Wilhelm Londoño Díaz



Las cosas de los otros

Editorial
•UNIMAGDALENA•

Las cosas de los otros

Wilhelm Londoño Díaz

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Londoño Díaz, Wilhelm, autor
Las cosas de los otros / Wilhelm Londoño Díaz. -- Primera edición. -- Santa Marta : Editorial Unimagdalena, 2026.
1 recurso en línea : archivo de texto : PDF.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-628-7947-16-0 (pdf) -- 978-628-7947-17-7 (epub) -- 978-628-7947-15-3 (IBD)

1. Cultura material 2. Etnología - Historia 3. Indígenas - Vida social y costumbres 4. Imágenes e ídolos 5. Fetichismo 6. Museografía

CDD: 306 ed. 23
CO-BoBN– a1188556

Primera edición, agosto de 2026

2026 © Universidad del Magdalena. Derechos Reservados.

Editorial Unimagdalena
Calle 29H3 n.° 22-01
Edificio de Innovación y Emprendimiento
(57 - 605) 4381000 Ext. 1888
Santa Marta D.T.C.H. - Colombia
editorial@unimagdalena.edu.co
https://editorial.unimagdalena.edu.co/

Rector: Pablo Vera Salazar
Vicerrector de Investigación: Jorge Enrique Elías-Caro
Coordinadora de Publicaciones y Fomento Editorial: Angélica María Cortés Martínez

Diseño editorial: Luis Felipe Márquez Lora
Diagramación: Eduard Hernández Rodríguez
Diseño de portada: Andrés Felipe Moreno Toro
Corrección de estilo: Juan Diego Mican González

Santa Marta, Colombia, 2026

ISBN: 978-628-7947-16-0 (pdf)
ISBN: 978-628-7947-17-7 (epub)
ISBN: 978-628-7947-15-3 (IBD)

DOI: https://doi.org/10.21676/9786287947160

Hecho en Colombia - Made in Colombia

La UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA, en su calidad de editora y titular de derechos patrimoniales de autor, y en su propósito de contribuir con la difusión y divulgación del conocimiento, la producción intelectual y la educación, dispone autorizar la reproducción impresa así como su distribución, reproducción digital y puesta a disposición de la totalidad o parte del presente libro de manera libre y gratuita, en tanto se mantenga la integridad del texto y se dé la correspondiente cita a sus autores y mención institucional. No se autoriza la realización de versiones derivadas ni traducciones o adaptaciones. Queda prohibida la comercialización o venta a cualquier título de este material.



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

Contenido

Introducción **5**

1. Ídolos y fetiches **12**

2. Un nuevo orden del tiempo (y de las cosas) **35**

3. Las cosas de la élite o una ideologización de la ideología **54**

4. Fetichización de fetiches: de colecciones y museos **79**

5. Cuando las cosas hablan **94**

6. Conclusiones **117**

Referencias **124**

Introducción

El libro que el lector o la lectora tiene entre manos es un documento que explora la fascinación que la tradición occidental ha mostrado por las cosas de «los otros», es decir, las sociedades sin Estado, las precapitalistas, las que se basan en el parentesco, las tribales y, en suma, lo que no se enmarca en la tradición moderna europea. Si bien cabe reconocer que el mundo occidental no es una entidad monolítica, en todo caso es posible advertir cierta homogeneidad, como por ejemplo la preeminencia de los Estados nacionales como forma de organización social.

Como se muestra a lo largo del libro, esta fascinación puede ser rastreada, de manera temprana, en los esfuerzos hechos desde la conquista de lo que se vendría a llamar América por extirpar lo que se consideraban ídolos: manifestaciones del Diablo que, en su trasegar, se había encargado de confundir las mentes de los indios. Estas ideas, que terminaron formando una política de extirpación de idolatrías, pronto devinieron, con el paso de los siglos, en una teorización de por qué los otros, lo que no era Occidente, dedicaban tiempo, energía y recursos en hacer objetos no utilitarios.

En ese proceso de pensar las cosas de los otros desde una perspectiva secular fue donde la antropología prosperó como un campo que debía otorgar los sentidos para que se pudiera comprender la necesidad de ciertas comunidades

de tener ídolos o, como se los llamó en el siglo XVIII, «fetiches». Las rarezas descritas en los artefactos de los indios o los salvajes, como se denominó a estos grupos a inicios del siglo XX, no solo dieron pie a un entramado teórico que diera razón de dichas particularidades, sino que también hizo necesario crear temporalidades y marcos históricos que, además de explicar esas alteridades, las conectaran con el presente. En tal medida, y a pesar de los esfuerzos de la disciplina por separarse de la historia, los argumentos de este campo se basan en marcos temporales.

Según lo anterior, este libro nace del esfuerzo por comprender la fascinación de Occidente de hacer inteligibles las rarezas de los otros, desentrañando con ello no la lógica de la cultura material de los otros, sino la axiología del propio Occidente, como parte de un proyecto que se podría denominar moral. Así, describir estos paradigmas valorativos no dice mucho de los otros, sino que termina explicando, mejor, cuáles han sido las lógicas desde las que se han interpretado las sociedades tribales y la tradición inventada en el afán por explicar un mundo que ha tenido como rasgo principal la configuración de comunidades sustentadas en la producción industrial, arraigada en colectividades aparentemente secularizadas que basan sus ideas de libertad en el consumo de cosas: de sus propias cosas, que no serían las de los otros.

Entonces, a pesar de que este libro indaga por cómo se han pensado las cosas de los otros, es, de alguna manera, una puesta de relieve sobre el modo en que Occidente considera sus objetos, los sujetos que los consumen y las prioridades axiológicas con las cuales se ha configurado un mundo que aparentemente hace parte de la realidad que

la ciencia le ha develado a esa tradición. Sin embargo, a lo largo de la publicación se podrá encontrar que, más allá de la idea de que se han descubierto los secretos albergados en las cosas de los otros, lo que se ha hecho es encubrir los propósitos con los cuales se construyó un sistema que se considera secular y racional, pero cuya cimentación científica o antropológica es en realidad dudosa, o al menos encubre con un aparente rigor técnico y académico los demonios, las monstruosidades con las que funcionan las sociedades modernas.

En este sentido, el libro reconoce la manera en que Occidente comenzó a concebir las cosas de los otros, primero como ídolos que debían ser extirpados. Como se verá en el capítulo 1, la extirpación de idolatrías fue una política de reconocimiento de las tecnologías de los indios que supuso una antropología temprana, determinada por un orden moral mas no secular. Con todo, los sacerdotes del Imperio español estuvieron muy interesados en Perú y en Colombia, por ejemplo, por describir estas cosas, sus utilidades. Dicha curiosidad, de hecho, no se agotó en una narrativa sobre esta materialidad, sino que llevó a que en épocas tempranas, como el siglo XVII, algunos religiosos llevaran estas piezas para que pudieran ser apreciadas en el Vaticano.

Después, con el declive del Imperio español por sus economías de extracción de metales y el ascenso de Gran Bretaña y Holanda impulsado por su producción de mercancías y conformación de mercados, los ídolos pasaron a ser llamados «fetiches». Dicha denominación era la que los marinos portugueses que estaban en Senegal utilizaban para referirse a los objetos de las sociedades africanas que ellos estaban explorando y explotando durante la captura

de esclavos que constituían la mano de obra en los crecientes sistemas productivos de toda América. En esta dinámica colonial, las cosas de los otros empezaron a representar el engaño que ejercían los hechiceros sobre sus súbditos, lo que de alguna manera hacía que la captura de los portadores de estas piezas tuviese alguna justificación.

Una vez se implantó la idea de que los otros creían en el poder de las cosas, lo cual era a todas luces descabellado en el *cogito* moderno, el siglo XIX fue el telón de fondo donde se construyó un sistema para explicar por qué los otros eran ingenuos, creían en objetos y adoraban fetiches. Las explicaciones para estas religiones supusieron la creación de un marco temporal en el que se pensó que en algún momento de la infancia de Occidente habría predominado el fetichismo, lo cual se había superado por la evolución del pensamiento científico.

Debido a lo anterior emergió el evolucionismo, no únicamente como una forma de entender del desarrollo histórico del Occidente, sino como una manera de hacer inteligibles las cosas de los otros, tal como se revisa en el capítulo 2. En este caso, lo que interesa analizar es cómo el mundo occidental requirió una explicación para las cosas de los otros, ya acumuladas en los anticuarios de las emergentes metrópolis, y cómo ese esclarecimiento provino de una teoría del tiempo que se impuso sobre estos artefactos.

El capítulo 3, por su parte, analiza cómo la evolución, como discurso con pleno derecho de justificación del presente, heredó al siglo XX la necesidad de detallar mejor la necesidad de los otros de hacer cosas suntuosas, elaboradas, que no tenían una función utilitaria. Este análisis implicó, para los teóricos que se preocuparon por estos

temas, la creación de teorías que emergieron del liberalismo victoriano y sus ideas de una natural tendencia de las personas a dominar a las otras, una premisa que, como lo veremos en este capítulo, no estaba del todo mal porque de esa competencia se beneficiaba el grueso de la humanidad. Según este modelo ideológico, la desigualdad era natural a la especie humana, lo que implicaba que en todas las épocas habían existido sujetos que dominaban a los demás, que además tenían sus formas de representarse. El siglo XX fue así el periodo en el que emergió esta concepción de los bienes de élites como forma de explicar las cosas de los otros.

Una vez se aceptó la idea de que las cosas de los otros —no funcionales y suntuosas— representaban la naturaleza de la humanidad tendiente a la disparidad, el final del siglo XIX y el siglo XX se caracterizaron por la necesidad de albergar tales artefactos. Esta tendencia es la que se revisa en el capítulo 4, donde se juega con la ironía para comprender cómo los museos terminaron constituyéndose como entes, como objetos, con un raro poder de hacer creer que el orden moderno de la desigualdad es, en definitiva, parte de la esencia humana. De manera que el museo, en este apartado, es concebido como un fetiche, tal como se creía en el siglo XVIII pasaba con los africanos que eran engañados por sus brujos.

Finalmente, el capítulo 5 trata de indagar por las dimensiones reales de las cosas de los otros, lo que ha implicado desprenderse de las teorías clásicas de la antropología que han intentado explicar la funcionalidad de estos objetos desde una perspectiva ideológica que propone la desigualdad como rasgo de la naturaleza humana. Así, más allá de

comprender tales piezas como dones, como bienes de élite, se trata de examinarlas desde la óptica de las sociedades que los produjeron, que consideran que dichos elementos no pueden ser dones, fetiches o bienes porque no existen como entidades desvinculadas de las redes de parentesco. Si algo ha sido registrado por la antropología a lo largo de su historia, es que estos artefactos tienen nombres propios, son sujetos con los cuales se generan relaciones de parentesco, lo cual es diferente a decir que son fetiches cargados de poderes sobrenaturales.

En resumen, este libro iconoclasta intenta lecturas alternativas de los que se consideran autores clásicos del pensamiento antropológico. Para hacer esta revisión —y, si se quiere, deconstrucción conceptual— hay que reconocer que el texto toma ideas de pensadores que parecerían no tener nada en común, como Karl Marx y sus tesis sobre las sociedades precapitalistas, o Bronislaw Malinowski y sus descripciones de las cosas de los nativos de las islas Trobriand. Igualmente, se interpretan relatos recogidos por el autor a lo largo de un trabajo de campo de casi dos décadas en el litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta. De tal manera, esta publicación, escrita desde un lugar periférico y particular, versa sobre cuestiones globales.

Ahora bien, no podríamos decir que este libro es una nueva propuesta teórica sobre lo que cabe considerar como la base de la antropología económica, formada sobre la idea o, mejor, la naturalización de la teoría del don de Marcel Mauss o de los intercambios de Claude Lévi-Strauss, o las actualizaciones aparentemente marxistas que hiciera Maurice Godelier, o el posestructuralismo de Pierre Bourdieu. El objetivo es provocar y, tratando de decir algo por fuera

de esos circuitos noratlánticos, resonar como un cuestionamiento a esos autores y la manera como han sido consumidos en América Latina de manera acrítica.

Así pues, al dejar que las cosas de los otros hablen y leer lo que dicen se ha producido este manuscrito que se espera motive a las generaciones de antropólogos y antropólogas de mundos periféricos como Santa Marta a labrar sus propios caminos, escuchando las voces de los objetos que resuenan en sus entornos. En esa medida, se hace una invitación a que los futuros investigadores no le teman a ser llamados idólatras o fetichistas.

1. Ídolos y fetiches

En 1693 se imprimió en Milán un memorial que se denominó *Llanto sagrado de la América meridional, que busca alivio en los Reales ojos de nuestro Católico, y siempre gran Monarca Señor Don Carlos Segundo, Rey de las Españas, y Emperador de las Indias; para mayor incremento de la militante Iglesia, restablecimiento de la Monarquía, y nueva dilatación del Imperio Indiano* (Romero, 1693). Como lo dice la portada, «El Padre Fray Francisco Romero, Religioso del Orden Calzado de N. S. P. Agustín, Misionario en el Perú, e hijo de la misma provincia: mandole imprimir a su costa con todas las licencias necesarias». Según esta aclaración, Romero le había encomendado la impresión de esta obra al presbítero Bartolomé Vázquez, quien era «natural» de la ciudad de Jerez de los Caballeros. El religioso usó entonces los servicios de Marco Antonio Pandulfo Malatesta, «impresor regio y camaral», muy reconocido en los círculos católicos de Milán por su próspero negocio de impresión de libros.

Estamos en los albores del siglo XVIII, y los curas del Imperio tienen la necesidad de comentar lo que vienen haciendo en América. Estos registros se hacen en Milán, donde hay una nutrida colonia ibérica que viene engrosándose desde el siglo XVI «en torno a la curia romana» (Fernández, 2008, p. 141). Con el memorial, impreso a costa de los curas, se busca en esencia documentar las rarezas encontradas en las campañas de evangelización y dar parte

de las gestiones realizadas para mejorar la gobernabilidad en el «Imperio indiano».

En este memorial, que ya ha sido comentado previamente (Langebaek, 2007; Uribe, 1996), se reporta lo que se denominan «yglesias», en las cuales los curas pudieron observar «la idolatría de la nación aruacos que habían [sic] en las sierras de Santa Marta» (Romero, 1693, p. 21). Después de la página 21 del documento hay una lámina que representa la idolatría. La imagen no se explica en extenso en el texto (allí se le denomina «estampa») (figura 1), pero se puede apreciar lo que parece ser un altar, conformado por una mesa que tiene encima lo que se suponen son los «ydolos». Arriba de estos últimos se observa un travesaño de donde cuelgan dos máscaras. Al lado derecho de la escena se encuentra un hombre, dibujado de frente, en cuyo hombro izquierdo descansa un objeto similar a un mazo, y en su mano diestra sostiene otro artefacto del mismo tipo que se está dejando caer sobre el altar. Al lado izquierdo hay una persona arrodillada que también tiene un mazo que descansa sobre su hombro derecho.

En la lámina descrita, parece que el hombre de la derecha está destruyendo la mesa con los ídolos mientras el de la izquierda reposa después de haber azotado dicho altar con su mazo. La imagen tiene en su base una explicación que dice:

> La Idolatría de los Indios de Nación Aruacos, que habitan las Sierras de S. Martha, destruida por un religioso del Orden de S. Agustín de la Provincia de Lima en el año 91 con diez Templos, en que daban abominables cultos al demonio (Romero, 1693, p. 21).

Esta imagen del memorial de Romero relata su llegada a Valledupar en julio de 1691. Dice el autor que en esa visita se encontró «un auto suplicatorio» que había emitido Juan Quadrado de Lara, quien era el visitador general «de aquel obispado» (Romero, 1693, p. 16). Con ese documento, Lara solicitaba a Romero que destruyera las iglesias arhuacas así:

> […] hemos sido informados, que, en lo encumbrado, y más escondido de las Sierras Nevadas, que están a vista de la ciudad de Santa Martha, y en estas tienen los Indios de Nación Aruacos Iglesias en que dan adoración y culto a diferentes ídolos y en que se congregan por tiempos del año y en especial por el de Adviento a hacer ásperas penitencias y ayunos de que salen muy porfiados, por ser en subido grado del todo ásperos y en gravísimo deservicio de Dios nuestro señor. Y nos atendiendo a la extirpación de las mismas idolatrías y al bien de las almas de dichos indios; hallamos ser muy del agrado del mismo señor el que se destruían y aniquilen dichas iglesias y que se les predique y de a entender a dichos indios lo engañado que se hallan en aquellas mismas adoraciones (p. 17).

Con base en la información de Romero, cabe suponer que este debió llegar en julio de 1691 a Valledupar y que, entre ese mismo mes y finales de noviembre, recibió toda la documentación requerida para emprender su búsqueda de las idolatrías, la cual seguramente se llevó a cabo en diciembre, si tenemos en cuenta que el Adviento inicia después

del último domingo de noviembre. Siguiendo la burocracia eclesiástica, Romero pidió al notario eclesiástico, don Melchor de Espinosa, residente en Rio Hacha, que le tomara testimonio del «auto suplicatorio» para dejar constancia de que se encargaría de cumplir la petición de Lara.

Romero salió de Valledupar a Atanquez con el capitán Salvador Félix Arias. Allí mandaron a llamar al «cacique» o «regulo» de aquella nación. De acuerdo con Romero (1693):

> Era un indio de ochenta años, al parecer. Traía pendiente de las narices, que tenía oradadas tres argollas de oro […] rusticidades que los distingue de vasallos. El cuello y las pulseras de las manos adornaban unas piedras labradas con buen orden de diversos colores; su gala era de dos mantas o ropas de algodón con cuyos extremos acreditaba el traje de modesto. La barba en extremo crecida, pero el rostro agradable. Los que los le acompañaban venían armados de flechas y de otros géneros de armas que hacen de fuerte madera (que de unas y de otras traje a la Europa) (p. 17).

Ante el encuentro con el «regulo», dice Romero que se esmeró por darles buen trato a él y a su interprete, y que le explicó que él venía en nombre de quien «crio los cielos y la tierra». También afirma que mencionó que venía desde muy lejos, desde Perú, para que el cacique tuviese idea de la magnitud de las nuevas tierras cristianizadas. Asimismo, le explicó que su misión no era otra sino reconocer los templos que «en su idioma llaman cansamarias» (Romero, 1693, p. 18). Igualmente, Romero comentó

que él sabía que en esas cansamarias se hacían «sacrificios de piedras labradas, de ropas, de alhajas y de horribles mortificaciones» (p. 18).

Algo muy interesante del relato de Romero es que él cuenta que le mencionó al señalado «regulo» que él sabía que en esas sierras adoraban a tres deidades: Cabifuri, Dunama y Moarama, y que, para que ellos vieran que estos seres no eran más poderosos que el Dios católico, él se encargaría de destruir esos altares con un arma pequeña «labrada de un vasto leño» (Romero, 1693, p. 18). Este pequeño instrumento parece ser el que se representa en la imagen que acompaña el relato, de tal manera que el hombre de la derecha, que tiene un papel protagónico en la escena, bien podría ser el propio Romero.

Romero continúa el relato dando el nombre del «regulo», que según él era Zerume Guaymaro. Con él y su séquito, después de resolver la renuencia de los indios a ir a los templos, finalmente el religioso logró su cometido y fue llevado a un lugar donde hallarían las mencionadas iglesias o cansamarias. Dice Romero (1693) que «había diez templos y entre ellos diversos ídolos de figuras incógnitas cuales se demuestran en la estampa inmediata que son los que traje conmigo» (p. 19).

Podemos saber, de la mano del propio Romero, que él se esmeró por recolectar no solo los ídolos que llevó para el Vaticano, sino lo que él consideró eran armas. A pesar de que su misión era destruir estas iglesias y lo que se encontrara en ellas, ya había en su forma de ver el mundo una necesidad de transportar estas cosas a un centro donde, seguramente, se venían recolectando más objetos traídos de otras campañas de extirpación de idolatrías.

Figura 1. Estampa de idolatría



Fuente: Romero (1693).

De esta suerte, la extirpación de idolatrías, más la conquista de tierras y la colonización eran todos procesos indisolubles del colonialismo temprano. Generar un punto ciego desde el cual se observaba el mundo, que era el Vaticano, resultaba indistinguible de la tarea más amplia de uniformizar la población y de acumulación primigenia de capital por medio de la extracción de metales (Dussel, 1972).

Como lo reseña Aura Reyes (2016): «El destino final de dichas muestras de "idolatría" fue el inicio de la colección de etnografía y arqueología no europea del hoy llamado Pontificio Museo Missionario Etnologico del Vaticano» (p. 278). En consecuencia, sabemos con certeza que Romero se llevó estos objetos para el Vaticano, donde actualmente se encuentran como parte de una colección más amplia de objetos recolectados en el siglo XVII (Reyes, 2016).

Además de las «figuras incógnitas», dice Romero (1693) que «hallamos también muchas bocinas y trompetas con que los bárbaros y falsos ministros del demonio daban melancólicos y formidables zumbidos» (p. 19). Después de la destrucción de las «iglesias», comenta dicho autor que hubo un intercambio de presentes: a él le hicieron llegar «piedras labradas», y él ofreció algunas monedas «que un religioso puede distribuir», las cuales no fueron aceptadas por Guaymaro porque él «no vendía sus favores» (p. 20).

La escena es muy interesante porque podría demostrar que Guaymaro sabía que la aceptación de las monedas daba derechos a los oferentes sobre cosas o, mejor, sobre el tiempo de los receptores, de tal manera que era más conveniente no comprometerse en aceptarlas. Este comportamiento daría cuenta de que, en esas comarcas y en

esos tiempos, ya había una dinámica dineraria que, como lo reseña Marx, fue lo que permitió las formas de acumulación primitiva que darían origen al capitalismo (Caligaris y Starosta, 2016).

A pesar de lo que parece ser un relato aceptado, que concibe a la modernidad como el resultado de la Revolución francesa o la Revolución Industrial, está claro que estos movimientos no podrían haberse dado sin que antes, con la extracción de oro y plata de lo que hoy se llama América, se hubiese formado una estructura de acuñamiento de monedas, que fue la primera expresión del capital[1]. Dicho modelo evolucionaría luego al esquema de créditos y a la configuración de sistemas de generación de valor por el interés, asociados con la creación de plusvalor por medio de la producción industrial: un paquete que estuvo plenamente consolidado a mediados del siglo XIX, cuando Marx comenzó su crítica a las teorías de la economía clásica (Dussel, 2002). Entonces, como vemos por medio del relato de Romero, el capitalismo no fue un fenómeno exclusivo del siglo XIX, sino que, ya avanzado el siglo XVII, en lo que se vino a llamar América, ya existía la circulación monetaria, que fue una condición de las revoluciones industriales que después se darían en Europa occidental.

Dice Romero (1693) que supo de otros sitios de idolatría por Río Hacha en los que había un ídolo que representaba «un niño de oro», pero que no estaba comisionado para visitar esos lugares y no deseaba que se condenara su

1. Si bien en otras épocas y geografías se acuñaron monedas, fue con el advenimiento de la modernidad que se configuraron monedas de uso global. Estas tesis se fundamentan en los trabajos de Enrique Dussel (2002).

actuar por «exceso de comisión» (p. 21). Según el relato de este religioso, después de sus actuaciones oficiales en Atanquez, siguió por el actual departamento de La Guajira, en donde pudo constatar que los indios le hablaban en castellano, eran además ganaderos y «usaban por adorno unas águilas de oro cuyo valor puede pasar de cuatrocientos pesos» (p. 22).

La seña a la ganadería demuestra claramente que en el siglo XVII los indios del actual norte de Colombia tenían cierta autonomía en el manejo de sus territorios y que serían las reformas borbónicas del siglo XVIII las que vendrían a diezmar esa independencia por medio de la expropiación de territorios y la conformación de sistemas fiscales más robustos (Helg, 2014). Otro elemento importante por señalar es que se hace alusión a las famosas «aves de las alas desplegadas», que por lo general eran una suerte de dije que se llevaba colgado sobre el cuello. Como lo muestran los estudios hechos al respecto, estas aves podrían ser de carroña o colibríes. Incluso hay una fotografía del famoso cacique Saldaña de Costa Rica, de 1892, con este tipo de artefactos en su cuello (figuras 2 y 3) (Hoopes, 2003).

Este memorial de Romero es muy interesante porque pone de relieve que, a inicios del siglo XVIII, los objetos de los otros comenzaban a ser descritos con cierto detalle, haciendo alusión a ellos desde una visión cristiana que no podía apelar a otro sistema de clasificación que no fuera moral. En todo caso, si bien el religioso tenía la intención de destruir los templos arhuacos, reservó las máscaras que llevó a Italia y hoy día reposan en las colecciones del Vaticano.

Figura 2. Cacique Saldaña



Fuente: Archivo Nacional de Costa Rica.

La decisión de Romero contrasta, por ejemplo, con la extirpación de idolatría en Perú reportada por el padre Arriaga en 1621 (Arriaga, 1920), donde se enuncian las «cosas que adoran hoy en día los indios», pero de ninguna manera se menciona que se conservaran algunas piezas

para transportarlas a Italia. Algo muy interesante de esta comparación es que Arriaga, a pesar de su mirada moral, hace una lista detallada de los objetos que componen las «idolatrías», la cual acompaña incluso de explicaciones sobre la manera en que se usan esos artefactos y cómo circulan en redes de parentesco extensas.

Figura 3. Ave de las alas desplegadas del Museo del Oro Tayrona-Casa de la Aduana Santa Marta



Fuente: Wilhelm Londoño.

Algo importante relacionado con la labor de Romero es que, al mandar a imprimir el memorial, deja constancia de sus actuaciones oficiales, todas reguladas por la burocracia eclesial. De tal manera, sus acciones y el relato de estas se documentan porque existe un sentido de lo humano que, aunque diverso, está ya configurado, tiene como residencia el Vaticano y está apuntalado por lo que representa la

ecúmene cristiana, que es la unidad de la Iglesia y la Corona. De ahí surge la necesidad de unificar ese conglomerado de gentes dispersas por todo el Imperio a semejanza de los diseños del rebaño de Cristo, lo que implica condenar la otredad que se define específicamente por las rarezas de sus creencias, lo que es equivalente a lo «incógnito» de sus objetos.

Existe cierta creencia de que los primeros relatos humanistas podrían localizarse en el mundo helénico, pero es evidente que lo humano solo comenzó a existir después de la conquista de lo que se vendría a llamar América. Dicho proceso implicó, por parte de los agentes imperiales como los sacerdotes, el reconocimiento de una unidad de lo humano que sería susceptible de moldearse bajo los preceptos de la Iglesia. Es claro que, para darle forma a esta unidad y asegurar que se reconociera, era preciso que existiera previamente un sistema económico a escala global, cuyos cimientos podemos rastrear con el valor que comenzaron a adquirir el oro y la plata llevados de América a Europa. Por lo tanto, en el relato de Romero están esos dos ingredientes: la necesidad de moldear las creencias de los otros, llamadas idolatrías, y el uso de monedas que los religiosos podían entregar.

Se podría decir que el texto de Romero es una indicación del fin del mundo medieval, con seres de diversas índoles, lo que señala que la premodernidad es un escenario donde no se ha formado la idea todavía de que existe algo llamado «la humanidad». Como lo menciona Michel Foucault (1969), este constructo de las ciencias humanas, pensadas como un campo de estudios autónomo, se puede rastrear a partir del siglo XIX y no como herencia del

siglo XVIII; se trata de «un espacio circunscrito desde el exterior, pero aún vacío, que tendrían el deber de cubrir y analizar enseguida» (p. 334).

En todo caso, lo que sí se heredó desde el siglo XVII, como lo muestra Romero, es la idea de que hay una sola especie humana, reconocida por los descriptores de los confines del mundo cuyo centro es Italia, la cual debía ser moldeada por diseños generados desde ese mismo foco. Según sugiere Foucault, cuando esta mirada moral se secularizó emergió ese espacio, vacío, que las ciencias humanas debían cubrir. Este es el «nicho del salvaje» sobre el que teorizó Trouillot (2011).

Si bien es cierto que la extirpación de idolatrías era algo común en otras áreas de las tierras conquistadas, como la sabana de Bogotá a finales del siglo XVI (Álvarez, 2022), en ese periodo todavía seguía funcionando la idea de que América era una tierra de seres no humanos como los patagones, los esciápodos, los cíclopes y los cinócefalos. Estas rarezas fueron popularizadas por dibujantes como Sebastián Münster, quien en 1544 hizo su famosa xilografía de los monstruos del nuevo mundo (Gozalbo, 2024).

En este sentido, en el mundo del siglo XVI europeo comenzó a despuntar la idea de una sola humanidad, sin que podamos decir que en dicho momento ya hubiera una ecúmene cristiana que le diera contenido a esa noción global[2]. En consecuencia, Diego Gutiérrez, en su cartografía de 1562 llamada *Americae Sive Qvartae Orbis Partis Nova*

2. Fue precisamente en el siglo XVI cuando comenzó a discutirse si existía una sola humanidad. Esta reflexión se puede apreciar en el famoso debate que se dio entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda (Sánchez, 2004).

Et Exactissima Descriptio, se toma el cuidado de dibujar un español al lado de los patagones para enfatizar esa radical diferencia (Castro, 2012).

En la obra de Gutiérrez, los otros no son humanos o, por el contrario, son otros porque no son humanos. Por medio de su arte figurativo, el cartógrafo se encarga de mostrar en sus imágenes la radical diferencia de los habitantes del Cono Sur en relación con los peninsulares. Esta política de lo distinto es muy clara en el siglo XVI y refleja la postura europea de que hay divergencias insalvables. Ahora bien, cuando Romero hace su «estampa» (figura 1) para representar las cosas que se llevó consigo, no tiene esta necesidad de marcar estas variaciones de naturaleza.

Es decir, entre la descripción de Gutiérrez, de finales del siglo XVI, y la de Romero, de finales del XVII, se ha configurado una transformación en la mirada eurocéntrica, dentro de la cual comienza a funcionar la idea de una humanidad que será atemporal y transcultural, y que se podrá referenciar, en todos los procesos de exploración que se harán a partir del reconocimiento de que América es un continente «nuevo». Los otros, por medio de sus objetos, serán reconocidos como iguales; son humanos, hijos de Dios, aunque marcados por la particularidad de su idolatría, es decir, por la de los artefactos que moldean, esculpen y construyen. En suma, esta diferencia podrá ser reconocida en las artes de estos grupos, en sus tecnologías y en el universo de su cultura material. De ahí provino la necesidad acuciante de registrar las cosas de los otros: dibujarlas, catalogarlas y coleccionarlas.

Una vez establecida la idea de una sola humanidad, en el siglo XVII la diferencia no se entenderá por el color de

la piel o las formas de los cabellos, sino exclusivamente por las diferencias en los objetos y las tecnologías, los cuales serán la marca de la otredad. Por tal razón Romero se lleva las máscaras y las armas de los arhuacos al Vaticano, como evidencia de la otredad de los que deben ser uniformados.

Hay que observar que los otros, en la premodernidad, pueden ser monstruos o gigantes. Podemos recordar, por ejemplo, los gigantes con los que pelearon los héroes míticos que se supone dieron origen a los anglosajones, lo cual se describe en el manuscrito que se vino a llamar *Beowulf* (Orchard, 2003). Como lo ha mostrado Gesner Brito (2015), esta idea de una relación con gigantes que es paradigmática en el manuscrito de *Beowulf* se recrea en el Génesis, capítulo 6, versículos 1-5, que habla de los gigantes: «*Potentes a sæculo viri famosi*».

Igualmente, cuando el padre Julián (1787) publicó a finales del siglo XVIII su famosa historia de la provincia de Santa Marta, llamándola «la perla de América», usó esa misma expresión del Génesis que cita Brito Filho para referirse a los taironas como los gigantes que vencieron los españoles. Dicho fenómeno ya había sido advertido hace algunos años por el autor del presente libro en su intento por comprender la manera como se construyeron los taironas en medio de los relatos épicos de la conquista (Londoño, 2019).

Julián, a pesar de escribir en el siglo XVIII, aún usa los imaginarios medievales de gigantes en un intento por marcar esa diferencia entre los conquistadores y los taironas dentro de un relato épico. En todo caso, esta estrategia narrativa no desvirtúa la mirada de Romero en la que el imaginario medieval se ha abandonado a favor de un discurso

de domesticación de la diferencia, pues la principal preocupación de este religioso es la conversión de los idólatras.

Por paradójico que pueda parecer, el reconocimiento de las idolatrías, por medio de la atención que generan los ídolos a los curas del Imperio español, es lo que da lugar a la noción de una humanidad global. La idea de una ecúmene cristiana emerge entonces de manera indisoluble de la necesidad de uniformizar esa comunalidad, y será el proceso de secularización, ya consolidado en el siglo XX, el que liberará a este constructo de la necesidad de estandarización moral. No obstante, aún perdurará este interés por domesticar la diferencia, manifiesto en la inclinación a intervenir en las sociedades subdesarrolladas o en vías de desarrollo (Escobar, 1998).

De esta suerte, las primeras exploraciones que se harán desde Europa occidental a otras partes del mundo partirán de la idea de que los otros son los mismos que el ego occidental, solo que con la desventaja de su idolatría o, mejor, con la posesión de una señal inequívoca de su ignorancia sobre un orden trascendente, que es la religión católica, apostólica y romana (Barona, 1993), de la cual los europeos son custodios. En efecto, no es gratuito que estas primeras colecciones bibliográficas se hubieran hecho en Milán, cerca del Vaticano, que se convirtió en el centro de esta nueva mirada que acompañó la globalización.

En consecuencia, no es que en el siglo XVIII se haya «descubierto» la humanidad, sino que desde el localismo eurocéntrico se configura una idea de una igualdad humana que, al mismo tiempo que se reconoce en las exploraciones, deberá ser domesticada por medio de los preceptos de la Iglesia (Mignolo, 2012). Con esta premisa, lo que sí

heredará el siglo XX es un campo, un nicho, como lo llamó Trouillot (2011), que podrá ser llenado con descripciones sobre la manera en que se alimentan los otros, qué tipo de organizaciones tienen, en qué creen y cómo eso sirve para que funcionen sus sociedades. Es decir, esta concepción de la ecúmene que se esboza con descripciones como la de Romero sentará las bases para construir una cierta antropología con pretensiones de universalización.

Al hacer un balance de lo descrito en estas líneas, se puede afirmar que la historia de la antropología tiene lazos con estas inquietudes que generaron los ídolos. Si bien la extirpación de idolatrías supuso la destrucción de templos indígenas, también la mirada se fue transformando y comenzó a despertarse el interés por coleccionar estos materiales, tal como lo hizo Romero llevándose las máscaras y las lanzas de la Sierra Nevada de Santa Marta al Vaticano. Ahora, después de estas políticas de destrucción de santuarios, el siglo XVIII, tal vez un poco más secular, no acogió la idea de una extirpación de idolatrías y sus ídolos, sino que le interesó descalificar los objetos de los otros usando una expresión portuguesa que venía de la palabra «*feitiçaria*» (hechicería). Los artefactos que se empleaban para la *feitiçaria* eran los fetiches.

Hay algún acuerdo en que la palabra «fetiche» fue popularizada por Charles de Brosses en su trabajo comparativo entre la religión egipcia y la africana. Su investigación, publicada en 1760, sentó las bases para generalizar la idea de que los pueblos tribales, en especial los africanos, adoraban de manera acrítica objetos, lo que hizo que se generara el concepto de fetichismo como el culto a las cosas. Dice De Brosses (1989):

> *Les Nègres de la côte occidentale d'Afrique, et même ceux de l'intérieur des terres jusqu'en Nubie, contrée limitrophe de l'Egypte, ont pour objet d'adoration certaines Divinités que les Européans appellent Fétiches, terme forgé par nos commerçans du Sénégal sur le mot Portugais Fetisso, c'est-à-dire, chose fée, enchantée, divine ou rendant des oracles; de la racine latine Fatum, Fanum, Fari. Ces Fétiches divins ne sont autre chose que le premier objet matériel qu'il plait à chaque nation ou à chaque particulier de choisir et de faire consacrer en cérémoni e par ses Prêtres: c'est un arbre, une montagne, la mer, un morceau de bois, une queue de lion, un caillou, une coquille, du sel, un poisson, une plante, une fleur, un animal d'une certaine espèce, comme vache, chèvre, éléphant, mouton ; enfin tout ce qu'on peut s'imaginer de pareil*[3] (p. 15).

Algo interesante que nota De Brosses es que en Europa se ha popularizado la palabra «fetiche»: un término forjado por los comerciantes de Senegal y que viene de «*fetisso*», que se asocia a la raíz latina *fatum* (Cezar, 2007). En latín,

3. «Los negros de la costa occidental de África, e incluso los del interior de las tierras hasta Nubia, región limítrofe de Egipto, tienen por objeto de adoración ciertas divinidades que los europeos llaman fetiches, término forjado por nuestros comerciantes de Senegal a partir de la palabra portuguesa *fetisso*, es decir, cosa hadada, encantada, divina o que emite oráculos; de la raíz latina *fatum*, *fanum*, *fari*. Estos fetiches divinos no son otra cosa que el primer objeto material que a cada nación o a cada particular le place elegir y hacer consagrar en ceremonia por sus sacerdotes: es un árbol, una montaña, el mar, un trozo de madera, una cola de león, una piedra, una concha, sal, un pez, una planta, una flor, un animal de cierta especie, como vaca, cabra, elefante, oveja; en fin, todo lo que uno pueda imaginarse de similar [traducción propia]».

«*fatum*» es destino y «*fata*» sería un hada. Así, la palabra «nefasto», en castellano, sería una alusión a algo que no se corresponde con el destino esperado, mientras que algo fastuoso sería algo que sí se ajusta a lo proyectado. Entonces la *feitiçaria* sería un verbo que en castellano equivaldría a «hechizar», el cual se relaciona a la posibilidad de que haya algún contacto con un hada que regule el destino. En todo caso, De Brosses (1989), desde la mirada secular del XVIII, no acepta que el control del *fatum* sea algo propio de la tradición grecorromana, y lo convierte en una suerte de culto a cualquier cosa: «*une montagne, la mer, du sel, une plante, une fleur, enfin tout ce qu'on peut s'imaginer de pareil*» (p. 15).

La idea de que los africanos eran fetichistas, adoradores de objetos, configuró una justificación para las invasiones francesas, belgas, alemanas y británicas a África. Toda esta colonización no se dio bajo la concepción de una cruzada moral como la que describió Romero, sino que tenía como finalidad la apropiación de las riquezas del continente como parte de la expansión del capitalismo de Europa occidental en el siglo XIX, principalmente. A medida que se iban conquistando tierras, expandiendo mercados y creando enclaves productivos, los centros metropolitanos como Londres, Bruselas, Berlín y Lisboa fueron apropiándose de estos objetos tribales. En este sentido, desde la descripción de las religiones fetichistas por De Brosses a finales del siglo XVIII hasta la invasión británica de Benín en 1897 (Gervacio, 2022) solo transcurrió un siglo, en el que los fetiches pasaron de ser una representación de la inmadurez tribal a convertirse en pieza museográfica.

Se podría plantear que la idea del fetichismo africano funcionó como una justificación para que a finales del siglo XIX las potencias de Europa occidental ejercieran toda su violencia en contra de las tribus africanas, destruyendo abiertamente sus sociedades, esclavizando sus individuos y convirtiendo sus objetos en piezas de museo. Como lo mostró Sliwinski (2006) hace varios años, ante la conquista de África de fines del XIX, con todas sus atrocidades, con toda su agresión contra las comunidades tribales, no solo emergió esta política de construir museos metropolitanos, sino también los movimientos en favor de los derechos humanos. De esta suerte, tales reivindicaciones no son una consecuencia del redescubrimiento de un humanismo helénico, sino el resultado de la política colonial de Europa occidental en el siglo XIX.

En todo caso, el final del siglo XIX estuvo marcado por la política de arrebatar los objetos de los otros para engrosar las salas de los emergentes museos metropolitanos. Fue una época en la que se generó una idea de que estas comunidades tenían para aportar a la civilización su arte, que ahora era necesario conservar en recintos especializados, mientras sus sociedades debían permitirse ser moldeadas a semejanza de Europa occidental para alcanzar el desarrollo.

De tal forma, la modernidad generó dos tiempos: el pasado, el mundo de los ídolos y los fetiches, que en plena civilización ya estaba superado, y el presente, en el que los artefactos de los otros ahora eran patrimonio de la humanidad. Esta idea de que los objetos que ya estuviesen en manos de tribus o en el registro arqueológico eran propiedad de la especie humana permitió construir el propósito

de la antropología (Fabian, 2019), que sería la ciencia encargada de lidiar con los efectos colaterales del avance de la civilización.

La idea de una tradición occidental que viene desde las épocas grecorromanas fue una construcción del siglo XIX porque ese supuesto legado no existe; fue el proyecto de conformar la identidad nacional de Europa occidental lo que sembró la creencia de que la supremacía de las potencias de esa región trascendía la modernidad que podemos registrar a partir del siglo XVIII (Dussel, 2008). En la época en que había un esplendor de la metalurgia en África o en lo que se llamaría después América, lo que después sería Europa occidental era simplemente un conjunto de aldeas con bajo nivel de desarrollo científico y tecnológico. El auge de Occidente y su dominio a partir del siglo XVIII se dio, precisamente, gracias a la apropiación que hicieron de los saberes que se habían desarrollado en otras latitudes como las matemáticas árabes, la orfebrería prehispánica y la metalurgia africana (Camelo, 2017).

Esta fascinación por los objetos de los otros fue el reverso de la conquista y aniquilación de naciones que durante siglos habían desarrollado formas de arte y ciencia que no tenían una intención de convertir a los seres humanos en objetos de producción. Al tiempo que los proyectos imperiales de Europa occidental desmantelaban África, artistas europeos como Pablo Picasso, por ejemplo, se apropiaban de los lenguajes plásticos. Como lo ha mostrado Luque (2004), no se puede controvertir que Picasso adoptó formas del arte egipcio para hacer sus representaciones pictóricas, y es muy visible cómo esos rostros alargados propios del arte africano se reproducen en obras como *Las señoritas de Aviñón*.

Dice Luque (2004) que fue el propio Picasso el que refutó que su arte estuviese influenciado por los «fetiches de los negros» (p. 522), pero esta negación parece más una confirmación que una aclaración. En todo caso, hay mucha documentación que señala cómo Europa occidental se apropió de lo que se vino a llamar fetiches, en especial para formar colecciones museográficas que iban a servir como muestra de la capacidad de los ingleses, franceses o alemanes de controlar no solo lo que piensan los otros, sino lo que hacen.

Si analizamos la distancia que hay entre los ídolos y los fetiches, podemos apreciar que es la brecha que separa la formación de un mundo donde la idea de humanidad va emergiendo hasta otro donde esa noción está consolidada. Lo que para Romero era una opción, es decir, la posibilidad de conservar, para De Brosses es ya un espacio abierto para aventurar una comprensión de por qué las sociedades en las regiones que exploran los portugueses, los franceses, los belgas, los holandeses y los ingleses rinden cultos a los objetos. De manera que el siglo XIX ya tiene capitalizada la intención —o, mejor, la necesidad— de construir una disciplina encargada de llegar a esos entendimientos, de generar esas comprensiones, de llenar esos vacíos o esos nichos.

Junto con esta necesidad de entender la religión de los otros, también surgirá la de acaparar sus artes desde una perspectiva no artística que se le delegará a la etnografía. El arte será lo que se haga en Europa occidental, y los otros serán constructores de fetiches. Después el siglo XX, con sus herencias primitivistas, tomará estos fetiches y los convertirá en fuentes de expresiones pictóricas y plásticas, negando en los otros la creatividad en la medida en que esa

producción se concebirá como emanada de la falsa creencia en los fetiches.

En la historia de la arqueología se ha planteado que la categorización de los objetos en una sucesión de épocas, proceso adjudicado a anticuarios daneses (Childe, 1988), fue lo que permitió la emergencia de la disciplina. Sin embargo lo cierto es que la arqueología tiene como origen la necesidad de apropiarse de los fetiches, lo que allanó el camino para que la modernidad configurara una nueva temporalidad a partir de las cosas de los otros. Así, este campo de conocimiento sería el encargado de llenar los vacíos o las preguntas que implicaba la colección de fetiches, tal como se verá en el siguiente capítulo.

2. Un nuevo orden del tiempo (y de las cosas)

La acumulación de objetos de los otros creó una necesidad: más allá de la justificación de su belleza intrínseca, de su rareza, era preciso darles un orden, un sentido que, en todo caso, se conectara con el presente, que lo justificara, que lo hiciera inteligible. Algo que determinó esa exigencia fue el proceso de secularización, que implicó que el relato de la ecúmene cristiana, formada desde los cimientos morales del catolicismo, se reemplazara por un discurso biologicista basado en la idea de que la sociedad humana no estaba dada por Dios, sino que era un elemento maleable, dócil, que se podría moldear para los propósitos de fundar naciones basadas en la razón. Esta concepción se engloba en la noción del «cuerpo dócil» que Foucault describe como rasgo característico de la modernidad (Sánchez, 2011).

Cuando Romero se llevó las máscaras de la Sierra Nevada de Santa Marta a finales del XVII intuía que, además de la extirpación de la idolatría y de la sanción a los otros por sus objetos extraños, por sus ídolos, la conservación de estas piezas requería una justificación. Si bien en ese momento no se dieron explicaciones públicas y no se exploraron sus motivaciones, es claro que estas sí que existían; de lo contrario, dichos artefactos no se habrían guardado y conservado hasta el día de hoy. Intervenir y describir

son los dos polos en los que oscilaba este religioso porque, como bien lo describe al inicio de su relato, «la puntualidad de la noticia es la mejor elegancia de quien por escrito informa» (Romero, 1693, p. 1).

La acumulación de objetos, en todo caso, implicó generar un marco de entendimiento que justificara las colecciones. Ya que estas piezas eran de sociedades tribales que se suponía representaban la infancia de Occidente, ese marco terminó siendo de tipo temporal. De esta manera, el tiempo se usó como estrategia para hacer una organización de lo que parecían materiales acumulados sin un orden establecido. Tal vez el único criterio que existía, o la única certeza que se tenía, era que estos artefactos pertenecían a los otros, quienes no solo estaban en otros lugares del espacio, sino del tiempo. Eran una alteridad que, como lo decía Homi Bhabha (1986), era producida por el poder colonial, como una realidad fija que es a la vez un «otro» totalmente cognoscible y visible debido, en gran parte, a la apropiación de sus cosas.

Bajo ese afán de acumular vasijas, puntas de proyectil, canastos y demás pertrechos tribales que inició en el siglo XVI (y el cual no cesa), subyacía la creencia de que ese acopio iba a traducirse, de alguna manera, en la formación de un «nosotros» que del siglo XVI al XVIII estaba anclado a los proyectos de las monarquías cristianas y, a partir del siglo XIX, en el seno de los proyectos del Estados-Nación. Para ilustrar este fenómeno, tomemos el caso de un Estado nacional de Europa: Dinamarca, que ante la pérdida de territorio en el marco de la guerra contra Prusia en 1864 popularizó la frase «Lo que se pierde por fuera se gana por dentro» (Buus, 2019, p. 80). Este refrán es, en suma, un

guiño a la práctica de acaparar objetos de los otros que, en esa lógica, debía traducirse en el fomento de un reconocimiento de lo danés como un valor particular por conservar y mantener.

En definitiva, esta necesidad de acumular piezas etnográficas o arqueológicas americanas, a cargo de las potencias que iban entrando al siglo XX con algún poder económico y político, no surgió por mero altruismo, sino como una forma de lucha simbólica por representar el dominio global de parte de los centros donde comenzaba a materializarse el capitalismo. Por esta razón, muchos museos fueron primero colecciones privadas organizadas por magnates que tenían la capacidad financiera de costear las exploraciones que se hacían desde los centros metropolitanos a las periferias. Un caso paradigmático fue el de George Gustav Heye (Lothrop, 1957), quien estuvo encargado de consolidar una importante colección de piezas americanas en su intención de crear en Nueva York un centro de referencia que tuviese representación de todas las regiones de América, desde Alaska hasta la Patagonia.

Hay que agregar que esta lucha por consolidar la mejor muestra también tuvo trasfondos políticos, como lo demuestra el hecho de que muchos arqueólogos a cargo de Heye eran espías que trabajaban para agencias de inteligencia de los Estados Unidos (Bonomo y Farro, 2014; Browman, 2011; Londoño, 2020a; Pantzou, 2012). Existe mucha evidencia que expone los oscuros orígenes de la arqueología como una disciplina que funcionaba a favor de los intereses de élites políticas que necesitaban saber los movimientos de sus adversarios en el marco de la geopolítica global.

De todas maneras, lo que vale la pena enfatizar es que esta lucha simbólica por tener la pieza museográfica más completa, la artesanía más exótica, implicó una política de recolección de artefactos que pronto demandó la imposición de un orden de organización de las colecciones. Si el otro colonial era cognoscible, no solo bastaba que se resguardaran sus cosas, sino que se las dotara de un sistema de representación que, a la vez que mantenía al otro como tal, justificara la supremacía de ese nosotros que se encargaba de quitar de las manos del otro sus cosas.

Nombrar a Dinamarca líneas arriba no fue una decisión aleatoria: existe algún consenso en considerar al anticuario real danés Christian Jürgensen Thomsen como el primer científico en construir un modelo conceptual de orden temporal para organizar lo que parecería un caos lleno de cosas dentro de las colecciones que se estaban constituyendo en los centros metropolitanos (Clarke, 1984; Mastrangelo, 2009). Thomsen, ante la creciente colección de elementos etnográficos y arqueológicos adquiridos dado el interés de Dinamarca de representarse como potencia dentro del juego político global, supuso que los materiales de los cuales estaban hechos los artefactos podían tener valor cronológico. De esta manera, propuso que los primeros objetos elaborados por los seres humanos habían sido de piedra, seguidos por aquellos hechos de bronce y, finalmente, los de hierro.

La obra de Thomsen fue muy popular en la década de 1840 en Europa y Gran Bretaña y dotó de herramientas a los crecientes museos para que estos sirvieran de espacios donde se pudiera comprobar un concepto que vendría a marcar el siglo XIX: la evolución. El museo danés de

Thomsen sirve para representar lo que era una necesidad en los países de Europa del norte y occidental: el interés de demostrar la capacidad de consolidar los territorios del creciente Estado nacional, así como de vincular otras áreas por medio del colonialismo (Buus, 2019).

Por medio de esta política de crear una identidad nacional que mostrara la fortaleza de la nación danesa se comenzaron a engrosar las vitrinas del museo nacional danés con, por ejemplo, objetos arqueológicos y etnográficos extraídos de la Argentina por medio de misiones diplomáticas. Como lo muestran estudios recientes, dentro de estos esfuerzos de proyectar poder los daneses retiraron de Argentina más de 6.000 piezas, lo que evidencia que en el siglo XIX había una clara estrategia de apropiación de cosas de los otros por parte de estas emergentes potencias (Buus, 2019).

Claramente, los daneses no son los más representativos de esta política de acaparamiento de objetos de los otros. Es evidente hoy día que el Museo Británico es un producto del colonialismo inglés del siglo XIX, principalmente (Bennett, 2004; Edwards y Mead, 2013; Vawda, 2019). Esta institución hizo un esfuerzo imperial en el XIX por demostrar que tenía la capacidad de apropiarse de las cosas de los otros como una muestra del poderío inglés.

Ahora bien, el acaparamiento no fue exclusivo de los ingleses; lo propio hicieron los italianos con su interés en las piezas de Egipto (Boano *et al.*, 2021; Curran, 1997; Riggs, 2017). También encontramos a los suecos y su inclinación a reunir sus propios pedazos del mundo colonial por medio de los etnógrafos que enviaron a inicios del siglo XX a Colombia, por ejemplo (Boström, 2003). Asimismo, se

han reseñado los intentos de los belgas de formar colecciones etnográficas en el marco de genocidio que realizaron en el Congo (DeBlock, 2019; Silverman, 2015).

Además de las naciones anteriores, no podría faltar Francia (Falcucci, 2021; Ford, 2010) y su terrible impacto en las sociedades tribales argelinas, las cuales fueron sometidas y hasta cierto punto destruidas en el marco de la política colonial de dicho país (Effros, 2016). Igualmente, tenemos la historia de expropiación de objetos y, obviamente, de impacto colonial de los holandeses en Indonesia (Bloembergen, 2006; Ter Keurs, 2009; Weber, 2019).

Como lo señala Bloembergen (2006) para el caso holandés, la creación de los museos imperiales no solo era una cuestión de conservar y exhibir cosas de los otros; también implicó crear una conciencia nacional por medio de la inversión en medios de transporte que conectaran el país, la estandarización del tiempo y de la lengua, el fortalecimiento de los sistemas educativos normalizando contenidos y la creación de mapas, censos y, obviamente, museos. En este escenario se generó la idea de una «comunidad imaginada» holandesa (Anderson, 2021) y de que ser holandés suponía compartir cómo ser humanos con los otros, los indonesios en este caso. Así, los europeos, a diferencia de los asiáticos y sus creencias, se consideraban civilizados, evolucionados y antifetichistas. Con esta lógica, se partió de la idea de que el fetichismo era una enfermedad (Valle, 2022).

Con la creación de los museos coloniales en la mitad del siglo XIX en Europa occidental y del norte y en Gran Bretaña se fue creando la concepción de que el mundo noratlántico era la cuna de la civilización, lo cual implicaba, concretamente, una política del tiempo en la que el presente

era un momento que había superado las trabas del pasado. De esta manera se consideraba al Estado nacional como la consecuencia lógica de la evolución humana, lo que suponía considerar a las sociedades sin Estado, es decir, a las tribales, como meros rezagos de una historia anterior. En este orden de ideas, los otros comenzaron a ser cuestión de estudio de las disciplinas occidentales como la antropología, a la vez que fueron objeto de las políticas de dominación y control colonial.

Como lo señaló en la década de 1970 el director de cine ghanés Nii Kwate Owoo (Goni y Owoo, 2023), los etnógrafos británicos en Ghana eran los agentes del colonialismo. Esta afirmación no quiere decir que el etnógrafo fuese responsable de la sumisión y del control del otro; para eso estaban las fuerzas de sujeción. Lo que significa es que se creó la necesidad de un profesional que lidiara con las cosas de los otros, y allí fue donde entraron los antropólogos y los arqueólogos a gestionar un campo cuya emergencia era el resultado de la política colonial.

Un elemento que hay que recalcar es que, a diferencia de Romero y su recolección de ídolos, o de De Brosses y su análisis de fetiches, las misiones europeas en Asia, África y América no tenían la intención de evangelizar a los otros, o de explicar sus religiones, sino que buscaban acercarse a evidencias de las sociedades humanas previas a la civilización. Esta aproximación era una constatación de la evolución, de tal manera que el objetivo no era usar estos materiales para satisfacer una curiosidad innata, sino para confirmar que estos objetos de los otros mostraban que la civilización solo había emergido en el mundo noratlántico con las revoluciones del siglo XIX.

Esta arqueología de la constatación se denominó histórico-cultural y décadas después se cuestionó que no fuera científica pues no era una práctica para evaluar el cambio cultural en largas escalas de tiempo, sino una labor de registro de la belleza de la cultura material preestatal. Toda esta discusión ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial (Binford, 1962), en el momento en que los arqueólogos acusaran a su disciplina de ser una mera práctica de acumulación de objetos (Clarke, 1973).

También es preciso anotar que la crítica a la arqueología no estaba dirigida al legado colonial de la disciplina, sino simplemente a su lógica simplista de acumulación de artefactos. Este reparo haría que este campo de conocimiento complejizara sus protocolos de observación o de refinamiento cronológico, cosa que ocurrió con la introducción de los fechamientos absolutos por medio del uso del carbono-14 (C-14). Sin embargo, este ajuste no implicó necesariamente un cuestionamiento a los orígenes coloniales de esta ciencia, algo que ha ocurrido solo recientemente (Gnecco, 2009).

Finalizado el siglo XIX, además de los esfuerzos que se hacían desde diversas partes de Europa occidental y del norte por construir museos que representaran la historia de la humanidad, el siglo XX nació con los Estados Unidos como protagonista de esta necesidad de construir espacios donde se materializara este nuevo tiempo, que era el de la evolución. Este interés fue una consecuencia, no de un cambio de discurso, sino del hecho de que el país norteamericano comenzó a ser el centro del capitalismo global, desplazando la centralidad que habían tenido Gran Bretaña y Francia en el siglo XIX. Entonces debemos tener en cuenta que la humanidad que se intentó representar en

esas instituciones estaba configurada por la contraposición de un nosotros evolucionado, ubicado en la cresta de la civilización, y un otro tribal, periférico, cuyas cosas debían ser conservadas al tiempo que el colonialismo le inyectaba el faltante para salir de la oscuridad de su estatismo, de su falta de desarrollo.

Evidentemente, el interés de los académicos estadounidenses en esta disputa por generar las colecciones más robustas o por crear las teorías temporales más abarcadoras no era algo propio del siglo XX. En 1877 Lewis Morgan publicaría su *Sociedad primitiva* (Morgan, 1970), el cual sería una suerte de versión antropológica del sistema de las tres edades de Thomsen. Según Morgan, la historia de la humanidad se remontaba al uso de fuego, que marcaba el fin del salvajismo inferior; la invención del arco y la flecha señalaba la culminación del salvajismo medio; y la alfarería indicaba el tránsito del salvajismo superior al periodo de la barbarie inferior.

Morgan hacía una distinción y afirmaba que en Oriente la barbarie media se iniciaba con la domesticación de animales, mientras que en Occidente se abría paso con la agricultura, en especial entendida como una economía basada en el uso del riego y el adobe. En este esquema evolutivo, el uso del hierro demarcaba el inicio de la barbarie superior, mientras que la escritura marcaba el paso a la civilización (Morgan, 1970, p. 17).

Con las tesis de Morgan se llegó a aceptar una idea adjudicada a Marx vanamente, según la cual las condiciones materiales determinan las no materiales, esto es, la famosa premisa de que la infraestructura determina la superestructura. En su libro sobre Lewis Morgan, el antropólogo

colombiano Vasco (1994) sugiere esta influencia cuando advierte que «Morgan considera el desarrollo de la experiencia material como base fundamental y necesaria para el desenvolvimiento de los conceptos» (p .184). Este sistema temporal que Morgan había configurado fue usado por Engels en 1884 para, se supone, cumplir un anhelo de Marx de escribir una historia materialista de la humanidad (Engels, 2017, p. i).

Con las ideas de Morgan trabajadas por Engels, y siguiendo en apariencia un designio que Marx no pudo cumplir, el siglo XX nació con la idea de que la evolución, entendida como un desarrollo hacia el Estado, era algo inevitable y surgía precisamente cuando en el proceso de cambio tecnológico, que requería de una organización basada en divisiones de especialistas, un grupo humano se tomaba ese poder. En esta lógica, la capacidad de coordinar que emergía en las sociedades tribales basadas en el parentesco era apropiada por un conjunto particular, generando con ello las distinciones de clase. Dice Godelier (1971) que, según Engels, «el Estado aparece cuando aquellos que estaban al servicio de su comunidad transforman su poder de función en poder de explotación» (p. 110).

Aunque este no es el lugar para defender a Marx o revisar si dijo lo que Engels afirmó, es claro que Marx no estaba preocupado por el origen del Estado, o de la alfarería, o de la ganadería; lo que le interesaba era comprender en qué momento de la historia se había liberado la fuerza social de trabajo de tal manera que apareciera el empleo asalariado como condición fundamental de la generación de valor o lo que él denominaba plusvalor, que era el monto no pagado al trabajador que se obtenía en los sistemas

de producción de mercancías (Marx, 2015). En esta exploración, Marx sugirió que tal proceso tendría que haberse dado con la conquista de América, cuando se comenzaron a acuñar monedas de uso global, que es la representación material del dinero, el cual es a su vez una de las formas del capital (Dussel, 2002).

Es decir, a Marx no le interesaba mucho de dónde provenía el Estado, sino la separación que se dio con la modernidad entre las condiciones objetivas de reproducción de la sociedad humana y las personas, fenómeno al que él no le puso una fecha particular, pero que ya estaba plenamente en funcionamiento en el siglo XIX. Sin embargo, esto es otra discusión; solo habría que aclarar que, tal como lo señaló Dussel (2002), Marx se proponía mostrar que el germen del capitalismo tiene que ver con la separación de los seres humanos de sus recursos, la tierra, el mar, sus rebaños, los cuales en las formaciones precapitalistas están en continuidad con sus cuerpos, sin intermediación, tal como observó en los modos de producción asiáticos, principalmente (Londoño, 2024). Después, con las conquistas del siglo XVI, estas continuidades se rompieron y apareció el trabajo liberado de las condiciones objetivas de su reproducción que dieron lugar al capitalismo.

Lo que se quiere poner de manifiesto en este punto es que desde la extirpación de idolatrías, pasando por la descripción y la acumulación de fetiches, hasta la consolidación de los museos en Londres, Berlín, Copenhague, París, Torino y Nueva York no se había generado una política del tiempo que permitiera organizar estos materiales. Ese marco temporal solo se estableció en el siglo XIX con las ideas de evolución, que tenían la intención de validar

la creencia de que el Estado-Nación era la consolidación de una fuerza inmanente de la humanidad que la llevaba de las formas inferiores a las superiores. Esta concepción fue la que permitió clasificar las colecciones arqueológicas y etnográficas de tal manera que luego, durante las exploraciones que se darían a inicios del siglo XX, ya se sabía en dónde encajarían los hallazgos.

Debido a lo anterior, la primera forma de una arqueología académica vinculada a instituciones universitarias se llamó histórico-cultural pues su única función era registrar, en clave de constatación, a qué estadio de la historia pertenecían los hallazgos. Esta teoría de que la arqueología era una forma de comprobar lo que ya se sabía de antemano la ironizó Jorge Luis Borges (2005) con sus famosos hrönir de Tlön al afirmar en su relato mítico: «La metódica elaboración de hrönir […] ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir» (p. 33). De esta manera, y siguiendo a Borges, cada excavación arqueológica que arrebataba de las entrañas de la tierra los objetos no era más que una producción de cosas, de hrönirs que no solo permitían conocer el pasado, sino modificarlo.

Esta producción de hrönirs se podría evidenciar un poco en la arqueología del norte de Colombia. Cuando Gustav Heye comenzó su proyecto de establecer en Nueva York un museo de toda América, comisionó a varios arqueólogos a que viajaran hasta Argentina, por ejemplo, para hacerse de materiales para la colección. Heye sabía que en la Sierra Nevada de Santa Marta era factible encontrar aldeas que ejercieran la orfebrería y también era consciente

de que en esas serranías podría encontrar máscaras como las que se había llevado Romero a finales del siglo XVII. Fue Konrad Theodore Preuss (figura 4) quien motivó el interés de los museos de Europa occidental y Estados Unidos por las máscaras koguis a inicios del siglo XX.

Figura 4. Indígenas koguis celebran con máscaras sagradas



Fuente: Wikipedia Commons (2026).

Así pues, Heye delegó a Gregory Mason para que viajara a Santa Marta con la misión de traer una máscara similar a las que había reportado Romero dos siglos atrás. Hay

evidencia sustancial que demuestra que Heye estaba compitiendo con Berlín por poseer estas famosas máscaras, pues las colecciones de esa ciudad alemana ya contaban con dos especímenes que había llevado Preuss a inicios del siglo XX (Reyes, 2016). Igualmente, Gustaf Bolinder había logrado una de aquellas piezas para el museo sueco (Reyes, 2016). Por lo tanto, quedaba en manos de Mason aportar estos materiales en esta carrera por la acumulación de las cosas de los otros.

Algo que comprueba que esta arqueología de inicios del siglo XX era una búsqueda de la constatación es que cuando Mason llegó a Santa Marta, en su primera visita en 1931, comenzó por medir a los indígenas koguis para verificar si algo del gigantismo de los tairona todavía perduraba en sus cuerpos. Sus mediciones, que consignó en su disertación doctoral llamada *The culture of the Taironas* (Mason, 1938), lo llevaron a la conclusión de que, a pesar de que los koguis entendieran muchos de los significados de la cultura material tairona, definitivamente no eran los mismos:

> *As a matter of fact, the Kagaba-Tairona tie-up is an excellent subject for study by an anthropologist interested in working out interrelations of race, culture and language. Physically the Kagabas, as is indicated by the appended tables of the writer's measurements of them, are a small and slight people*[4] (p. 160).

4. «De hecho, el vínculo kagaba-tairona es un excelente tema de estudio para un antropólogo interesado en analizar las interrelaciones entre raza, cultura y lenguaje. Físicamente, los kagaba, como lo indican las tablas adjuntas de las mediciones que el autor hizo de ellos, son un pueblo pequeño y menudo [traducción propia]».

De esta suerte, Mason generó una separación: los kággabas o koguis eran unos, y los tairona, otros. Según el antropólogo, las ruinas que él visitaba eran las de los taironas, que habían sido denominados así por los escritos del padre Julián que Mason conocía y que citó al inicio de su trabajo (Mason, 1938, p. xii).

Con la visita de Mason, las aldeas prehispánicas adyacentes a las cuencas de los ríos que desembocan en el mar Caribe comenzaron a ser llamadas tairona. La palabra puede rastrearse hasta el siglo XVI, pero su uso como designación de cierto tipo de cultura material arqueológica tiene que ver con la adopción que hizo Mason del trabajo de Julián. La pregunta de quiénes habían sido los tairona quedó establecida entonces con la disertación de Mason, y solo bastaron algunas décadas, hasta la de 1960, para que el antropólogo nacionalizado colombiano Reichel-Dolmatoff usara una teoría para explicar por qué dicho grupo había sido más que una tribu y menos que un Estado.

En la Universidad de la Salle, en Caracas, a inicios de la década de 1960 Johannes Wilbert citó a un conjunto de académicos para hacer una revisión de lo que se conocía sobre el uso de plantas entre las tribus de Suramérica (Londoño, 2019). En esa convocatoria, Reichel-Dolmatoff (1961) propuso que los tairona habían alcanzado el nivel de cacicazgos debido a que habían dejado de depender de la recolección y habían basado su producción en la agricultura del maíz. Después, en un compendio de artículos que editó con su esposa, Alicia Dussán, el autor repitió la misma tesis (Reichel-Dolmatoff, 1977), y en una década relativamente tardía, la de 1980, aventuró la idea de que las formaciones cacicales se habían consolidado por lo que él

denominó la «colonización maicera», tesis que se basaba en la idea de que la domesticación del maíz había permitido la formación de complejos agrícolas con excedentes que sostenían élites (Reichel-Dolmatoff, 1982).

El ejemplo de Reichel-Dolmatoff demuestra que el siglo XX heredó del siglo XIX un marco temporal en el que las sociedades preestatales debían ser organizadas atendiendo a sus economías. Siguiendo el esquema evolutivo que había popularizado Morgan y después Engels, se consolidó la concepción de que las formas de producción determinaban la organización política. En todo caso, entre ambos siglos, la modernidad consolidó una concepción evolutiva del tiempo en la que el pasado podía medirse de acuerdo con la cultura material que se encontrara.

Esta visión de un tiempo evolutivo también llevó a creer que la evolución de los sistemas de producción creaba la división social. En este escenario, no era del todo indeseable que unos grupos se impusieran a otros; la dominación era algo natural, humano, como el bipedismo o el lenguaje. Esta forma de pensar seguía una moral que se le puede adjudicar a Adam Smith (2009), según la cual los ricos, al seguir sus fines egoístas, creaban riqueza no solo para ellos mismos, sino para los demás:

> Ellos consumen apenas más que los pobres, y a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque solo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con los pobres los frutos de todas sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas

> necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en proporciones iguales entre todos los habitantes, y así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie (p. 324).

Esta reflexión de Smith corresponde a mediados del siglo XVIII (1759), cuando el Imperio británico se estaba expandiendo. De esta manera, hay una vinculación del anticuarismo, es decir, el impulso a coleccionar objetos de los otros como expresión del dominio que se ejercía a escala global, con las tesis que sirven de justificación de los sistemas de acumulación de riquezas que permitían a su vez ese acaparamiento de piezas materiales. En este sentido, el acopio de artefactos ajenos no solo suponía la necesidad de una temporalidad que quedó teorizada en el siglo XIX con Morgan y Engels, sino una moral económica, que sería la del capitalismo. El evolucionismo, entonces, no solo era una política del tiempo, sino una moral de la sociedad, de su economía y de las formas de crear divisiones sociales entre ella, lo cual se teorizó como axiológicamente positivo o válido a pesar de las atrocidades del colonialismo.

En la década de 1960 Godelier, antropólogo reconocido en los medios académicos como marxista, también apeló a la mano invisible de Smith para asegurar que las formas de desigualdad eran hasta cierto punto deseables para la evolución. En sus palabras:

> La desigualdad económica y social representa, por tanto, hasta un cierto punto una ventaja para el desarrollo de la vida social y conduce prácticamente

> a hacer que los intereses de la comunidad se identifiquen realmente e ideológicamente con los de algunos individuos (Godelier, 1971, p. 136).

Este argumento de que la desigualdad es beneficiosa para la comunidad se supuso como una forma de explicación del paso de las sociedades cacicales a las estatales. Es decir, las primeras eran manifestaciones primigenias de Estado donde el germen de la desigualdad, ya instalado, permitiría la evolución social. Así lo plantea el teórico de la arqueología Timothy Earle (1987):

> *Chiefdoms are intermediate-level societies, providing an evolutionary bridge between acephalous societies and bureaucratic states. As the term is presently used, most view chiefdoms as political entities that organize regional populations in the thousands or tens of thousands. This organization is provided by a centralized hierarchy of leaders set off from the rest of the population. Sociopolitical differentiation creates certain dynamics of competition, management, and control that underlie the eventual evolution of the state*[5] (p. 279).

5. «Los cacicazgos (o jefaturas) son sociedades de nivel intermedio, que proporcionan un puente evolutivo entre las sociedades acéfalas y los estados burocráticos. Tal como se utiliza el término en la actualidad, la mayoría considera a los cacicazgos como entidades políticas que organizan poblaciones regionales de miles o decenas de miles de habitantes. Esta organización es provista por una jerarquía centralizada de líderes que se distinguen del resto de la población. La diferenciación sociopolítica crea ciertas dinámicas de competencia, administración y control que subyacen a la eventual evolución del Estado [traducción propia]».

Como podemos apreciar, el siglo XX heredó del siglo XVIII la idea de que las sociedades con divisiones sociales, con desigualdad social, eran formas que beneficiaban el desarrollo social general de la humanidad. Esta moral estaba basada en una política del tiempo que después, en el siglo XIX, adquirió la forma y el nombre de evolución. Esta teoría del progreso humano fue la que vino a dotar de sentido a las cosas de los otros acumuladas en los escaparates de los museos, las cuales fueron categorizadas en tipos definidos por la distancia que pudieran tener del presente.

Siguiendo esta moral de la sociedad, los diversos imperialismos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se organizaron y se legitimaron, generando con ello una acumulación inusitada de objetos. Este comportamiento justificó cierto tipo de etnografía[6] como una ciencia encargada de lidiar con las cosas de los otros que quedaban después de los exterminios.

En el siguiente capítulo veremos cómo la arqueología creó una teoría que permitía comprender las cosas de los otros según la idea, popularizada por Adam Smith, de que la desigualdad es beneficiosa para el desarrollo de la humanidad. Esta propuesta de que la inequidad es buena o una constante humana se concibe en este libro como una forma de convertir la ideología de los otros en una del presente, entendida como una manera de validar los desequilibrios del mundo contemporáneo.

6. Aunque es claro que hay diversidad de etnografías o antropologías, resulta apropiado el argumento de Zoe Todd (2016) de que la antropología, en especial la que se autodenomina comparativa (*e. g.*, el giro ontológico), siempre ha operado desde una base colonial al intentar analizar la cultura del otro sin tener en cuenta cómo este es subordinado o colonizado.

3. Las cosas de la élite o una ideologización de la ideología

Una vez entramos al siglo XX, la necesidad de hablar de los otros y de sus cosas devino en una disciplina llamada antropología. Este campo de conocimiento se abrió paso en el mundo universitario como una herramienta para comprender a los otros y sus cosas. También habría que agregar que esta área, de un modo poco gratuito, se consolidó en las universidades del noreste de los Estados Unidos; de ahí la mítica imagen de Franz Boas como el padre de la antropología que surgió en la Universidad de Columbia (Zumwalt, 2019).

Algo que hizo la antropología, una vez emergió como una profesión liberal, fue reducir la rareza de los objetos de los otros por medio de la teoría. Este ejercicio, sin embargo, no implicó un descubrimiento de la naturaleza humana, o un reconocimiento de los componentes que definen lo humano como algo transcultural y transhistórico, sino que recurrió a metáforas construidas con los pilares del pensamiento moderno. En este sentido, la teoría antropológica, antes de ser teoría, ya existía.

Como lo señaló Geertz (1994), la antropología, en sus inicios, comenzó a pensar la cultura como si esta fuese un sistema compuesto por subsistemas interconectados al modo de los motores a vapor tan populares en el siglo XIX. Lo dijo el autor en el momento en que pedía abandonar las

metáforas mecanicistas para pasar a las del arte: «La ciencia debe más a la máquina de vapor de lo que la máquina de vapor debe a la ciencia» (p. 35).

De esta suerte, la modernidad, ya configurada como un campo epistémico con sus propios límites que operaba en medio de la lógica de la producción industrial, iba a representar su propio desarrollo apelando a las metáforas mecanicistas que eran tomadas de su modelo económico. De ahí que se popularizara la idea adjudicada a Marx de que la economía, o los modos de producción, determinaban los sistemas de creencias.

Al imponer las metáforas mecanicistas sobre las cosas de los otros, estas fueron silenciadas: se desechó lo que tenía por decir, o decían, al situarlas como la expresión de algo más. Ese «algo más» era lo que se podía encontrar en la teoría antropológica nacida de la idea de que la cultura era un sistema jerarquizado cuyos subsistemas podrían encontrarse en cualquier sociedad en cualquier lugar del tiempo.

Así como una locomotora tenía una fuente de energía, las sociedades deberían tener sus formas de subsistencia. Así como la locomotora tenía un timón, las sociedades deberían tener quién las controlara. Así como las locomotoras tenían sus mecanismos y procedimientos para ser reparadas, para que se construyeran más, las sociedades tenían subpartes. De tal manera que la sociedad, el Estado, las máquinas, debían ser entendidas desde esta lógica de los encadenamientos de subsistemas, lo cual desembocaría en la teoría de los sistemas popularizada por Niklas Luhmann (Urteaga, 2010) y Ludwig von Bertalanffy (1972).

En el caso de los objetos de los otros que efectivamente denotaban que su producción había implicado más dedicación, que el propósito original de elaborarlos iba más allá de las funciones básicas como preparar alimentos o servir comidas y adornar cuerpos o espacios, se les adjudicó la marca representativa de lo que se consideraba una regularidad de la humanidad: la diferenciación o desigualdad social. Los términos que se usaron para estos artefactos fueron «bienes de prestigio» (Krueger, 2008), «bienes de élite» (Sinopoli, 1994) y «bienes raros» o «preciosos» (Godelier, 1971).

La teoría de que hay objetos que usan las élites merece una aproximación diferente, y es lo que intentamos en este apartado. La respuesta al problema que proponen los bienes de estas clases altas la podemos explorar en la antropología económica. Uno de los primeros y más lúcidos académicos que encararon el problema de la economía y la política a escala de la humanidad fue Karl Polanyi (2001). Después de la Segunda Guerra Mundial, este pensador consideraba que la economía, como ciencia, podía entenderse desde dos enfoques relativamente antagónicos: el sustancial y el formal.

La distinción de Polanyi implicaba reconocer que cada sociedad, según su momento histórico, configuraba una economía particular, sustancial, que no era compatible con otras lógicas. Esta diferenciación, sobre todo, servía para marcar diferencias entre los sistemas económicos de los otros y el de la modernidad, que podríamos denominar como capitalismo. En cambio, los formalistas argumentaban que era posible distinguir en la humanidad en general una tendencia hacia la maximización de los beneficios en situaciones de inversión (Bălan, 2012). Como

lo planteó Bălan (2012), «La disputa metodológica entre ambas escuelas fue prolongada y concluyó sin resolverse, pero tiene el mérito de haber planteado otras preguntas muy interesantes» (p. 1).

Como podemos apreciar, la teoría de una tendencia de los grupos humanos a tener élites que generan bienestar colectivo en su lucha por diferenciarse de los demás, como lo mencionaba Adam Smith, podría catalogarse como una versión formalista de la economía. En todo caso, la noción de que en el pasado ciertos grupos privilegiados luchaban por el dominio y el control de los demás hizo carrera a lo largo del siglo XX, generando una representación de los otros como una proyección de un nosotros; en especial, un nosotros definido por la necesidad de controlar al otro, de subyugarlo, de explotarlo. Sobre las sociedades que se encontraron los peninsulares a inicios del siglo XVI en lo que después se llamaría Colombia, Reichel-Dolmatoff (1997) observó:

> Las características de los cacicazgos pueden variar en énfasis y en la forma de su combinación. Un rasgo dominante consiste en que la autoridad política va más allá de una aldea autónoma e incluye varias agrupaciones humanas que, generalmente, comparten una misma lengua y costumbres. La extensión geográfica también varía, pues puede ser una organización política que abarque algunas pocas aldeas, o tratarse de un valle, una hoya hidrográfica o toda una región compuesta de varios medioambientes; de todos modos es una zona circunscrita social y geográficamente. La estructura es la de una sociedad

> cuyos miembros ocupan diferentes rangos (a diferencia de clases propiamente dichas), estos rangos serían: el cacique y su parentela, un grupo de caciques menores, el común de las gentes, y una categoría de esclavos, inicialmente integrada por prisioneros de guerra. También había grupos de artesanos especializados, de comerciantes, y ocasionalmente se definen categorías de guerreros y chamanes. En sí, los cacicazgos eran profundamente desigualitarios (pp. 118-119).

En 1994 Elsa Redmond (1994) publicó un libro en la Universidad de Michigan que corroboraba o, mejor, constataba la existencia de una guerra permanente en tiempos prehispánicos. Así quedaba sentenciado que la historia de la humanidad era una lucha interminable en la que unos intentaban dominar a otros. Lo interesante de esta publicación es que, con base en información etnográfica extraída de informes sobre sociedades aparentemente guerreras como los jíbaros o los yanomamo, además de datos tomados de crónicas españolas, la autora dibujó una Suramérica prehispánica cargada de conflictos y confrontaciones.

Estudios como el de Redmond, con su aparente sofisticación analítica, servían muy bien a la justificación de la conquista peninsular de lo que después se vendría a llamar América en tanto se planteaba que la llegada de los europeos, por muy violenta que hubiese sido, había desterrado la locura innata de estos pobladores que no hacía más que sacrificar inocentes en honor de dioses inexistentes. Recordemos la producción del famoso actor Mel Gibson,

Apocalypto, que es un derroche de imágenes de sanguinarios aztecas que cazan inocentes, lo que, a la postre, fue, como lo señaló Yelle (2011), una apología cristiana de la conquista y del colonialismo.

A este respecto, la evidencia bioarqueológica no es muy contundente, por lo menos para el caso colombiano. Desde la década de 1980 se ha considerado que el alto Magdalena, en Colombia, es una zona que refleja muy bien lo que fueron las sociedades cacicales que, como vimos, fueron representadas como en una guerra perpetua. Sin embargo, los análisis bioarqueológicos, es decir, los que se basan en restos humanos, muestran que la vida de las personas, incluso las que habían sido enterradas en tumbas aparentemente monumentales, era muy similar a la de los que no habían sido sepultados en tumbas de élite (Rodríguez-Cuenca, 2022). Igualmente, los hallazgos no parecen señalar un estado de confrontación permanente, por lo que esta imagen de sociedades en guerras constantes se revela más como una proyección del presente hacia el pasado que un hecho arqueológico comprobado.

En definitiva, asumir que la cultura material de los otros supone un formalismo, para usar la expresión de Polanyi, parece una teorización que implica que la religión es un instrumento para esconder o justificar la dominación. Esta presunción se relaciona con la interpretación de la ideología como encubrimiento de la realidad o dominación que se hizo muy popular en el siglo XX, sobre todo en los procesos de expansión del régimen soviético.

El uso de la religión como dominación se le adjudica a Marx (Londoño, 2024), pero el análisis es más complejo que simplemente aseverar que este pensador descubrió el

provecho de ese instrumento como una forma refinada de engaño. Al parecer, fue Eric Wolf, en antropología, el que popularizó la idea de que Marx, junto con Engels, habían definido a la religión como una superestructura que encubría la infraestructura (Londoño, 2024). Sin embargo, Dussel (1993) ha demostrado extensamente que Marx usó en sus escritos varias metáforas teológicas que reivindicaban un cristianismo donde no operaba la idea calvinista o luterana de que la acumulación de capital era algo que Dios quería, es decir, la explotación del prójimo como moral religiosa.

Fue el propio Marx el que, usando el argumento de que la adoración de los fetiches mostraba la ignorancia tribal, estableció que sobre las mercancías se erigía una de estas falsas religiones, pues estos bienes se consideraban como una producción autónoma, fruto de las empresas, escondiendo el hecho fundamental de que, para su producción, se robaba al trabajador al no pagarle un tiempo que este ponía para poder producirlas (Dussel, 2002). Marx usó la metáfora de la gran deidad Maloch como aquel fetiche al que se le ofrendaba el cuerpo del trabajador en este proceso alienado de producción, pero lo que nunca dijo este pensador es que los otros —tribales, indígenas— fuesen fetichistas y que sus creencias fuesen una farsa en la cual los artefactos usados eran una mera ideología que encubría el afán de sus «regulos» para apropiarse de la fuerza de trabajo de los demás.

Al examinar la obra de Marx, recientemente comentada a propósito de las sociedades precapitalistas (Londoño, 2024), se puede advertir que el autor concebía esos grupos como sin ideología, si entendemos la ideología como lo

que permite justificar la alienación en medio de la producción mercantil del capitalismo. En este modelo económico, el capitalismo, al existir la separación de los seres humanos con los medios que permiten su reproducción, es decir, la tierra o los recursos marinos, no están dadas las condiciones para que los trabajadores puedan tomar cualquier decisión. El capitalista es quien tiene la libertad de comprar una gran parte del tiempo vital de un individuo para que este produzca un valor que se sedimentará en la mercancía, la cual, una vez elaborada, circulará, será consumida y generará un valor que nunca le llegará a esa persona.

De manera que, en el capitalismo, el trabajador es alienado de lo que produce porque no es dueño de los medios que le permiten dicha elaboración. Así, en medio de un proceso histórico, la fuerza de trabajo se ha liberado de la relación con la tierra y con el clan, lo que les permite a las personas vender su tiempo vital para utilizarlo como una pieza más dentro del engranaje de generación de mercancías. En consecuencia, en los modos tribales, que Marx (2004) consideró se daban en Asia principalmente a lo largo de la historia, no puede haber alienación.

Según lo anterior, Marx podría considerarse como un sustantivista, según la descripción que popularizara Polanyi. Podríamos decir incluso que fue el mayor exponente de esa corriente de pensamiento en la historia porque desde muy temprano, tal vez desde sus borradores de 1858 (Marx, 2004), ya dejaba en claro que las economías de las sociedades precapitalistas se caracterizaban por la equivalencia entre las corporalidades de los sujetos y sus medios de producción. En otras palabras, cuerpo y herramientas

y cuerpo y territorio eran continuos, no segmentados, conectados sin intermediaciones, hasta que se dio la separación de esas condiciones con el capitalismo.

En todo caso, lo que interesa indagar es: ¿cuál es la razón para que en los grupos tribales donde las personas no están separadas de las condiciones objetivas que permiten la reproducción de su sociedad haya unos sujetos que al morir son tratados diferente a los demás? O ¿cuál es la razón de que en estas comunidades se fabriquen objetos donde claramente se ve que hay una inversión de energía que los distingue de otros objetos a los que resulta evidente no se les dedicó el mismo esfuerzo?

El tema fue tratado hace más de 100 años por Malinowski (1920), un autor reconocido por haber creado una marca distintiva de la antropología: el trabajo de campo. A partir de los aportes de este investigador, la información de esta disciplina, es decir, la descripción de los otros y de sus cosas, ya no estaría en manos de *amateurs* como misioneros o comerciantes (recordemos que De Brosses dijo que la palabra «fetiche» había sido acuñada por comerciantes de Senegal). Ahora la descripción de los otros y de sus cosas se haría de manera profesional, usando los métodos de las ciencias naturales.

Malinowski, quien en el momento de hacer sus investigaciones etnográficas ya poseía formación científica pues había hecho un doctorado en Física (Średniawa, 1981), tomó la decisión de ir a un lugar lo más apartado posible de Londres para comprender cómo funcionaban las sociedades tribales o, como se decía en aquella época, salvajes. Fue así como llegó a Trobriand, un archipiélago al norte de la actual Papúa Nueva Guinea donde pudo recolectar

mitos y prácticas que le permitieron formular sus teorías; entre ellas, una de las más famosas es que en estos grupos, a la vez que existía la magia, también había ciencia y religión (Malinowski, 2014).

Una vez Malinowski puso su tienda dentro de una aldea de las islas, comenzó a describir un intercambio que hacían los habitantes de la región, llamado *kula*. Esta transacción era claramente diferenciada del trueque denominado *gimwali*, que permitía entregar y recibir cosechas o ganado (Malinowski, 1920). El ritual del *kula* se hacía en la época *hiri*, que el etnógrafo tradujo como un «*seasonal voyage*», y consistía en el canje de ornamentos raramente usados como brazaletes *(armshells)* y gargantillas *(necklets)* hechos de *Conus millepunctatus*.

De acuerdo con Malinowski (1920), en el *kula* los miembros de una aldea llevaban las gargantillas en viajes que se hacían zarpando hacia la derecha, mientras que los brazaletes se transportaban en travesías que se emprendían navegando hacia la izquierda. Así, estos últimos debían siempre ser intercambiados con villas del sur, y las primeras, con poblaciones del norte. Como menciona Malinowski, «no todos los hombres de una villa toman parte del *kula*» (p. 98).

Muchos lectores de Malinowski han pensado los brazaletes y las pulseras como objetos (Krueger, 2008), pero localmente estos artefactos no eran considerados de ese modo porque cada *soulava* (gargantilla) o cada *mwali* (brazalete) tenía nombre propio, es decir, recibía el mismo tratamiento que una persona (Malinowski, 1920). El intercambio de estas piezas implicaba un primer acercamiento donde se daba un *vaya*, que Malinowski tradujo como

«regalo inicial». Este artículo era compensado con un *yotile*, esto es, un regalo de restauración. Había también un *basi*, que podría ser un obsequio intermediario, y un *kudu*, que correspondería a un intercambio equivalente (Malinowski, 1920).

Como la idea del *kula* era que los *soulava* o los *mwali* no estuviesen mucho tiempo en las aldeas, un jefe de una comunidad podía dar un *kudu* mientras conseguía un *yotile*. Poseer un objeto del *kula*, según Malinowski (1920), otorgaba a su poseedor renombre, y todo el proceso del intercambio, cuando se daba, era tema privilegiado de conversación en las poblaciones.

La organización de las expediciones implicadas en el *kula* requería, obviamente, canoas, que son artefactos muy interesantes porque su fabricación corresponde a especialistas, es decir, a carpinteros que tenían los conocimientos necesarios de ingeniería naval. El ritual, desde luego, tampoco podía desarrollarse sin los respectivos capitanes y tripulantes de estas embarcaciones. Por lo tanto, Malinowski afirmó que la ciencia no era desconocida entre los «salvajes», pues navegar implicaba un saber racional muy específico. Los botes, asimismo, requerían la intervención de expertos espirituales que los curaban, encomendándolos a las deidades para prevenir cualquier situación adversa en la travesía.

Así pues, para Malinowski, los trobriandeses creían también en la magia, que era aquel dispositivo usado para reducir la incertidumbre de la navegación una vez se habían contemplado todos los componentes técnicos y científicos. Las canoas funcionaban entonces como intermediarios entre el poder del jefe, quien era quien recibía los

objetos del *kula*, el dueño del navío, quien se encargaba de los viajes, y la tripulación, que es la que permitía que se concretara la movilidad.

Dice Malinowski que en mitos locales, canciones e historias reales se narran dos motivos especiales del interés en estas islas por contar con artefactos del *kula* en las villas. Uno era el renombre, la historia y la antigüedad de estos objetos. El otro son los peligros que se sorteaban en las expediciones por obtenerlos (Malinowski, 1920).

Si analizamos la lógica alrededor del *kula*, podemos apreciar que toda la energía que se invierte involucra diversos niveles de la jerarquía social: a los jefes, a los capitanes de las canoas, a los tripulantes, y al público que comentaba y mantenía las historias alrededor del ritual. Si bien el jefe es el que se encargaba de recibir los *soulava* o los *mwali*, esto no significaba que él tuviera la capacidad de quedárselos o que, incluso, pudiera dominar a los capitanes de las embarcaciones, quienes estaban en la libertad de realizar un comercio de cosas no suntuosas que podrían representar las economías locales no ritualizadas.

Entonces el hecho de que se elaboraran los *soulava* y los *mwali* estaba relacionado con una intencionalidad que tenía efectos colectivos como el de producir experiencias, emociones y relatos, que no son propiedad de ninguna persona, sino de toda una comunidad. De hecho, como lo dice Malinowski, el *kula* suponía un juego donde la meta era que cada aldea, que podría corresponder a una determinada isla o parte del archipiélago, fuera lo suficientemente organizada para no retener los *soulava* o los *mwali* de tal manera que siempre tuviera que apelar a entregar *kudus*, es decir, los regalos equivalentes.

Si bien es cierto que el jefe de una aldea podría pertenecer a un linaje encargado de recibir los artefactos provenientes del *kula*, sería muy difícil que este privilegio implicara que fuese a someter a linajes menos autorizados para el intercambio, pues la naturaleza de ese comercio y la posesión momentánea de esos objetos residía, precisamente, en la capacidad de negociar con los subalternos la disposición de las canoas, de los tripulantes y de toda la cadena de situaciones que se requerían para que las naves zarparan a estos viajes. De hecho, como lo muestra la evidencia etnográfica sobre las sociedades canoeras (Shearn, 2020), la construcción, el manejo y la operación de una nave suponen una constante negación y control de la posibilidad de apropiarse del poder porque navegar es, fundamentalmente, una empresa colectiva.

Si contraponemos los relatos trobriandeses a las teorías de la desigualdad de la modernidad, podemos apreciar que, para los habitantes de las islas, la elaboración de brazaletes y gargantillas que nadie usaría no se relacionaba específicamente con declarar el poder del jefe del clan, que al fin y al cabo todos reconocían como líder, sino con la necesidad de crear narraciones que giraban en torno a la celebración de que en determinada aldea estuvo este o aquel *soulava* o *mwali* que implicó esta o aquella faena marítima. Tal vez el sentido de los intercambios *kula* tenía que ver con lo que expresaba Kavafis en su poema *Itaca*, que inicia diciendo: «Cuando emprendas tu viaje a Ítaca pide que el camino sea largo».

A pesar de que la tradición occidental reconoció en el *kula* el intercambio de cosas, para los informantes de Malinowski los objetos no eran tan determinantes como lo

que se podía decir de ellos y de las faenas para hacerlos circular. Mientras las epistemologías occidentales ven en los artefactos la equivalencia de las diferencias sociales, las epistemologías trobriandesas consideran estos artículos como la génesis de los relatos. Gran diferencia.

Aunque sería un poco impreciso decir que los trobriandeses no usan la cultura material para marcar diferencias sociales, la manera en que se despliegan estas distinciones en el espacio no están necesariamente diseñadas para privilegiar el relato de un solo sujeto que controla la sociedad. Así lo muestra Malinowski (1929) en su análisis de la villa Omarakana:

> […] *all the houses of the inner row, which consists principally of storehouses, are subject to certain taboos, especially to the taboo of cooking, which is believed to be inimical to the store yam. The outer ring, on the other hand, consists of households dwellings, and there cooking is allowed. With this distinction is associated the fact that all the establishments of married people have to stand in the outer ring, whereas a bachelor's house may be allowed among the storehouses in the middle. The inner row thus consists of yam-houses (bwayma), personal huts of a chief and his kinsmen (lisiga), and bachelor's houses (bulaviyaka)*[7] (p. 71).

7. «[...] todas las casas de la fila interior, que consiste principalmente en almacenes, están sujetas a ciertos tabúes, especialmente al tabú de cocinar, el cual se cree que es perjudicial para el ñame almacenado. El anillo exterior, por otro lado, consiste en viviendas familiares, y allí se permite cocinar. A esta distinción se asocia el hecho de que todos los establecimientos de personas casadas tienen que situarse en el anillo exterior, mientras que la casa de un soltero

Como lo notó Lévi-Strauss (1994), en Omarakana el ñame tiene casas iguales o más elaboradas que las del jefe, y los solteros viven en los espacios internos de la aldea donde reposan los ñames que están resguardados de las áreas periféricas, donde se los cocina. Según este autor, en la aldea la organización está más orientada a mostrar diferencias entre opuestos como lo crudo y lo cocido, lo casado y lo soltero, lo de arriba y lo de abajo, sin que necesariamente la disposición del asentamiento, por lo general en forma de círculo, tienda a expresar contradicciones políticas. En sus análisis comparativos a escala global hechos en la década de 1950, el mismo investigador sugiere que se podría inferir un modelo de dos tipos de poblaciones: las concéntricas, como las que describió Malinowski, y las diametrales, como las observadas por Radin (1973).

Volviendo al tema de los intercambios de cosas, Marcel Mauss (2009) fue uno de los primeros en intentar teorizar sobre los sistemas sociales tribales donde se lleva a cabo esa práctica. Él hizo famoso el concepto del «don» para nominar los objetos de los otros que forman parte de esas transacciones enmarcadas en sistemas económicos que no están basados en una teoría del costo-beneficio. Esta precisión fue lo que le permitió a Bourdieu, a inicios de la década de 1990, establecer una distinción entre la economía económica y la de los intercambios simbólicos (Bourdieu, 2023).

puede estar permitida entre los almacenes del medio. La fila interior consiste, por lo tanto, en casas de ñame *(bwayma)*, cabañas personales de un jefe y sus parientes *(lisiga)*, y casas de solteros *(bulaviyaka)* [traducción propia]».

Mauss consideró que en las economías precapitalistas, que se mantienen como islotes en medio del capitalismo (Bourdieu, 2023), existiría algo que él denominó prestaciones totales, esto es, un sistema de generación de obligaciones mutuas que se dan cuando colectividades o redes de parentesco —no individuos— ofrecen piezas que son más que objetos pues la oferta de los dones promueve no solo la circulación de artefactos, sino de favores y servicios. Dice Mauss (2009) respecto de estos intercambios tribales:

> […] lo que intercambian no son solo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general (p. 93).

Las teorías de Mauss han sido celebradas como uno de los mayores logros de la antropología por autores como Bourdieu (2023) ya que resaltan el hecho de que la economía es un campo que opera no solo siguiendo netamente la lógica formal, sino sobre todo una lógica simbólica. Sin embargo, es preciso señalar que Mauss subsume las diferencias que hay entre los diversos objetos que componen los mundos tribales a su concepto de dones. Podríamos decir que fetichiza a estos artículos al pensarlos como las piezas del intercambio.

Lo cierto es que las economías de los dones, por usar la nominación de Mauss, no pretenden intercambiar objetos

o mujeres; el fenómeno es más complejo porque lo que está en juego no es un sistema de prestaciones totales, de obligaciones, sino formas de generar relaciones donde las identidades de los sujetos, las comunidades y el género no pueden ser reducidas a la idea de individuo de la modernidad (Sthrathern, 1988). En este sentido, Mauss (2009) genera un reduccionismo, pues los *soulava* y los *mwali* le parecen una «especie de moneda» (p. 141), obviando el hecho de que estos artefactos son eso: los *soulava* y los *mwali* que deben circular constantemente para que se mantenga la energía que produce los relatos que dan las dimensiones a la vida de los habitantes de esos archipiélagos. Dice Mauss (2009) sobre estas piezas:

> Pero, normalmente, tanto unos como otros son atesorados. Se los posee para gozar de su posesión. La fabricación de unos, la pesca y la conversión en joyas de los otros, y el comercio de esos dos objetos de intercambio y de prestigio constituyen, junto con otros comercios más seculares y más vulgares, la fuente de la fortuna de los trobriandeses (p. 144).

Aunque no es este el espacio para hacer una evaluación de las interpretaciones de Mauss sobre Malinowski, el etnógrafo polaco dejó muy en claro que los *soulava* y los *mwali* tenían nombres propios, además de que estaba mal visto que se atesoraran y, de hecho, no era buena idea que una aldea se reconociera por retener estos artefactos que «nunca paran» (Malinowski, 1920, p. 100). Como lo dice Malinowski, existen, eventualmente, artículos que se atesoran, pero son los que han sido excluidos del *kula*. De otra

parte, la posesión momentánea de *soulava* y *mwali* permite a los tenedores relatar cómo los obtuvieron y también especular cómo los devolverán al circuito, lo que les otorga renombre. En este sentido, los brazaletes y las gargantillas no son parecidos a monedas porque ellos no representan un valor, sino que en sí mismos son el valor.

Los académicos que han pensado el *kula* como una empresa que está basada en la búsqueda del prestigio de los jefes pasan por alto que esta autoridad no es nadie sin sus capitanes, quienes a su vez necesitan de sus tripulaciones, las cuales al mismo tiempo requieren redes de parientes que los soporten, y que estas últimas dependen de aldeas que las contengan. Así que el *kula* es una forma de crear ese valor que finalmente se expresa en el amor por la comunidad, por las tradiciones, por el pasado, por los mitos que hacen parte de la vida cotidiana del lugar (Graeber, 2001).

Pensar bienes raros como los brazaletes o las gargantillas de las islas Trobriand desarticulados de las redes de parentesco o de las canoas lleva a una fetichización de los fetiches, pasando por alto las conexiones de estas materialidades con redes más amplias, tal como hace Mauss al equiparar los *soulava* o los *mwali* a monedas. Estos artefactos deben ser analizados como algo más que ellos mismos toda vez que tienen nombres propios, es decir, reciben una nominación que los hace parientes de las personas que los transportan y los mantiene momentáneamente porque en esas sociedades se reconoce que el valor de estas piezas está en su capacidad de circular y hacer que los relatos se mantengan vivos. Tales historias conservan su vigencia porque hay personas que aman navegar transportando estos objetos-sujetos, y en esas travesías se reafirma el entramado

mítico que permite, al regresar de los recorridos, tener algo que decir.

En suma, los *soulava* y los *mwali* facilitan la creación de los relatos, y tal vez por eso se los considera como fuentes de poder, se les trata con deferencia y tienen tanta importancia dentro de las redes de relaciones que hay en esos archipiélagos. De otro modo, pensar en estos artefactos por fuera de estas conexiones es una forma de imponer la manera en que concebimos los objetos en el capitalismo actual, es decir, como cosas que tienen un origen incógnito, misterioso, alejado de nuestro propio entramado de vínculos. Este desconocimiento nuestro sobre el origen de estas piezas es precisamente lo que Marx llamó el fetichismo de las mercancías.

No obstante, hay que aclarar que Marx nunca dijo que las comunidades precapitalistas fueran fetichistas. Lo que hizo fue usar la idea del fetichismo que popularizó De Brosses para exponer la manera en que los economistas clásicos explicaban el capitalismo. También recurrió a esa teoría para pensar al capitalismo como un fetiche al que se le ofrenda el cuerpo y la vida de los trabajadores, tal como lo señaló Dussel en su lectura sobre este pensador (González, 2017; Livov, 2005; Teruel, 2010).

Entonces, lo que hizo la modernidad fue dar por sentado que la desigualdad es parte de la naturaleza humana. En este sentido, se asumió la premisa, sobre todo a partir de los postulados de Morgan y Engels, de que las sociedades tendían a la evolución y que este desarrollo implicaba cierto desequilibrio pues un grupo terminaba imponiéndose a los demás. Esta fue una ideología que llegó a justificar la dominación de los capitalistas sobre los trabajadores pues,

como afirmaba Smith, incluso el pensamiento más oscuro de un rico, su avaricia desmesurada, terminaría generando frutos generales. Esta teoría también se acogió del lado soviético, donde se planteó que para el paso del capitalismo al comunismo era inevitable la sumisión del proletariado al Estado (Lenin, 1918).

Recientemente, Graeber y Wengrow (2022) escribieron un extenso libro donde mostraban cómo la llamada tradición occidental construyó la idea de que la humanidad era desigual por naturaleza. La fecha de emergencia de esta invención relativamente novedosa puede detectarse después de la conquista de América. En palabras de los autores, no se han «hallado pruebas de que los términos en latín *aequalitas* o *inaequalitas*, ni sus equivalentes en inglés, francés, español, alemán o italiano, se usaran, en absoluto, para describir ningún tipo de relaciones sociales antes de la época de Colón» (Graeber y Wengrow, 2022, p. 47). Esta tesis, de hecho, no es nueva, como lo han mostrado Alfani y Frigeni (2016), pues ya había sido expuesta por Simon Kuznets (1955), quien argumentaba que la disparidad era casi inexistente en las sociedades preindustriales.

Sin embargo, por la misma época en que Kuznets llamaba la atención sobre los problemas conceptuales en torno a la generalización de la desigualdad como una constante humana, emergía en la antropología la teoría de que las sociedades tribales o cacicales representaban las formas primigenias de la desigualdad. Este planteamiento tuvo su patente en la obra de Julian Steward (1955) *Theory of culture change*, donde se especulaba que la aparición de los desequilibrios sociales tenía que ver con el paso de economías

de caza y recolección a economías agrícolas. Después de la Segunda Guerra Mundial, la agricultura se sentenció como la responsable de la complejización social que, en apariencia, hacía fácil registrar, incluso, divisiones de clase como las que aparentemente analizó Marshall Sahlins (1958) en Polinesia.

En 1858, sin embargo, Marx ya planteaba que la reproducción de las sociedades precapitalistas a través de las relaciones con la naturaleza, comprendida esta como un laboratorio en el que no había desconexión entre el cuerpo de los seres humanos y la tierra, se concebía como perteneciente a un orden divino (Londoño, 2024). No es que los indígenas o las comunidades tribales fuesen estúpidas y pensaran que el bienestar venía de los objetos o de los fetiches, sino que con ciertos artefactos se reconocía el hecho de que la vitalidad de la sociedad dependía de ese vínculo con el entorno natural, que no tenía intermediarios (Marx, 2004).

Como lo ha mostrado Alejandro Haber (2009) para el caso de comunidades andinas del noroeste argentino, la economía se concibe dentro de estos pastores —que son también agricultores— como una relación de crianza entre diversos seres. De esta suerte, los cerros crían el agua, que es domesticada por los humanos por medio de canales, con los cuales crían sus ovejas, formando vegas donde permiten que se alimenten llamas y vicuñas. Las primeras son criadas por los humanos y llegan a ser de alguna manera de su propiedad, mientras que las segundas le pertenecen a la deidad femenina popularizada como Pachamama. Así, vicuñas y humanos son de la Pachamama, mientras que ovejas y llamas son de los humanos.

Esta red de relaciones, como las llama Haber (2009), no son ocultas para los habitantes de las punas, y esa posibilidad de una crianza mutua se celebra en diversas festividades. Incluso, como lo muestra la investigación de Haber y Román (2006) sobre las tecnologías andinas en el caso de la Puna de Atacama, en el pasado, cerca del primer milenio de la era cristiana, los campesinos andinos cuidaban sus palas con el cuidado que se le podría brindar a un sujeto, de tal manera que, al romperse estas herramientas, lo que quedaba de ellas era cuidadosamente ubicado dentro de la casa como una forma de expresar la importancia de este elemento que les permitía a los sujetos ser objetos de su propia reproducción. Este hallazgo explica el título que Haber y Gastaldi le dieron a su trabajo: «la vida con palas», el cual reconoce que estos seres humanos veían en las tecnologías la posibilidad del crecimiento de sus familias.

Para el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, también se ha documentado esta práctica de agradecer a la tierra y al mar por permitir que las sociedades se reproduzcan con el alimento que se obtiene de los cultivos o de la pesca (Londoño, 2025). En esta zona no se trata de adorar a puntos del paisaje o al mar como fetiches, tal como lo pensaba De Brosses, sino que se hacen rituales donde se reconoce que este lazo con la cosecha, las plantas y el mar hace posible una crianza mutua en el marco de una red de relaciones.

De hecho, en el caso de la Puna de Atacama, esta idea de una red de relaciones que permite la crianza se puede referir a la palabra *aimara uywaña* (Haber, 2009). Por su parte, en la Sierra Nevada de Santa Marta se usa el lexema *kogui zhi*, que funciona para significar que todo se conecta

con todo. Incluso el mismo Michel Foucault (1969) aseguraba que el mundo premoderno reconoce estos vínculos universales. Respecto de las formas de conocer en el siglo XVI, afirma:

> La identidad de la cosa, el hecho de que puedan asemejarse a las otras y aproximarse a ellas, pero sin engullirlas y conservando su singularidad, es el balance continuo de la simpatía y la antipatía que le corresponde. Explica que las cosas se crucen, se desarrollen, se mezclen, desaparezcan, mueran, y se recobren indefinidamente; en suma, que haya espacio […] y un tiempo (p. 33).

Es con la modernidad que aparece esta segmentación donde las cosas ya no serán semejantes entre sí. Esta corriente se funda en el principio de que el mundo está dividido en diversos órdenes, entre los cuales se encuentra el de lo humano. Este modo de pensar es lo que permitirá la aparición de las ciencias sociales y humanas, y la convicción de que lo humano supone un tiempo, que es el de la evolución. Con base en este marco, las naciones de Europa occidental y del norte y las islas británicas establecerán un criterio en el que los otros, por medio de sus cosas que no son funcionales en el sentido de hacer parte de los inventos de la Revolución Industrial, serán catalogados como pertenecientes a otra época, a la infancia de la especie humana, y a partir de allí se las calificará de fetiches y, en el siglo XX, de bienes de prestigio o de élite, lo que servirá para corroborar que la historia de la humanidad es la historia de la desigualdad.

La idea de que la desigualdad es consustancial a la especie humana es una forma por medio de la cual se crea un sistema de ideas, una ideología que tildará a las cosas de los otros como señales de que la estratificación, la disparidad y la dominación son tan antiguas como la humanidad misma, y así se reflejará de qué modo la modernidad concibe el mundo, entendido este como un lugar que necesita de la dominación para prosperar. De esta manera, el liberalismo decimonónico y victoriano se convierte en una teoría del desarrollo de la humanidad, y disciplinas como la arqueología se volverán instrumentos que permitirán esa constatación.

En este escenario, las teorías que hablan de la crianza, de las redes de relaciones que unen cosas diferentes, como el sistema de semejanzas del siglo XVI al que se refiere Foucault, serán tergiversadas, subsumidas, por la ideología de la modernidad, de tal manera que las cosmovisiones tribales quedan ideologizadas. Por medio de estos artilugios retóricos, los objetos que eran una forma de sedimentar el reconocimiento de la crianza que se teje entre diversos sujetos, incluidas las cosas, se volverán realmente fetiches pues la modernidad les adjudicará el valor y la potestad de garantizar que la sumisión y la desigualdad sean una realidad humana que cruza toda las épocas y las geografías. Como resultado, el fetiche se vuelve fetiche, como la ideología se vuelve ideología, algo que no es propio de las comunidades tribales, sino de la idea que se hizo el pensamiento moderno de ellas, que resulta siendo una proyección de sus propias lógicas, de sus propias maneras de ver el mundo.

Habría que aclarar que los llamados fetiches, entendidos como representación de la supuesta tendencia natural

a enmascarar las relaciones de desigualdad (Godelier, 1974), constituyen un concepto propio de la modernidad. Por ello, se utiliza irónicamente la palabra «fetiche» para enfatizar que este constructo terminó cobrando existencia, aunque no en el seno de las comunidades tribales —donde no hay fetiches, sino *soulava* y *mwali* con nombres propios—, porque en esas sociedades las interacciones sociales no están disfrazadas.

De hecho, el famoso libro de Godelier (1974) sobre el fetichismo y las religiones en las sociedades tribales genera una confusión al decir que en esos grupos «existe el fetichismo de la mercancía» (p. 326), comparando elementos que son de naturaleza diferente. Los objetos de los otros no son mercancías porque estas tienen un carácter de expresión del capital, son una de las maneras en las que el capital toma forma, mientras que un *soulava* o un *mwali* no tienen valor por fuera del ámbito del *kula*. El valor de las mercancías es independiente de los circuitos de su producción; por ende, si alguna solo cobrara valor en un sistema de circulación específico, no sería mercancía. En definitiva, lo que hace que algo sea una mercancía es su transformación de objeto en valor por medio de la moneda, que no hay que confundir con el dinero.

En síntesis, en el mundo tribal, donde no existe la alienación, las cosas se consideran sujetos, mientras que en la modernidad, donde la alienación es la constante pues los seres humanos están desvinculados de las condiciones objetivas que permiten la reproducción de su sociedad, las cosas se ven como objetos. En el siguiente capítulo se hablará de la forma en que las cosas que son sujetos se convierten en cosas que son objetos.

4. Fetichización de fetiches: de colecciones y museos

Como vimos arriba, la llamada tradición occidental que se construyó en el siglo XIX (Mignolo, 2009; Said, 2013), apuntalada por las representaciones que se hicieron de los pueblos de Asia, África, Oceanía y América donde estos eran dibujados como sociedades atrasadas e ignorantes, necesitadas de intervención, le heredó al siglo XX la idea de que los otros[8], la alteridad radical (García, 2008), lo que no era Occidente, podía entenderse a través de una serie de teorías que develaban la verdadera naturaleza humana. Dentro del inventario de esta esencia que se había descubierto —o, mejor, inventado— estaban las teorías de los economistas clásicos como Adam Smith que argumentaban que la competencia y la avaricia no eran necesariamente malas porque su práctica dirigía a la humanidad hacia el progreso. Engels, asimismo, suponía que el Estado era la culminación evolutiva de un proceso que no se había dado en las antípodas de Occidente y que, con la expansión del capitalismo, generaría una uniformidad que era la base para el paso de ese sistema económico al comunismo.

Marx usó las ideas sobre el fetichismo de las comunidades tribales africanas, o por lo menos el concepto ya popularizado en el siglo XVIII, para sugerir que esta forma

8. Habría que aclarar que no se parte de la idea de que los otros sean una entidad homogénea (cf. González-Ruibal, 2014).

de idolatría, esta capacidad atribuida a las cosas para incidir en las realidades humanas dado que tenían una vida independiente de la sociedad, subyacía en las teorías de los economistas clásicos sobre las mercancías, pues estas eran concebidas por estos pensadores como objetos con vida propia que eran escupidos de las fábricas sin ninguna interferencia o participación de los trabajadores. Así, para Marx, este imaginario de salvajes que creen en cosas se encarnó en los economistas clásicos ingleses y franceses que él tanto criticó.

No en balde Adam Smith había dicho en el siglo XVIII que existía una «mano invisible» que llevaba a la economía colonial a generar progreso (Gallardo *et al*., 2023). Desde esta perspectiva, las apologías al capitalismo que se hacían en el siglo XVIII, y que aún continúan, sí eran en realidad fetichistas, como Marx lo hizo notar, al dotar de un poder hechicero a las mercancías y negar en ellas la fuerza social que aporta el trabajador para obtener valor (Dussel, 1990).

Por ejemplo, en la novela de Roald Dahl *Charlie y la fábrica de chocolate* la elaboración de chocolates está totalmente fetichizada en el sentido de que se imagina como responsabilidad de seres casi míticos uniformizados, los oompa loompas, que trabajan en entornos mágicos. De esta suerte, la producción se asocia con un único personaje, Willy Wonka, quien es caracterizado en esta obra por su narcisismo excesivo (Narendra y Sasmita, 2017), es decir, por la convicción irreal de que la preparación de los dulces recae tan solo en él. En consecuencia, la iconografía que traza Dahl podría interpretarse como una sátira de las visiones fetichizadas de la producción que hacen los economistas clásicos y que Marx se empeñó en criticar.

En términos generales, no sería descabellado decir que el siglo XX inició con unas formaciones económico-políticas llamadas Estados-Nación basadas en el precepto de que los otros, las comunidades tribales, eran un vestigio de la infancia de Occidente, y sus tecnologías primitivas, de poco rendimiento, carentes de la envergadura del sistema productivo capitalista, representaban sus mundos mentales, también primitivos, regidos por la convicción equivocada de que la luna, el sol y las estrellas eran deidades. Las cosas de estos grupos eran fetiches, ídolos, cuya veneración de parte de los pueblos alternos contrastaba con —y revelaba— la superioridad cognitiva de Occidente. Con esa construcción ideológica que veía en los otros ignorancia, ingenuidad y hechicería se justificó durante todo el siglo XIX la colonización de África, por ejemplo, a cargo de potencias como Gran Bretaña, que no escatimaron esfuerzos en apropiarse de los objetos de estas poblaciones, retirando estos artefactos de las redes de cuidado en donde circulaban.

La arqueóloga Uzma Rizvi (2023) ha propuesto recientemente que la descolonización de la arqueología supone otros regímenes de manejo de los objetos para pensarlos más allá de ser evidencias de la evolución inevitable. Ella ha hablado de que se requiere un «cuidado radical», lo que nos lleva a entender que el ejercicio tradicional de esta disciplina fue de un «descuido radical» en tanto las cosas de los otros fueron desencantadas al ser excluidas de las sociedades que, al cuidarlas, se preservaban a sí mismas.

Por ejemplo, en el caso de Benín, en África occidental, las cosas de los otros, expuestas al saqueo por parte de los ejércitos británicos a finales del siglo XIX, fueron excluidas de sus regímenes de cuidado y convertidas así en fetiches

(Haber, 2012). Esta transformación fue doble en medio de la política colonial. Al ser extraídas de sus redes tribales de circulación, pasaron a ser evidencias de la ignorancia de sus antiguos cuidadores; igualmente, al ser exhibidas en museos empezaron a representar el poder colonial.

De manera que, si bien las piezas extraídas reflejaban la ignorancia de los otros, fueron a su vez usadas por las potencias occidentales como íconos, es decir, propiamente como fetiches, que se consideraba hablaban por sí mismos de la superioridad de estos países. Este fenómeno es lo que podríamos denominar, no sin ironía, la fetichización de los fetiches, pues su posesión se consideraba una expresión de la supremacía política de las naciones que los acaparaban.

Lo anterior lo ilustran casos como el descrito más arriba de Gustav Heye, quien quería poseer las máscaras kággabas de la Sierra Nevada de Santa Marta en un momento en el que los arqueólogos estadounidenses habían sugerido que no era necesario pelear con Berlín o Londres por las antigüedades egipcias o romanas, sabiendo ellos, en posesión de áreas como Yucatán, que tenían su propio Egipto. Esta fue la expresión que usó Mason (1923) para exhortar a los magnates neoyorquinos a abandonar su necesidad de traer objetos de Grecia o Egipto.

Sobre este interés en torno a las cosas de los otros hay anécdotas alucinantes, como lo que ocurrió en la misión sueca que en 1910 visitó Colombia, coordinada por los científicos Otto Fuhrmann y Eugene Mayor. Estos científicos venían a describir la exuberancia de las selvas colombianas y las rarezas de sus gentes, y en su afán de consumir los objetos de las comunidades nativas adquirieron 130 piezas arqueológicas que, durante algún tiempo, fueron

consideradas prehispánicas, cuando en realidad habían sido fabricadas por los famosos constructores de fetiches antioqueños de apellido Alzate (Lugo, 2022).

Lo irónico del caso no es que los Alzate hubieran engañado a los suecos; el debate va más allá (Moscoso, 2022). Lo que llama la atención es que estos exploradores hubieran experimentado la necesidad de obtener estas cosas para rellenar con ellas sus museos. En los análisis de la cerámica Alzate se ha orientado la mirada a resaltar la falsificación, pero poco se ha explorado el impulso de coleccionismo colonial de estos artefactos, lo que evidencia que el análisis de este comportamiento es un punto ciego en la historia de la formación de colecciones y museos.

Esta práctica de acumular cosas de los otros es, en últimas, fetichismo puro y duro enmascarado en una aparente ética científica. A partir del siglo XIX, los fetiches se convirtieron en una suerte de materia animada que daba poder a sus poseedores; en especial, el de crear las comunidades imaginadas, dotarlas de sentido y producir con ellas las subjetividades necesarias para mantener los procesos de industrialización creciente. Fueron estos artefactos, en suma, la materia a la que se le adjudicaba la capacidad de producir nacionalismo, y fue el nacionalismo lo que justificó la sumisión de los ciudadanos a los crecientes regímenes industriales alienados.

La necesidad de coleccionar objetos de los otros hizo que elementos como los *soulava* o los *mwali* fuesen cosificados, convertidos en cosas, y con ello se hizo realidad el mito de la existencia de unos fetiches. Podríamos aseverar, en este nivel del análisis, que los fetiches son producto del colonialismo noratlántico, y no de la imaginación febril del

colonizado. La creencia occidental en la ignorancia reconocida en el otro encarnó de esta manera en el artefacto convertido en pieza de museo, configurando la verdadera falta de conocimiento del colonizador, que en su dinámica de despojo y opresión dibujó una historia del avance de la civilización.

Entonces, la proyección que Occidente hizo de sus creencias en las cosas de los otros se materializó en objetos fetichizados, despojados de su aura según Walter Benjamin (Heinich, 1983), usados en los museos como expresión y medida del poderío de las naciones europeas que, a la vez que arrasaban con las comunidades tribales, expropiaban sus artefactos. Esta apropiación de tierras, cuerpos y artículos materiales creó al mismo tiempo la necesidad de construir recintos contenedores de estas piezas, es decir, los museos surgieron como tecnologías para albergar los fetiches así fetichizados.

Desde una perspectiva radical, podríamos decir que los museos y todas sus políticas de conservación y exhibición no se basan, en realidad, en una preservación de la memoria o en un cuidado del legado de la humanidad. Su lógica parecería ser mucho más sórdida, ideologizada, dirigida a someter nuestros sentidos, nuestra capacidad de imaginación, a unos relatos que terminan justificando el presente y validando el poderío imperial. Como lo señaló el antropólogo estadounidense David Graeber (2021), «las desigualdades sistemáticas respaldadas por la fuerza —la violencia estructural— siempre producen estructuras sesgadas y fracturadas de la imaginación. Es a la experiencia de vivir dentro de estas estructuras fracturadas a lo que llamamos alienación» (p. 192).

Si tuviéramos que buscar dónde se producen las formas de imaginación alienada que plantea Graeber, sin duda, deberíamos mirar a los museos metropolitanos o coloniales como el Museo Británico o el Museo Metropolitano de Nueva York. Sus paredes, que parecen inertes, y sus salas llenas de cosas, según dicen, albergan el legado de la humanidad, lo más selecto del arte de todos los pueblos del mundo de todas las épocas. No obstante, la realidad es que estos espacios contienen espíritus encarcelados (Londoño, 2012), prisioneros de las formas en que Occidente construye sus temporalidades.

Es muy importante recordar en esta línea de argumentación que los museos, como centros de colección de objetos de los otros, albergan piezas extraídas de sus redes de circulación, de sus regímenes de cuidado, y en ese sentido no podríamos decir que son elementos propios de las artes y los sistemas de creencias tribales. Son artículos que, al ser excluidos del entramado de vínculos donde tienen vida, se convierten en patrimonio, es decir, en propiedad de instituciones, usualmente administradas por entidades gubernamentales de Estados nacionales. Este ejercicio supone el establecimiento de un régimen de descuido particular que garantiza y justifica la idea de que estas cosas deben ser preservadas, mantenidas e integradas a un discurso en el que, por lo general, se termina justificando o dando sentido al sistema de valores que sostiene la gubernamentalidad que representan.

Como ya lo había sentenciado Foucault (Botticelli, 2016; Grinberg, 2006), los procesos implicados en la gubernamentalidad se basan no solo en la creación de sistemas normativos, en la producción de corpus legislativos,

sino en mecanismos de control de los cuerpos dominados por la biopolítica. Como lo señaló Anderson (2021), esta regulación se da por medio de los museos, donde los ciudadanos, que están amarrados a la construcción de subjetividad de la nación, tienen la posibilidad de ver —pero no de tocar— las evidencias de la evolución, del hecho de que el Estado-Nación es la cúspide del progreso humano. Así se alimenta el discurso según el cual las cosas de los otros están allí para testificar, no la idolatría de estos grupos como en el siglo XVII, sino su ingenuidad, la manera casi infame en la que son engañados por sus propios brujos y sacerdotes.

En este orden de ideas, los visitantes de los museos, el público, terminan consumiendo un engaño de un engaño. La primera mentira —se supone— es la que los hechiceros ejercen contra los ingenuos nativos. La segunda es que a los ciudadanos, al ser consumidores de las ideologías del Estado-Nación, se les exonera de ser engañados por las falacias de los mundos tribales.

En suma, al ciudadano se le dice que es miembro de una nación con la intención de generarle patriotismo, y con dicho fin se le exhiben objetos despojados o extraídos de sus redes de circulación. No habría, en consecuencia, una actividad más fetichista que la exposición museográfica que supone una cadena de expoliaciones que se usan para generar una imagen falsificada de la realidad. En los museos no encontramos un relato de la historia, sino un registro del colonialismo, pero este hecho se esconde porque es indeseable que la verdad sea develada.

Por ejemplo, a inicios del siglo XX, el arqueólogo alemán Preuss se llevó para Berlín varias decenas de estatuas

que hacían parte de los paisajes de la cotidianidad de las comunidades indígenas de la región de San Agustín, en el departamento del Huila, en Colombia. En las últimas décadas, la población de San Agustín ha pedido la devolución de estos materiales apelando al sistema judicial colombiano y a canales diplomáticos. Sin embargo, el Museo Entológico de Berlín se ha negado insistentemente a regresar tales piezas con el argumento de que estas fueron extraídas bajo el permiso del Gobierno colombiano y sin que mediara un conflicto bélico (Salas *et al.*, 2025). De esta manera, la institución alemana, en medio de la lucha simbólica con la comunidad yanakuna que hace el reclamo, se opone porque debe proteger sus mecanismos de extracción de materiales, concebidos como ciencia, cuando en realidad se leen localmente como expoliación.

En este caso de San Agustín, la arqueología ha desempeñado un papel civilizador, lo que se corrobora en la nominación de los sitios que se han excavado en la zona. Uno de los puntos más emblemáticos y que han servido de muestra para constatar la existencia de cacicazgos ha sido el «Alto de los Ídolos» (Cubillos, 1992). Con este espacio, esta rama científica ha fungido como una suerte de religión que ha impedido que los yanakuna sigan adorando vanamente a los ídolos de piedra; en su visión fetichizada, esta disciplina los ha protegido del engaño, como ya vimos, con sus propias formas de engaño.

No debemos olvidar que esta idea del engaño que hacen los brujos a los salvajes, por usar la terminología del imaginario colonial, fue a su vez empleada por los movimientos de contracultura a lo largo del siglo XX, como por ejemplo en la obra de William Burroughs y sus narraciones

de viajeros modernos que van en búsqueda del yagé a las selvas de Suramérica (Díaz, 2010). Este interés en brujos y plantas sagradas era una forma de desmitificar el conocimiento científico y su desencantamiento del mundo. Las narraciones del escritor norteamericano, así como las de Castaneda y su personaje Don Juan (Castaneda, 2001), se hicieron muy a pesar de la antropología y sus explicaciones funcionales de la brujería, demostrando que una parte importante de la imaginería occidental considera que en realidad el otro tiene en sus manos el control del poder de los fetiches, y que obviamente existen objetos de este tipo con poderes sobrenaturales (Díaz, 2010; Taussig, 2020).

Taussig (2020) sugirió hace más de cuarenta años que los campesinos en Colombia y Bolivia habían sedimentado el mal implícito en los procesos de proletarización en la figura del Diablo. En esta forma de fetichización del mal se «compone una imagen que media en el conflicto entre los modos precapitalistas y capitalistas de objetivación de la condición humana» (p. 25).

Desde este punto de vista, tenemos por un lado los objetos tribales, etnográficos o arqueológicos, para usar nuestra limitada forma de nominarlos, que son excluidos de las redes de circulación o son extraídos de sus matrices en la tierra para que representen el poder de las organizaciones políticas encargadas de su custodia. Esta estrategia de emplear estas piezas como representantes del poder del Estado nacional sería el fetichismo del patrimonio que requiere, para su conjuración y sus conjuros, las cosas de los otros albergadas en museos. Ahora bien, para que los museos cumplan sus funciones fetichizadoras, debe haber otros procesos simultáneos. En esa medida, se requieren

medios de comunicación, estructuras educativas estandarizadas y sistemas lingüísticos uniformados que interconecten las regiones para que, así, la idea de una comunidad imaginada se materialice.

Habría, por otro lado, una forma más de fetichización que no sería la patrimonial, sino la subalterna, que es la que explica Taussig, en la cual los campesinos proletarizados reconocen el mal implicado en la expropiación de sus tierras y sus saberes como una manera de comerciar con el Diablo. Sin embargo, este proceso no consistiría en una revitalización del valor original del bien circulante, sino en la manifestación de una versión disidente de la historia de la proletarización vista desde abajo, o mejor, modelada y objetivada desde abajo. Asimismo, tendríamos la fetichización de la contracultura, que ve en los objetos de los otros, aún en sus cadenas de circulación amenazadas por la proletarización, un poder oculto que se supone Occidente ha negado y que el renegado contracultural tiene la osadía de retomar.

Dentro de estas tres formas de fechitización, que paradójicamente nunca existieron en las sociedades tribales, la acumulación de objetos es la constante, pero las motivaciones son particulares. En el caso del fetichismo del patrimonio, el lugar donde se conservan las cosas de los otros es el museo; en el fetichismo campesino, este espacio es el santuario; y en los fetichismos de contracultura, su sitio ideal es la sala de estar de las residencias de los renegados contraculturales, que por lo general pertenecen a las burguesías.

También hay situaciones intermedias. Por ejemplo, en el caso del Museo del Oro de Colombia, la colección inició como una acumulación de orfebrería que se hacía desde

la Junta Directiva del Banco de la República, y después de que ese conjunto de piezas comenzó a engrosarse se pensó en hacer un museo abierto al público. Como lo apuntó el antropólogo estadounidense Les Filed (2012), la formación de esta muestra implicó un proceso de lavado, no de activos, sino de objetos o cosas de los otros, como los hemos llamado acá. Una vez estos artículos ingresaron a este establecimiento, se borró su pasado como mercancía pues pasaron de los contextos rituales en lo que se encontraban a los circuitos de guaquería, donde se compraban y se vendían, y después a las salas del lugar.

En efecto, en la colección del Museo del Oro se olvidó la sangre que se derramó por los objetos que la componen, durante las disputas sangrientas que se dieron entre guaqueros en los momentos en que acontecieron sus extracciones. Unos años atrás, Londoño (2003) había llamado la atención sobre las dimensiones culturales de la guaquería en tanto esta práctica se relacionaba con las prácticas coloniales de conquista y búsqueda de oro. De esta manera, el autor demostraba que tal actividad no era una anomalía en el momento del giro patrimonial (Licuime, 2013), es decir, cuando emergía una avalancha de normativas que buscaban la protección de objetos prehispánicos o históricos, sino una labor que se relacionaba con la presunción de que Colombia era un país rico en oro, el cual había que tomar. En este sentido, la muestra del Banco de la República se originó por la acumulación que hacía la élite colombiana responsable de las políticas bursátiles del país, y después devino en un museo de corte nacionalista.

Respecto a las formas de acumulación de objetos por parte de las comunidades proletarizadas de las que habla

Taussig, tal vez el caso más emblemático sean los altares al Tío de los mineros bolivianos en Potosí (Juárez, 2013). En el proceso de explotación de plata que se dio con la conquista de esta parte de los Andes, la otrora práctica ritual de extracción del metal que estaba atada a las ideologías precapitalistas desembocó en un culto al Tío, considerado como el dueño del material que se extrae, sin propósitos locales, para ser inyectado a los circuitos globales del capital. Esta actividad, localmente, se lee entonces como relacionada con la deidad judeocristiana del Diablo, de tal manera que en cada boca de mina del cerro se ha hecho un altar a esta figura donde se le paga con hojas de coca, licor y tabaco, principalmente, por permitir la explotación de esos yacimientos. Los tributos y las libaciones también se hacen porque los trabajadores reconocen que ese sistema explota y subsume sus cuerpos, por lo que esperan que esta entidad sea de alguna manera condescendiente en ese proceso de engullirlos.

El altar al Tío es una tecnología donde las comunidades potosinas reconocen que el capitalismo es una suerte de deidad perversa a la que hay que sacrificarle la vida de los seres humanos que trabajan en torno a la mina. Hay que recordar que Marx ya había empleado esta misma metáfora, pero con el nombre de Moloch (Dussel, 1993), el capital al que se le sacrificaban el cuerpo y el alma del trabajador. Debemos tener presente asimismo que Moloch era aquella deidad fenicia a la que se le ofrecían niños y vírgenes en sacrificio (Meissner, 1996).

Finalmente, tenemos estas formas de conservación de las cosas de los otros como cuarzos o amuletos líticos que se asocian a diversos cultos emergentes en las culturas del

New Age. Por ejemplo, está la veneración a las diosas antiguas o a las Venus que se dan en Europa desde hace varias décadas y que apuntalan feminismos, en especial blancos, de clase media (Meskell, 1995). El fenómeno también se observa en las prácticas neoindigenistas que se relacionan con el consumo metropolitano de saber ancestral indígena, en el marco de estrategias desplegadas por clases medias y altas en sus intentos de reencantar el mundo (Sarrazin, 2008). A pesar de los esfuerzos de las autoridades por detener el tráfico de precolombinos (Montes-Mera *et al.*, 2025), el consumo de objetos prehispánicos parece no tener fin, aunque es verdad que comienzan a existir mayores regulaciones, en la forma de sanciones fiscales y penales.

Por lo anterior, está claro que los museos en la llamada tradición occidental han sido tecnologías para la construcción de subjetividades por medio de una extracción de las cosas de los otros de sus regímenes tribales de cuidado. Para dicho fin, se ha hecho uso del colonialismo o del endocolonialismo, y esta práctica ha implicado una conversión de los objetos en piezas museográficas. Así, el fetiche termina fetichizado, dotado de un valor donde se naturalizan dos ideas: que la desigualdad social es inevitable y los seres humanos son competitivos por naturaleza, y además que los grupos de los que provienen los artefactos son ignorantes, creyentes en hechicerías.

Lo que debemos reconocer en este momento de la historia es que los museos, al convertir las cosas de los otros en fetiches, crean sus propios hechizos, exhortando a los hechizados a creer en cosas vanas como el amor a la patria o a la nación. Tal vez estos establecimientos han creado, en realidad, una idolatría que habría que extirpar. No en bal-

de Friedrich Nietzsche decía en *Así habló Zaratustra* que hay un «nuevo ídolo»:

> En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados. ¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo» (Nietzsche, 2010, p. 29).

Para finalizar, el siguiente capítulo es un intento de comentar por qué en las comunidades tribales sus objetos hablan. Es evidente que los indígenas no consideran que estas piezas materiales tienen la capacidad de articular palabras, lo que no significa que no se les entienda o no se les considere con la capacidad de comunicarse. En este sentido, a continuación se examinará esta posibilidad de las cosas de decir algo.

5. Cuando las cosas hablan

En 2015, la cadena de televisión alemana ZDF emitió el documental *Los indios vienen* (Santacana, 2020). Esta producción narra la visita de la autoridad kogui Santos Sauna y del mamo kogui Pedro Juan, quienes viajaron desde la Sierra Nevada de Santa Marta hasta Berlín para visitar las dos máscaras extraídas por Preuss a inicios del siglo XX (figura 5).

Figura 5. Máscara de Noavaka



Fuente: Staatliche Museen zu Berlin, Ethnologisches Museum, V A 62650. Fotógrafa: Claudia Obrocki. Cortesía de Manuela Fischer, 2020.

Como se anotó arriba, Preuss viajó a Colombia desde Berlín a inicios del siglo XX para poder caracterizar la «riqueza» arqueológica del país en el marco de la disputa que las potencias de Europa occidental tenían con los Estados Unidos por conformar las colecciones más robustas que representaran el legado de la humanidad. En este punto debe quedar claro que el concepto de «humanidad» no era el resultado de un reconocimiento de una unidad de la especie humana, como verdad biológica y cultural, sino una idea local, acuñada en Europa occidental, de que todos los seres humanos eran avaros por naturaleza, motivados por una desigualdad que, sin embargo, practicada, recreada y alimentada traería bienestar general.

En la actualidad hay una controversia en torno a la figura de Preuss y su papel como expoliador del patrimonio cultural de las comunidades en Colombia. Mientras varios ciudadanos de San Agustín lo tildan de saqueador, en ciertos círculos académicos aparece como un pionero de la arqueología, no solo alemana, sino colombiana (Kroener, 2022). Las máscaras extraídas por Preuss son, al parecer, similares a las «extirpadas» a finales del siglo XVII por Romero y a las sacadas por Mason a inicios del siglo XX.

Santacana (2020) hizo una reseña del documental *Los indios vienen* e incluyó al inicio una foto que resume muy bien los actuales tiempos que abogan por una descolonización de la arqueología. La imagen muestra las dos máscaras koguis. En primer plano se ve al mamo Pedro Juan, que parece acariciar a la pieza que está a su izquierda, la cual se nota claramente encerrada en una vitrina. Es la típica escena de quien saluda a un ser querido que está encarcelado o privado de su libertad. En el vidrio que resguarda

al objeto se ve reflejado el rostro de Santos Sauna, como si fuera otra máscara más atrapada en los sótanos del museo berlinés. Este último surge como un reflejo, como un espectro, evocando la idea de que lo étnico está condenado a ser representado por los museos metropolitanos.

A pesar de que la escena refleja a quienes ven al mamo Pedro Juan, pues están detrás de él, no se ve a la persona que tomó la foto. Esta disposición resulta ciertamente peculiar dentro de toda la política de la representación de la museografía colonial: quien capturó la imagen es quien enuncia, quien tiene el control del momento, pero su reflejo se ha sustraído con intención para hacer imposible detectarlo, conocer quién fue. El rostro del fotógrafo ha sido despojado para que no parezca una máscara más, como ocurre con Santos Sauna. A pesar de esta omisión en la representación visual del encuentro del mamo con las máscaras, está claro que el responsable de la cámara pertenece al Museo Etnológico de Berlín. La foto que cita Santacana es cortesía de dicho espacio, y tiene los derechos de autor.

Esta política de la representación arqueológica es propia de los medios de representación coloniales. Quien posee las máscaras, es decir, el Museo Etnográfico de Berlín, se borra de la escena porque no se desea dar indicios de todas las coyunturas necesarias que ocurrieron y ocurren para albergar materiales de otras latitudes extraídas en dudosas circunstancias, ahora reclamados por los moradores locales. Esta sustracción es la marca del fetichismo del patrimonio en su máxima expresión.

Hay que mencionar que, así como los koguis reclamaban la devolución de las máscaras, la comunidad de San Agustín exige que se le regresen las estatuas, sin que hasta

la fecha exista una voluntad manifiesta de las directivas del museo por responder a la solicitud. Como lo ha manifestado en diversas ocasiones la veeduría ciudadana conformada para presionar por el retorno de las figuras de San Agustín (Salas *et al.*, 2025), tanto la Cancillería colombiana como el Museo Etnológico de Berlín consideran que este no es un tema prioritario.

Es muy probable que la petición de los yanakuna no esté dentro de la agenda de la Cancillería en vista de que esta comunidad indígena no presenta la serie de rasgos que el Estado colombiano considera propios de la alteridad radical, que sería el uso de una lengua particular, una vestimenta concreta y, tal vez lo más importante, un aislamiento específico que los haga parecer como los nativos correctos. En este sentido, dado que desde la iconografía esencialista que promueve el aparato estatal lo indígena se asocia con una marcada diferenciación, los pueblos que no se distinguen de los campesinos mestizos serían nativos incompletos o malos nativos (González-Ruibal, 2014).

Volvamos a las máscaras koguis: el 16 de junio de 2023 la Embajada de Colombia en Alemania (2023) publicó un comunicado de prensa donde señalaba que, después de esfuerzos diplomáticos llevados a cabo por el presidente Gustavo Petro, el Museo Etnológico de Berlín había determinado entregarle a él las dos máscaras que años atrás habían sido visitadas por el mamo Pedro Juan. Luego, a finales del mismo mes, en una ceremonia coordinada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia que tuvo lugar en el municipio de Dibulla, en el departamento de La Guajira, el entonces canciller Álvaro Leyva les regresó estas piezas a las autoridades koguis, quienes las devolvieron

a los lugares de donde nunca debían haber salido (Cancillería de Colombia, 2023).

En las fotos que acompañan el comunicado de prensa de la Cancillería hay una donde una funcionaria le entrega una caja blanca a un kogui, y después hay una serie de imágenes en las que se pueden apreciar las máscaras resguardadas en dicho contenedor. Son objetos relativamente pequeños y no parecen tan elaborados como las piezas que se muestran en el documental que comenta Santacana (2020).

Algo que se puede inferir de las imágenes del documental de 2015 es que desde Berlín se hicieron esfuerzos enormes a inicios del siglo XX por tener máscaras de todo el mundo, lo que devela ese afán de estas instituciones coloniales por ser epicentro de un inventario infinito de cosas de los otros, motivadas por el propósito de equiparar poder político, económico y militar con la percepción de ser quienes resguardaban el legado de la humanidad. Así, estas potencias convirtieron los museos en fetiches, sitios de adoración del poder imperial que se supone les permitía legitimar y justificar la preminencia política de los Estados-Nación que financiaban y agenciaban estos artefactos.

Estas máscaras, al igual que los *soulava* y los *mwali*, tienen nombres propios. Son personas y, tal como lo reconoce el Estado colombiano en el Decreto 1500 de 2018 (López, 2020), hacen parte de las actividades ceremoniales de al menos tres sitios sagrados adyacentes a Dibulla, que serían Mamalujwa (desembocadura del río Cañas), Jaba Tokldiwe (desembocadura de río Negro) y Jaba Sakleizhi (desembocadura del río San Salvador). Como lo ha mostrado la antropóloga Anghie Prado (2020), los lugares relacionados

con estos artículos son los denominados *ezwama*, que podrían entenderse como sitios sagrados donde las autoridades espirituales hacen consultas a las deidades.

En la normativa colombiana se reconoce que en los lugares sagrados las autoridades espirituales, en este caso koguis, pueden hacer consultas, no por medio de las máscaras, sino con ellas. Estas cuencas hidrográficas, que desembocan en el mar Caribe, serían las áreas donde viven estos objetos y donde interactúan con los mamos para producir conocimientos. De esta manera, con tales piezas y otros artefactos, en especial cuarzos pulidos denominados *tumas*, los mamos pueden generar saber porque, a diferencia de la tradición occidental, la naturaleza actúa como fuente —y no objeto— de información.

En la religión kogui, que podría entenderse como una que celebra la red de relaciones (Haber, 2009), se consideran como lugares sagrados las desembocaduras de los ríos. Tal es el caso de Jaba Sakleizhi o Jaba Tokldiwe, que, siendo principios femeninos pues «Jaba» sería «mujer», permiten el encuentro de las aguas que nacen en las partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta con el mar. Así, estos sitios-gentes son peculiares porque lo alto se conecta con lo bajo, lo dulce con lo salado, los animales que caminan con los que nadan. Desde esta perspectiva, el mundo, en su diversidad, en sus aparentes oposiciones, es un espacio donde todo hace parte de todo y nada está por fuera de lo que permite los concatenamientos universales.

Foucault (1969), al describir lo que sería Europa occidental en el siglo XVI, parece hablar de este mundo serrano que une gentes con aguas, aguas con tierras y humanos con deidades:

> La semejanza no permanece jamás estable en sí misma; solo se la fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, llama otras nuevas; de suerte que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás y debe recorrerse el mundo entero para que la menor de las analogías quede justificada y aparezca al fin como cierta. Es pues un saber que podrá, que deberá, proceder por acumulación infinita de confirmaciones que se llaman unas a otras. Y por ello, desde sus fundamentos, este saber será arenoso. La única forma posible de enlace entre los elementos del saber es la suma. De aquí, las inmensas columnas, de aquí su monotonía (p. 39).

Así que, en estos lugares, las máscaras arrebatadas por los etnógrafos que llegaron a la región a inicios del siglo XX buscando fetiches encuentran su espacio porque con ellas se baila para celebrar la red de relaciones. Los *ezwamas* (Londoño, 2025) son estos puntos de la acumulación, los sitios, como decía Foucault, monótonos, donde los mamos ponían cuarzos pulidos sobre lajas empotradas en el suelo, formando pilares que no eran una representación del conocimiento, sino el conocimiento mismo. Cada consulta generaba entonces una disposición de objetos, todos vivos, una suerte de columnas donde el saber configuraba sus confirmaciones infinitas y repetidas.

La formación de sitios no es exclusiva de la Sierra Nevada de Santa Marta. En el mundo andino también se dan estas acumulaciones de cosas, denominadas apachetas (Vitry, 2002). Si bien se considera que estos cúmulos son mojones demarcatorios, hay que entenderlos mejor como

las columnas que conforman el paisaje monótono del conocimiento de las semejanzas.

Las máscaras, en consecuencia, ejercían un rol determinado como expresión de esa red de semejanzas donde estas cosas-seres, o por lo menos la que correspondía al sol, extendía sus filamentos para conectar con diversos seres, como el árbol que dio origen a la madera con la que se produjo, o el rostro humano del que tomó forma. Entonces, cuando la máscara llegaba a los *ezwama* transportada en el rostro del mamo, lo que se adora, si esa expresión pudiera usarse, no era el objeto, sino esa red que compone el universo y que se confirma, como epistemología, en esos gestos de apilar piedras pulidas que son las columnas de la confirmación de un mundo que es semejante a sí mismo en todas sus manifestaciones diversas.

Desde esta perspectiva, las apachetas y los *ezwamas* se configuran por acumulaciones de cosas porque ese apilamiento es la evidencia de un mundo de semejanzas que se reconoce a sí mismo por medio de los seres que cría. Estos últimos, entretanto, entienden que son criados formando cúmulos de cosas, y de ahí surge su necesidad de tributar o, como se dice en la Sierra Nevada de Santa Marta, «pagar» (Horta, 2014).

Pensar las máscaras por fuera de la red de relaciones es lo que las convierte realmente en fetiches o en bienes suntuosos o de élite. Hay que tener en cuenta que muchas de las celebraciones que se hacen dentro del mundo kogui, como las consultas de las que habla Prado (2020), suponen una intercomunicación entre diversos clanes que deben prepararse para los encuentros. Ir a las desembocaduras de los ríos que son considerados Jabas no es una actividad individual,

y toda la serie de artefactos implicados en esas visitas, como cuarzos pulidos llamados *tumas*, por ejemplo, requieren viajes previos a sitios en los cuales es posible abastecerse de esos objetos. Estos desplazamientos donde los seres humanos obtienen los recursos que serán llevados a otros sitios implican alianzas, compromisos y relaciones, y muchas veces presumen la materialización de vínculos sociales que se concretan en matrimonios u otro tipo de alianzas.

Entonces ir a la desembocadura de un río y depositar un cuarzo pulido no solo significa arrojar un objeto en un sitio predeterminado, construir la columna de la que habla Foucault, sino que implica tejer una serie de relaciones previas que generan coaliciones, engrosan la red de parientes y permiten la reproducción de los clanes. No se trata, como en la teoría del don de Mauss, de que las cosas encubren esa lógica de construcción social; en realidad, estos artefactos son usados para que participen, como actores plenos, en las ceremonias donde se celebra que el entramado de vínculos favorezca la procreación.

Hay una doble celebración implicada en estas prácticas: primero, que los clanes puedan perpetuarse y, segundo, que en dicha preservación de estos grupos se pueda trazar hasta el infinito la posibilidad de reconocer la vida. No en balde los misak, del suroccidente de Colombia, ven en el caracol esa urdimbre donde espacio, tiempo y conocimiento se desenvuelven en espiral (Bianchi, 2022). Dicho animal es, de esta manera, el mundo semejante que se despliega sobre sí mismo hasta el infinito. Estas epistemologías no necesitan que los antropólogos los encasillen en determinada ontología, como lo supone el giro ontológico (Todd, 2016), pero ello es otra discusión.

Los objetos no están allí para encubrir una función biológica (la reproducción del clan), sino para celebrar ese proceso pues la sociedad es consciente de que son esas fuerzas vitales movilizadas en las danzas, en las ceremonias, lo que permite darle continuidad a la sociedad y a la vida que la sostiene. Hay un reconocimiento tácito de que las redes parentales, las relaciones de la comunidad con sus entornos y sus tecnologías son lo que permite que la existencia se desenrolle sobre sí misma. Estos rituales festejan las diversas formas de crianza (Haber, 2009) que resumen que la vida, incluida la de los clanes, no parte de una nada, sino de algo, como el centro de los caracoles, donde es posible apreciar que la existencia emerge de un punto al cual puede retornar.

Esta creencia de los grupos tribales de que la vida parte de algo, de un origen divino, ya la había registrado Marx en la década de 1850, cuando escribía sus borradores. Según este pensador, las sociedades precapitalistas consideran que primero está la comunidad y después el individuo y que no hay propiedad privada, sino tenencia comunitaria. Estos supuestos «no son ellos mismos producto del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o divinos de este» (Marx, 2004, p. 68). El capitalismo aparece entonces cuando la colectividad, la red de parentesco, ya no es el fundamento del trabajo, y en su lugar este último pasa a ser el cimiento del grupo, que ya no es una red emparentada, sino un conjunto de sujetos alienados. Dice Marx (2004):

> Ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su *laboratorium* natural —y por consiguiente—, disolución de la pequeña propiedad de

> la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (p. 68).

En suma, los objetos hablan porque en su circulación el clan se reproduce, se permite la vida y se reconoce que esta existencia misma está viva. El movimiento de estos artefactos es la garantía de que la red de relaciones se mantenga y sea el fundamento del trabajo y no una consecuencia de este. En las cosas de los otros reside lo contrario a la nada de las mercancías, y por eso tienen nombres propios en su contexto tribal; en otras palabras: son sujetos porque no son elementos vacíos.

Lo anterior lo explica de alguna manera Dussel cuando cita los manuscritos de Marx de 1844 que versan sobre la producción de mercancías. En ese análisis se puede apreciar que el trabajador del capitalismo se considera humano porque ha sido separado de las cosas con las cuales guarda semejanza. Así, lo humano aparece en la modernidad como aquello que no es semejante a nada, sino a sí mismo. Esta separación es la que le permite al capitalismo comprender a las personas como aquel recurso que se puede comprar. Desde esta perspectiva, lo humano se construye como aquello que no posee nada y, por ende, no tiene otra opción que arrojarse a la nada del capital para lograr subsistir. Esta línea de pensamiento es la que llevó a Dussel a decir que el trabajador del capital crea valor de la nada.

Sobre la nada del trabajador del capital, Marx, citado por Dussel (2013), decía:

> La Economía Política no conoce al trabajador desempleado, al hombre de trabajo, en la medida en

> que se encuentra fuera [ausser] de esta relación de trabajo […]. Son fantasmas [Gespenster] que quedan fuera de su reino [Reichs] […] [Es] la existencia abstracta del ser humano como puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada [Nichts] en la nada absoluta [absolute Nichts], de su no-entidad [Nichtdasein] social que es su real in-existencia (p. 385).

Si le damos un giro a esta reflexión, diríamos que la crítica a la economía política conoce al no trabajador, al miembro del clan, en la medida en que está dentro de esta relación de no trabajo que se da en su pertenencia a una familia extensa. Son sujetos semejantes a sus cosas y sus paisajes, que están dentro de sus redes.

Esta situación representa la existencia concreta del ser humano semejante a otros seres como pura entidad de no trabajo, que por eso no requiere diariamente precipitarse de su totalidad a la red del clan, pues ya está incluido en ella y su ser tiene posibilidad de vivir por el grupo. Así, su identidad social es su real existencia. Entonces los objetos, como las máscaras o las estatuas de piedra, son esos seres que permiten esa real existencia, mientras que el trabajador, en cambio, está rodeado de mercancías que garantizan su real inexistencia y la necesidad de precipitarse a la nada del capital.

En su análisis de las economías precapitalistas, Marx (2004) afirma que «la colectividad tribal, la entidad comunitaria natural, no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva […] del suelo y su utilización» (p. 68) y que

> la tierra es el gran *laboratorium*, el arsenal, que proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria. Los hombres se comportan con ella ingenuamente, tratándola como propiedad de la entidad comunitaria, de la entidad comunitaria que se produce y reproduce a través del trabajo viviente (p. 69).

Cabe afirmar entonces que los rituales que hacían (y hacen) los koguis en las desembocaduras de los ríos, usando máscaras y pensando en ellas como sujetos con los cuales se celebra, servían para sedimentar esta lógica en la cual la entidad comunitaria se produce y se reproduce a través del trabajo viviente que tiene sede en ese laboratorio que, dice Marx, ingenuamente, creen los indígenas es propiedad del grupo. Sin embargo, como ya habíamos visto en el caso de los aymara, está claro que los cerros, donde reside la sociedad, no son de este colectivo, sino que le pertenecen a la Pachamama. Entonces, por una parte, estos pueblos no son tan ingenuos como creía Marx, pero sí, como suponía el mismo autor, reconocen que en esta red que une clanes con tierras y con trabajo viviente se reproduce la sociedad. Asimismo, el paisaje, que es trabajo viviente que produce y reproduce la comunidad, es reproducido en esa dinámica. De esta suerte, no existe clan sin paisaje, ni paisaje sin clan.

Habría que decir que una característica de las comunidades tribales o, términos de Marx, precapitalistas, en especial de las que él consideraba eran las comunas asiáticas, es que en ellas no existen las cosas como meros objetos,

sino como sujetos. En este sentido, además de las máscaras de la Sierra, podríamos pensar también en los objetos de las poblaciones del litoral marítimo de ese macizo.

En la comunidad indígena de Taganga, que podríamos denominar como un clan kogui (Londoño, 2025), cada vez que se arroja la red de pesca llamada chinchorro se seleccionan algunos pescados que se les dan a los gallinazos para que se los coman. Esta actividad ocurre en los ancones de pesca (Prado y Matos, 2023), y cuando sucede suele ser un momento solemne en el que se agradece a estas aves el hecho de que los pescadores encuentren en el agua y en los cardúmenes el sustento de sus familias. En este acto se reconoce también que esta actividad es posible por las personas que ayudaron a hacer las canoas (Londoño, 2023) y por los parientes que contribuyeron a tejer y a reparar las redes.

Desde esta perspectiva, las ofrendas de pescado a los gallinazos no podrían entenderse como una adoración a las aves. Ese reconocimiento a estos animales, como guardianes del maritorio, implica reconocer que los pescadores y las pescadoras no parten de cero en su actividad, porque además de las redes de parientes con los cuales ejercen su labor, cuentan con las redes de pesca hechas con estos familiares, a la vez que no obtienen sus canoas de la nada, sino de los árboles que circundan los cerros del litoral. Así, como lo describe Marx (2004), en este caso mar y tierra proporcionan «tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede» (p. 68).

En definitiva, las redes de pesca y las de parientes se producen y se reproducen a través de un trabajo cuya realización requiere de las familias. Asimismo, otro supuesto

de la actividad es el árbol que provee o proveyó las fibras para los chinchorros, así como el que suministró la madera para las canoas. Este entramado es lo que se celebra en estos rituales donde, claro está, los gallinazos no hablan. No se trata de que estos seres puedan bajar de sus alturas a dar sermones, pero sí se reconoce que en ellos reside lo que le permite a la comunidad reproducirse y apreciar esta prolongación de la vida.

Para las comunidades del litoral de la Sierra Nevada de Santa Marta, tanto serranas como ribereñas, al igual que pasa con los misak, los caracoles son muy importantes. De hecho, el arqueólogo Leonardo Márquez (2023) ha documentado la existencia de talleres en el bajo Magdalena donde se procesaban varios tipos de caracoles marinos para producir dijes y collares. Es muy evidente que estos artefactos no serían dones como los pensaba Mauss, o bienes de prestigio como se los considera en la arqueología tradicional, sino objetos-sujetos que servían para mantener a las personas vinculadas con las redes de las que hacían parte.

La información arqueológica permite apreciar que los gallinazos, de hecho, han sido ampliamente registrados en manifestaciones orfebres en todo el Caribe occidental (Hoopes, 2003). La cronología de esta representación se remonta a alrededor de unos 2.000 años antes del presente, y está claro que es un ícono de comunidades de habla macrochibcha (Acevedo *et al*., 2018). Desde el punto de vista arqueológico, estas aves de carroña simbolizarían desigualdades sociales. Seguramente, los sujetos que las portaban en sus cuellos no eran personas comunes y corrientes y tal vez estaban asociados a clanes con ciertos

privilegios, pero eso no significaría que quienes no las usaran fuesen sus súbditos o estuviesen en relaciones de subordinación, porque en estos grupos, recordemos a Marx, la colectividad es la que determina el trabajo y sus productos, y no al contrario.

Si nos detenemos un poco en la mitología kogui (Fischer y Preuss, 1989), nos encontramos que los gallinazos son mamos que interactuaban con un ser mítico llamado Niuálue. Esta entidad, cuentan los relatos, fue alguna vez encerrada por Saumá, después de que el tío gavilán le pidiera a ella, su hermana, que lo capturara. Niuálue, sin embargo, logró escaparse de Saumá, y fue entonces cuando visitó a las aves carroñeras. En esa visita, dice la leyenda, Niauálue «llegó con las manos vacías, entonces el padre regañó a los mamos gallinazos porque este no había cargado fríjoles» (Fischer y Preuss, 1989, p. 81).

En el relato kogui, entonces, el padre regaña a los gallinazos, esto es, a los mamos que podían comunicarse con esta entidad superior, porque su invitado no traía consigo los tributos necesarios, porque está claro que el fríjol mencionado no era para su consumo, sino para ofrendarlo. Las aves de carroña, de esta manera, hacen parte de este sistema de creencias según el cual la vida está regida por un *ethos* del ofrendar, de reconocer que los sujetos se deben a sus redes y no existen por fuera de ellas.

Además de las aves de carroña, otra especie que se representa muy bien en la iconografía arqueológica es el colibrí (Sáenz, 2001). Hay evidencia fotográfica de que los caciques bribri de Costa Rica usaban en sus cuellos collares de estos animales (Hoopes, 2003), tal como lo mostramos en el primer capítulo. De hecho, como se mencionó en su

momento, Romero alcanzó a reseñar que había sujetos con collares de pájaros cuando hizo su recorrido por La Guajira a finales del siglo XVII, los cuales probablemente eran una mezcla de colibríes y gallinazos.

En las investigaciones sobre las mitologías del Caribe occidental está claro que la figura del colibrí se asocia, específicamente, con los bribri de Costa Rica, quienes consideran a esta ave como una entidad responsable de sustraer el tabaco (Guevara, 2014). Rocha (2007) reseña en ciertas mitologías de la Sierra Nevada de Santa Marta, en especial koguis, que este ser es un mamo cuya historia se relaciona con el robo de las semillas de coca. Como lo reseña el autor, son

> Bunkuéi y Híuika quienes llevan coca y cal a su padre Sintana. En la búsqueda, Bunkuéi es raptada por mama Ili, con quien más tarde roba toda clase de semillas en el supramundo. Bunkuéi e Ili encarnan a los clásicos héroes raptores, que obtienen dones de los que la humanidad carecía en el origen de los tiempos (p. 70).

Este es un tema recurrente en las mitologías de las sociedades humanas o, como diría Marx, precapitalistas, que parten de la idea de que nada tiene un origen, sino que todo ha sido dado de antemano a los humanos para que construyan sus sociedades.

Como podemos apreciar, los gallinazos y los colibríes son mamos, personas encargadas o relacionadas con importantes recursos como la coca o los fríjoles o el tabaco, es decir, con elementos que hacen parte de los sistemas de

ofrendas. En este caso, no podríamos entender estos productos como cosas que le son tributadas a un sujeto que se apropia del trabajo de los demás, sino, por el contrario, como el eje de un acto donde se reconoce que los alimentos (el fríjol) o las sustancias (la coca o el tabaco) están allí antes que los individuos y que son ellos los que permiten que las redes de parentesco reproduzcan la sociedad y los mitos donde esos bienes de la naturaleza perviven.

Estamos en una época en la que las atrocidades del colonialismo están siendo reconocidas y se reclama por la devolución de las cosas de los otros o, desde la perspectiva local, de los sujetos-objetos. Estos esfuerzos se han enmarcado en lo que se ha llamado «repatriación» y podríamos decir que configuran el desafío más grande que tienen la antropología y la arqueología en tanto disciplinas del manejo de los efectos colaterales del colonialismo (Aguilar, 2011; Ayala *et al*., 2023; Endere y Ayala, 2012; Leiva, 2023; Nilsson, 2008; Watkins, 2016).

De hecho, así como el colonialismo fue (es) un evento global, la repatriación también. Los pedidos de devolución de objetos no solo han surgido desde Colombia, como pasó con las máscaras kogui o está ocurriendo con las estatuas de San Agustín; las naciones africanas también están haciendo lo propio. En un documental de Mati Diop (2024) sobre las piezas extraídas de Dahomey y llevadas a Francia, se relata el regreso de estos artículos a su territorio original. Se trata de estatuas hechas seguramente de una aleación de cobre, y a lo largo del material audiovisual, que muestra el proceso de embalaje de las figuras y su traslado a África, Diop recurre a una voz en *off* para hacer que las piezas hablen en modo reflexivo. Así, se les atribuyen

frases como «Estaba muy oscuro en este lugar foráneo», «Hay miles de nosotros en este lugar oscuro» o «Fuimos un botín de un saqueo masivo».

Diop juega con los colores y, mientras que las piezas hablan con voz de ultratumba en los lugares oscuros del museo francés, la llegada de las estatuas a Benín se ambienta con música festiva africana y mujeres que aparecen bailando a plena luz del día. La directora muestra con esta plétora de imágenes y sonidos lo que significan los procesos de restitución que no se leen como el regreso de objetos, sino como liberación de sujetos que vuelven al territorio. De alguna manera, Francia ha hecho su parte con la devolución de estas cosas a Benín, mientras se espera que el Museo Británico haga lo propio.

En el caso del norte de Colombia hay algunos eventos similares. Aunque no se han dado procesos sistemáticos de repatriación, sí han comenzado a publicarse autoetnografías (Mestre y Rawitscher, 2018) donde abiertamente se cuestiona la representación que se ha hecho desde la arqueología del pasado de las comunidades serranas. En esas exploraciones, las autoridades espirituales de la Sierra Nevada de Santa Marta han manifestado su molestia por las diversas misiones arqueológicas que a lo largo del siglo XX intervinieron sitios sagrados que fueron considerados registro arqueológico. Los dos casos emblemáticos objeto de esta crítica son el famoso sitio Ciudad Perdida y el Pueblito Chairama, tal como se les conoce en la literatura especializada.

En 2018, de acuerdo con una normativa nacional, el Gobierno colombiano reconoció que Teykú, conocido desde la arqueología como Pueblito Chairama, era un sitio

sagrado kogui que no podía ser visitado por turistas (Londoño, 2020b). Esta disposición marcó un antes y un después en términos de las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas porque por primera vez se cuestionó el acceso público a las aldeas de la Sierra Nevada de Santa Marta debido a su carácter patrimonial. Este proceso de reconocimiento de autonomía de un grupo étnico sobre su territorio hacía —y es— parte de un proceso de sanación de las heridas que ha causado el colonialismo en estas comunidades (Prado, 2020).

La iniciativa anterior se enlaza con la petición que han hecho las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta sobre la devolución de objetos albergados en la Universidad del Magdalena y que fueron extraídos por los esposos Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán en la década de 1940, mientras estuvo funcionando el Instituto Etnológico del Magdalena (Londoño, 2012). Como se puede apreciar con la información disponible, los mamos koguis y wiwas, principalmente, han venido reclamando que les regresen los cuarzos pulidos o *tumas* (figura 6) recogidos en las campañas de la pareja mencionada y que fueron descritos como residuos o basureros dado que se encontraban apilados cerca de lajas empotradas en el suelo (figura 7) (Londoño, 2020b). En este caso, desde la arqueología, se reconocieron como desechos lo que en realidad eran las columnas del conocimiento local que, como lo anotaba Foucault, se desenvuelve sobre sí mismo, generando estos agrupamientos monótonos característicos de las epistemes de la semejanza.

Después de la devolución de las máscaras que estaban en Berlín, más el reconocimiento de que la arqueología en

el norte de Colombia ha generado violencia epistemológica en contra de las formas de conocimiento locales (Gnecco, 2009), el futuro inmediato supone que los objetos-sujetos que están prisioneros en los museos o en las bodegas de las universidades puedan retornar a su territorio. Como lo han expresado algunas autoridades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, seguramente no todo vaya a ser reclamado.

Figura 6. *Tumas* de pagamento en Tungueka



Fuente: Alfonso López y Wilhelm Londoño, 2026.

Según las primeras exploraciones (Londoño, 2012), los materiales que han perdido toda su voz, que ya no servirían para hacer reconexiones, serían, principalmente, los

objetos cerámicos. Por otra parte, lo que más interesaría en los procesos de devolución al territorio serían los cuarzos pulidos (figura 6) pues estos hacen parte de los lazos que se tejen entre sitios sagrados y clanes, por lo que repatriarlos permitiría pensar en el saneamiento del territorio, un esfuerzo que, en esencia, significa reconectar antiguos caminos separados hoy por la implantación de la propiedad privada de la tierra.

Ahora bien, la reconexión del territorio, sin duda, supone cierta complejidad porque, con casi 300 años de un proceso de privatización de la tierra en la Sierra Nevada de Santa Marta, no será fácil que los grupos indígenas puedan volver a ser propietarios colectivos de una zona que hoy enfrenta complejidades políticas de tal envergadura que no son fáciles de gestionar desde las comunidades locales. En la actualidad, el macizo es el escenario de un combate que encaran diversos ejércitos irregulares con el Estado en busca del control de la región, cuya posición geopolítica la ha convertido en botín de disputa de capitales globales lícitos e ilícitos. Por lo tanto, restablecer la red de caminos ancestrales por medio de la siembra de las *tumas* retenidas en los museos no necesariamente garantizará el saneamiento de la zona. Sin embargo, este es un tema que desborda el análisis de este libro, cuyo interés se centra en el afán de la modernidad por apropiarse de las cosas de los otros.

Por lo pronto, los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta están tejiendo las redes necesarias para que *tumas* y seres alados regresen a los territorios, generando con ello un nuevo capítulo de una historia que, al menos en los últimos cinco siglos, ha estado atada a la idea de que los otros y sus cosas deben ser intervenidas. Ahora

los objetos de estas comunidades están hablando, y el futuro de lo que se entiende por patrimonio y de la arqueología misma dependerá de lo que de allí se diga o, al menos, de lo que allí se escuche.

Figura 7. Sitio de pagamento en la comunidad kogui de Tungueka



Fuente: Alfonso López y Wilhelm Londoño, 2026.

6. Conclusiones

A lo largo del libro hemos visto cómo la llamada tradición occidental fue configurando un complejo de teorías, procedimientos y espacios que terminaron regularizando la manera como las sociedades contemporáneas, basadas en la idea del Estado-Nación, se apropian, usan y significan las cosas de los otros. En el primer capítulo analizamos cómo tempranamente, en medio de una política de extirpación de idolatrías, se inició un proceso de custodia de los objetos de las sociedades tribales que podríamos denominar los cimientos de lo que devendría, contemporáneamente, en toda una disciplina que sería la museografía.

A pesar de que la extirpación de las idolatrías tenía una intención moral, se trataba de destruir santuarios y convertir infieles dominados por el Diablo. Luego, el siglo XVII ya comenzó a distanciarse de los imaginarios medievales, dentro de los cuales aún no existía plenamente la idea de una ecúmene que pudiera denominarse, después, especie humana. Con posterioridad a la política imperial de la extirpación de idolatrías, en cabeza de la Corona española, emergió otro concepto para nominar las cosas de los otros: el fetiche, el cual tuvo una carga menos moral.

Con el advenimiento de los fetiches, la intención no era extirpar las idolatrías, sino apropiarse de las tierras y los seres humanos que habitaban esos parajes donde las emergentes potencias de Europa occidental comenzaban sus

campañas coloniales. Todo esto ocurría en el siglo XVIII, cuando el auge del imperio español empezó a menguar a favor del creciente poder de Gran Bretaña, Francia, Holanda, entre otros. Algo que queda claro en este punto es que, dentro de la necesidad de uniformizar al otro, en medio de los imperativos de destruir sus altares, surgió la idea de que todos somos iguales ante los ojos de Dios, lo cual en términos secularizados significará que todos somos iguales ante el Estado o, lo que es lo mismo, que todos podemos ser trabajadores en tanto seamos miembros del Estado. Este nuevo sujeto será libre, lo que supone también que estará desvinculado de las condiciones objetivas que permiten su reproducción como ser biológico.

Por lo tanto, la emergencia de la antropología no se dio, específicamente, porque hubiera un saber científico que asumiera a la especie humana como un conjunto, sino por la exhortación, de parte de las monarquías cristianas responsables de los procesos de conquista iniciados a finales del siglo XV, a que los otros fueran desvinculados de lo que se consideraban sus idolatrías. Así pues, reconocer la unidad de la humanidad y uniformizar son dos procesos concatenados que no pueden concebirse de manera separada. Con la extirpación de idolatrías, según vimos en el ejemplo de Romero, no hubo necesidad de excederse en las «comisiones», ni un afán por someter al otro; en cambio, con la idea de los fetiches, los otros, sus cuerpos y sus cosas pasaron a ser propiedad imperial en una escala nunca antes vista.

En el capítulo dos se evidenció que una vez se reconoció la necesidad de intervenir al otro, definido así según la cultura material que usaba, discriminando con ello entre

idólatras y quienes no lo eran, el siglo XIX planteó la necesidad de explicar estas diferencias en términos de tiempo. El otro, con sus cosas, fue concebido como un vestigio, una reliquia, un ser ubicado en una época que no era la de la modernidad, entendida como un tiempo evolucionado, de la complejidad. Las marcas de esa temporalidad de la evolución, sus rasgos, fueron en esencia dos: de un lado, todo el constructo teórico que implicaba la fundamentación de la idea del Estado, lo que llevó a que en los modelos evolutivos como el de Morgan la escritura, entendida como el alma de la burocracia, se comprendiera como el signo del desarrollo; de otro lado estaba toda la lógica de la producción de mercancías, que se consideró la marca de la superioridad cognitiva de Occidente.

El siglo XX heredó del siglo XIX el evolucionismo, es decir, un marco temporal y unas ideas sobre la naturaleza humana según las cuales la competencia y la desigualdad eran consideradas motores de la sociedad. Desde esta perspectiva, la antropología se interesó por sociedades que no habían constituido un Estado y que fueron clasificadas como cacicazgos; y cuyos objetos materiales ocuparon un lugar en los estantes de los museos. Así, el siglo XIX construyó los soportes y los depósitos que el siglo XX se encargó de llenar con las cosas de los otros, con el propósito de constatar no solo la supuesta ignorancia de estas comunidades, al considerar sus creencias como fetichismo, sino también la propia idea de evolución de Occidente.

Como lo vimos en el capítulo tres, el siglo XX mostró un afán por buscar las cosas de los otros que representaran la natural tendencia humana a la dominación. Esas piezas se catalogaron como bienes de élites, o suntuarios, y la

etnografía fue muy sensible a describir festividades como meros rituales que terminaban fortaleciendo el poder de los jefes y sus clanes. No importaba la diferencia entre el *kula* y el *potlach*; las diferencias y las lógicas de estas celebraciones se entendieron como estructuradas en un mismo principio, que era el de estimular las disparidades. Sin importar si se apelaba a un enfoque liberal o a una mirada marxista, en ambos casos la desigualdad se consideró el motor del progreso humano.

Así pues, una vez inició el siglo XX los arqueólogos sabían qué se encontrarían en cada excavación. Su oficio representó la constatación de dos teorías. La primera era que los otros vivían rodeados de fetiches que se usaban para enmascarar las relaciones sociales que, por naturaleza, eran (y son) desiguales. La segunda era que el Estado-Nación constituía la forma más evolucionada de las organizaciones sociales humanas. De tal suerte, Occidente y sus museos usaron las cosas de los grupos tribales para dotarlas de un sentido que no era con el cual se habían elaborado. De ese modo los objetos, desarraigados de sus redes de cuidados, terminaron convirtiéndose en expresiones de poder, pero no de los hechiceros de las tribus que solo viven en las ideologías construidas en Occidente, sino del propio Occidente y su naturalización de la desigualdad.

En el capítulo cuatro expusimos que esta necesidad de evidenciar el poderío de los emergentes Estados-Nación fue lo que configuró el volumen, el tamaño y el rol de los museos como espacios donde cobró forma la noción de que las cosas tienen poder. Las colecciones que exhibían objetos desvinculados de sus redes de cuidado los convirtieron en fetiches, presentándolos como simples artículos

materiales, y el conjunto de estos artefactos hizo de los museos, a su vez, otro fetiche. Así, estos establecimientos llegaron a ser fetiches de fetiches. En cierta medida, la propensión a controlar estas instalaciones mediante la conservación de una temperatura y una humedad ideales terminó por esconder la ansiedad que provenía de la historia particular de cada objeto que narraba procesos de expoliación y desestructuración de comunidades.

Finalmente, el capítulo cinco permite inferir que, al dejar que los otros hablen de sus cosas, vemos que estas no se hicieron para legitimar el dominio sobre los demás, porque en las sociedades no occidentales —o, como las llamaba Marx, precapitalistas— no se busca subordinar a los congéneres ya que todos son dueños de las condiciones que permiten la subsistencia. Claro, en medio del avance de la globalización y el colonialismo, el capitalismo ha diezmado el mundo de los otros y cada vez quedan menos poblaciones autónomas, pero eso no significa que la desigualdad sea una constante de la especie humana. Vimos que, en la circulación de las cosas de los otros, lo que se celebra no es la diferencia innata entre personas, sino el hecho de que de la sociedad puede reproducirse gracias a su relación con la naturaleza, a la vez que preserva la conciencia de esa prolongación de la vida, tal como lo resume la sensibilidad que tienen los misak por los caracoles como forma de la historia.

Los objetos con los que los otros celebran no son inertes porque el mundo está vivo. En vez de la nada del capital y la formación del ser humano despojado de sus vínculos con la tierra y el clan, está el todo del formar parte de un grupo que existe porque tiene una red de parientes. Por lo tanto,

en las sociedades no occidentales las cosas reciben nombres propios ya que ningún elemento está por fuera del entramado de parentesco o, en otras palabras, porque todo está dentro de ese conglomerado. En cambio, en la modernidad las cosas son solo mercancías, artículos escupidos de las fábricas sin intermediación alguna de la sociedad. Sin embargo, incluso esto último también sería una mentira, porque los que elaboran las mercancías son los trabajadores que se ven desvinculados, por medios materiales y simbólicos, de las redes que permiten la producción.

En suma, en las sociedades tribales las cosas tienen agencia porque los seres humanos que las portan no están alienados. Por su parte, en el Occidente capitalista los objetos, se supone, no tienen autonomía, son inertes, porque son el producto del genio del capital, el cual opera, según su autorrepresentación, sin la participación de los trabajadores, que son quienes las generan en una red dentro de la cual se niega su aporte. Cuando los sujetos alienados intenten una relación de parentesco con sus artefactos, serán considerados enfermos, se les reconocerá la marca de una patología: el fetichismo. Ahora, ¿no es acaso el fetichismo, condenado por el psicoanálisis, una forma de romper la alienación?

A pesar de que nos encontremos en un momento histórico en el que el capitalismo ha colonizado esferas que en otras épocas hacían parte del fuero de los ciudadanos, como la intimidad, configurando con ello límites difusos entre lo público y lo privado (pensemos en la necesidad de usar las redes sociales para transmitir 24/7 nuestra vida privada y así monetizarla), también es cierto que las comunidades tribales han encontrado en este periodo el contexto

para reclamar la devolución de sus cosas. Estamos en la era de la repatriación (o rematriación, como dicen las sabedoras yanakuna), pero el desarrollo de las políticas de retorno de los objetos no parece tener un panorama claro.

Mientras algunos museos metropolitanos abogan por la repatriación de solo algunas piezas, otras instituciones son más reacias a desmantelar sus colecciones, por lo que no puede afirmarse que la batalla por la restitución esté ganada. Parece que el siglo XXI será un periodo en el que los conservadurismos lucharán por impedir que las temporalidades de la modernidad se diluyan y podría estar marcado por una fuerte resistencia a que las cosas de los otros hablen y dejen de ser consideradas fetiches, lo que revela la persistencia de una necesidad de Occidente de mantener categorías que hoy parecen obsoletas.

En todo caso, las cosas de los otros están acá con todo su estruendo. Hablan, literalmente, por medio de documentales que ponen en escena los esfuerzos de repatriación que, a pesar de que se presentan como espontáneos, son el resultado de las dinámicas de la descolonización que batallan en contra de los pilares de una modernidad que se niega a quebrarse. Sin embargo, las grietas de este sistema de pensamiento imperante están a la vista de todos, y los flujos cada vez se tornan en corrientes más poderosas. Las cosas de los otros se han escapado y el futuro, tal vez, es de ellas.

Referencias

Acevedo, N., Weber, M., García-Casco, A. y Sáenz-Samper, J. (2018). Placas aladas de las sociedades nahuange y tairona (100-1600 dC), Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: Materia prima y áreas de procedencia. *Latin American Antiquity, 29*(4), 774-792. https://doi.org/10.1017/laq.2018.51

Aguilar, M. (2011). Entre diálogos y repatriaciones. Reparación colonial por la memoria y preservación de Machu Picchu. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 1*(12), 211-234. https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.11

Alfani, G. y Frigeni, R. (2016). Inequality (Un)perceived: The Emergence of a Discourse on Economic Inequality from the Middle Ages to the Age of Revolution. *The Journal of European Economic History, 45*(1), 21-66. https://www.researchgate.net/publication/311010407_Inequality_Unperceived_The_Emergence_of_a_Discourse_on_Economic_Inequality_from_the_Middle_Ages_to_the_Age_of_Revolution

Álvarez, M. E. (2022). «Los ídolos siguen deambulando»: relectura de dos procesos de extirpación de idolatrías en el suroccidente de la provincia de Tunja (1595). *Fronteras de la Historia, 27*(1), 274-295. httpsp.//doi.org/10.22380/20274688.1841

Anderson, B. (2021). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Arriaga, P. (1920). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Sanmartí.

Ayala, P., Candia, B., Ogalde, C., Aguilar, C., Espíndola, C., Varela, C., Segovia, W., Cárdenas, U., Brito, S., Araya, J., Soto, J., Salinas, L., Yere, R., Cruz, S., Corante, J. y Pérez, C. (2023). Procesos de repatriación, pueblos indígenas y arqueología: el caso atacameño. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología,* (55), 117-148. https://doi.org/10.56575/BSCHA.05500230806

Bălan, S. (2012). Substantivism, Culturalism and Formalism in Economic Anthropology. *Cogito-Multidisciplinary research Journal,* (02), 27-38. https://www.researchgate.net/publication/349979764_Substantivism_Culturalism_and_Formalism_in_Economic_Anthropology

Barona, G. (1993). *Legitimidad y Sujeción: los paradigmas de la «invención» de América*. Colcultura.

Bennett, T. (2004). *Pasts Beyond Memory: Evolution, Museums, Colonialism*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203647066

Bertalanffy, L. (1972). General System Theory. *General Systems, 17*, 219-228.

Bhabha, H. (1986). The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism. En F. Barker, P. Hulme, M. Iversen y D. Loxley (Eds.), *Literature, politics, and theory* (pp. 148-172). Methuen.

Bianchi, G. (2022). El tiempo en otros términos: modalidades tradicionales y divergentes de temporalización y la

imaginación pluralista. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual, 13*(22), 49-71. https://doi.org/10.31049/1853.7049.v13.n22.38114

Binford, L. R. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity, 28*(2), 217-225. https://doi.org/10.2307/278380

Bloembergen, M. (2006). *Colonial Spectacles: The Netherlands and the Dutch East Indies at the World Exhibitions, 1880-1931*. NUS Press.

Boano, R., Mangiapane, G., Fulcheri, E. y Marochetti, E. F. (2021). Less known Egyptian anthropological collections held in small museums in Piedmont (North Italy). *Canarias Arqueológica: Arqueología-Bioantropología,* (22), 371-377.

Bonomo, M. y Farro, M. (2014). El contexto sociohistórico de las investigaciones de Samuel K. Lothrop en el delta del Paraná, Argentina. *Chungará (Arica), 46*(1), 131-144. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000100008

Borges, J. (2005). *Ficciones*. Emecé Editores.

Boström, M. (2003). The phonogram archive of the Stockholm Ethnographic Museum (1909-1930): Another Chapter in the History of Ethnographic Cylinder Recordings. *Fontes Artis Musicae, 50*(1), 22-35. https://www.jstor.org/stable/23509287

Botticelli, S. (2016). La gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno. *Praxis Filosófica,* (42), 83-106. https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3168

Bourdieu, P. (2023). *Antropología económica, curso en el College de France (1992-1993*). Fondo de Cultura Económica.

Brito, G. L. C. (2015). Os monstros e os escribas: monstros e origens no manuscrito de Be-owulf. *O Trágico e o Dramático, 5*(8), 123. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10222340

Browman, D. L. (2011). Spying by American Archaeologists in World War I. *Bulletin of the History of Archaeology, 21*(2), 10-17. https://archaeologybulletin.org/articles/492/files/submission/proof/492-1-2023-2-10-20111124.pdf

Buus, S. A. (2019). Colección de vasijas argentinas en el Museo Nacional de Dinamarca. *Fragmentos del Pasado. Revista de Arqueología,* (6), 77-92. https://plarci.org/index.php/fragmentos/article/view/959

Caligaris, G. y Starosta, G. (2016). La determinación actual e histórica en la génesis del dinero. Una aproximación metodológica a la controversia sobre el carácter mercantil de la forma dineraria. En R. Escorcia y M. Robles (Eds.), *Dinero y capital. Hacia una reconstrucción de la teoría del dinero de Marx* (pp. 92-122). Universidad Autónoma Metropolitana.

Camelo, D. F. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 38*(116), 97-115. https://doi.org/10.15332/25005375/3208

Cancillería de Colombia. (2023). *Canciller Álvaro Leyva entregó máscaras sagradas al pueblo kogui.* https://www.cancilleria.gov.co/newsroom/news/canciller-alvaro-leyva-entrego-mascaras-sagradas-pueblo-kogui

Castaneda, C. (2001). *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

Castro, P. (2012). Monstruos, rarezas y maravillas en el Nuevo Mundo. Una lectura a la visión europea de los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego mediante la

cartografía de los siglos XVI y XVII. *Revista Sans Soleil-Estudios de la Imagen,* (4), 30-52. https://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2012/02/art-Pablo-Castro.pdf

Cezar, O. (2007). A arte primitiva nos alienados (1924): manifestação escultórica com caráter simbólico feiticista num caso de síndrome paranóide. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 10*(1), 118-130. https://www.scielo.br/j/rlpf/a/TqkKV3pCGWYBbkVGvgySM4b/?lang=pt

Childe, V. G. (1988). *Evolución social*. Plaza y Valdés.

Clarke, D. (1973). Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity, 47*(185), 6-18. https://doi.org/10.1017/S0003598X0003461X

Clarke, D. (1984). *Arqueología analítica*. Bellaterra.

Cubillos, J. C. (1992). Informe de los trabajos de excavación y reconstrucción de las tumbas n. 9 del montículo n. 4 del Alto de las Piedras y n. 3 de la Meseta B del Alto de los Ídolos, en San Agustín (Huila). *Boletín de Arqueología, 7*(1), 3-36.

Curran, B. A. (1997). *Ancient Egypt and Egyptian antiquities in Italian renaissance art and culture*. Princeton University.

De Brosses, C. (1989). *Du Culte Des Dieux Fetiches, Ou Parallele de L'Ancienne Religion de L'Egypte Avec La Religion Actuelle de Nigritie (1760)*. Fayard.

DeBlock, H. (2019). The Africa Museum of Tervuren, Belgium: The Reopening of «The Last Colonial Museum in the World», Issues on Decolonization and Repatriation. *Museum & Society, 17*(2), 272-281. https://journals.le.ac.uk/index.php/mas/article/view/3066

Díaz, V. (2010). Viaje e invención de América Latina: Entre el pop y el neobarroco. *Grumo, 8*(7), 34-39. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/189540

Diop, M. (2024). *Dahomey* [Película]. Les Films du Bal; Fanta Sy; Arte France Cinéma.

Dussel, E. D. (1972). *Historia de la iglesia en América Latina*. Editorial Nova Terra.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera ya la cuarta redacción de «El capital»*. Siglo XXI.

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino.

Dussel, E. (2002). *Towards an Unknown Marx: A commentary on the Manuscripts of 1861-63*. Routledge.

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa,* (9), 153-198. https://doi.org/10.25058/20112742.344

Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política. Una filosofía de la economía*. Secretaría de Cultura de la Nación.

Earle, T. K. (1987). Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspective. *Annual Review of Anthropology, 16*, 279-308. https://www.jstor.org/stable/2155873

Edwards, E. y Mead, M. (2013). Absent histories and Absent Images: Photographs, Museums and the Colonial Past. *Museum & Society, 11*(1), 19-38. https://journals.le.ac.uk/index.php/mas/article/view/220/233

Effros, B. (2016). Museum-building in nineteenth-century Algeria: Colonial narratives in French collections of classical antiquities. *Journal of the History of Collections, 28*(2), 243-259. https://doi.org/10.1093/jhc/fhv035

Embajada de Colombia en Alemania. (2023, 16 de junio). *Comunicado de prensa conjunto: Se restituyen las máscaras de los koguis*. https://alemania.embajada.gov.co/sala-de-prensa/noticias/comunicado-de-prensa-conjunto-se-restituyen-las-mascaras-de-los-kogui

Endere, M. L. y Ayala, P. (2012). Normativa legal, recaudos éticos y práctica arqueológica: Un estudio comparativo de Argentina y Chile. *Chungará (Arica), 44*(1), 39-57. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000100004

Engels, F. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive.

Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.

Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Ediciones Uniandes.

Falcucci, B. (2021). Visualizing Colonial Power: Museum Exhibitions and the Promotion of Imperialism in France, Belgium, and Italy. *Nuncius, 36*(3), 676-722. 10.1163/18253911-03603004

Fernández, C. (2008). Relaciones de Sucesos españolas en el norte de Italia: las Relaciones de Sucesos de la Biblioteca Nazionale Braidense de Milán. *Revista de Estudios Ibéricos,* (5), 141-156. https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4712.pdf

Filed, 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. https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.04

Fischer, M. y Preuss, K. T. (1989). *Mitos kogi*. Abya-Yala.

Ford, C. (2010). Museums after Empire in Metropolitan and Overseas France. *The Journal of Modern History, 82*(3), 625-661. https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/654828

Foucault, M. (1969). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

Gallardo, A., Muñoz-Dagua, C. y Barrera, R. A. (2023). La mano invisible de Smith. Un acercamiento a partir del análisis metafórico. *Revista de Economía Institucional, 25*(49), 87-108. https://doi.org/10.18601/01245996.v25n49.05

García, R. (2008). La resurrección de los ídolos: la emergencia de un saber sobre la estética de la alteridad radical. *Revista Regional de Investigación Educativa,* (5), 70-90. http://www.educacion.ugto.mx/educatio/PDFs/educatio5/la_resurrecion_de_los_idolos.pdf

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós.

Gervacio, R. A. (2022). Capturar, civilizar, ocultar: El caso de los bronces de Benín. *Artes en Filo,* (2), 154-162. http://revistas.filo.uba.ar/index.php/artesenfilo/article/view/3912

Gnecco, C. (2009). Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas, 4*(1), 15-26. https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100003

Godelier, M. (1971). *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Estela.

Godelier, M. (1974). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI.

Goni, M. N. y Owoo, N. K. (2023). You Can't Hide Me: An interview with filmmaker Nii Kwate Owoo by Marian Nur Goni. *Trouble Dans les Collections,* (4), 1-14. https://hal.science/hal-04063836/document

González-Ruibal, A. (2014). Malos nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología, 27*(2), 47-63. https://doi.org/10.24885/sab.v27i2.403

González, A. F. (2017). Sobre el inicio de los Grundrisse de Marx: el «Bastiat y Carey» o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, 4*(8), 153-176. https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2017.8.64093

Gozalbo, A. (2024). «La tierra toda paresçía que temblaba». Estampas y relaciones ilustradas como medio para la exaltación artística de la victoria de Carlos V en Pavía (1525). *Cuadernos de Historia Moderna, 49*(2), 421-446. https://doi.org/10.5209/chmo.96160

Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Springer.

Graeber, D. (2021). Revolución al revés (o sobre el conflicto entre las ontologías políticas de la violencia y las ontologías políticas de la imaginación). *Revista Colombiana de Antropología, 57*(1), 191-212. https://doi.org/10.22380/2539472X.1773

Graeber, D. y Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Ariel.

Grinberg, S. M. (2006). Educación y gubernamentalidad en las sociedades de gerenciamiento. *Revista Argentina de Sociología, 4*(6), 67-87. https://www.redalyc.org/pdf/269/26940605.pdf

Guevara, M. (2014). Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales. *Estudios de Lingüística Chibcha, 33*, 75-110. https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA466167261&sid=-googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=1409245X&sw=w&p=AONE&userGroupName=anon%7E182dc50c&aty=open-web-entry

Haber, A. F. (2009). Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal, 19*(3), 418-430. https://doi.org/10.1017/S0959774309000602

Haber, A. F. (2012). Un-Disciplining Archaeology. *Archaeologies, 8*, 55-66. https://doi.org/10.1007/s11759-011-9178-4

Haber, A. F. y Román, M. (2006). Vida con palas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología,* (2), 275-302. https://doi.org/10.7440/antipoda2.2006.14

Heinich, N. (1983). L'aura de Walter Benjamin. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 49*(1), 107-109. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1983_num_49_1_2201

Helg, A. (2014). La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe neogranadino. *Boletín de Historia y Antigüedades, 101*(858), 143-180. https://www.academia.edu/16635133/

Hoopes, J. W. (2003). Goldwork and Chibchan Identity: Endogenous Change and Diffuse Unity in the Isthmo-Colombian Area. En J. Quilter y J. Hoopes (Eds.), *Gold and power in ancient Costa Rica, Panama, and Colombia* (pp. 49-89). Dumbarton Oaks. https://www.academia.edu/68363474/

Horta, A. M. (2014). Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe colombiano. *Espaço Ameríndio, 8*(1), 135-135. https://doi.org/10.22456/1982-6524.47876

Juárez, G. F. (2013). El «Tío» está sordo: Los mineros bolivianos y el Patrimonio Cultural Inmaterial. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana, 8*(3), 303-322. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4570787

Julián, A. (1787). *La perla de la América provincia de Santa Marta*. Don Antonio de Sancha.

Kroener, S. (2022, 13 de diciembre). La caleta alemana: El saqueo del patrimonio cultural de San Agustín. *Cuestión Pública*. https://cuestionpublica.com/la-caleta-alemana-el-saqueo-del-patrimonio-cultural-de-san-agustin/

Krueger, M. (2008). Pasado, presente y futuro de la economía de bienes de prestigio como modelo interpretativo en arqueología. *Revista d'Arqueologia de Ponent,* (18), 7-29. https://rap.udl.cat/export/sites/Arqueologia/ca/.galleries/Documents/18.1-Kruger.pdf

Kuznets, S. (1955). Economic Growth and Income Inequality. *The American Economic Review, XLV*(1), 1-28. https://assets.aeaweb.org/asset-server/files/9438.pdf

Langebaek, C. (2007). *Indios y españoles en la antigua provincia de Santa Marta, Colombia. Documentos de los siglos XVI y XVII*. Editorial Uniandes.

Leiva, M. G. A. (2023). Desafíos y amenazas del MAPSE Museo Rapa Nui en el contexto de descolonización: entre la adaptación y la incertidumbre. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología,* (55), 53-79. https://doi.org/10.56575/BSCHA.05500230803

Lenin, V. I. (1918). *El Estado y la revolución: la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. XHGLC Publicaciones Editoriales.

Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Altaya.

Licuime, L. A. (2013). El patrimonio: desde la patrimoniología a los estudios patrimoniales. *Alzaprima,* (5), 14-23. https://revistas.udec.cl/index.php/alzaprima/article/view/2348

Livov, G. (2005). El Marx teológico de Enrique Dussel. *Historia y Política,* (13), 201-246. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1230956

Londoño, W. (2003). Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. *Boletín Museo del Oro,* (51), 1-26. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/4938/5184

Londoño, W. (2012). Espíritus en prisión: una etnografía del Museo Nacional de Colombia. *Chungará (Arica), 44*(4), 733-745. http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562012000400013

Londoño, W. (2019). El «nicho del salvaje» en las formas de la alteridad de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Jangwa Pana, 18*(3), 519-537. https://doi.org/10.21676/16574923.3270

Londoño, W. (2020a). Archaeologists, bananas, and spies: the development of archaeology in northern Colombia. *Arqueología Iberoamericana,* (45), 11-21.

Londoño, W. (2020b). *Cultural Heritage Management and Indigenous People in the North of Colombia: Back to the Ancestors' Landscape*. Routledge.

Londoño, W. (2023). *Los argonautas del Caribe occidental: tradición de canoas de Taganga*. Editorial Unimagdalena. https://doi.org/10.21676/9789587466577

Londoño, W. (2024). Cuatro ideas sobre Marx y la complejidad social en la arqueología de Colombia. *Chungará (Arica), 56*(4), 587-597. http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562024005002401

Londoño, W. (2025). The world in a stone: nature and knowledge in the indigenous communities of northern Colombia. *World Archaeology, 56*(2), 287-303. https://doi.org/10.1080/00438243.2025.2470707

López, L. A. (2020). La Línea Negra como reconocimiento de territorios ancestrales de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Iusta,* (53), 45-67. https://doi.org/10.15332/25005286.6271

Lothrop, S. K. (1957). George Gustav Heye-1874-1956. *American Antiquity, 23*(1), 66-67. https://doi.org/10.1017/S0002731600014529

Lugo, I. (2022). Autentificar, falsificar y patrimonializar. La cerámica Alzate y la transformación de su valoración. *Revista Perseitas, 10*, 191-215. https://doi.org/10.21501/23461780.3986

Luque, A. (2004). Picasso, documentos sobre la ascendencia del arte egipcio en el personaje central de las señoritas de Aviñón. *Laboratorio de Arte,* (17), 523-534. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1415465

Malinowski, B. (1920). Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea. *Man, 20*, 97-105. https://acdigitalpedagogy.org/mpelzel/kula-ocr.pdf

Malinowski, B. (1929). *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. Harcourt, Brace Company.

Malinowski, B. (2014). *Magic, science and religion and other essays*. Read Books Ltd.

Márquez, L. E. M. (2023). Artesanos y circulación de objetos en el Bajo Magdalena: la industria de concha y el intercambio fluvial en el norte de Colombia entre los siglos XII-XVI d. C. *Jangwa Pana, 22*(2), 1-27. https://doi.org/10.21676/16574923.5089

Marx, K. (2004). *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI.

Marx, K. (2015). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Boitempo Editorial.

Mason, G. (1923). The Riddles of Our Own Egypt. *The Century Magazine, 107*, 43-59.

Mason, G. (1938). *The Culture of the Taironas* [Tesis doctoral, University of Southern California].

Mastrangelo, A. V. (2009). Análisis del concepto de recursos naturales en dos estudios de caso en Argentina. *Ambiente & Sociedade, 12*(2), 341-355. https://doi.org/10.1590/S1414-753X2009000200009

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editorial. https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m

Meissner, W. (1996). In The Shadow of Moloch: The Sacrifice of Children and its Impact on Western Religions. *Journal of the American Psychoanalytic Association, 44*(1), 293-297. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/000306519604400112

Meskell, L. (1995). Goddesses, Gimbutas and New Age archaeology. *Antiquity, 69*(262), 74-86. https://doi.org/10.1017/S0003598X00064310

Mestre, Y. y Rawitscher, P. (2018). *Shikwakala, el crujido de la Madre Tierra*. Organización Indígena Gonawindua Tayrona.

Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanística, 67*(67), 165-203. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2135

Mignolo, W. D. (2012). *Local histories-global designs: Coloniality, subaltern knowledge, and border thinking*. Princeton University Press.

Montes-Mera, N., Masterrena-Alcívar, L. y Barcia-Moreira, M. A. (2025). Recuperación de bienes arqueológicos prehispánicos entre museos estatales de Ecuador y Estados Unidos. *Revista Científica FINIBUS-Ingeniería, Industria y Arquitectura, 8*(15), 30-39. https://doi.org/10.56124/finibus.v8i15.003

Morgan, L. (1970). *La sociedad primitiva*. Ayuso.

Moscoso, O. (2022). Debate en torno a la apropiación y mercadeo de la memoria precolombina: el caso de la «Cerámica Alzate» de Colombia. *Nueva Antropología, 35*(96), 143-162. https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/nuevaantropologia/article/view/20055

Narendra, B. y Sasmita, G. F. (2017). Willy Wonka's Narcissistic Personality in Roald Dahl's Charlie and the Chocolate Factory. *Journal of Language and Literature, 17*(1), 36-48. https://doi.org/10.24071/joll.2017.170105

Nietzsche, F. (2010). *Así habló Zaratustra*. Educar. https://www.educ.ar/recursos/131128/asi-hablo-zaratustra-de-friedrich-nietzsche

Nilsson, L. (2008). Archaeology, Identity, and the Right to Culture: Anthropological perspectives on repatriation. *Current Swedish Archaeology, 15*, 157-172. https://lucris.lub.lu.se/ws/portalfiles/portal/5235958/1266950.pdf

Orchard, A. (2003). *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf-manuscript*. University of Toronto Press.

Pantzou, N. (2012). Classical Spies: American Archaeologists with the OSS in World War II Greece (review). *Journal of Modern Greek Studies, 30*(2), 345-347. http://dx.doi.org/10.1353/mgs.2012.0013

Polanyi, K. (2001). *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Beacon Press.

Prado, A. (2020). *La consulta espiritual y física del pueblo kággaba*. Editorial Unimagdalena. https://doi.org/10.21676/9789587463651

Prado, A. y Matos, A. D. C. (2023). Caminos de la mar: tensiones por la apropiación del maritorio en Taganga, un pueblo indígena del Caribe colombiano. *Jangwa Pana, 22*(2), 1-12. https://doi.org/10.21676/16574923.5147

Radin, P. (1973). *The Winnebago Tribe*. University of Nebraska Press.

Redmond, E. M. (1994). *Tribal and chiefly warfare in South America* (Studies in Latin America ethnography and archaeology, Vol. V). University of Michigan.

Reichel-Dolmatoff, G. (1961). The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Colombia. *Antropológica – Sociedad Ciencias Naturales de La Salle, Suplemento* (2), 83-100.

Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussan (Eds.), *Estudios antropológicos* (pp. 23-48). Instituto Colombiano de Cultura.

Reichel-Dolmatoff, G. (1982). Colombia indígena-período prehispánico. En J. G. Cobo y S. Mutis (Eds.), *Manual de historia de Colombia* (Vol. 1, 2.ª ed., pp. 33-115). Procultura S. A.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Presidencia de la República.

Reyes, A. L. (2016). *Ensamblando una colección. Trayectos biográficos de sujetos, objetos y conocimientos antropológicos en Konrad Theodor Preuss a partir de su expedición a Colombia (1913-1919)* [Disertación doctoral, Universität Berlin]. Refubium – Repositorium der Freien Universität Berlin. https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/2195

Riggs, C. (2017). Nuns and guns: Thoughts on heritage, histories, and Egyptology. *Review of Middle East Studies, 51*(2), 221-227. https://doi.org/10.1017/rms.2017.110

Rizvi, U. Z. (2023). Archaeology as Radical Care. *Forum Kritische Archäologie, 12*, 63-65. http://dx.doi.org/10.17169/refubium-40267

Rocha, M. (2007). Once motivos arquetípicos en Antes el Amanecer. *Cuadernos de Literatura, 11*(22), 58-77. https://www.redalyc.org/pdf/4398/439843023006.pdf

Rodríguez-Cuenca, J. V. (2022). Variación funeraria y condiciones de vida de La Jagua, Alto Magdalena, Colombia, y sus implicaciones para el periodo Reciente. *Revista Colombiana de Antropología, 58*(2), 191-220. https://doi.org/10.22380/2539472X.2104

Romero, F. (1693). *Llanto sagrado de la América Meridional, que busca alivio en los Reales ojos de nuestro católico, y siempre gran Monarca Señor Don Carlos Segundo, Rey de las Españas, y Emperador de las Indias; para mayor incremento de la militante Iglesia, restablecimiento de la Monarquía, y nueva dilatación del Imperio Indiano*. Imprenta de Marco Antonio Pandulfo Malatesta. https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000291974

Sáenz, J. (2001). Las águilas doradas: más allá de las fronteras y del tiempo. El motivo de las aves con alas desplegadas en la orfebrería tairona. *Boletín Museo del Oro,* (48), 38-65. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/4859/5105

Sahlins, M. (1958). *Social stratification in Polynesia*. University of Washington Press.

Said, E. W. (2013). *Orientalismo*. Debate. https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Orientalismo-Edward_Said.pdf

Salas, R., Campo, S. y Clavijo, J. E. (2025). Ancestros en cuerpos de piedra, sustento del porvenir. reflexiones en torno a la relación de la comunidad yanakuna con la gente piedra de San Agustín (Huila). *Maguaré, 39*(1), 169-202. http://dx.doi.org/10.15446/mag.v39n1.118069

Sánchez, A. M. (2004). «Todas las gentes del mundo son hombres»: el gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* (21), 91-134. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=989373

Sánchez, O. B. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de*

la Universidad Iberoamericana, 6(11), 121-137. https://www.redalyc.org/pdf/2110/211019068007.pdf

Santacana, P. (2020, 22 de junio). *¿«Los indios vienen»? ¡Los «indios» reclaman!* C& América Latina. https://contemporaryand.com/en/america-latina-magazine/texts/decolonize-humboldt-forum

Sarrazin, J. P. (2008). La «espiritualización» de los discursos neoindigenistas en Colombia. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre,* (54), 77-91. https://journals.openedition.org/trace/470

Shearn, I. (2020). Canoe societies in the Caribbean: Ethnography, archaeology, and ecology of precolonial canoe manufacturing and voyaging. *Journal of Anthropological Archaeology, 57*, 101140. https://doi.org/10.1016/j.jaa.2019.101140

Silverman, D. L. (2015). Diasporas of Art: History, the Tervuren Royal Museum for Central Africa, and the Politics of Memory in Belgium, 1885-2014. *The Journal of Modern History, 87*(3), 615-667. https://doi.org/10.1086/682912

Sinopoli, C. M. (1994). The Archaeology of Empires. *Annual Review of Anthropology, 23*, 159-180. https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.001111

Sliwinski, S. (2006). The Childhood of Human Rights: The Kodak on the Congo. *Journal of Visual Culture, 5*(3), 333-363. https://doi.org/10.1177/1470412906070514

Smith, A. (2009). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial. (Original publicado en 1759).

Średniawa, B. (1981). The Anthropologist as a Young Physicist: Bronisław Malinowski's Apprenticeship. *Isis, 72*(4), 613-620. https://doi.org/10.1086/352845

Steward, J. (1955). *Theory of culture change*. Urbana, University of Illinois Press.

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. University of California Press. https://archive.org/details/genderofgiftprob0000stra

Taussig, M. (2020). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Editorial Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/El_diablo_y_el_fetechismo_mercancia.pdf

Ter Keurs, P. (2009). Collecting in the Colony: Hybridity, Power, and Prestige in the Netherlands East Indies. *Indonesia and the Malay World, 37*(108), 147-161. https://static1.squarespace.com/static/5ac530cff2e6b1f8c1cee361/t/5d2acda98406570001e649dc/1563086398301/Cultural+History+In+Focus+_+"Collecting +in+the+Colony_+Hybridity2C+Power%2C+and+Prestige+in+the+Netherlands +East+Indies" +by+Pieter+ter+Keurs+from+ Indonesia +and+the+ Malay+ World.pdf

Teruel, F. H. (2010). El Marx de Dussel: Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, 12*(1), 77-83. https://philpapers.org/rec/TEREMD-2

Todd, Z. (2016). An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism. *Journal of Historical Sociology, 29*(1), 4-22. https://doi.org/10.1111/johs.12124

Trouillot, M. R (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca.

Uribe, C. A. (1996). Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII. *Boletín Museo del Oro,* (40), 17-35. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6933

Urteaga, E. (2010). La teoría de sistemas de Niklas Luhmann. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, *15*, 301-317. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3283017.pdf

Valle, Y. F. (2022). Los conceptos de masoquismo y fetichismo en Freud. En *XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia*. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires. https://www.aacademica.org/000-084/571.pdf

Vasco, L. (1994). *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Universidad Nacional de Colombia.

Vawda, S. (2019). Museums and the Epistemology of Injustice: From Colonialism to Decoloniality. *Museum International, 71*(1-2), 72-79. https://doi.org/10.1080/13500775.2019.1638031

Vitry, C. (2002). Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista Escuela de Historia, 1*(1), 179-191. https://summits.club/apachetas-y-mojones-marcadores-espaciales-del-paisaje-prehispanico/

Watkins, J. (2016). Research, representation, redemption, and repatriation: Archaeology and community relationships in 21st-century America. En S. Coleman, S. Hyatt y A. Kingsolver (Eds.), *The Routledge Companion to Contemporary Anthropology* (pp. 280-298). Routledge.

Weber, A. (2019). Collecting Colonial Nature: European Naturalists and the Netherlands Indies in the Early Nineteenth Century. *BMGN –Low Countries Historical Review, 134*(3), 72-95. https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.10741

Wikipedia Commons. (2026). Indígenas koguis celebran con máscaras sagradas. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:His%C3%A9i-masken,_003848_3.tif?uselang=es

Yelle, R. A. (2011). The Ends of Sacrifice: Mel Gibson's *Apocalypto* as a Christian Apology for Colonialism. *Journal of Religion and Popular Culture, 23*(1), 82-89. https://doi.org/10.3138/jrpc.23.1.82

Zumwalt, R. L. (2019). *Franz Boas: The Emergence of the Anthropologist*. University of Nebraska Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvqc6j09