibido, también se negó. Cuando Mason bajó de la cuenca alta del río hacia la población de Palomino, se encontró en medio de una fiesta en el pueblo indígena kogui donde, al parecer, había mucho alcohol. En esa fiesta, dice Mason, le entregaron una máscara que habían sido sustraída del lugar donde le ofrecieron bailes. Mason no dudó la oferta y tomó la máscara y se fue con ella para los Estados Unidos. Años después de ese suceso, Mason regresó a Santa Marta con la

maskara y se devolvió a Palomino con ella con la férrea intención de devolverla. Los mamos le dijeron que no querían nada con esas maskaras pues eran cosas del diablo.

En esos fragmentos, donde G. Mason narra sus vivencias, es posible apreciar el otro lado de la historia. Debería aclarar que no es “otra versión”, sino el otro lado, constitutivo, de la dimensión general de la narrativa. Mason, al acatar las ordenes que venían de sus patrones, tomó, a como diera lugar, la máscara. Probablemente la máscara no fue tan determinante para los propósitos de armar colecciones de precolombinos por ser de madera, lo que le dio la oportunidad a Mason de intentar devolverla. En la segunda venida de Mason, para hacer su tesis doctoral, la respuesta que obtuvo de los líderes indígenas, el no rotundo, no podría entenderse sin el conocimiento de que estas poblaciones estaban siendo sometidas, en las primeras décadas del siglo XX, por organizaciones privadas como las misiones capuchinas que sometían indios en el sur y norte del país, secundados por el Estado. En esa época, el Estado había firmado un concordato con la iglesia para generar la tan anhelada construcción de la igualdad ciudadana (Londoño, 2003). Es decir, el Estado había delegado a la iglesia la educación de los ciudadanos de la nación, lo cual se hizo borrando las diferencias étnicas, lo que implicaba la erradicación de las culturas indígenas existentes, con sus lenguas y rituales. En consecuencia, y según la información disponible, los indígenas de la Sierra estaban siendo sometidos por capuchinos, en especial en el lado oriental, lo que implicaba prohibirles sus rituales, su vestimenta, y su lengua, además de instaurar un sistema punitivo que violaba los derechos civiles de estas comunidades. De esa época, existen fotografías de niños que cuelgan de sus brazos como castigo por haber infringido la ley de los capuchinos. De hecho, hay una película financiada por capuchinos que se llama “El valle de los arhuacos” la cual narra la historia de una doncella que va a ser violada por un mamo arhuaco alcohólico. Pura propaganda.



Figura 6. Niña arhuaca castigada por capuchinos. Foto atribuida a Gustaf Bolinder (Fuente: Mestre, 2014).

Es evidente que la respuesta que recibió Mason, intentaba salvar a los indígenas de posibles represalias; ellos no estaban demostrando la discontinuidad que después se haría popular en la arqueología, sino que estaban obedeciendo normas impuestas por este nuevo régimen colonial, no agenciado por el imperio español sino por el estado colombiano. La región, valga decirlo, estaba sometida por un régimen dictatorial pues los indígenas estaban siendo sometidos violentamente, y las organizaciones sindicales estaban siendo violentadas por el contubernio entre la UFC y el Estado colombiano (Bucheli, 2013). De hecho, después de la llegada de G. Mason se dio, en 1928, la famosa masacre de las bananeras donde murieron trabajadores que habían iniciado una huelga contra la UFC.

Los pueblos indígenas en Colombia, han padecido la violencia a todo nivel; este no sería un lugar para hacer una síntesis. Sin embargo, los procesos de cambio social acaecidos con los acuerdos de paz agenciados por el expresidente Juan Manuel Santos, permitieron abrir un espacio para pensar el conflicto desde los pueblos indígenas. De hecho, no hay casi ninguna investigación que intente comprender cómo fue leído el conflicto por las comunidades étnicas. En el caso de la SNSM, los indígenas kogui, quienes negocian las compensaciones por las afectaciones a su integridad como grupo étnico durante el régimen paramilitar, insisten en no distinguir las agresiones de grupos al margen de la ley, de la larga cadena de afectaciones que se inician con su vinculación a la modernidad (Prado, 2018; Serna, 2017). Y como ha sido demostrado en procesos de etnogénesis (Gnecco y Hernández, 2008), la violencia epistémica y física replegó formas de conocimiento local, como la lengua o los rituales animistas, que fueron prohibidos explícitamente, con más furor, en los procesos de formación de la república. Muchos procesos de re-organización étnica, en Colombia, se conforman precisamente con base en principios que permitan dejar fluir esas

fuerzas reprimidas por los regimenes religiosos de sometimiento. No se trata de una vuelta a un pasado prístino, sino de permitir que retorne la posibilidad de la autodeterminación. De ahí la importancia de la lengua, la educación propia, y el gobierno propio. Esta dinámica, hace que estas formas identitarias se reconfiguren en los tiempos actuales, tomando diversas formas, pero dominadas por la idea de una búsqueda de lo propio (Rojas, 2005). No es una cuestión menor. A través de la repatriación de estatuas, o a través del re-enterramiento de objetos sagrados excavados por una compañía en medio de un programa de arqueología preventiva, o a través de la toma de espacios otrora monumentos nacionales por parte de grupo nativos, cosas que están pasando en Colombia, lo que emerge del fondo de estos movimientos locales son otras formas de pensar que no son necesariamente formas tradicionales, sino formas propias del pensamiento que no orbitan bajo los preceptos de la modernidad y su necesaria construcción de historias nacionales. Decían los wiwas, en unos talleres hechos en Santa Marta en 2014 por parte de la alcaldía distrital que indagaban por los complejos culturales del distrito, que sus procesos de recuperación de cuencas se hacían en el presente porque ellos eran sujetos del presente; y eso era precisamente lo que los definía como indígenas: hacer las cosas de manera diferente (mamo Ramón Gil, comunicación personal). En esa situación, no se trataba de definir sus prácticas desde un saber ancestral como ha sido representado hasta la saciedad por la antropología, sino desde la situación política contemporánea de ser otros que sembraban donde otros habían arrasado.

Los emplazamientos, las materialidades, los espacios simulados que recrean el pasado en el presente, son construcciones que materializan deseos que son constitutivos de la realidad contemporánea. Las excavaciones arqueológicas son cosas que ocurren en el presente y producen el registro arqueológico que es una construcción del presente. Entonces, la patrimonialización es un proceso que supone la construcción de espacialidades y materialidades que dan soporte a las narraciones históricas. El problema no es que esta dinámica ocurra, es natural que las sociedades materialicen soportes espaciales de la historia necesarios para reproducir sus formas de existencia; el problema es que, ocurriendo esta dinámica, acaeciendo esta situación, el contenido de esas narrativas sea definido por organismos internacionales que están alineados con proyectos de acumulación de capital, como ocurría con las políticas expansionistas de los Estados Unidos a inicios del siglo XX. Entonces, no tiene sentido actualmente que el arte de arquitectos como Carrerá, o escultores como Lombana, reproduzcan seres imaginados por los jesuitas en el siglo XVIII, y entronizados como registro arqueológico por los arqueólogos a inicios del siglo XX. La descolonización de la historia, supone entonces reconocer las gramáticas de la patrimonialización, no para denunciar su falsedad, sino para señalar la posibilidad de construir otras narrativas.

Los olvidos

Una forma de hacer etnografía del lado oscuro del patrimonio, de ese lado ignorado en la definición de hitos patrimoniales con sus prohombres y sus batallas épicas, es narrar la ciudad que se cuenta por sí misma en su geografía. Esto ocurre, pues la ciudad en Latinoamérica espacializa las formas segregacionistas en que se construye en el juego de poderes raciales que la subyacen. La ciudad, por lo menos la latinoamericana, lleva por sus calles las huellas del colonialismo que las fundó. Ningún ladrillo se escapa de servir en la tarea de diferenciar los espacios y con ello a sus gentes. Estas ciudades, son espacios de construcción de diferencias más que centros de convergencia e interacción; ese es el drama de la ciudad de América Latina. Santa Marta, es una ciudad con sus territorialidades marcadas por distinciones de clase que configuran un sistema de diferenciaciones racializadas (Wade, 1997). Al sur, en los límites con el municipio de Ciénaga, se anuncian los barrios de grupos afrodescendientes que están separados del mar por todos los resorts que posan al borde de la playa. Son las poblaciones olvidadas e invisibilizadas en una ciudad que se ufana de ser una fundación hispana. En la ciudad no hay un solo monumento que los evoque.

Hay una línea perfecta que separa estos barrios de afrodescendientes del mar en el que pescan y del que obtienen sus recursos. Esa línea no es solo física, es política. De los barrios de afrodescendientes, bajan hombres y mujeres, niños y niñas, todos los días, en las mañanas, a la línea de costa a vender comidas, suvenires, masajes y cuanto cosa posible necesite un turista; esto con el propósito de subsistir en una ciudad que los excluye. Entre este sector y el casco viejo de Santa Marta, está El Rodadero, balneario histórico de Santa Marta que alberga la población flotante que visita el distrito. Al menos una vez en la vida cada colombiano ha visitado estas playas, por lo que el sector es de gran importancia en la imaginación geográfica de Colombia. Después de El Rodadero, al norte, se encuentra Santa Marta, que se halla ubicada en un relleno de sedimentos que bajan de las montañas que conforman la SNSM. Este relleno, está almacenado en lo que parece ser una suerte de vasija formada por los cerros que bordean los contornos de la ciudad. Estos cerros, llenos de ezuamas, albergaban bosque seco y hoy conforman las colonizaciones de desplazados que los usaron para hacer sus barrios; un hecho importante de estas espacialidades, es que estas casas se construyeron con terrazas hechas de llantas, y paredes de tablas de sobras del puerto. De esta manera, la ciudad generó una periferia alrededor de su centro histórico, de gente pauperizada.

Los mejor acomodados de Santa Marta, están casi en el centro del relleno, que en épocas de lluvia se inunda porque los ríos recuerdan sus caudales. Pero el

centro del relleno, no es el centro histórico; este está al borde del mar en el noroccidente de la ciudad, en una esquina formada por la línea de mar al occidente, y los cerros del norte y el sur.

El centro histórico de Santa Marta, es un polígono que va desde el antiguo cargue de banano ferroviario en la Punta Betín, hasta los límites de la ciudad a inicios del siglo XX que era el cementerio San Miguel. En ese centro, el histórico, está la plaza Bolívar que rememora la típica plaza de la ciudad moderna con el edificio cuadriculado que materializa los horrores de la arquitectura de la eficiencia, y una plaza con unos arboles que sosiegan los medios días acalorados. En el paseo formado por arboles, se encuentra un Bolívar montado en un corcel a dos patas. Este Bolívar, parece enfrentarse a Bastidas, el fundador de Santa Marta, quien mira de frente a la ciudad entronado en un pedestal que usan los borrachos para orinar en las madrugadas. Cuando Gabriel García Márquez visitó Santa Marta a mediados del siglo XX (García 2015), se encontró que la estatua de Bastidas estaba tirada en el piso; con su genial pluma, García Márquez sugirió que, en un dejo de valor civil, los habitantes de Santa Marta le habían permitido a Bastidas ser un samario más que busca en el ocaso la línea de costa para ver bajar el sol. Lo que García Márquez estaba señalando, era nada más ni nada menos que la posibilidad de que los samarios humanizaran a Bastidas, lo cual era una forma de vincularlo a la esfera de la cotidianidad para quitarle su halo de fundador sagrado.

Entre este entramado político e histórico, se encuentra a lo largo de la bahía tres esculturas de indígenas, musculosos, que la gente asocia con los tairona. Como se señaló arriba, estos indios son considerados gigantes antediluvianos (*"Potentes a sæculo viri famosi"*) desde que el cura Julián escribió sobre ellos. En el caso de Bastidas y Bolívar, los emplazamientos tratan de ser más o menos realistas con las representaciones antropomorfas, en cambio con los tairona predomina la hipérbole. El centro de la ciudad está marcado, entonces, por esta temporalidad donde el colonialismo de la conquista se emplaza con Bastidas, el fundador de Santa Marta, y con Bolívar, el fundador de la república. Este doble colonialismo, esta doble trama histórica y política, contiene a los indígenas como elementos decorativos, lo que señala una narrativa de la configuración social de la ciudad que perpetúa las políticas de segregación con las cuales se construyó el orden colonial y republicano. Los indígenas exagerados ubicados en los emplazamientos que dan forma a los hitos históricos, definen una jerarquía sociológica y moral donde los indígenas del pasado son buenos, en tanto la distancia del tiempo los separa de los afanes del presente. En cambio, los indígenas del presente, son ignorados porque podría existir el riesgo de que la voz de sus reclamos se escuche. Y cómo no iba ser de otra manera, lo que reclaman estos indígenas es su tierra.

Alrededor del relleno, están los antiguos pueblos de indios: Gaira al frente

del El Rodadero, Mamatoco al noreste, Bonda al oriente y Taganga al norte (todos sitios sagrados con ezuamas). En cada uno de esos rincones, las iglesias de la colonia, aún catequizando, contrastan con los intentos de revitalización étnica, agenciados por colectivos étnicos, que buscan un reconocimiento político sustentado en tradiciones heredadas. Sobre este particular, valga mencionar el caso de Taganga. Recientemente, la Universidad del Magdalena otorgó honoris causa a Ariel Daniels, líder del movimiento étnico de Taganga, quien señaló en su discurso que estaban pidiendo al gobierno el tratamiento de comunidad indígena, dado el acervo documental que prueba su preexistencia al Estado, uno de los pilares de los procesos de reconocimiento étnico. Daniels, en el evento de reconocimiento, señaló que había dedicado su vida al reconocimiento de los tagangueros como indígenas, porque su abuela le había dicho que los tagangueros eran indígenas cuyas tierras se habían expropiado en la república.

Al contar de la existencia de estos antiguos pueblos de indios, hoy barrios de Santa Marta, deseo enfatizar la tensión étnica que se da en la ciudad, toda vez que el colonialismo, en sus versiones colonial y republicana, intentó replegar estas formas de saber y subsumirlas en el crisol vacío del mestizaje. Aunque no hay estudios detallados, es claro que, en Santa Marta, y los antiguos pueblos de indios, el contubernio entre estado e iglesia hizo que en el siglo XX varios ezuamas fuesen colonizados con imágenes religiosas, en especial de la virgen María. Esto pasa, por ejemplo, con un ezuama que está en el centro del relleno de Santa Marta, al cual le fue impuesto la Virgen de la Medalla Milagrosa, una imagen religiosa consolidada por ordenes francesas que llegaron a Latinoamérica a mediados del siglo XX.

Algunos estudios (Figuroa, 2009) muestran, por ejemplo, que, desde la década de 1960 con la represión orquestada contra el campesinado del caribe colombiano, paralelamente se construyó la idea de una región habitada por juglares que se concebían como meros campesinos despreocupados, espectadores pasivos de la expropiación de su tierra. A pesar de las imágenes que buscan deslegitimar los procesos organizativos en estas comunidades, hay intentos de re-organizar sus formas de vida, determinadas por factores estructurales de pauperización, en torno a proyectos de reivindicación étnica. Lo más desarrollado es el proceso de Taganga, pero se ven brotes en torno, por ejemplo, al Museo etnográfico de Gaira.

En este orden de ideas, jóvenes como los de Gaira o Taganga, están pensando seriamente en organizar sus identidades en torno a su herencia indígena, como una forma de oponerse a un sistema republicano que los pauperiza y repliega a las periferias empobrecidas de la ciudad.

Si hablamos de los hitos patrimoniales, definitivamente el centro histórico es el lugar donde la historia colonial y endocolonial se emplaza, dando

sentido a relatos lineales del tiempo. Esto no quiere decir que sea en ese lugar donde se emplazan, únicamente, los sentidos de la historia. Evidentemente, hay otros escenarios con otras territorializaciones. En el centro del relleno, está ubicado el complejo deportivo de Santa Marta, donde hay una estatua en bronce, gigante, del jugador de fútbol Carlos “El Pibe” Valderrama. Esa estatua es de culto, siempre hay turistas tomándose fotos alrededor de ella. Sin embargo, esa estatua no compite con ninguna otra por la lucha simbólica en ese espacio por fuera del centro histórico, y recrea de mejor manera las construcciones identitarias basadas en las culturas de masas y el fútbol (Sandvoss, 2004).

Entonces, la ciudad, tiene estos indígenas emplazados, hechos por el escultor del departamento del Magdalena, Héctor Lombana, que bien bautizó la obra como “Etnia Tayrona”. Como se puede apreciar, desde un pensamiento otro, Lombana no podía nominar sus esculturas modeladas en fibra de vidrio y derrumbadas por la brisa con cierta frecuencia, “Etnia Kogui”, porque precisamente la condición de la representación es la fractura colonial: son los taironas, no los kogui, los que se exhiben, aún cuando la evidencia muestra que no ha existido rupturas en aspectos determinantes como la lengua y la religión.

Esta idea de una cultura tairona, fue, como se mostró arriba, algo impuesto por toda una política de construcción de la historia diseñada por sectores académicos y financieros de los Estados Unidos; estos grupos, no solo pretendían controlar sus negocios de ultramar, sino crear una cultura común, una cultura con un propio lenguaje y una sola forma de historia (Patterson, 1986). Al hacer una evaluación de la situación, queda claro que se logró cierto éxito en la medida en que la región del Magdalena, y de Santa Marta, fue construida desde estas visiones hegemónicas, lo que permitió y permite, el emplazamiento de indígenas-otros, que sirven para naturalizar un discurso de procesos sistemáticos de expoliaciones y sometimientos. Pensar que la tierra fue legítimamente obtenida en la conquista, dado el salvajismo de los indígenas, y pensar que de esos actos morales fundacionales venimos nosotros, los colombianos, sosiega las pulsiones de una cultura androcéntrica y patriarcal. De esta suerte, las transformaciones políticas no se darán cuando exista un cambio de discurso, sino cuando ocurran otros emplazamientos que cuenten otras narrativas.

Bibliografía

- ALONSO, Pablo. “The heritage machine: The neoliberal order and the individualization of identity in Maragatería (Spain)”. *Identities*. London, n. 4, v. 22, 2015, (pp. 129-145).
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión*

- del nacionalismo*. México, Fondo de cultura económica, 1993.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1996.
- BONOMO, Mariano y Farro, Máximo. "El contexto sociohistórico de las investigaciones de Samuel K. Lothrop en el Delta del Paraná, Argentina". *Chungara*. Arica, n.1, v. 46, 2014. (pp. 120-145).
- BUCHELI, Marcelo. *Después de la hojarasca: United Fruit Company en Colombia, 1899-2000*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2013.
- CADAVID Camargo, Gilberto "Trabajos de restauración en Pueblito, Sierra Nevada de Santa Marta". *Boletín de arqueología, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales*, No. 3, 1986. (53-59).
- FIELD, Les; Gnecco, Cristóbal; Watkins, Joe (Coord.). *Challenging the Dichotomy: The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*. Arizona, University of Arizona Press, 2016.
- FIGUEROA, José Antonio. 2009. *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009.
- FRY, Tony. *A new design philosophy: an introduction to defuturing*. UNSW Press, 1999.
- GARCÍA, Gabriel. "La Jirafa, por Séptimus". *Seguimiento*, Santa Marta, 10 de septiembre de 2015. Sitio web:<https://seguimiento.co/la-hamaca/el-dia-que-gabo-escribio-sobre-la-estatua-de-rodrigo-de-bastidas-en-el-camellon-de-santa> [21 de febrero 2019]
- GNECCO, Cristóbal; Hernández, Carolina. 2008. "History and its discontents: stone statues, native histories, and archaeologists". *Current Anthropology*, American Anthropological Association, n. 3, v. 49, 2008. (pp. 439-466).
- HACIENDA CAFETERA CINCINNATI. "Hacienda cafetera Cincinnati, Fundada en 1898". *Memoria, Geográfica e Histórica*". 2008. <http://coffeecompany-cincinnati.co/pdf/Hacienda%20Cincinnati%20-%20Memoria%20Geográfica%20e%20Histórica.pdf> [20 de febrero 2019]
- HAMILAKIS, Yannis. *The nation and its ruins: antiquity, archaeology, and national imagination in Greece.*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HARRIS, Charles y Louis, Sadler. *The archaeologist was a spy. Sylvannus G. Morley and the Office of Naval Intelligence*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2003.
- HERNÁNDEZ, Ruslan. "Edificios altos del movimiento moderno". *Arquitectura y Urbanismo*, Bogotá, 2011, n. 1, v. 2011. (pp: 88-94).
- JULIÁN, Antonio. *La perla de la America provincia de Santa Marta reconocida, observada y expuesta en discursos histórico por Don Antonio Julián*. Madrid, Don Antonio de Sancha, 1787

- LANGLEY, Lester (coord.). *The banana wars: United States intervention in the Caribbean, 1898–1934*. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- LONDOÑO, Wilhelm. "La 'reducción de salvajes' y el mantenimiento de la tradición". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, Medellín*, n. 34, v. 1, 2003. (pp. 235-251).
- LONDOÑO, Wilhelm. *Espíritus en prisión: una etnografía del Museo Nacional de Colombia*. Chungará, Arica, n. 4, v. 44, 2012. (pp. 733-745).
- LONDOÑO, Wilhelm. "El "nicho del salvaje" en las formas de la alteridad de la Sierra Nevada de Santa Marta." *Jangwa Pana* 18.3 (2019) (pp.519-537).
- MASON, J. Alden. *Archaeology of Santa Marta, Colombia. The Tairona Culture. Part I. Report on Field Work. Publication 304, Anthropological series, Vol. XX, No.1*. Chicago, Field Museum of Natural History, 1931.
- MASON, Gregory. "The riddles of our own Egypt". *The Century Magazine*, New York, 1 noviembre de 1923. (pp. 43-59).
- MASON, Gregory. *The culture of the Taironas*. Los Angeles, University of Southern California, 1938.
- MESTRE, Arnoldo. "Juan Baustista Villafañe Mestre "Duante". 2014. Portal Vallenato <https://portalvallenato.net/2014/03/07/juan-bautista-villafane-mestre-duane-biografia/> [20 de abril del 2019]
- MESTRE, Yanelia; RAWITSCHER, Peter. *Shikwakala. El Crujido de la madre tierra*. Santa Marta, OGT Resguardo Kogi Malayo Arhuaco, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003.
- MIGNOLO, Walter. "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)". *Crítica y emancipación*, Buenos Aires , n. 1, v. 2, 2009. (pp. 251-276).
- NICHOLAS, Francis. 1901. "The aborigines of the province of Santa Marta, Colombia". *American Anthropologist*, New York, n. 4, v. 3, 1901. (p. 606-649).
- OYUELA-CAYCEDO, Augusto. "De los Tairona a los kogui: Una interpretación del cambio cultural". *Boletín del Museo del Oro, Bogotá*, n. 17, v.1, 1986 (pp: 32-43).
- PATTERSON, Thomas. 1986. "The last sixty years: Toward a social history of Americanist archaeology in the United States". *American Anthropologist*, New York, n. 1, v. 88, 1986. (pp:7-26).
- PRADO, Anghie. "Aproximaciones al proceso de reparación de los kággaba." *Oraloteca* 9 2018. (96-111).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, n. 1, v. 1, 1953. (pp. 15-122).

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia" en Reichel-Dolmatoff, Gerardo; Reichel-Dolmatoff, Alicia (ed.) *Estudios antropológicos*. Bogotá, Colcultura, 1977. (pp. 23-48).
- ROJAS, Tulio. *En la reflexión sobre lo oral y lo escrito: educación escolar y práctica en pueblos indígenas. Cuadernos de trabajo, Jigra de Letras*. Popayán, Universidad del Cauca, 2005.
- SADNVOSS, Cornel. *A game of two halves: Football fandom, television and globalisation*. London, Routledge, 2004.
- SERJE, Margarita. "La invención de la Sierra Nevada". *Antípoda*. Bogotá, n. 7, v. 1, 2008. (pp: 197-229).
- SERNA, Daniel Ruiz. "El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, n. 2, v. 53, 2017. (pp. 85-113).
- TAUSSIG, Michael. *Mi museo de la Cocaína*. Popayán, UC. 2013.
- WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. London, Pluto press. 1997.

Wilhelm Londoño es antropólogo egresado de la Universidad del Cauca, en Popayán. Tiene un master de esa misma institución y un doctorado en ciencias humanas de la Universidad Nacional de Catamarca en Argentina. Dentro de sus intereses destacan los estudios del patrimonio y los estudios del colonialismo.

Contacto: wlondono@unimagdalena.edu.co

Recibido: 30/4/2019
Aceptado: 30/11/2019