

**II CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo I

**II CONGRESO ECUATORIANO
DE ANTROPOLOGÍA
Y ARQUEOLOGÍA**

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo I



2007

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA
Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-700-8

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007

300 García S., Fernando
GAR II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo 1.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1º. Ed. – Quito: Abya Yala, 2007
630 p. ; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-700-8

I. Título – 1. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción	9
Comunicado Final	13
Mesa Redonda 1	
Desarrollo del Pensamiento Antropológico Ecuatoriano	
De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta <i>Carmen Martínez</i>	15
Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos <i>Esteban Krotz</i>	41
Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996-2006) <i>José Almeida</i>	61
Mesa Redonda 2	
Antropología y Género	
Los estudios de género en la región andina <i>Norma Fuller</i>	91
Aportes de la antropología a los estudios de género: Notas para una reflexión <i>Mercedes Prieto</i>	107
‘Los reclamos de género’: hacia un entendimiento y una valuación distinta de la antropología de género en el Ecuador <i>Katlheen Fine-Dare</i>	121
Mesa Redonda 3	
Arqueología ecuatoriana: balance de la última década	
Una década arqueológica, hacia un Ecuador sin memoria <i>Francisco Valdez</i>	141
Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera <i>Ronald Lippi</i>	151

Una serie de catastróficas desdichas. La curiosa historia de la cronología arqueológica del Ecuador <i>Karen Olsen Bruhns</i>	175
--	-----

Mesa Redonda 4
Antropología y Ecología

Naturaleza y cultura. Un debate pendiente <i>Alexandra Martínez</i>	195
--	-----

Mesa Redonda 5
Antropología, Identidad y Política

Antropología, identidad e política. Uma perspectiva do Brasil <i>Stephen Baines</i>	217
--	-----

Simpósio: Antropología de la salud y la enfermedad

¿Nueva identidad/nuevo cuerpo? <i>Margarita Camacho</i>	235
--	-----

Simpósio de Arqueología

La Arqueología de los mitmaquna y las fronteras multi-étnicas: implicaciones teóricas y prácticas <i>Tamara L. Bray</i>	273
--	-----

Vajillas para la elite hispana: las mayólicas del Guayaquil temprano (1547-1690) <i>José Chancay Vázquez</i>	283
---	-----

Comida para los muertos, cocina de los vivos: ofrendas funerarias de comida en el valle de Jequetepeque, Perú <i>Robyn Cutright</i>	321
--	-----

Primera aproximación a las culturas precolombinas de la alta cuenca del río Pastaza <i>Geoffroy de Saulieu y Carlos Duche Hidalgo</i>	337
--	-----

Nota descriptiva sobre un material formativo de las cercanías del volcán Tungurahua <i>Geoffroy de Saulieu y Jean Luc Lepennec</i>	371
---	-----

Manifiesto moralista por una Arqueología reaccionaria <i>Cristóbal Gnecco</i>	385
--	-----

Arqueología ecuatoriana: una nueva vía de comunicación <i>Gaetan Juillard</i>	399
--	-----

Una casa ceremonial del Formativo Tardío en Salango, Manabí <i>Richard Lunniss</i>	409
El intercambio de <i>Spondylus</i> a lo largo de la costa sudamericana, de acuerdo al registro arqueológico <i>Alexander J. Noriega</i>	433
Redefiniendo la fase Pastaza <i>Myriam Ochoa</i>	463
La metalurgia del Área Intermedia Sur, dentro del panorama americano <i>Clemencia Plazas</i>	497
Un reevaluación del papel de la ideología en el intercambio temprano a larga distancia en los orígenes de la civilización andina <i>John E. Staller</i>	511
Un Formativo insospechado en la ceja de selva: el complejo cultural Mayo Chinchipe <i>Francisco Valdez</i>	549
Incursiones en el país Bracamoro, documentando la historia regional <i>Francisco Valdez</i>	577
La dinámica de las identidades: la etnoarqueología como instrumento para evaluar el pasado. <i>Alexandra Yépez</i>	603

Introducción

Fernando García S.
Compilador

Entre el 28 y el 31 de octubre de 1996 se llevo a cabo el I Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, como un primer esfuerzo para sistematizar el conocimiento antropológico producido desde la creación del primer Departamento de Antropología en la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad del Ecuador en 1972.

Luego diez años del I Congreso los antropólogos y antropólogas vinculados a los espacios de formación académica y al gremio profesional, esto es, la Maestría de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO; el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la licenciatura de Antropología Aplicada y la Maestría en Antropología y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana, UPS, y el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha, CALP, tomaron la iniciativa de convocar al II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología que se realizo en las sedes de las tres universidades del 6 al 10 de noviembre de 2006.

El II Congreso denominado “Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas” se planteo como objetivo general evaluar las contribuciones académicas y prácticas de la antropología y arqueología ecuatoriana en los últimos 10 años (1996-2006) y como objetivos específicos: discutir los aportes de la antropología y arqueología ecuatoriana a la conformación de los movimientos sociales y a la solución de los principales problemas nacionales; promover y consolidar las redes profesionales e institucionales y fortalecer el punto de vista gremial en la opinión pública ecuatoriana

Luego de más de treinta años de desarrollo profesional la antropología ecuatoriana se encuentra prácticamente institucionalizada en esa medida el comité directivo del II Congreso escogió cinco temas de debate, en la modalidad de mesas redondas, como ejes centrales del evento: el desarrollo del pensamiento antropológico ecuatoriano, la antropología y el género, la antropología y la ecología, la antropología, la identidad y la política y la arqueología.

Estos temas fueron tratados en cada mesa desde una triple mirada: la de los colegas ecuatorianos, la de los colegas latinoamericanos y la de los colegas extranjeros que estudian el Ecuador. La intención de esta triple mirada descansa en el intento de identificar a la antropología ecuatoriana como parte de las denominadas antropologías periféricas, del sur o segundas, por colegas como Roberto Cardoso de Oliveira (1995) y Esteban Krotz (2005). Según ellos, se trata de caracterizar así a un tipo de antropología diferente del surgido de los centros de creación del pensamiento originario de la disciplina (Europa y los Estados Unidos de Norteamérica) cuya presencia es importante desde fines de la década de los sesentas.

Sin embargo, estas nuevas antropologías todavía no son suficientemente visibles en el panorama antropológico internacional. Desde esta perspectiva, y coincidiendo con Esteban Krotz, el comité directivo del I Congreso es partidario de transitar desde las antropologías **en el Sur** hacia las antropologías **del Sur**. En otras palabras:

“...una antropología que usa elementos que las antropologías originarias han estado y siguen generando, pero subordinándolos al esfuerzo propio de la creación teórica, la reflexión epistemológica, la experimentación metodológica y técnica y permanentemente a partir y frente a la realidad estudiada de la que se reconocen como parte integrante” (Krotz, en este volumen: 46).

En el II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología se presentaron 122 ponencias, de las cuales se publican en estos dos volúmenes 55. Están organizadas alrededor de doce simposios que de alguna manera muestran los diferentes desarrollos que la antropología ecuatoriana ha tenido en los diez últimos años. Son los siguientes: antropología de la salud y la enfermedad, antropología jurídica; identidad y etnicidad; antropología y género que incluye tres mesas temáticas: maternidad e identidades masculinas y femeninas, género y ambiente, fami-

lias y mujeres en la migración; arqueología; naturaleza y cultura; cultura y religiosidad; musicología y etnomusicología; educación e interculturalidad; comunicación y cultura; etnohistoria y memoria y política social e interculturalidad.

La diversidad de trabajos presentados en el II Congreso mostró algunos elementos nuevos que permite hacer una comparación con el primero realizado hace diez años. Hay una clara tendencia a la investigación interdisciplinar dentro de las ciencias sociales que involucra el análisis de la problemática social desde diversas perspectivas y que exige la conformación de equipos multidisciplinarios. Los espacios académicos aunque han crecido todavía son insuficientes, el cierre de la Escuela de Arqueología de la Escuela Politécnica del Litoral, ESPOL, dejó un grave vacío, y los espacios que permanecen están concentrados en la capital del país. Aunque el número de investigaciones antropológicas ha crecido, en especial las que han permitido la elaboración de tesis de licenciatura y maestría, no existe una corriente sostenida de investigaciones antropológicas desde las universidades que alimenten la docencia y el debate teórico y metodológico.

Las universidades ecuatorianas cuentan desde hace dos años con rentas estatales destinadas a la investigación que son administradas por la Secretaría Nacional de Ciencias y Tecnologías, SENACYT, a través de concursos anuales entre todas las universidades. Este recurso que todavía muestra dificultades en la gestión y permanencia pasa a convertirse en una posibilidad cierta de abrir nuevas posibilidades para el trabajo profesional de antropólogos y antropólogas.

Otra constancia es la debilidad de la única instancia gremial que existe en el país, el Colegio de Antropología y Lingüistas de Pichincha, CALP, que luego de conformarse en la década de los ochenta estuvo a punto de desaparecer en la década pasada. Actualmente se encuentra en una fase de reestructuración y aspira a convertirse en el órgano de opinión pública del gremio y a articularse a la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y al Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas (World Council of Anthropological Association, WCAA).

Para finalizar esta introducción es necesario hacer referencia a los retos y perspectivas que la antropología ecuatoriana tiene por delante. Remitimos a los lectores al Comunicado Final del II Congreso que fue firmado por los asistentes y cuyo texto se reproduce a continuación de la introducción.

El comité directivo del II Congreso estuvo conformado por los y las siguientes colegas: Segundo Moreno y Cristóbal Landázuri por el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Luis Herrera y Alexandra Martínez por la licenciatura de Antropología Aplicada y la Maestría en Antropología y Cultura de la Universidad Politécnica Salesiana, UPS; y Carmen Martínez y Fernando García por la Maestría de Antropología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

El comité directivo agradece la participación activa de los 122 colegas que presentaron sus elaboraciones en el evento y también agradece la acción de los coordinadores y las coordinadoras de los doce simposios cuyos nombres constan en el texto de las memorias. Igual agradecimiento a la Editorial Abya-yala, a cargo de la publicación de las memorias, en especial al colega Juan Bottasso y a Anabel Castillo, gerente de la editorial. El II Congreso contó para su realización con el apoyo financiero del Frente Social del Ministerio de Bienestar Social y la oficina del Banco Mundial en Ecuador, para ellos nuestros agradecimientos.

Bibliografía

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1995 “Notas sobre uma estilística da antropología”, en Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Raul Ruben, eds., *Estilos de antropología*, pp. 177-196. Campinas: Unicamp.

Krotz, Esteban

- 2005 “Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio” (ponencia presentada en el *Homenaje a Pepe Lameiras*). Zamora. El Colegio de Michoacán (13 y 14 de octubre).

Comunicado final del II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología

Los asistentes al II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, convocados por las comunidades académicas de la FLACSO, la PUCE, la UPS y el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha, para realizar un balance del desarrollo de la última década de las ciencias antropológicas, hemos analizado del 6 al 10 de noviembre de 2006 en la ciudad de Quito, el estado actual y las perspectivas de la antropología sociocultural, la arqueología, la etnohistoria, y la lingüística en el país.

Como resultado de las discusiones, debates y conferencias presentadas en este evento, el II Congreso propone a la comunidad antropológica ecuatoriana (arqueólogos, antropólogos socioculturales, etnohistoriadores, lingüistas, tanto profesionales, como egresados, y estudiantes) reafirmar su activa participación en el análisis científico de la realidad pluricultural ecuatoriana, e invita a trabajar conjuntamente para alcanzar la agenda surgida de las distintas reflexiones llevadas a cabo.

La comunidad antropológica, atenta a la problemática social y cultural del Ecuador, con el fin de contribuir a las soluciones que demanda una sociedad caracterizada por su pluriculturalidad, así como por sus preocupantes desequilibrios en cuanto a equidad y derechos fundamentales, se propone:

1. Ampliar los mecanismos de comunicación, tanto convencionales como digitales, al interior de la comunidad antropológica, y hacia la sociedad civil en su conjunto.

2. Promover la organización de congresos nacionales bianuales y otros eventos académicos, así como difundir oportuna y ampliamente sus resultados.
3. Fortalecer las asociaciones gremiales profesionales representativas a fin de defender y garantizar el ejercicio de la profesión en los términos más adecuados.
4. Incrementar el número de programas de formación docente, especializados a nivel de grado y postgrado en todo el país, asegurando siempre el rigor, la exigencia y la calidad académicos.
5. Promover la realización de proyectos de investigación e intervención de carácter interdisciplinario e intercultural.
6. Fortalecer nuestra presencia en la comunidad científica internacional y de manera muy especial vincularnos más estrechamente con las antropologías del continente americano.
7. Intervenir más activamente en la generación de opinión pública en torno a los problemas sociales del país, desde una óptica especializada (sociocultural, arqueológica, lingüística, y etnohistoria).
8. Garantizar una intervención ética en la relación con los actores sociales vinculados a la práctica de la antropología en todos sus ámbitos y formas de ejercicio profesional.
9. Insistir en la necesidad de que el Estado ecuatoriano se involucre y asuma sus responsabilidades en la promoción del desarrollo educativo y científico del conocimiento, y de las disciplinas Antropológicas en particular.
10. Demandar y vigilar que el Estado ecuatoriano lleve adelante una política nacional consistente por la defensa del patrimonio y la diversidad sociocultural, comprometiéndolo a formular acciones coherentes con los problemas sociales y culturales del país.

Convocamos a tod@s l@s antropólog@s del país (arqueólogos, antropólogos socioculturales, etnohistoriadores, lingüistas, tanto profesionales, como egresados, y estudiantes) a sumarse a estas propuestas, y colaborar activamente en el cumplimiento de las mismas.

Quito 10 de noviembre de 2006

MESA REDONDA 1

Desarrollo del pensamiento Antropológico ecuatoriano

De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta¹

Carmen Martínez Novo*
cmartinezn@flacso.org.ec

Introducción

En el libro *Ethnography in Unstable Places* (Etnografía en lugares inestables) la antropóloga Carol Greenhouse (2002) señala que la investigación bajo condiciones de cambio intenso nos permite cuestionar reificaciones del estado y la sociedad porque las estructuras dejan de entenderse como naturales cuando colapsan, se vuelven ambiguas, o se convierten en motivo de debate y lucha. Los grandes sistemas se revelan como amalgamas de improvisaciones y de agencia, y los proyectos sociales que de otra manera estarían latentes, salen a la superficie. De esta forma, según Greenhouse, la inestabilidad permite una reflexión teórica más productiva y la oportunidad de realizar una etnografía de tipo reflexivo, ya que los métodos etnográficos y la ética se cuestionan con más facilidad cuando los etnógrafos se implican en las situaciones sobre las que escriben. Greenhouse, sin embargo, mira a la inestabilidad desde una posición de relativa estabilidad del investigador en la academia del norte, reduciendo la inestabilidad, además de a las oportunidades descritas arriba, al riesgo y peligro que el investigador enfrenta durante el trabajo de campo. El trabajo de campo, sin embargo es una condición pasajera. No importa cuánto tiempo esté investigando, el etnógrafo europeo o norteamericano está allí como un forastero cuya supervivencia y seguridad a largo plazo no dependen de las con-

* Doctora en Antropología, profesora e investigadora, FLACSO, sede Ecuador.

diciones del campo. Por lo tanto, lo que al sugerente libro de Greenhouse le falta es discutir cómo las cuestiones relacionadas con la inestabilidad y la coyuntura afectan el trabajo de los académicos localizados en las instituciones de los llamados “lugares inestables.” Algunos investigadores ecuatorianos, por ejemplo, se quejan de que la coyuntura puede comerte. Los eventos se suceden de manera tan vertiginosa que una interpretación puede quedar obsoleta en cuestión de días. Básicamente, a veces no hay suficiente tiempo para reflexionar académicamente sobre los eventos. Además, muchos investigadores sienten la presión de cambiar de tema de estudio de acuerdo con la coyuntura, y por supuesto de acuerdo con los medios económicos para la investigación que a menudo se mueven según la coyuntura en un contexto de fragilidad institucional y económica, sacrificando por esta razón la reflexión académica de largo aliento. Por otra parte, la intensidad de los periodos de cambio y la inserción del investigador en el medio social que trata de analizar, puede dar lugar a agendas de investigación que muchas veces son más relevantes desde el punto de vista político y social que las de una academia más institucionalizada como puede ser la estadounidense o la europea. Como ha señalado recientemente Arturo Escobar (2006: 12, mi traducción):

“Los campos académicos Latinoamericanistas con base en los Estados Unidos han tratado América Latina generalmente como un objeto de estudio, aunque muchos de ellos lo hayan hecho desde una perspectiva política y hayan construido prácticas de solidaridad en el camino. En contraste, las perspectivas críticas que surgen de América Latina han estado en conjunto más inclinadas a resaltar cuestiones y posiciones políticas radicales.”

Este trabajo se centrará en una reflexión de algunas condiciones institucionales, de economía política, y epistemológicas que han dado forma al pensamiento antropológico ecuatoriano, en particular aquel centrado en la cuestión campesina e indígena, desde principios de los setenta, cuando el primer departamento de antropología se creó en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador hasta el presente. En este periodo son importantes dos temas que han preocupado a la investigación antropológica en Ecuador: el proceso de reforma agraria como posibilidad de una transformación profunda de la sociedad ecuatoriana, y el surgimiento, consolidación, y se podría decir que actual crisis,

de uno de los movimientos indígenas más poderosos de América Latina.

La antropología ecuatoriana y la importancia de reflexionar sobre ella

Defino la antropología ecuatoriana como aquella escrita desde el Ecuador y desde instituciones académicas ecuatorianas, ya sea por ecuatorianos o por extranjeros que residen a largo plazo en el Ecuador. Excluyo entonces de mi análisis la antropología ecuatorianista escrita por residentes en el extranjero. La razón para centrarme en lo producido desde el Ecuador es que considero que las condiciones de economía política e institucionales dan lugar a una forma de comprender el mundo específica que es importante analizar. Por lo tanto, sostengo que aunque el objeto de estudio de la antropología ecuatorianista y ecuatoriana sea el mismo, y aunque ambos campos se crucen e influyan de maneras importantes, la perspectiva es diferente.

Por un número de razones, el silencio tiende a rodear a la producción intelectual escrita desde el Ecuador en las últimas décadas tal como ha señalado Carlos Arcos (2005) para el campo de la literatura. Las revisiones de la bibliografía sobre el Ecuador escritas en el norte a menudo no toman en cuenta el trabajo de los autores ecuatorianos, llevando a algunos a quejarse de manera no oficial de que son tratados como informantes nativos o como asistentes de campo por investigadores extranjeros que toman sus ideas pero que no citan sus trabajos o añaden su nombre a sus publicaciones. De forma similar, la antropología ecuatoriana tiende a ser más abierta hacia el exterior, hacia las cosas nuevas que vienen principalmente de Europa y Estados Unidos aunque también de otros países de América Latina, que hacia la recuperación de la tradición nacional. Esto se debe a un conjunto de factores que incluyen la dependencia intelectual que resulta del legado colonial, el énfasis en marcos teóricos donde predominan los autores del norte en detrimento de las revisiones del estado del arte, el miedo al conflicto académico que puede tener consecuencias graves para la subsistencia cotidiana del investigador, y, podríamos añadir, la politización de la academia en los años setenta y ochenta, cuándo, según Francisco Rhon (entrevista, 14-8-06), los académicos no se concebían a si mis-

mos tanto como intelectuales sino como miembros de partidos que eran o aliados a los que no se podía cuestionar o enemigos a los que había que ignorar.

Pese a la escasa reflexión sobre este tema, con algunas salvedades como el trabajo de largo aliento de Segundo Moreno (en prensa, 1992), el énfasis desde los años setenta en el trabajo políticamente comprometido y aplicado ha llevado a que las ideas antropológicas hayan tenido un importante impacto social en el Ecuador que es interesante considerar. De hecho, tras revisar las instituciones y los principales autores, encuentro que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador. Concretamente, la iglesia Católica y en particular las órdenes Jesuita y Salesiana, y la izquierda política. A menudo las fronteras entre ambos grupos de actores son borrosas ya que han participado mano a mano tanto en el campo como en las instituciones académicas.

A diferencia de lo que a veces se critica de que la antropología, o la ciencia social en general, en el Ecuador es provinciana, se debe enfatizar su carácter cosmopolita. Por ejemplo, hay una relación antigua e intensa con la antropología Mexicana. Grandes pensadores mexicanos como Moisés Saenz, José Vasconcelos, Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil, y otros visitaron el Ecuador e influyeron a través del Instituto Indigenista Interamericano en las políticas públicas ecuatorianas. Debido a la fuerte influencia del indigenismo mexicano, muchos académicos ecuatorianos han estudiado en México y han traído los grandes paradigmas de ese país a la discusión nacional. Todavía el peso de citar a los grandes indigenistas mexicanos es tan fuerte que a veces se hace en detrimento de un análisis más detallado de cómo la realidad del Ecuador difiere de la mexicana, particularmente teniendo en cuenta que en México existe un estado fuerte con una tradición revolucionaria del que carecemos en Ecuador. La influencia de Perú y Bolivia en interpretaciones de lo andino y de la comunidad campesina es innegable, así como lo es el impacto intelectual de exiliados del cono sur como Eduardo Archetti. Muchos académicos ecuatorianos también han salido a estudiar en Estados Unidos, Canadá, y Europa, a veces apoyados por los mismos investigadores de estos países que han tenido una relación estrecha con Ecuador y que han contribuido en gran medida al conocimiento antropológico del país.

Las instituciones

Voy a enfocarme en tres instituciones que organizan este congreso aunque hay otras que han sido importantes para el desarrollo de la antropología en el Ecuador que son revisadas en una versión más amplia del trabajo. Como señalé, esta disciplina se institucionaliza en Ecuador con la fundación del primer departamento de antropología en la Universidad Católica en 1972. Según una entrevista con Andrés Guerrero (20-1-06) el interés por promover la disciplina en el país surgió a partir de una reunión de Jesuitas comprometidos influidos por el Concilio Vaticano II y por la reunión de obispos Latinoamericanos de Medellín. Estos reflexionaron sobre la opresiva situación de los campesinos indígenas en Ecuador, así como sobre la pervivencia del dominio de la clase terrateniente. Francisco Rhon (14-8-06) añade que grupos progresistas apoyaron la institucionalización de la antropología en Ecuador porque sintieron la necesidad de promover una investigación crítica con sólidos fundamentos empíricos que trascendiera las explicaciones rígidas y teóricas del marxismo ortodoxo y que ayudara a comprender mejor la realidad del país.

El programa de antropología de la Católica tenía originalmente dos líneas principales de investigación. Una de ellas, inspirada por la política de izquierdas de la época y por la reflexión sobre los cambios desencadenados por la reforma agraria que comenzó en 1964, se centraba en los estudios del campesinado. La reforma agraria se entendió en líneas generales como una transición de un sistema casi feudal de dominación hacia el capitalismo. Una de las preguntas claves era qué pasaría con los campesinos durante esta transición, si se proletarizarían o lograrían subsistir como tales mejorando su nivel de vida. La respuesta a esta pregunta, que reflejaba un debate Latinoamericano más amplio entre campesinistas y descampesinistas, tenía consecuencias importantes para las estrategias políticas de los partidos de izquierda desde el punto de vista de si debían esforzarse con el proletariado urbano o con los campesinos en su trabajo de organización. Algunos campesinistas de la Universidad Católica, quizás influidos por el agrarista ruso Chayanov que fue traducido al español por Eduardo Archetti, se enfocaron en cómo estrategias culturales tradicionales de los campesinos como la reciprocidad, el parentesco, y el trabajo comunal podían ayudarles a resistir el capitalismo. Sin embargo, también pensaban que el

capitalismo estaba erosionando estos tipos de solidaridad tradicional (García, 1980, 1977). La migración del campo a la ciudad se veía como la principal forma de articulación con el capitalismo y de destrucción de éstas formas tradicionales de resistencia (Sánchez Parga 2002). Desde este periodo se da una visión estigmatizada de la migración que desde mi punto de vista aun perdura en interpretaciones de la migración internacional.

Los investigadores amazonistas ligados a la Universidad Católica, a diferencia de algunos autores extranjeros que buscaban en la Amazonía culturas relativamente aisladas que ayudaran a comprender la diversidad del ser humano y su adaptación al medio ambiente, trataron de entender la articulación entre el Oriente y los procesos de colonización y penetración estatal y capitalista (Salazar, 1986; Bustamante, 1988). Por ejemplo, Teodoro Bustamante interpretó la violencia no como una característica esencial de los grupos amazónicos, tal como habían hecho otros autores en su mayoría extranjeros, sino como una reacción al proceso de colonización. Así mismo interpretó la formación de la Federación Shuar como un proceso moderno de etnogénesis que era una reacción a la colonización del Oriente y que presentaba interesantes paradojas con respecto a la recuperación de tradiciones cuya relevancia en un contexto moderno era cuestionable incluso para los mismos shuar.

Una segunda línea de investigación, liderada por el padre Marco Vinicio Rueda se dedicaba al estudio de la religiosidad popular. Sólo tras el Concilio Vaticano II la iglesia aceptó la legitimidad de las formas de religiosidad popular y tras la primera Conferencia de Barbados (1971) la importancia de elementos culturales no-occidentales para la evangelización. Por esta razón, Marco Vinicio Rueda lideró una investigación colectiva sobre religión popular en la sierra ecuatoriana que se plasmó en el libro *La fiesta religiosa campesina* (1981). Una contribución importante de éste investigador fue su énfasis en el trabajo de campo y la investigación empírica, criticando la tendencia al ensayismo en las ciencias sociales Latinoamericanas. La Universidad Católica además formó a los primeros intelectuales indígenas que tuvieron acceso a la educación superior, particularmente a través de sus esfuerzos en etno-lingüística y educación intercultural.

El trabajo de la Orden Salesiana también ha sido fundamental para el desarrollo tanto del movimiento indígena como de la reflexión

antropológica en Ecuador. A fines del S. XIX el gobierno ecuatoriano otorgó a la orden autoridad sobre el sur de la Amazonía ecuatoriana para “cristianizar y civilizar a los shuar” y para establecer la presencia del estado ecuatoriano en una zona que estaba en disputa con Perú (Botasso, 1986; Rubenstein, 2005), prerrogativa que ha sido renovada hasta el presente. El objetivo original de los salesianos era transformar la cultura shuar según el modelo occidental. Cuando comenzaron a compilar diccionarios del lenguaje shuar y colecciones de mitos y costumbres (Pelizzaro 1990) era para comprender mejor como transformar esta cultura. Sin embargo, en la segunda mitad del S. XX, los salesianos fueron pioneros en un proceso de reflexión eclesiástica sobre la importancia de preservar la cultura indígena y de tomarla en cuenta en los procesos de evangelización. Además, cuando debido a la ley de Reforma Agraria y Colonización aumentó la presión de colonos de la sierra sobre los territorios shuar, los salesianos lideraron un proceso organizativo que dio lugar a la formación de la Federación de Centros Shuar (1964), una de las primeras organizaciones indígenas de corte moderno de América Latina y un miembro fundador de la CONAIE. Los salesianos también han sido influyentes en la organización política de corte étnico de la sierra, proceso que estudié en un trabajo anterior sobre la misión salesiana de Zumbagua (Martínez Novo, 2004).

Como se conoce bien, los salesianos han sido líderes en el Ecuador en la publicación de trabajos antropológicos a través de su esfuerzo editorial. Comenzaron con la colección *Mundo Shuar* que empieza a publicarse en 1975, y que se amplía más tarde con *Mundo Andino* (1980), ambas colecciones unificadas en la editorial *Abya Yala* a partir de 1983. El objetivo principal de *Abya Yala* ha sido promover el respeto por los pueblos indígenas entre los ecuatorianos urbanos blanco mestizos y a la vez proveer de materiales a las comunidades indígenas para una reflexión sobre su propia identidad (Cucurella, 2005). En 1987, los Salesianos fundan la escuela de antropología aplicada con el objetivo de apoyar a las organizaciones indígenas en su desarrollo y de formar personal misionero con capacidad de comprender el respeto a la diversidad cultural en los procesos de evangelización (Bartoli 2002). En 1994, se funda la Universidad Politécnica Salesiana. Hay que señalar que los salesianos han promovido el acceso a la educación universitaria de indígenas, afro-ecuatorianos, y otros grupos vulnerables.

La FLACSO sede Ecuador también ha otorgado a ecuatorianos y extranjeros títulos en Historia Andina, Estudios Amazónicos y Antropología desde fines de los años ochenta. La FLACSO es un sistema internacional de enseñanza de post-grado que se funda en 1957 con el fin de desarrollar un pensamiento Latinoamericano que contribuya a formular propuestas de desarrollo para la región. La primera sede se creó en Chile pero se tuvo que cerrar tras el golpe de estado de Pinochet. Los centros de México y Ecuador se fundaron en 1975 en parte para dar asilo a intelectuales chilenos y más tarde argentinos exiliados por las dictaduras, los cuales influyeron fuertemente en los debates intelectuales de los países receptores, particularmente sobre la cuestión agraria. El programa de antropología de FLACSO se creó a principios de los noventa y se basó originalmente en la enseñanza de profesores invitados de reconocido prestigio de Estados Unidos, Europa, y América Latina. Muchos de estos profesores eran ejemplos de teoría crítica y un buen número de ellos eran mujeres. Lo último, de acuerdo a Xavier Izco que era coordinador del programa de antropología en aquel tiempo, contrastó con la cultura académica ecuatoriana de entonces en la que la participación activa de las mujeres en la vida académica era escasa. La historia de FLACSO da fe de una característica importante de la academia ecuatoriana que es su cosmopolitanismo. Sin embargo, la otra cara de la moneda fue la falta de sostenibilidad económica a largo plazo de este modelo, y la sensación de que más uso podría haberse hecho del talento nacional. Aunque también es importante señalar que algunos investigadores ecuatorianos tuvieron la oportunidad de formarse en un contexto de rigor académico. La crisis económica que afectó a FLACSO después de este periodo, forzó a la institución a enfatizar la investigación aplicada que pudiera encontrar fondos externos. En los últimos años esta institución se encuentra en un proceso de fortalecimiento institucional y académico.

El debate sobre cultura, discriminación y resistencia

Se ha convertido en un lugar común argumentar que la izquierda Latinoamericana de los años setenta se caracterizó por un énfasis en la categoría de clase social y que tuvo poca sensibilidad hacia el potencial político de la etnicidad. Sin embargo, una revisión de las distintas posiciones que se dieron en Ecuador en los años setenta y ochenta en

torno a la cultura indígena y a su potencial político contribuye a cuestionar este lugar común. De hecho, la contribución de militantes de diferentes tipos de izquierda, incluida la católica, no es desdeñable para la formación de un movimiento campesino con énfasis en lo identitario.

Autores como Hugo Burgos (1970) y Diego Iturralde (1980), ambos con influencia de la academia mexicana donde estudiaron, argumentaron que un énfasis en las diferencias étnicas, que ellos interpretaban como un legado del colonialismo, el colonialismo interno, y el dominio de las élites y del estado, resultarían en una opresión mayor de los campesinos. Burgos realiza un análisis de aspectos centrales de la cultura indígena como es la minga (trabajo comunal) y las fiestas religiosas populares como mecanismos de dominación: La minga, por ejemplo, fue utilizada por los incas, los españoles, los hacendados, y el estado para extraer trabajo gratuito de los campesinos. Las fiestas religiosas, según Burgos, han sido un factor importante de explotación económica por parte de las élites pueblerinas mestizas y de la iglesia tradicional a través del arrendamiento a los campesinos del espacio público, las imágenes, los disfraces, y la venta de alcohol, y comida. Según Burgos, estas obligaciones festivas dejaban a los campesinos fuertemente endeudados por lo que a veces tenían que hipotecar o vender sus tierras. Esto contrasta con la visión de Rueda (1982) sobre la fiesta religiosa campesina que es interpretada por este autor como un factor de resistencia y de creatividad de la cultura popular campesina frente al proceso de colonización.

De forma similar a Burgos, Diego Iturralde (1980) argumenta que la comunidad campesina fue promovida por el estado desde la ley de comunas de 1937 y reactivada tras la reforma agraria de 1964 para controlar a un campesinado que se estaba independizando del poder de la hacienda y que se había organizado políticamente. Iturralde demuestra que aunque las autoridades de las comunas se elegían en asamblea de acuerdo a la ley de comunas, en realidad eran impuestas por el teniente político, un representante del estado que no era electo. Además el Ministerio de Previsión Social tenía la prerrogativa de autorizar o retirar las autoridades comunales y de dictar las reglas internas de las comunas.

Gladys Villavicencio (1973) observó en su trabajo de campo en Otavalo que los mestizos locales promovían la diferencia visible de los campesinos otavaleños para producir un grupo claramente distingui-

ble a los que pudieran explotar económicamente. Los mestizos de Otavalo consideraban, por ejemplo, que los campesinos que podían hablar español o que se vestían como mestizos eran “alzados” por lo que preferían contratar a aquellos que hablaban kichwa y que se vestían de forma tradicional. Sin embargo, Villavicencio también notó a principios de los setenta que un grupo de dueños de talleres textiles y otros otavaleños con movilidad social ascendente estaban reforzando el orgullo étnico y quizás comenzando a formar una nacionalidad indígena como una estrategia de lucha contra la discriminación, conclusión que fue rechazada por el indigenista ecuatoriano Rubio Orbe (1973), que era entonces director del instituto indigenista interamericano, como peligrosa.

Aunque algunos indigenistas como Aníbal Buitrón ya habían trabajado el tema de la discriminación, las vívidas descripciones de Burgos y Villavicencio con referencia a la discriminación de los indígenas en el mercado, los espacios públicos y las instituciones los convierten en los primeros análisis del racismo en Ecuador, un tema que ha sido retomado recientemente (J. Almeida 1996; De la Torre 1996; 2002; Cervone y Rivera 1999; Rahier 2003).

A diferencia de los autores que tomaban la diferencia étnica como una estrategia que facilitaba la explotación de los campesinos, y de forma similar a los campesinistas de la Universidad Católica, los investigadores del Centro Andino de Acción Popular (CAAP), que también eran militantes de partidos políticos de izquierda o de la izquierda cristiana, rescataron la comunidad andina y sus tradiciones históricas como estrategias de resistencia al avance del capitalismo que debían ser promovidas por aquellos que buscaban el bienestar campesino y su viabilidad como grupo después de la Reforma Agraria. De hecho, el CAAP promovió en sus políticas de desarrollo prácticas de solidaridad y reciprocidad que se consideraban inherentes a las comunidades campesinas andinas pero que esta misma organización se encargaba de recrear. Según Andrés Guerrero (entrevista, 20-1-2006) este énfasis en la comunidad tenía varias fuentes de inspiración, entre ellas las ideas de reciprocidad y solidaridad que se derivaban del análisis de la micro-verticalidad andina de John Murra, la influencia de Chayanov y los agraristas populistas rusos que, según William Roseberry (1989: 176) buscaban preservar la comunidad de la penetración capitalista, viendo en la comuna la célula para formar una futura sociedad comunista, las ideas

de Jose Carlos Mariátegui en Perú, y la estrategia católica de las comunidades eclesíásticas de base. Es interesante señalar que los autores del CAAP no rastrearon el pensamiento ecuatoriano sobre la comunidad, que existía desde los años treinta por ejemplo en el trabajo de Pío Jaramillo (Prieto, 2004), ni debatieron el libro de Iturralde que cuestionaba el potencial político de esta institución, sino que prefirieron enmarcar su discusión en un debate con autores extranjeros.

Otro grupo dentro de la izquierda que fue influyente en la creación de un movimiento indígena con una agenda etnicista fueron los etno-lingüistas, localizados en torno a la Universidad Católica, que influyeron en el movimiento indígena a partir de su contribución a la creación de la educación intercultural bilingüe, una institución con enorme influencia sobre la cultura política y la identidad de los campesinos (Martínez Novo, 2004). Según José Yáñez (entrevista, 5-5-06) etno-lingüistas como Consuelo Yáñez y Ruth Moya estuvieron entre las primeras en darse cuenta del potencial político de la etnicidad y en promover esta agenda. Además, Ileana Almeida (1996), que estudió lingüística en la Unión Soviética, importó el concepto estalinista de las nacionalidades oprimidas al Ecuador, una idea que llevó al movimiento indígena a definirse como un conjunto de nacionalidades. José Yáñez (1988) que realizó una serie de historias orales en la hacienda de Pesillo en Cayambe, enfatiza la importancia de la investigación colectiva con los campesinos para concienciarles y promover su organización política, así como para aprender de sus estrategias históricas de resistencia.

La antropología y el movimiento indígena del Ecuador

Como sabemos en 1990, se da el primer levantamiento indígena nacional que fue capaz de paralizar el país y produjo sorpresa sobre el grado de organización que había llegado a adquirir el movimiento indígena en el Ecuador urbano y blanco-mestizo. Desde ese momento, levantamientos periódicos han tenido éxito en dificultar la implementación de algunas reformas neoliberales en el país. En 1998 se redacta una Constitución que reconoce el carácter multicultural de la nación ecuatoriana y los derechos indígenas a ciertas esferas de autonomía y apoyo estatal. Es indudable que el movimiento indígena ha democratizado en gran medida el Ecuador, dando lugar junto con otros procesos socio-económicos a la formación de una clase media indígena. Pero

también ha tenido sus limitaciones como han señalado sus críticos, como es que el nivel de vida en las comunidades no ha mejorado sustancialmente, la separación entre el liderazgo y las bases, la errada alianza con el coronel Lucio Gutierrez que dejó al movimiento dividido y malparado, la división personalista entre liderazgos regionales o locales, la falta de lucha para la creación de leyes secundarias que ayuden a que los derechos constitucionales de los pueblos indígenas se implementen en la práctica, y algunos otros factores ¿Cómo han interpretado los antropólogos este proceso y cómo han intervenido en él?

Se ha dicho que el primer levantamiento indígena tomó a los analistas por sorpresa. Sin embargo se puede rastrear en el trabajo antropológico de los ochenta todo un énfasis en la historia de las formas de resistencia indígena, trabajos que no estaban desconectados de la participación de los investigadores-activistas en la politización de los campesinos (Prieto, 1980; Moreno, 1985; Ramón, 1987; Bustamante, 1988; Trujillo, 1993). Por ejemplo, es interesante señalar que el movimiento indígena tomó la palabra levantamiento para sus protestas de la investigación histórica sobre la resistencia indígena de Segundo Moreno (1985). También la wipala, símbolo del movimiento indígena, parece haber sido tomada de las investigaciones de los etno-historiadores (José Almeida, II Congreso Ecuatoriano de Antropología, Noviembre 2006). Sin embargo, la mayoría de los antropólogos quizás no enfatizaron suficientemente la poderosa maquinaria organizativa que se estaba formando en los ochenta. Dos posibles explicaciones para esto son que los campesinos, que habían sido reprimidos en su actividad política desde los años treinta y cuarenta, ocultaran hasta cierto punto su trabajo político. Esto explica por ejemplo que Mary Weismantel (1988) haya enfatizado a fines de los ochenta la falta de conocimiento y de participación de los indígenas en la política nacional en una zona de Cotopaxi donde hubo un fuerte activismo de izquierdas desde los años treinta y dónde en los ochenta se estaba creando una de las ramas más activas de la CONAIE (Becker y Clark, 2004; Martínez Novo, 2004). Quizás por esta razón haya sido más fácil percibir el activismo del movimiento indígena en la Amazonía, dónde el aparato represivo estatal y terrateniente eran más débiles (Bustamante 1988). Una segunda razón puede ser el importante papel que jugó la iglesia católica en la constitución de la CONAIE. Algunos investigadores de izquierda eran anticlericales e interpretaban las actividades de la iglesia como una

contribución para reforzar el estatus-quo. En contraste, Juan Botasso (1986) estaba muy consciente del poderoso movimiento indígena que se estaba formando y en el que los salesianos tenían una participación importante.

Después del levantamiento de 1990, y siguiendo las movilizaciones periódicas del movimiento indígena cada año o cada dos años, se han publicado un gran número de estudios. Estos estudios, caracterizados por niveles desiguales de análisis, reflejan una importante característica de las ciencias sociales en Ecuador: muchos son estudios de coyuntura. Tres libros influyentes sobre el movimiento indígena han sido *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* coordinado por Diego Cornejo (1991), *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990* (1992) escrito por Segundo Moreno y José Figueroa, y *Sismo étnico en el Ecuador* (1993), un libro colectivo encabezado por José Almeida. Los dos primeros libros escritos al calor de la coyuntura son sin embargo documentos importantes para comprender los orígenes del movimiento. El primero, de tipo periodístico y pensado para un público general, cuenta con artículos de expertos junto con el punto de vista de los actores del conflicto. *El levantamiento indígena del Inti Raymi* combina el análisis de largo aliento de Segundo Moreno sobre la historia de las sublevaciones indígenas con un análisis más coyuntural del levantamiento de 1990. Una interesante contribución de este libro es la discusión de la heterogeneidad regional del movimiento indígena y la forma en que las luchas locales, regionales, y nacionales se articulan. *Sismo étnico en el Ecuador*, publicado algo después que los otros dos, cuenta con análisis importantes de las raíces del movimiento indígena por León Zamosc, Andrés Guerrero, Jorge León, Jorge Trujillo, José Almeida y otros autores. Un aporte interesante mucho más reciente es *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos* de Fernando Guerrero y Pablo Ospina (2003). Los autores demuestran las conexiones entre los momentos de movilización indígena y los intentos estatales de introducir el ajuste estructural con abundantes datos. Sin embargo, también señalan la colaboración del movimiento con algunas estrategias neo-liberales desde su entrada en el juego político en 1995. Nos muestran así algunas ambigüedades y contradicciones del movimiento indígena con numerosas anécdotas que dan fe de la participación de los autores en la política interna del movimiento, pero sin analizar más a fondo su lógica. También se han

escrito estudios sobre demandas y procesos más específicos del movimiento indígena como pueden ser la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, o el pluralismo jurídico (García, 2002; Chávez y García 2004).

En resumen, desde el primer levantamiento de 1990 se ha escrito mucho sobre el movimiento indígena. Algunos trabajos han sido inspirados por las diferentes coyunturas, otros son el resultado de consultorías para organismos internacionales, para empresas públicas o privadas como las petroleras, o para las mismas organizaciones indígenas, mientras que otros son de corte más analítico. La mayoría de estos trabajos han apoyado al movimiento indígena, siendo las interpretaciones críticas escasas incluso en los momentos de crisis, cuando el movimiento ha cometido errores importantes como fue, desde mi punto de vista, su alianza con el coronel Lucio Gutierrez, un gobernante que se caracterizó por el autoritarismo, la falta de respeto al estado de derecho, y su interés por fraccionar al movimiento indígena. La escasez de posiciones críticas puede responder al deseo de apoyar a un movimiento que ha democratizado un país donde hasta recientemente dominaba la servidumbre y la falta de derechos ciudadanos, y donde aún impera una desigualdad social muy profunda. Además, algunos de estos investigadores han colaborado estrechamente con el movimiento indígena como asesores políticos, en consultorías, o en trabajo de desarrollo. Esta colaboración tan estrecha hace que sea difícil tomar la posición de cierta distancia que hace falta para el análisis académico, ya que, por ejemplo, los investigadores necesitan los avales de las organizaciones para obtener fondos de investigación. La visión crítica tampoco es popular entre los funcionarios de organismos internacionales o empresas petroleras que según algunos autores han buscado co-optar o despolitizar estos movimientos (Bretón 2005). Estas instituciones suelen estar más interesadas en una visión celebratoria y despolitizada que en una reflexión que pueda fortalecer la lucha política a largo plazo. Quizás una visión más distante y crítica podría contribuir a fortalecer al movimiento indígena y a refinar su proyecto político e ideológico en vez de debilitarlo como a menudo se asegura para silenciar este tipo de posiciones.

Como los investigadores norteamericanos tampoco se han decidido a analizar críticamente la trayectoria del movimiento indígena en un contexto de merecida, pero también ingenua celebración de las lu-

chas y éxitos indígenas, y en un contexto en que los filtros académicos tienden a marginar las visiones menos optimistas, las críticas han tendido a provenir más desde Europa. Roberto Santana (2004) y Víctor Bretón (2005, 2001) han escrito este tipo de análisis. Santana, un profesor de la universidad de Tolouse, Le Mirail con trabajo de largo plazo sobre el movimiento indígena del Ecuador, sostiene que el movimiento indígena se ha caracterizado por lo que él denomina el fetichismo organizacional: Según Santana se ha enfatizado la maquinaria organizativa y la movilización en detrimento de la reflexión sobre un proyecto político coherente a largo plazo. La falta de gobernabilidad causada por los levantamientos periódicos solo ha beneficiado según Santana al proyecto continuista de unas élites que no son capaces de competir en un contexto de globalización. Bretón, por su parte, señala que los proyectos de desarrollo de las ONGs y en particular el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (PRODEPINE) financiado por el Banco Mundial no han dado lugar a un mejor nivel de vida para los pueblos indígenas sino a la despolitización de un importante movimiento que fue radical en su día y a la promoción de una mentalidad clientelar y corto-placista entre los liderazgos y las organizaciones de segundo grado. Otra crítica importante es la de Miguel Angel Cabodevilla (2004) que escribe un libro apasionado sobre el genocidio de los llamados pueblos ocultos, grupos cercanos culturalmente a los huaoranis que viven en la Amazonía con poco contacto con la sociedad ecuatoriana. Cabodevilla denuncia la participación de miembros destacados de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE) en las matanzas impulsadas por intereses madereros, así como la complicidad de la CONAIE, a la que la primera organización pertenece, en encubrir estos hechos bajo el palio de la justicia tradicional y las costumbres ancestrales. Cabodevilla resalta la paradoja de que estos pueblos amenazados por el genocidio son representados ante el estado por la misma organización que está contribuyendo a aniquilarles.

Género y etnicidad

Los estudios de género en Ecuador comienzan a desarrollarse en los años ochenta y a institucionalizarse en los noventa (Cuví, 2006; Herrera, 2001). El desarrollo de esta bibliografía ha estado relacionado

con dos preocupaciones: la necesidad de reconocimiento de la desigualdad de género y de los derechos de las mujeres a partir de un movimiento feminista principalmente urbano y de clase media, y las agendas de los organismos internacionales de desarrollo. Por estas razones, la mayoría de los trabajos han sido aplicados y se han llevado a cabo desde fuera de la academia. La reflexión sobre género y etnicidad ha sido escasa ya que han dominado los estudios sobre la opresión de la mujer en espacios privados de clase media, la desigualdad en espacios públicos como la economía y la política, y el género en programas de desarrollo (Herrera, 2001). Sin embargo, según Herrera, la mayoría de las investigadoras extranjeras que han trabajado en Ecuador sobre el tema de género han privilegiado el estudio de las mujeres indígenas y rurales (Crain, 1996; 1991; Weismantel, 1988; Stolen, 1987).

Los primeros trabajos sobre género en contextos indígenas en Ecuador se centraron en el papel de la mujer en las economías campesinas. Se enfatizó la flexibilidad de los roles de género en los contextos indígenas de la sierra así como la dignidad del estatus de la mujer en las comunidades indígenas (Poeschel, 1986; A. Martínez, 1998). Sin embargo, el trabajo pionero de Stolen (1987) desató una reflexión sobre la opresión y la violencia que sufren las mujeres campesinas de la sierra, en este caso mestizas. Sin embargo, la violencia contra las mujeres rurales fue caracterizada por Sánchez Parga (1990) como una forma de restaurar la armonía y como un ritual andino de lucha ligado al famoso Tinkuy o lucha ritual pan-andina entre las comunidades de arriba y de abajo. En otras palabras, Sánchez Parga interpretó la violencia contra la mujer indígena como parte de la complementariedad andina. Desde entonces, el debate ha estado enfocado en definir si las sociedades indígenas son igualitarias desde un punto de vista de género, o caracterizadas por la violencia y la discriminación contra la mujer. Este es un debate que no es específico del Ecuador sino que se extiende al resto de los países andinos. Este discurso de complementariedad de género, que también es parte de la auto definición de las organizaciones indígenas, justificaría que las mujeres indígenas se enfoquen en la opresión étnica y no en la de género, así como la carencia de agendas comunes con las mujeres mestizas urbanas (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998). Por otra parte se ha argumentado que las sociedades indígenas son jerárquicas desde el punto de vista de género y que por lo tanto las mujeres indígenas se beneficiarían de una agenda feminista, así como la

agenda feminista se enriquecería con una mayor diversidad étnica y de clase (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998).

Las diferencias desde el punto de vista de los roles de género entre la sierra y la amazonía también se han enfatizado en la bibliografía (Cervone, 1998). Mientras que las mujeres indígenas de la sierra, a pesar de las desigualdades existentes, se han beneficiado de la flexibilidad de los roles de género y de mayores espacios para la acción política, las relaciones de género en la amazonía han estado caracterizadas por espacios separados para las mujeres y los hombres, y las mujeres parecen haber perdido poder e independencia con los procesos de modernización que han limitado sus espacios de acción tradicionales, por ejemplo su acceso a la tierra (Cervone 1998).

A menudo, la violencia y la opresión contra las mujeres indígenas tanto de la sierra como de la amazonía se ha interpretado como una influencia occidental o capitalista que ha enturbiado aquellas relaciones tradicionales descritas como armoniosas. Esta idea es cuestionada por Blanca Muratorio (2001) que usando fuentes orales y de archivo ha documentado que la violencia de género entre los napo-qui-chuas tiene raíces tanto internas a su propia tradición como relacionadas con el proceso de colonización. En resumen, también en los estudios de género y etnicidad ha dominado una actitud celebratoria de lo indígena, se ha insistido en la armonía entre hombres y mujeres dificultado la crítica, y se han impuesto los estudios aplicados fuertemente influidos por las fuentes de financiamiento y por los breves plazos para confeccionarlos.

Los intelectuales indígenas y la antropología

Aunque el derecho de todos los ecuatorianos a recibir educación fue reconocido en el siglo XIX (Ramón 1991), en la práctica la mayoría de los indígenas y particularmente las mujeres fueron excluidos del sistema educativo hasta los años sesenta o setenta en que se expandieron los programas de alfabetización y educación popular. Los esfuerzos de los partidos de izquierda junto con líderes indígenas que comenzaron a abrir escuelas para niños campesinos en los años cuarenta, de la iglesia progresista con programas de alfabetización y educación para niños y adultos indígenas, y de las mismas organizaciones indígenas que han demandado el derecho a la educación en la propia lengua y cultura han

permitido la formación paulatina de un grupo de intelectuales indígenas. Estos intelectuales se alfabetizaron, adquirieron educación primaria y secundaria, y a partir de los años setenta comenzaron a tener acceso a la educación superior y más recientemente, aunque aún en pequeño número, a programas de post-grado. Algunos de ellos han disfrutado de ayudas de la cooperación internacional para realizar sus estudios al volverse más conocido el movimiento indígena y al encontrar amplio apoyo en el extranjero.

A pesar de estos logros, su inserción en el mundo académico no es completa todavía. A diferencia de hace unas décadas, hoy se pueden ver estudiantes, ponentes, y público indígenas en los espacios académicos del Ecuador. Sin embargo, una vez finalizados sus estudios, la mayoría de los intelectuales han conseguido empleo en el movimiento político o en las burocracias interculturales nacionales o internacionales y todavía existe una gran resistencia a su acceso a trabajos académicos. Incluso la enseñanza del kichwa está todavía dominada por profesores mestizos al nivel universitario. Como los espacios académicos que permiten tiempo para la reflexión intelectual están todavía prácticamente cerrados para los intelectuales indígenas salvo algunas excepciones y como los intelectuales de los grupos étnicos están insertos en espacios laborales que requieren mucha acción, su producción escrita es todavía limitada lo cual se intensifica por el miedo a escribir que es el resultado de siglos de exclusión colonial de la palabra escrita (Ramón 1991). Por estas razones, me atrevo a cuestionar el punto de vista de Segundo Moreno (en prensa: 15) de que “la temática indígena, en un futuro no lejano, será estudiada preferentemente por intelectuales indígenas.” Esta afirmación, aunque deseable, me parece demasiado optimista a no ser que cambie bastante el mundo académico ecuatoriano. Tomando en cuenta estas dificultades, comentaré brevemente algunos ejemplos de trabajos publicados por autores indígenas.

En los años setenta, los salesianos comenzaron a publicar el trabajo de autores amazónicos en la colección *Mundo Shuar*. En esto, como en otros aspectos, también fueron pioneros. Un ejemplo es el libro de José Vicente Jintiach (1976), un líder histórico de la Federación Shuar y uno de los primeros que tuvieron acceso a la educación superior en la Universidad Católica. El libro es interesante porque refleja las dificultades que sufrieron los jóvenes shuar para adaptarse a las escuelas e internados de los salesianos. Así, el libro deja ver la transición, a

veces dolorosa y a veces afortunada según el autor, entre las dos culturas. Jintiach retrata a los shuar como un pueblo deseoso de integrarse a la modernidad, ya que por ejemplo disfrutaban de las pocas películas que podían ver en Sucúa y de la música de los Beatles. Como es característico de la igualitaria cultura shuar, siempre cuestionadora de la autoridad, Jintiach es muy crítico de los salesianos. Según Jintiach, lo más doloroso para los adolescentes shuar internados en las escuelas salesianas fue la falta de libertad personal y la represión sexual. Sin embargo, Jintiach reconoce sin ambigüedad la importancia que para los shuar tuvo la oportunidad de educarse en la cultura occidental. No sólo es interesante que los salesianos hayan publicado el trabajo de un autor indígena en una época tan temprana, sino que se hayan atrevido a publicar una obra que cuestionaba su propio quehacer misionero.

Un trabajo mucho más reciente que también cuestiona una visión esencialista de los indígenas y que les presenta como un grupo plenamente integrado a la modernidad y a la globalización es el libro de Gina Maldonado (2004) *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*. Maldonado cuestiona la imagen antropológica de los otavalo congelados en el pasado a través de entrevistas con jóvenes otavaleños que son empresarios y viajeros y que están luchando para redefinir la identidad indígena en el contexto de la modernidad.

Sin embargo, a diferencia de Jintiach y Maldonado, Raul Ilaquiche (2004) actual vicepresidente de Ecuarunari, representa la cultura indígena como anclada en el pasado pre-hispánico y estática, para legitimar la reivindicación que el movimiento indígena hace del pluralismo legal, un derecho reconocido en la Constitución de 1998. Ilaquiche es poco crítico de la tensión entre la justicia indígena y los derechos humanos, que es uno de los cuellos de botella para la implementación del pluralismo legal. Así mismo retrata los usos y costumbres jurídicos de las comunidades como ancestrales, negando la evidencia del legado hacendatario en el tipo de castigos físicos (por ejemplo el uso del látigo o acial) y la forma simbólica en que se llevan a cabo (por ejemplo invocando al padre, hijo y espíritu santo).

Los trabajos publicados por parte de intelectuales indígenas, aunque no abundan debido a las dificultades descritas arriba, y aunque suelen estar ceñidos a las tesis para adquirir grados académicos, nos

presentan una variedad de perspectivas que debemos tomar en cuenta en el debate académico.

Conclusión

¿Cómo afecta vivir en un contexto inestable, o intenso desde el punto de vista de los cambios políticos y económicos, el trabajo intelectual de los antropólogos que residen en Ecuador? ¿Qué oportunidades se presentan y que problemas aparecen para realizar trabajo académico? Usaré el ejemplo del pensamiento antropológico sobre el tema indígena para tratar de responder estas preguntas. Por un lado hemos visto que el trabajo antropológico sobre el tema indígena surge desde la misma realidad social, desde los proyectos políticos para transformarla, y desde los mismos actores, de ahí su carácter políticamente comprometido y aplicado. Esto ha llevado a que muchas discusiones hayan sido relevantes en lugar de triviales y a que los investigadores hayan estado bien informados, cosa que no siempre ocurre en otros contextos académicos. Sin embargo, puede que la combinación entre acción y reflexión haya tenido también sus limitaciones, particularmente la falta de tiempo y de distancia para una reflexión puramente académica de largo aliento. Por esta razón se da el hecho de que muchas veces los trabajos académicos más interesantes han sido las tesis de licenciatura y de post-grado. Por otro lado, la volatilidad política y económica así como la fragilidad institucional del mundo académico ecuatoriano ha llevado a que los investigadores tengan que cambiar sus temas de acuerdo a la coyuntura y a la disponibilidad de fondos de investigación que a menudo le siguen a ésta. O que hayan debido ajustarse a las agendas de los organismos financiadores, sacrificando el trabajo independiente de largo plazo que es tan necesario para la reflexión intelectual. Otro aspecto que se debería trabajar en la comunidad antropológica es una mayor democratización de los empleos y de las ideas, me refiero en particular a la mayor inclusión de las personas y de los aportes de académicas mujeres, y de académicos indígenas y afro ecuatorianos.

Nota

- 1 Algunas personas inspiraron este trabajo y ayudaron a mejorarlo con sus sugerencias y comentarios. Quisiera agradecer a Deborah Poole, Víctor Bretón,

Francisco Rhon, José Yáñez, Andrés Guerrero, Segundo Moreno, Carlos de la Torre, Mercedes Prieto, Gioconda Herrera, Carlos Arcos, Fernando García y otros colegas de FLACSO. María Pía Vera también contribuyó a este trabajo como asistente de investigación.

Referencias

Libros y artículos

- Almeida, Ileana
1996 *Temas y cultura quichua en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala.
- Almeida, José
1996 “Fundamentos del racismo ecuatoriano,” en *Ecuador Debate* num. 38, pp. 55-71.
- Almeida, José et all.
1993 *Sismo étnico en Ecuador*, Quito, CEDIME y Abya-Yala.
- Arcos Cabrera, Carlos
2005 “Los avatares de la literatura ecuatoriana: El caso Chiriboga,” en *Letras*, Chile, septiembre.
- Bartoli, Laura
2002 *Antropología aplicada: Historia y perspectivas desde América Latina*, Quito, Abya-Yala.
- Becker, Marc y Clark, Kim
2004 “Indigenous struggles for land rights on the Zumbahua hacienda in twentieth century Ecuador,” Ponencia preparada para la conferencia New Directions in the History of Rural Society, Iowa State University.
- Botasso, Juan
1986 “Las nacionalidades indígenas, el estado y las misiones en el Ecuador,” en *Ecuador Debate* num.12, pp. 151-159.
- Bretón, Víctor
2005 *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, Quito, CAAP.
- Bretón, Víctor
2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, FLACSO y Universidad de Lleida.
- Burgos, Hugo
1997 [1970] *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Quito, Corporación Editora Nacional.
- Bustamante, Teodoro
1988 *La larga lucha del kakaram contra el sucre*, Quito, Abya-Yala.

- CAAP
1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, Quito, CAAP.
- CAAP
1981 *Comunidad andina: Alternativas políticas de desarrollo*, Quito, CAAP.
- Cabodevilla, Miguel Angel
2004 *El exterminio de los pueblos ocultos*, Quito, CICAME.
- Cervone, Emma
1998 *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*, Quito, CEPLAES.
- Cervone, Emma y Rivera, Freddy
1999 *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO.
- Chávez, Gina y García, Fernando
2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*, Quito, FLACSO.
- Cornejo, Diego (ed.)
1991 *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS, Duende, Abya-Yala.
- Crain, Mary
1996 "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes," en A. Stolen y M. Melhus (eds.), *Machos, Mistresses and Madonnas*, New York, Verso.
- Crain, Mary
1991 "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession," en *American Ethnologist* vol. 18, num. 1.
- Cucurella, Leonella
2005 *Abya-Yala: Tierra en plena madurez*, Quito, Abya-Yala.
- Cuvi, María
2006 *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990*, Quito, UNIFEM-UNICEF.
- De la Torre, Carlos
2002 *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*, Quito, CAAP.
- De la Torre, Carlos
1996 *El racismo en el Ecuador. Experiencias de los indios de clase media*, Quito, CAAP. (Segunda edición en 2002 con Abya-Yala).
- Escobar, Arturo
2006 "Revisioning Latin American and Caribbean Studies: A Geopolitics of Knowledge Approach," en *Latin American Studies Association Forum* vol. 37, num. 2, pp. 11-14.
- García, Fernando
2002 *Formas indígenas de administrar justicia*, Quito, FLACSO.

- García, Fernando
1980 "Introducción," en *Revista de la Universidad Católica* vol. 8, num. 26, pp. 7-14.
- García, Fernando
1977 *Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria*, Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Greenhouse, Carol
2002 "Introduction," en C. Greenhouse, E. Mertz, and K. Warren (eds.), *Ethnography in Unstable Places: Everyday Lives in Contexts of Dramatic Political Change*, Durham, Duke University Press.
- Guerrero, Andrés
1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador," en José Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDI-ME/Abya-Yala.
- Herrera, Gioconda
2001 "Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento," en Gioconda Herrera (ed.), *Antología de estudios de género*, Quito, FLACSO.
- Ilaquiche, Raul
2004 *Pluralismo jurídico y administración de justicia indígena en Ecuador*, Quito, Hans Seidel.
- Iturralde, Diego
1980 *Guamote: Campesinos y comunas*, Otavalo-Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Jintiach, José Vicente
1976 *La integración del estudiante shuar en su grupo social*, Sucúa, Mundo Shuar.
- Maldonado, Gina
2004 *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*, Quito, FLACSO.
- Martínez, Alexandra
1998 "La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre," en Cristóbal Landázuri (coord.), *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*, Quito, PUCE-Marka.
- Martínez Novo, Carmen
2004 "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi 1970-2004," en *Ecuador Debate* num. 63, pp. 235-268.

- Moreno Yáñez, Segundo, manuscrito en prensa
 “Antropología abierta, antropología ambigua: Tendencias actuales de la antropología ecuatoriana.”
- Moreno Yáñez, Segundo
 1992 *Antropología ecuatoriana: Pasado y presente*, Quito, Ediguías.
- Moreno Yáñez, Segundo
 1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del S. XVIII hasta finales de la colonia*, Quito, PUCE.
- Moreno Yáñez, Segundo y Figueroa, José
 1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Quito, Abya-Yala.
- Moya, Ruth
 1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino*, Otavalo-Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muratorio, Blanca
 2001 “History and Cultural Memory of Violence Against Indigenous Women in the Ecuadorian Upper Amazon,” manuscrito.
- Ospina, Pablo y Guerrero Fernando
 2003 *El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*, Quito, CLACSO.
- Pelizzaro, Siro
 1990 *Arutam: Mitología Shuar*, Quito, Abya-Yala.
- Poeschel, Ursula
 1986 *La mujer salasaca*, Quito, Abya-Yala.
- Prieto, Mercedes
 2005 *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*, FLACSO, Quito.
- Prieto, Mercedes
 2004 *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial*, Quito, FLACSO.
- Prieto, Mercedes
 1998 “El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y étnia,” en E. Cervone (ed.), *Mujeres contracorriente*, Quito, CEPLAES.
- Prieto, Mercedes
 1980 “Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina,” en O. Barsky et al. (eds.), *Ecuador: cambios en el agro serrano*, Quito, FLACSO/CEPLAES.
- Prieto, Mercedes, Cuminao, Clorinda, Flores, Alejandra, Maldonado, Gina y Pequeño, Andrea
 2005 “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto,” en Mercedes Prieto (coord.), *Mujeres ecuatorianas: Entre la crisis y las oportunidades*, Quito, FLACSO.

- Rahier, Jean Muteba
1998 "Blackness, the Racial Spatial Order, Migrations and Miss Ecuador 1995-1996," en *American Anthropologist* vol. 100, num. 2, pp. 421-430.
- Ramón, Galo
1991 "Ese secreto poder de la escritura," en Diego Cornejo (Coord), *Indios*, Quito, ILDIS, Duende y Abya-Yala.
- Ramón, Galo
1987 *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, CAAP.
- Rodríguez, Lilia
1994 *Mujeres de Solanda*, Quito, ILDIS.
- Roseberry, William
1994 *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Rubenstein, Steven
2005 "La conversión de los Shuar," en *Iconos*, num. 22, pp. 27-48.
- Rubio Orbe, Gonzalo
1973 "Prólogo," en Gladys Villavicencio, *Relaciones interétnicas en Otavalo*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.
- Rueda, Marco Vinicio
1982 *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica.
- Salazar, Ernesto
1986 *Pioneros de la selva*, Quito, Abya-Yala.
- Sánchez Parga, José
2002 *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, Quito, CAAP.
- Sánchez Parga, José, 1990, *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, Quito, CAAP.
- Santana, Roberto
2004 "Cuando las élites indígenas giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador," en *Ecuador Debate* num. 61, pp. 235-258.
- Stolen, Kristi Anne
1987 *A media voz: relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, Quito, CEPLAES.
- Trujillo, Jorge
1993 "La insurrección imaginaria," en Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME/Abya-Yala.

Villavicencio, Gladis

1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?* México, Instituto Indigenista Interamericano.

Weismantel, Mary

1988 *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Yáñez, José

1988 *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic*, Quito, Abya-Yala.

Zamosc, León

1993 “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana,” en Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDI-ME/Abya-Yala.

Materiales audiovisuales

Audiovisuales Don Bosco. *Abya-Yala*.

Audiovisuales Don Bosco. *Misiones en el Oriente*.

Audiovisuales Don Bosco. *Rumicruz*.

Audiovisuales Don Bosco. *Salesianos en el Ecuador*.

Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos

Esteban Krotz*
kheberle@uady.mx

*A la memoria de Roberto Cardoso de Oliveira
(1928-2006)*

El propósito de este texto es proporcionar una serie de elementos que podrían ser útiles para la realización del balance pendiente de la antropología ecuatoriana a diez años de haberse celebrado el Primer Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana y que constituye el objetivo central del Segundo Congreso con ese nombre.¹ Para ello, se caracterizará primero el fenómeno de las antropologías segundas todavía un tanto invisibles, para diferenciar luego entre antropologías “en” el Sur y “del” Sur. La parte final comenta algunos retos en el camino hacia la segunda de estas dos condiciones.

1. El surgimiento de las antropologías “segundas”

Usualmente se maneja un esquema de desarrollo de la antropología que se basa en una *secuencia de paradigmas*. Ésta inicia, después de varios “antecedentes” o “precursores”, su historia como ciencia, con el primer y hasta ahora único paradigma propiamente dicho², el evolu-

* Licenciado y Doctor en Filosofía, Maestro en Antropología Social. Profesor-Investigador en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi” de la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, Yucatán) y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México, D. F.)

cionismo del siglo XIX, y sigue con determinadas “escuelas”, “corrientes”, “teorías” o “modelos” hasta llegar a la situación actual que se entiende, en cierto sentido, como resultado de este desarrollo.

Tal procedimiento centrado en la esfera de los enunciados teóricos tiene razón de ser, ya que la antropología es, ante todo, un instrumento de conocimiento. Incluso tiene ventajas indudables sobre otros tipos de historiografía, por ejemplo, sobre los que se limitan a reseñar vida y obra de los “héroes” consagrados de la disciplina o sobre los que construyen genealogías de enfoques teóricos del pasado destinadas a la legitimación de determinada posición del presente. Además, de este modo se construye una visión dinámica de la antropología como proceso inacabado de discusión, donde si bien hay avances en cierto sentido, no puede prescindirse de la recuperación crítica de los “clásicos” de todas las épocas.

Sin embargo, tal manera de reconstruir la historia de la disciplina también tiene importantes desventajas. Ante todo, sugiere una visión extremadamente estrecha de lo que es la ciencia, porque ésta queda reducida al discurso científico e incluso sólo a los resultados de la investigación propiamente dicha. Además, se privilegia así una visión marcadamente retrospectiva que suele ocultar las alternativas posibles que existieron en un momento dado y enfatizar demasiado las ideas hegemónicas de cada fase del desarrollo de la antropología. Y, finalmente, contribuye a invisibilizar la transformación más importante de la antropología científica desde su creación como tal, a saber, la emergencia de las antropologías segundas.

Más bien, la ciencia –y, por consiguiente, también la ciencia antropológica–, como parte de la cultura, debe ser estudiada como un proceso peculiar de *producción cultural*. Como otros procesos de este tipo, también la ciencia consiste tanto de elementos simbólicos (hipótesis, teorías, modelos, reglas metodológicas, etc.) y materiales (escritos, artefactos para el registro y el análisis de datos etnográficos, instrumental de laboratorio, etc.) como de los colectivos de especialistas que generan, utilizan, validan y transforman tales elementos simbólicos y materiales. A su vez, dichos colectivos, llamados usualmente “comunidades científicas”, forman parte de configuraciones sociales más comprensivas, las cuales están surcadas por instituciones de diferentes tipos y se encuentran marcadas por las particularidades socioculturales pe-

culiars y siempre cambiantes de determinadas regiones culturales y épocas civilizatorias.

Asumir la última perspectiva señalada, tiene la ventaja de obviar en buena medida la aporética discusión sobre los enfoques llamados “internalista” y “externalista”, ya que *ambos* conjuntos –las comunidades científicas, por una parte y los elementos simbólicos y materiales que dichas comunidades manejan– son entendidos como *constitutivos* del proceso científico, por más que pueda y deba distinguirse en el análisis la dinámica relativamente autónoma de cada uno de ellos. Pero mientras que el segundo conjunto mencionado no necesita mayor explicación, parece necesario insistir en el carácter realmente constitutivo y no solamente “circunstancial” de los componentes del primero.³

Sin embargo, por ejemplo, ¿no es evidente que el conocimiento científico generado en un país es en gran medida función de la historia y de la situación general de su sistema educativo en general y del científico-tecnológico en particular?; ¿que el ritmo de las actividades de investigación se encuentra profundamente marcado y a veces fuertemente acotado por los ritmos propios de las administraciones gubernamental y universitaria?; ¿que, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, la lengua materna de los estudiosos tiñe de modo indeleble su labor investigativa?; ¿que la acostumbrada concentración de las decisiones políticas y económicas relevantes en las capitales latinoamericanas imprime un sello peculiar a la producción científica de todos los países de la región? La calificación de estos y muchos otros elementos vinculados con la organización y la actuación de los científicos como “contexto”, que le quedaría en algún sentido “externo” al “texto”, o sea, a la producción del conocimiento científico, dificultaría aprehender adecuadamente el papel constitutivo de sus productores y de las instituciones en las que éstos laboran y las sociedades de las que éstas últimas forman parte.

Tomando en cuenta lo anterior, el desarrollo de la ciencia antropológica no solamente conoce los profundos cambios de tipo (pre- o pos-)paradigmático arriba señalados, que muchas veces han tenido carácter manifiestamente sustitutivo (al menos, por un tiempo). Enfocando a las comunidades generadoras de la ciencia antropológica, su conformación y sus transformaciones, se hace patente también un cambio fundamental que, aunque iniciado en algunos lugares tiempo atrás, se ha vuelto más visible a partir de fines de los años sesenta del si-

glo pasado: la emergencia de *antropologías segundas* en cada vez más regiones del mundo.

Con esta expresión se quiere caracterizar inicialmente un tipo de antropología diferente del surgido en la región originaria de la disciplina, o sea, del ámbito noratlántico en sentido amplio (la Europa del siglo XIX con sus áreas entonces periféricas de Norteamérica y Rusia). Las antropologías segundas son llamadas así porque, a pesar de que puede reconocerse antecedentes y precursores propios en casi todas ellas, su existencia se debe, ante todo, a un proceso de *difusión*: el impulso decisivo para el nacimiento de la antropología científica hoy existente en las regiones no pertenecientes a la civilización noratlántica decimonónica, provino de fuera, de algún lugar de ésta última. Más en particular, se produjo, por lo general, a partir de la presencia de investigadores extranjeros venidos para estudiar a algunos de “los otros” de ultramar –la más importante fuente de otredad para la civilización noratlántica desde el siglo XIX y su antropología científica naciente⁴; habitualmente de manera lenta y casi como efecto colateral, dicha presencia llevó décadas después al establecimiento de estaciones de campo y la fundación de museos y archivos, y, después, también a la impartición de cursos y conferencias en instituciones académicas y al entrenamiento científico de ayudantes de investigación nativos y desembocó finalmente en iniciativas para crear programas de antropología a nivel licenciatura y para formar los primeros cuadros académicos en las universidades extranjeras en las cuales laboraban los estudiosos llegados de fuera.

Desde fines de los sesentas y durante los setentas y ochentas –indudablemente también como resultado del casi siempre violento proceso de descolonización en África y Asia– empiezan a *arraigarse* las antropologías difundidas desde la civilización originaria de esta disciplina científica en un número creciente de países del desde entonces llamado Tercer Mundo. En consecuencia, se constituyen poco a poco comunidades antropológicas compuestas por ciudadanas y ciudadanos⁵ de esos países (habitualmente radicadas casi exclusivamente en la ciudad capital correspondiente), se inician programas universitarios de grado organizados y dirigidos por antropólogos nativos, se fundan centros o secciones de investigación antropológica, se empieza a publicar libros y revistas y a organizar series de congresos y otros tipos de reuniones especializadas.

Sin embargo, a pesar de que estos procesos se dan ahora en muchos países, resultan todavía poco visibles en el panorama antropológico internacional. Por tanto, incluso una revisión rápida de las revistas antropológicas de más amplia circulación, fomenta fácilmente la idea equivocada de que la antropología sigue siendo una ciencia casi exclusivamente noratlántica (e incluso anglófona) – a pesar de que, por ejemplo, las antropologías brasileña y mexicana sobrepasan a la mayoría de los países originarios de la antropología en cuanto a número de graduados, instituciones académicas o publicaciones periódicas, situación que también parece darse en varios países asiáticos.

¿Cuáles son las razones de esta *invisibilidad*? Mencionaremos en lo que sigue solamente cuatro de ellas.

Una primera causa es que la emergencia misma de las antropologías segundas está llena de *tensiones* cuyo potencial conflictivo parece frenar su explicitación. Así, por ejemplo, para los antropólogos venidos “del Norte”, el hecho de encontrarse en las áreas tradicionalmente visitadas para la producción de monografías y estudios comparativos, ya no solamente con “sujetos por estudiar”, sino igualmente con especialistas en las disciplinas antropológicas, con estudiantes de antropología y tesis, ha significado una situación novedosa y a veces un tanto desconcertante y difícil de asumir. Por su parte, los antropólogos nativos de no pocos países “del Sur” se sienten a veces un tanto incómodos ante el entrecruzamiento de sus papeles como objetos de estudio, informantes clave, colaboradores invitados y críticos natos de la investigación de sus colegas quienes suelen permanecer solamente durante lapsos de tiempo limitados en su país. Ambos sectores saben que disponen de poder: los primeros cuentan usualmente con mayores recursos para la investigación de campo, bibliográfica y archivística y con mejores accesos a los medios internacionales de difusión, pero pueden hacer partícipes de ellos a sus aliados nativos de estos recursos a cambio de cierto tipo de colaboración, mientras que los segundos poseen muchas veces conocimientos y relaciones sociales muy útiles para los primeros y pueden llegar a imponer condiciones a investigadores extranjeros. La evaluación de la información antropológica generada y de su interpretación, que cada uno de los dos sectores hace con respecto al otro y que muchas veces no se realiza en foros formales, es otro punto álgido en esta relación.⁶

En segundo lugar, las instituciones de la antropología directamente heredera de la primera siguen controlando, como hace siglo y cuarto, *la difusión de los resultados de la investigación antropológica a nivel mundial* y lo hacen con tanta efectividad que para muchos antropólogos en el Sur resulta más fácil y rápido enterarse de investigaciones y debates desarrollados en los países nortatlánticos que en su propio país (para no hablar de lo que sucede en otros países del Sur). Al parecer, contribuyen a esta situación, que algunas revistas han tratado de contrarrestar, causas diversas. Entre ellas está el que el idioma nativo del grupo nacional más grande de antropólogos haya sido bautizado como “el idioma de la ciencia moderna”.⁷ Incluso en países como los latinoamericanos el inglés está siendo promovido en este sentido por organismos gubernamentales, de modo tal que la conocida norma “publish or perish” adquiere para casi todos los antropólogos de la región el significado de tener que publicar en su segundo (o en el caso de los antropólogos indígenas, en su tercer) idioma, el cual tampoco es la lengua de las personas cuyas vidas están analizando ni la de quienes toman las decisiones en el país y a quienes igualmente deben servir sus estudios. La incapacidad de la mayoría de las instituciones académicas en el Sur —que suelen estar orientadas principalmente hacia la docencia— de crear políticas de investigación reales y mecanismos efectivos para la difusión de sus resultados, más allá del corto período de alguna autoridad casualmente sensible para esta problemática, agudiza esta situación.

Una tercera causa que a pesar de la crítica explícita al respecto, no debe subestimarse, es el peso de *la ideología desarrollista*, en la que cualquier antropólogo reconoce en seguida la continuidad de las ideas del evolucionismo unilineal y teleológico de la fase inicial de su disciplina. El mencionado esquema de Thomas S. Kuhn ha contribuido a reforzar la idea de una secuencia necesaria de etapas de “maduración” de una ciencia hasta corresponder a un modelo único consagrado para siempre. A menudo, según parece, la frecuente realización de posgrados y de estancias de investigación de muchos antropólogos provenientes del Sur en universidades en el Norte robustecen esta idea —curiosamente, empero, sin que esto se refleje, por ejemplo, en la exigencia de mejores bibliotecas (no edificios y reglamentos, como en algunas instituciones sucede, sino acervos amplios y servicios efectivos) o de mecanismos de evaluación académica más apegados a la realidad nacional.

Las tres causas hasta ahora señaladas confluyen en la *conformación de los planes de estudio de las antropologías en el Sur*, especial pero no únicamente, a nivel de pregrado. Para empezar, muchos de ellos han estado repitiendo hasta en detalles insignificantes, esquemas curriculares provenientes de otras partes, desligando así la enseñanza de la antropología de las condiciones del propio país que paradójicamente estas mismas antropologías suelen tener como objeto de estudio principal. Si es que tiene cabida un curso sobre la tradición antropológica del propio país, frecuentemente ésta es presentada como cúmulo de errores que deben ser analizados y rectificadas a la luz de la discusión antropológica actual (por la cual se entiende, con frecuencia, algún debate importado por el docente más recientemente doctorado o regresado de una estancia de investigación en alguna institución del Norte). En el mejor de los casos, la tradición antropológica propia es vista como una especie de “anexo” o “eco” del desarrollo teórico de la antropología en los países originarios de la disciplina.⁸ Pocas veces se enseña la antropología propia como lo que es: una combinación peculiar de elementos exógenos y endógenos, en la cual se puede hallar tanto la presencia de (algunas o muchas) de las principales realizaciones de las antropologías norteamericanas como la realidad sociocultural propia y los intentos concebidos en el seno de ésta última de plantear y abordar la pregunta antropológica.⁹

2. Las antropologías latinoamericanas: ¿de antropologías en el Sur hacia antropologías del Sur?

Al igual que las antropologías originarias, las antropologías del Sur y, por ende, las antropologías latinoamericanas, no son homogéneas; sin embargo, comparten algunos rasgos, de los cuales ya han aparecido algunos en el apartado anterior.

Parece oportuno señalar aquí que los términos “Norte” y “Sur” arriba introducidos, no implican primeramente, y mucho menos de modo determinante, una referencia geográfica, aunque sí contienen una alusión al hecho de que fue la civilización noratlántica del último tercio del siglo XIX la que encubó y generó la ciencia antropológica de la que las antropologías sureñas son descendientes colaterales de segunda generación. Es decir, los dos términos hacen referencia a la situación

colonial en la que se estableció la ciencia antropológica originalmente y que no ha desaparecido aún, ya que las sociedades que entonces eran las dominantes, siguen siéndolo; a pesar de la por algunas corrientes teóricas recientes pretendida “desterritorialización” cultural, la base geográfica de esa situación se mantiene hasta el día de hoy, aunque en todos los países sureños se han formado enclaves de tipo norteño y aunque en todos los países norteños se están extendiendo las áreas pobladas por colectividades humanas del tipo (y a menudo también de origen) sureño. De esta manera parece justificado incluso hablar –naturalmente, de modo muy general– de una “cultura norteña” que caracteriza en su conjunto las sociedades altamente industrializadas y urbanizadas en cuyo seno se toman, desde hace tiempo, las decisiones económicas, militares, políticas y culturales clave para todo el mundo, y una “cultura sureña” que se refiere principalmente a las mayorías poblacionales de los países tardíamente industrializados que se encuentran marcadas por la pobreza sostenida, por la exclusión del disfrute de las riquezas creadas por la humanidad a lo largo de su historia y por el bloqueo de propuestas alternativas al desorden existente.

Es importante darse cuenta que la expresión “sureña” (y para la “norteña” vale lo propio) tiene dos significados relacionados pero distintos. Por una parte, “sureña” es sinónimo de *en el Sur* y se refiere simplemente a la antropología que se produce y practica en determinada región no perteneciente a la cuna noratlántica de la antropología originaria y sus descendientes directos.¹⁰ Por otra parte, “sureña” puede tener también significar antropología *del Sur*, en el sentido de una práctica científica que asume explícitamente esta ubicación geo-político-cultural y se entiende como parte integrante de *una tradición propia* de la antropología *universal* que surgió principalmente por impulsos de difusión. En cualquiera de los dos significados, como ya se dijo, el término debe usarse en plural, ya que tanto en el Norte como en el Sur no existe un tipo único de antropología hegemónica, sino un conjunto de tradiciones nacionales y/o lingüísticas claramente diferenciadas.

Desde el surgimiento antropologías en el Sur se ha inventado diversos términos para nombrarlas. Aquí se prefiere el nombre de antropologías del Sur, porque contiene tanto un diagnóstico como un programa. Por consiguiente, no se habla aquí de “antropologías del Tercer Mundo” (término que es usado, paradójicamente, a veces con una connotación desarrollista en el sentido de antropologías “subdesarrolla-

das”), ni de “antropologías dependientes” (porque se trata de salir de las relaciones iniciales de subordinación propias del inicio de muchos procesos de difusión), ni de “antropologías periféricas” (concepto que podría dificultar la idea de una antropología policéntrica). Aunque es cierto que ninguno de estos equívocos es necesariamente inherente a estos términos, el concepto aquí propuesto parece ser un buen camino para evitar de antemano posibles malentendidos.¹¹

Además, esta propuesta conceptual hace énfasis, simultáneamente, en la relación de oposición y en la de complementariedad; ésta última significa una opción por una antropología universal como tal diversa, en la que al cabo de un tiempo confluirán todas las antropologías diferentes en una visión de conjunto – no de “los otros” que siempre son relativos a determinados “nosotros”, sino de una humanidad planetaria, diversa y permanentemente en movimiento a través de sucesivas transformaciones evolutivas.¹²

Es por todo lo anterior que los procesos de *difusión* cultural –largamente abandonados por la teoría antropológica que veía en ellos primero sólo una efímera oposición a la escuela evolucionista decimonónica y luego nada más que un ingrediente secundario de los enfoques cultural-históricos– reclaman ser revisados con urgencia. Tal revisión empezaría con la constatación hoy día ya bastante común de que difusión no significa que algo (un rasgo cultural, un sistema simbólico, una tecnología, una idea, una institución) proveniente de un lugar, es reproducido tal cual en otro lugar, porque esto implicaría considerar al lugar de llegada como una especie de *tabula rasa*. Más bien se insiste con razón que en casi cualquier lugar se reciben, filtran, seleccionan, adaptan y acomodan, con mayor o menor autonomía, elementos socio-culturales provenientes de otras sociedades y se combinan de diferentes maneras con los ya existentes.

Es cierto que las antropologías segundas han recibido su impulso inicial decisivo de las antropologías originarias, pero es igualmente cierto que en sus ámbitos social-cultural-geográficos se hallan hasta el día de hoy las huellas de sus “antecedentes” y “precursores” propios de plantear la pregunta antropológica: estudiosos, instituciones, colecciones. Lamentablemente, el empuje de las antropologías exógenas las convirtió rápidamente en raíces “perdidas” u “olvidadas” (Moreno 1992: 21, 29). Y dado que este proceso de difusión sigue existiendo, también siguen existiendo en los países sureños formas peculiares de

organización social, características culturales, tradiciones de la administración pública, modos de organizar las instituciones educativas, estrategias de enseñanza, investigación y divulgación del conocimiento científico y pautas de vinculación-desvinculación con otras formas de conocimiento (especialmente, las indígenas), que tamizan, filtran, acunian y remodelan las influencias constantemente recibidas de otras partes. El resultado es diferentes tipos o, como lo diría uno de los pioneros de la investigación antropológica sobre las antropologías latinoamericanas, el recientemente fallecido maestro brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1995), “*estilos*” de plantear la pregunta antropológica.

El inventario de las antropologías segundas y el análisis de estos estilos se encuentra todavía en su fase inicial.¹³ En lo que sigue, se esbozan algunos de sus rasgos que, entre otros, deben estudiarse con detenimiento para poder distinguir no solamente en el pasado raíces propias e influencias externas recibidas y para entender los mecanismos particulares que en tal o cual país o región del Sur provocan la emergencia de un estilo propio a partir de determinadas mezclas de elementos internos y externos, sino también para poder potenciar este proceso a partir precisamente de la tradición propia o, por decirlo de otra forma, pasar de antropologías en el Sur a antropologías del Sur.

- a) Dado que la mayor parte de las antropologías latinoamericanas se realizan en el interior del *mismo país* y sobre algún sector de la propia población nacional, su generador ha sido llamado por parte de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2005: 50) el *investigador ciudadano*. Esto implica que los individuos y las colectividades bajo estudio se encuentran bajo la influencia del mismo sistema educativo, de los mismos medios de difusión masiva, las mismas crisis económicas, la misma inestabilidad política, los mismos tanteos de democratización que el antropólogo, aunque éste último, generalmente, se encuentra estructuralmente más identificado con el enclave norteño que con la realidad sureña de la que mayormente proviene¹⁴. De allí se deriva casi siempre una mayor “cercanía” sociocultural de los antropólogos nativos con la realidad estudiada que la que pueden alcanzar los antropólogos extranjeros; sin embargo, el valor cognitivo de esta cercanía dista de ser clara y es algo que hay que analizar. Porque a veces parece ser causa de la tentación hacia el ensayismo, la

ideologización del debate antropológico¹⁵ o la confusión de la ciencia antropológica con algún tipo de trabajo social. Pero también puede facilitar una sensibilidad mayor y una comprensión desde dentro de determinadas diferencias culturales y reclamos sociales.

- b) Las comunidades antropológicas ubicadas en países del Sur experimentan el carácter inmediatamente crítico de la investigación social de modo diferente que los antropólogos visitantes, incluso cuando éstos estudian sus países nortños. Frecuentemente, el trabajo antropológico –independientemente de la posición política de su autor– reta el triunfalismo de las instituciones gubernamentales y de las asociaciones empresariales, pero también de instituciones educativas, organismos no gubernamentales y comunidades religiosas; en la medida en que testimonia casi inevitablemente la continuidad centenaria de explotación y dominación, exclusión y racismo, incomoda los discursos democráticos y cristianos oficiales; como demuestra cierto tipo de racionalidad en las culturas populares e indígenas, mina la legitimidad del poder que se basa en su infantilización;¹⁶ como se ocupan frecuentemente de temas poco gratos y de sectores sociales considerados “feos” por las capas dominantes y no pocos de sus aliados clasemedios, es visto con interés por muchos de quienes buscan la reforma general del sistema social.¹⁷ Como se sabe, esto no solamente vale para las disciplinas antropológicas que estudian el presente y la historia reciente, sino también para las conocidas como etnohistoria y arqueología, pues cuestionan la historiografía hegemónica, por ejemplo, cuando demuestran que el mal llamado problema indígena no resulta de una aculturación fallida, sino del colonialismo (Moreno 1985: 17-18) o cuando establecen, frente al fetichismo tecnológico del industrialismo que permea la antropología desde su nacimiento como ciencia, nuevos criterios para calificar el avance evolutivo (Boehm 1986: 16-20).
- c) También *la relación con las culturas indígenas y las de raíz africana y asiática* implantadas desde hace siglos en América Latina, es diferente para los antropólogos nativos y para los venidos de fuera. Por ejemplo, donde el antropólogo venido del Norte solo se acerca a colectividades indudablemente diferentes de la propia, el

antropólogo del Sur no está exento de descubrir raíces de su propia historia cultural y hasta familiar, lo que no pocas veces acarrea conflictos identitarios. A su vez, los todavía tenues inicios de una antropología de pueblos indígenas y de las naciones de las que éstos forman parte, realizada por antropólogos pertenecientes a estos pueblos, crea tensiones, porque puede llevar a la denuncia de la “antropología nacional” mestiza y blanca como expresión de racismo y colonialismo interno. Y, finalmente, es diferente solidarizarse con la denuncia de derechos indígenas negados desde hace centurias, cuando esto puede implicar la pérdida de privilegios por parte de todos quienes promueven leyes y arreglos institucionales más justos.

- d) Los elementos señalados se combinan de diversas maneras para crear, reproducir y matizar en los diferentes países latinoamericanos una tensión a veces patente, pero muchas más veces latente, entre quienes quieren practicar, por decirlo de alguna manera, “una antropología sin más”, con lo que quieren decir: orientada fundamentalmente por los estándares y los intereses de la antropología originaria y los sucesores de ésta, que se confunde así con la antropología como tal, y quienes están a la búsqueda de una antropología no simplemente *en* el Sur, a modo de una réplica de la nortea, sino de una antropología *del* Sur, es decir, una antropología que usa, desde luego, elementos que las antropologías originarias han estado *y siguen* generando, pero subordinándolos al esfuerzo propio de la creación teórica, la reflexión epistemológica, la experimentación metodológica y técnica y permanentemente a partir y frente a la realidad estudiada de la que se reconocen como parte integrante.

En determinados momentos de conflicto abierto, los segundos acusarían a los primeros de imitadores planos que solamente tratan de “aplicar” la antropología generada en otros lares e incluso épocas, mientras que los primeros imputarían a los segundos el abandono de la idea de *una* ciencia universal y la evasión de sus debates más interesantes del momento; igualmente denunciarían la sustitución de la ciencia “seria” por el ensayo político-programático y también (aunque con dificultades a partir de la propagación del neoboasianismo posmoderno) por la simple etnografía descriptiva. A esto los segundos contesta-

rían que en vez de la copia de alta calidad hacen falta intentos creativos como los –por mencionar a alguien a modo de ejemplo– del brasileño Darcy Ribeiro (1976) y del catalán-mexicano Ángel Palerm (1972) de pensar la evolución de las sociedades complejas no solamente con modelos teóricos tomados de otra partes, sino desarrollando estos modelos a partir de la información etnográfica acumulada y desde una ubicación manifiesta en el presente de América Latina y puesta al servicio de la transformación social global.

Es patente que ambas tendencias –la de la antropología en el Sur y la antropología del Sur– conviven en todos los países latinoamericanos, impidiendo así la clasificación de estas antropologías practicadas en el Sur, como antropologías del Sur en el segundo sentido arriba señalado.

3. Algunos pendientes para el camino hacia la antropología del Sur

Hace casi medio siglo, Gilberto Freyre prefiguró para el Brasil la tarea pendiente de la siguiente manera: “Necesitamos, los pueblos tropicales en general y los hispanoamericanos en particular, cribar las ciencias sociales venidas de fuera con etiquetas de absolutamente ‘objetivas’ y reconocer que es una ‘objetividad’ polivalente. ... Cabe a los pensadores y científicos sociales de la América hispanotropical, especializados en el estudio de cualquiera de los países que constituyen ese conjunto, particular o general, tomar conciencia de la responsabilidad que les atañe como orientadores indirectos, por lo menos, de la política sociocultural –en el más elevado sentido de la expresión– de sus países y del complejo formado esos mismos países. Es una orientación que solamente podrá ser dada por ellos y a base de interpretaciones psicosociales y socioculturales que los mismos desarrollen: a base de los conocimientos científicos y técnicos que hayan asimilado, en gran parte, de europeos y de angloamericanos, así como de conocimientos al mismo tiempo racionales e intuitivos, objetivos y empáticos, desarrollados de adentro hacia afuera, en el trato con realidades de las cuales son participantes –y no, como los europeos y angloamericanos, especializados de ordinario en ‘asuntos latinoamericanos’, espectadores no-participantes” (Freyre 1964: 18-19).

Sin embargo, esta tarea se enfrenta a retos tan formidables, que es posible caracterizarla como una tarea a contracorriente. Entre otros, se encuentra ante los siguientes problemas:

- El *reducido aprecio del que goza la investigación científica y tecnológica* en América Latina. Ésta se expresa, ejemplarmente, en el porcentaje minúsculo que esta actividad ocupa del Producto Interno Bruto y del presupuesto nacional en todos los países latinoamericanos y en el lugar real –quiere decir: independientemente de los discursos de aniversario etc.– que ocupa en los esquemas organizativos de las universidades que siguen siendo básicamente escuelas profesionales; también es importante señalar que en las expectativas de la población en general, la ciencia propia no suele jugar un papel relevante como posible fuente para la solución de los grandes problemas del país y del tiempo actual. También hay que mencionar aquí que en no pocas instituciones académicas priva una cultura política de tipo marcada por el autoritarismo y la sumisión, que fomenta la repetición de ideas conocidas al tiempo que bloquea la crítica creativa y la innovación audaz.
- La *debilidad de las instancias gremiales* de las antropologías latinoamericanas, donde solamente la Asociación Brasileira de Antropología¹⁸ y la Red Centroamericana de Antropología¹⁹ han logrado establecer formas de organización eficientes y sostenidas. Pero aún así, parecen existir muy pocas muestras de que la antropología como actividad colectiva pueda resistir la transformación de programas de estudio y la imposición de formas de organizar y evaluar la investigación construidas conforme a modelos de las ciencias naturales y estéticas burocráticas, muchas veces procedentes de fuera; igualmente reducida parece ser la posibilidad de contrarrestar realmente la dependencia epistémica de fuentes de financiamiento privadas.
- El *diminuto conocimiento mutuo de las antropologías latinoamericanas* que las priva a todas de la posibilidad de la comparación sistemática y acumulativa y, por consiguiente, del enriquecimiento mutuo y de la búsqueda de caminos comunes hacia una antropología arraigada cada vez más en la arriba llamada “cultu-

ra del Sur” y la búsqueda de su transformación hacia una realidad más digna para todos.

Una sistemática y sostenida *antropología de las antropologías latinoamericanas*, en el sentido de un balance permanente y acumulativo como el que se pretende realizar en este congreso para un país de la región, parece ser instrumento ineludible para el fortalecimiento de las antropologías del Sur latinoamericanas. La preparación ya iniciada del *II Congreso Latinoamericano de Antropología* en el verano de 2008 proporciona una buena oportunidad para avanzar en este sentido a nivel continental.²⁰

Notas

- 1 Se trata de una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en el II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana (Quito, 6-10 de noviembre de 2006). Aprovecho la oportunidad para agradecer al Comité Organizador en general y al Mtro. Fernando García en particular, su invitación al evento, y al Dr. Segundo Moreno y al Mtro. Fernando García sus comentarios a mi ponencia. A la Dra. Carmen Martínez Novo y al Dr. José Almeida les agradezco la amabilidad de proporcionarme los borradores de sus ponencias sobre la antropología ecuatoriana preparadas para el Congreso.
- 2 Es decir, en el sentido de la “ciencia normal” de Kuhn (1971: 51 y sigs.).
- 3 Ver para un esquema al respecto, Krotz 1987.
- 4 Ver para la “pregunta antropológica” y las tres fuentes de la otredad, Krotz 2004: 49-81.
- 5 Se usa en lo que sigue, sólo el género gramatical masculino por razones de economía y no para negar la existencia de antropólogas.
- 6 Para una excepción reciente, ver el trabajo de Otavio Velho (2005: 267-271).
- 7 No deja de llamar la atención que la antropología nace en el siglo XIX como ciencia practicada por una comunidad claramente internacional, la que, sin embargo, no tenía la necesidad de una sola lengua para la discusión de ideas y la comunicación de resultados de investigación.
- 8 Esta situación ha sido señalada muchas veces, por ejemplo, hace tiempo por Segundo Moreno (1992: 101), cuando habla de que la “dependencia intelectual conlleva frecuentemente al escaso reconocimiento a la tradición del pensamiento antropológico ecuatoriano y a una repetición metodológica y temática huérfana de todo análisis”, y más recientemente por Myriam Jimeno (2005: 57) quien constata que “subyace allí la idea de que en los países periféricos o no se produce teoría en antropología o ésta es un trasplante de las tendencias teóricas creadas en los centros metropolitanos”.

- 9 Con respecto a otras antropologías latinoamericanas, la situación es igual o peor, e incluso se han dado casos de folklorización de las mismas; así, en un programa de licenciatura reciente se definió entre los principales temas para abordarlos, los de identidad, deporte, ocio, sexualidad y violencia).
- 10 Una consideración particular merecerían casos como la antropología japonesa, cuya sociedad ha llegado a pertenecer a las más poderosas del mundo, por lo que difícilmente se le podría llamar “sureña”.
- 11 Estos términos y sus orígenes han sido analizados en la ponencia “Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio” (Krotz 2005b), en proceso de publicación por El Colegio de Michoacán, en una obra colectiva dedicada a la memoria del antropólogo mexicano José Lameiras Olvera, precursor del estudio histórico de la antropología mexicana.
- 12 Acerca de la transformación del análisis centrado en la relación nosotros - los otros en el estudio de la diversidad sociocultural, puede verse de forma resumida Krotz 2005c: 405-408.
- 13 Ver, por ejemplo, varios de los textos contenidos en el número monográfico “Antropologías latinoamericanas” de la revista *Alteridades*, vol. 3, 1993, núm. 6 (accesible en www.http://uam-antropologia.info/web/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=35&Itemid=26) y en la compilación de Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Raul Ruben, *Estilos de antropología* (1995). También la ponencia de José Almeida (2006) contiene un pequeño esbozo comparativo de diferentes estilos latinoamericanos de hacer antropología.
- 14 Un aspecto poco considerado de las antropologías latinoamericanas –especialmente de sus sectores académicos– es que un porcentaje muy alto de los antropólogos profesionales actuales son la primera generación en sus respectivas familias que cuenta con una formación universitaria o ha obtenido un empleo en una institución académica.
- 15 La situación descrita por Carmen Martínez Novo (2006: 3) de que “los académicos no se concebían a si mismos tanto como intelectuales sino como miembros de partidos que eran o aliados a los que no se podía cuestionar o enemigos a los que había que ignorar”, se ha dado en varias épocas en diversos países latinoamericanos.
- 16 Ver, por ejemplo, la opinión de Boaventura de Sousa Santos sobre la solidaridad entre campesinos (Chavarría y García 2004: 103).
- 17 Ver para esto último el señalamiento de C. Landázuri (1998: 7) sobre la antropología en el Ecuador como ciencia que abordaba temas de las demás ciencias sociales no se ocupaban.
- 18 Ver, para una primera información, Grossi 2006.
- 19 Ver, para una primera información, Bolaños 2001.
- 20 Ver, para propuestas concretas, Krotz 2005a.

Bibliografía

Almeida, José

- 2006 “Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años, 1996-2006” (ponencia, *II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana*, Quito).

Boehm de Lameiras, Brigitte

- 1986 *Formación del estado en el México prehispánico*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Bolaños Arquín, Margarita

- 2001 “Retos de la antropología centroamericana en el presente decenio”, en Ramón Rivas y Gloria Mejía de Gutiérrez, coords., *Encuentro de la Red Centroamericana de Antropología*, pp. 31-43. San Salvador, Asociación Salvadoreña de Antropología / Universidad Tecnológica de El Salvador.

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1995 “Notas sobre uma estilística da antropologia”, en Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Raul Ruben, eds., *Estilos de antropología*, pp. 177-196. Campinas: Unicamp.

Cardoso de Oliveira, Roberto y Guillermo Raul Ruben, eds.

- 1995 *Estilos de antropología*. Campinas: Unicamp.

Chavarría, Miguel y Fernando García

- 2004 “Otra globalización es posible: diálogo con Boaventura de Sousa Santos”, en *Iconos*, núm. 19, pp. 100-111.

Freyre, Gilberto

- 1964 “Introducción a la segunda edición en lengua española”, en Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, pp. 7-22. México, Fondo de Cultura Económica (2ª edición corr. y aument.)

Jimeno, Myriam

- 2005 “La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica”, en *Antípoda*, núm. 1, pp. 44-65.

Krotz, Esteban

- 2005c “La antropología: ciencia de la alteridad”, en Anna Estany, ed., *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*, pp. 405-432. Madrid, Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 28).

Krotz, Esteban

- 2005b “Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio” (ponencia presentada en el *Homenaje a Pepe Lameiras*). Zamora, El Colegio de Michoacán (13-14 de octubre).

Krotz, Esteban

- 2005a “La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur” (ponencia presentada en el *I Congreso Latinoamericano de Antropología*). Rosario, Asociación Latinoamericana de Antropología/Universidad Nacional de Rosario (Disco Compacto).

Krotz, Esteban

- 2004 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2004 (1ª reimpr.).

Krotz, Esteban

- 1993 “La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes”, en *Alteridades*, año 3, núm. 6, pp. 5-11.

Krotz, Esteban

- 1987 “Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica”, en C. García M., coord., *La antropología en México*, v. 1, pp. 113-138. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Kuhn, Thomas S.

- 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 213).

Landázurí N., Cristóbal

- 1998 “Presentación”, en Cristóbal Landázurí N., comp., *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, vol. I, pp. 7-12, Quito, Departamento de Antropología-PUCE, Asociación Escuela de Antropología-PUCE, MARKA-Instituto de Historia y Antropología Andinas.

Martínez Novo, Carmen

- 2006 “De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde principios de los setenta” (ponencia, *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*, Quito).

Moreno Yáñez, Segundo

- 1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador (3ª. ed. aument.).

Moreno Yáñez, Segundo

- 1992 *Antropología ecuatoriana: pasado y presente*, Quito, Ediguías (Col. Primicias de la Cultura de Quito, 1).

Palerm, Ángel

- 1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 55).

Pillar Grossi, Miriam

- 2006 “Cincuenta años de la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), en Laura Valladares de la Cruz, coord., *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C. – Boletín 30 aniversario*, pp. 57-62.

Ribeiro, Darcy

- 1976 *El proceso civilizatorio*, México, Extemporáneos.

Varios autores

- 1993 “Antropologías latinoamericanas”, en: *Alteridades*, vol. 3, n. 6 (número monográfico). [Disponible también en <http://uam-antropologia.info/web/index.php?option=com_docman&Itemid=26>].

Velho, Otávio

- 2005 “The pictographics of *tristesse*: an anthropology of nation building in the tropics and its aftermath”, en: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, eds., *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*, pp. 261-279. Oxford/Nueva York, Berg/Wenner-Gren Foundation.

Antropología Ecuatoriana: entre la Afirmación Identitaria y el Desarrollismo. Un Balance de los Últimos Diez Años (1996-2006)

José Almeida Vinueza*
joalmevi@unm.edu

Introducción

Al emprenderse un balance de la Antropología Ecuatoriana en los últimos diez años, es inevitable correlacionar su situación con la crisis que esta ciencia experimenta a escala internacional en medio de un período de profundos y dramáticos cambios sociales¹. Bajo la premisa de que el pensamiento científico se debe, nutre y transforma dentro de acontecimientos históricos de larga y corta duración (Krotz, 2002: 25) cabe plantear como hipótesis que la Antropología Ecuatoriana estaría también sufriendo una crisis similar en cuanto disciplina académica. Primero, en atención a la intensa convulsión social que atraviesa el Ecuador en pleno cambio de siglo y milenio; segundo, debido a la considerable carga autocrítica y reflexiva que, por lo general, caracteriza a este cuerpo disciplinario, y que en la actualidad estaría llegando a su clímax a causa del despliegue del paradigma postmoderno al interior de las ciencias sociales (Geuijen, K. et.al. 995). Luego de veinte y cinco años de aporte al pensamiento social y la acción política del país, la Antropología del Ecuador se halla en ebullición tanto por los aprietos en que se encuentra el movimiento social al cual ha dedicado tradicionalmente gran parte de su esfuerzo (Almeida, J. 2005; Barrera, A. 2004; Dávalos, P. 2005) como por los apuros disciplinarios que tal desbande provoca en la forma y sustancia de su objeto de conocimiento.

* Maestro en Antropología Sociocultural. Latin American and Iberian Institute (LAI) University of New Mexico, USA.

En efecto, es conocido que la Antropología Ecuatoriana se debe y se ha estructurado fundamentalmente en torno al tema indígena en su propósito programático de enfrentar teórica y metodológicamente el problema de la Cultura y sus aspectos más prominentes: la diversidad y la alteridad sociocultural del Ecuador. Hasta hace poco, el mundo indígena había sido su objeto de conocimiento predilecto, sobre todo en cuanto éste representa en forma prístina esa alteridad sociocultural equivalente a los mundos “exóticos” con que se ha nutrido la llamada antropología “central” o “metropolitana”. Pero, al entrar los pueblos indígenas del país en una etapa de acelerada transformación y cambio en el marco de la globalización, no debe extrañar que la preocupación antropológica se encuentre en la actualidad cuestionando esa centralidad y desplazándose hacia otros temas y sujetos sociales. Más aún si este mundo ha entrado en sospecha e impugnado el pensamiento social generado en su torno, lo que ha llevado a la Antropología a una revisión interior y una búsqueda más amplia de comprensión. ¿Cuáles son los ejes de este desplazamiento? ¿En qué medida la crisis de su objeto predilecto de estudio e intervención ha repercutido en su cuerpo ético, teórico y metodológico de la disciplina?

Las ciencias antropológicas de fin de siglo han sufrido un cambio de dirección en la comprensión de la realidad social, cambio cifrado sobretodo en el desplazamiento del paradigma de la desigualdad por el de la diferencia (Menéndez, E. 2002). La complejidad del género humano, entendida hasta hace poco bajo la influencia predominante del evolucionismo como un problema de desigualdad social y explotación económica, es ahora comprendida con apoyo en el relativismo cultural fundamentalmente como un asunto de construcción y afirmación de identidades grupales dentro de cualquier campo de interacción social. La variedad humana tiende a ser apreciada por una nueva generación de antropólogos más desde una óptica que coloca a las sociedades en un plano de equivalencias culturales, que en una escala vertical de complejidad social.

Aunque la Antropología, por lo general, ha oscilado con cierto grado de tensión entre el evolucionismo y el relativismo cultural, el materialismo y la fenomenología, el registro positivista y la interpretación (Bohannan, P. et.al. 1999), el giro hacia el polo predominantemente interpretativo adquirió últimamente una dimensión distinta en el marco de la descolonización del orden internacional y la correlativa

subversión del sujeto tradicional de la antropología. El “otro”, objetivado por lo general como “salvaje”, “primitivo”, “campesino” y/o “étnico”, por efecto mismo de su encuentro con el poder colonial, ha desbordado estos esquemas y se ha transfigurado en sujeto y agente de su propio destino y conocimiento. Esta actitud, obviamente, ha impactado en la disciplina, desatando tanto cuestionamientos a su estatuto científico como oportunidades para reflexionar sobre sí misma y replantear no sólo su objeto de conocimiento sino también el papel del antropólogo en el ejercicio de su profesión.

Cabe suponer, entonces, que la Antropología “periférica”, al beber profusamente de las fuentes metropolitanas, habría recibido esta carga sobre sus hombros y se encontraría en una disyuntiva similar. De hecho, varios foros organizados para balancear casa adentro la situación de la Antropología latinoamericana han destacado profusa y detenidamente el perfil de esta crisis teórica, metodológica e inclusive ética y profesional (Arizpe, L. 1993; de Cerqueira Leite Zarur, G. 1990; Moreno, S. 1999). Pero, aún cuando se aceptara que ésta es correlativa a la conmoción ocurrida en los países centrales, para la mayoría de sus críticos no cabe duda que su sacudimiento discurre por diferentes derroteros y, sobre todo, conlleva múltiples y creativas alternativas de superación. Esto se debe precisamente a su peculiar constitución y desarrollo como tal.

En efecto, aunque por lo general se acepta que su sustancia y forma se hallan insertas en el desarrollo teórico y metodológico de las corrientes internacionales de pensamiento antropológico, es también evidente que tales luces han sido filtradas a través de prismas teóricos de notable especificidad y arraigo. Más allá de hacer visibles las expresiones específicas de diversidad socio-cultural humana en el área, por ejemplo, la gran distinción de la Antropología latinoamericana radica en que ésta ha alentado y facilitado tempranamente, desde diferentes ópticas y procedimientos, el posicionamiento del investigador como objeto y sujeto dentro de su campo de estudio, cuestión que aparece ahora como uno de los más importantes postulados epistemológicos de la antropología metropolitana de última data (Aull Davies, C. 1999).

Para la mayoría de los antropólogos latinoamericanos, el contacto con la alteridad y la diversidad desemboca en un tácito encuentro consigo mismo, donde lo menos que se puede esperar de este profesional es que postule a su objeto de estudio como sujeto, que se “identifique” con él, lo que indudablemente le confiere de inmediato la calidad

de contraparte “interactiva”, “intercultural” e “intersubjetiva” al mismo inicio de su involucramiento dentro de sus casos de estudio (Sánchez Parga, J. 2003). Esta perspectiva ha redundado en que casi siempre el antropólogo latinoamericano agregue a la descripción y análisis etnográficos el cuestionamiento incisivo a las sociedades en las que se halla inmersos los grupos sociales contactados.

Desde luego, la Antropología metropolitana detectó a su tiempo esta particularidad, pero se encargó enseguida de calificarla como corrupción “ideologizada” y “politizada”, e incluso “no científica” por no establecer suficiente “distancia crítica” y objetividad frente a la alteridad (Amodio, E. 1999). Pero aunque desde dicha perspectiva pudiesen ser válidas estas objeciones, no carece tampoco de razones lo anotado sobre la especificidad de la Antropología latinoamericana, sobre todo al tenor de los fundamentos teórico-metodológicos que esgrime y las especiales condiciones sociales de la producción de conocimiento social en el área, muy diferentes a las experimentadas por los antropólogos de las metrópolis. Krotz (2002), por ejemplo, caracteriza a la Antropología latinoamericana como hondamente influenciada por las corrientes más importantes y originales de la producción sociológica de América Latina, tales como la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, a las cuales se agrega una variada gama de teorías indigenistas y marxismo crítico. Varios autores perciben en la Antropología latinoamericana la sustancial influencia de formas de saber “nativo” que, pese a ser distintas e incluso opuestas e incompatibles con la modalidad científica de conocimiento, han penetrado e inciden en su cuerpo, abonando su especificidad y futuro (Clarac de Briceño, J. 1999; Moreno, S. 1999).

Y es en este contexto, entonces, donde cabe ubicar a la producción antropológica en el Ecuador contemporáneo, país caracterizado por el marcado contraste entre un Estado débil y dependiente y una sociedad civil de considerable diversidad socio-cultural, capacidad organizativa e intensa movilización contestataria. Para empezar, cabe interrogarse sobre la forma como la Antropología ecuatoriana ha formulado y sobrellevado sus preguntas sobre la alteridad y la diversidad sociocultural de la sociedad a la que se debe. Luego se examina brevemente el itinerario de su constitución como disciplina, para finalmente establecer los puntos críticos que desafían su perspectiva de desarrollo como ciencia en el ámbito académico internacional.

La afirmación de identidades en la antropología

Haciendo uso atávico de los clásicos enfoques antropológicos, corresponde empezar esta visión panorámica con un breve contraste entre la Antropología ecuatoriana y la desplegada en países latinoamericanos que guardan especial significado para el Ecuador. Aunque este no es el momento de hacer un balance amplio y completo al respecto, cabe hacer al menos un breve punteo, tal como lo hiciera Silvia Rivera para Bolivia (1993), de lo que constituye la especificidad del desarrollo teórico de la antropología ecuatoriana en el marco de la latinoamericana:

- A diferencia de la Antropología mexicana, de vigorosa presencia e influencia en la región, la ecuatoriana es una empresa con escaso apoyo estatal y limitadamente asociada al proyecto oficial de construcción nacional con fundamento antropológico.
- A diferencia de la antropología peruana, la ecuatoriana no se centra en la discusión del “Hombre Ecuatoriano” o del país como “Ecuador Problema”. Si bien el pensamiento antropológico ecuatoriano se involucra tempranamente en la discusión sobre la identidad y otros problemas socio-culturales de importancia para el desarrollo de una “conciencia” nacional, la “ecuatorianidad” no se convierte en su objetivo u obsesión teórica.
- En forma similar a la boliviana, la ecuatoriana se ha ocupado mayoritariamente de la población indígena y campesina del país. Sus esfuerzos teóricos se han centrado en problemas prácticos tales como las tecnologías tradicionales andina y amazónica, la educación bilingüe e intercultural, el desarrollo organizativo, los derechos colectivos y la participación política de los pueblos indígenas en la construcción de un Estado plurinacional.
- Y en forma semejante a lo que ocurre en varios países del área, la antropología ecuatoriana no ha llevado en forma adecuada y suficiente sus descubrimientos y reflexiones sobre la alteridad y la diversidad socio-cultural hacia la discusión antropológica internacional de fondo.

Estas constricciones se explican por la incidencia de los factores sociales e institucionales ya señalados, a los que habría que agregar la

presencia de esa suerte de muralla cognoscitiva que se ha erigido entre las ciencias del primer mundo y las pertenecientes a su periferia. Lo notable es que, pese a estas carencias y limitaciones, la Antropología ecuatoriana ha conformado un sólido cuerpo de saber disciplinario que encaja solventemente en el desarrollo alcanzado por sus congéneres latinoamericanos (Almeida, 2003; Moreno, 1992).

Una vez que la Antropología fuera creada y afianzada en el poco espacio que ofrecía en los setentas el ámbito universitario², ésta se dispuso a atender ante todo las demandas de los sectores sociales agrupados en torno a su particularidad socio-cultural. Que el campesinado indígena se convirtiera en su principal objeto de estudio e intervención no habría de extrañar en consecuencia a ningún iniciado en la materia.

En realidad, la Antropología ecuatoriana académica surgió como una tácita e intuitiva respuesta a cambios y demandas de la sociedad, ávidas de comprensión y solución a los problemas derivados de la exclusión, la discriminación y la pobreza de los sectores populares, y de manera especial la población indígena ecuatoriana. En esta medida, esta variante, aunque tuviera notables predecesores en el indigenismo local³ o la influencia de numerosos investigadores extranjeros⁴, no tuvo la necesidad de cometer “parricidio” con “vacas sagradas” o efectuar grandes “revoluciones teóricas” casa adentro. Se vio tan sólo en la necesidad de implementar una nueva estrategia para enfrentar los problemas de la alteridad con enfoques prácticos e inéditos, más modestos e inmediatos. De este modo, aunque la Antropología del Ecuador adoptara con pericia y sensatez las corrientes teórico-metodológicas en boga, también demostraría flexibilidad para adecuarlas a las circunstancias locales.

A comienzos de los setentas, la Antropología académica ecuatoriana se había instalado en la PUCE con imperativos que dimanaban de su vocación humanista cristiana. Pero pronto esta perspectiva giró hacia su entroncamiento con la Antropología latinoamericana, en ese entonces enriquecida por las vertientes mejicana, peruana y brasileña, a lo que habría que agregar, tal como ya se ha anotado, la influencia de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. De esta manera, una modalidad de Antropología “crítica y comprometida” acabó por imponerse en el país tanto en los espacios académicos como en organismos de investigación-acción que empezaron en esta década a proliferar al interior de la sociedad civil en apoyo a los movimientos socia-

les y en ausencia de respuestas a sus problemas por parte del Estado. Estos espacios, en definitiva, pusieron en marcha un objetivo que desde entonces ha prevalecido en el país: el apoyo al desarrollo organizativo y la afirmación identitaria de los sectores populares, en el marco de la construcción de una nueva forma de participación política en un país caracterizado por un insuficiente y desigual desarrollo socio-económico y precaria institucionalidad estatal.

La preocupación inicial por la diversidad y la alteridad, en este punto, fue enunciada inicialmente al calor de la polémica que tanto la Antropología mejicana como la peruana habían desarrollado en torno al “campesinado indígena” y las “comunidades nativas” de foresta tropical. En el Ecuador, bajo esta resonancia, los indígenas se convirtieron en forma más que obvia en objeto de estudio antropológico privilegiado, sobre todo a raíz de su irrupción organizativa como parte o consecuencia de las políticas de reforma agraria y colonización impulsados por el Estado en el ámbito rural a partir de los sesentas. Pero, los enfoques convencionales entroncados en la tradición de “estudios de comunidad” y “antropología aplicada” (Buitrón, A. 1966), prevalecientes hasta ese entonces, se mostraron obsoletos para entender el desconcertante comportamiento de la población indígena ante la modernización nacional e internacional. No tardarían en imponerse modalidades de comprensión que reemplazaron dichos enfoques con estrategias de investigación que caracterizaron a estos sectores no tanto como un conjunto diverso de culturas sino como formas socio-económicas específicas subordinadas al proceso de desarrollo capitalista y modernización dependiente (Iturralde, D. 1980; Farga, C. y Almeida, J, 1981). La alteridad, así como la diversidad cultural, en cuanto problema teórico, fueron puestas en un segundo plano para ser más bien subsumidas dentro de la dimensión socio-económica y política del “campesinado indígena”. Aún así, los antropólogos inmersos en cualquier caso de estudio o intervención que involucrara a las poblaciones indígenas, en su gran mayoría mantuvieron una actitud de compromiso con sus contactos, aunque enfatizando su rol de “compañeros de ruta” hacia una mejor sociedad y mediante una modalidad de compromiso demarcada más por la solidaridad o “conciencia de clase” que por la noción de interculturalidad.

La vigorosa presencia de indígenas no campesinos en la amazonía y el litoral ecuatorianos, y aún en los mismos espacios urbanos, sin

embargo, habría de marcar un contrapunto novedoso en este marco de discusión, con apoyo en los aportes de la Antropología brasileña⁵. La vaticinada descomposición social de estos sectores a causa del acoso a sus recursos no había ocurrido ni en la extensión ni en la intensidad previstas por los analistas y estos sectores sociales más bien se habían recuperado en calidad de “pueblos” o “nacionalidades” tanto en sus espacios originarios como en nuevas áreas, incluyendo las urbanas. Conceptos tales como los de “colonialismo interno”, “estrategias de supervivencia”, “relaciones interétnicas” y “fronteras indígenas”, así como los de “cultura”, “nacionalidad”, y “Estado-Nación”, fueron entonces retomados y puestos en contraste con las agotadas categorías del análisis economicista desplegado hasta ese entonces para explicar la multiplicidad socio-cultural del Ecuador. La presencia de manifestaciones de cultura popular en los espacios urbanos, del mismo modo, implicó la expansión de la preocupación antropológica hacia nuevas áreas y nuevos sujetos sociales. La Antropología, de este modo, empezó a recuperar en los ochentas su interés en la alteridad y la diferencia desde una óptica que definitivamente ponía una vez más en el primer plano el debate sobre la dimensión cultural y, con ello, la posibilidad de establecer un marco más flexible para apreciar la diversidad cultural del país.

A lo largo de los ochentas y noventas, las preocupaciones antropológicas se expandieron hacia el conjunto de la sociedad ecuatoriana, situándose en todo ámbito que implicara particularidades o desigualdades socio-culturales. En el ámbito académico, los temas proliferaron tanto por un obvio y natural decantamiento inter o intradisciplinario⁶ como por la adopción de marcos teórico-metodológicos más flexibles y variados⁷ que se ajustaran mejor al complejo desmadejamiento de los sujetos sociales y la complejidad de sus vicisitudes cotidianas⁸. De esta manera, en estrecho correlato con las circunstancias sociales y políticas que atraviesa el país, el nuevo siglo se abrió en el Ecuador con una intensa polémica sobre la cultura y la identidad, los derechos humanos y colectivos, los fundamentos de la historiografía ecuatoriana, los esquemas de desarrollo alternativos, la plena participación política, la democracia consensual local, la ciudadanía múltiple, el Estado multicultural y la gobernabilidad. La discusión de varios de estos temas y la acción implementada por los sucesivos gobiernos para enfrentarlos o intentar controlar sus efectos⁹, alentó la emergencia de nuevos sectores, actores y movimientos sociales que se encontraron la oportunidad para movi-

lizarse en defensa de sus intereses en diferentes espacios a partir de múltiples criterios de identidad y alteridad¹⁰. Diversos clivajes sociales, tales como los de género, creencias religiosas, adscripciones locales, barriales y comunales, asociaciones gremiales, ocupacionales e incluso generacionales, así como otros tipos de lealtades primarias y primordiales, terminaron por ser puestas en visibilidad como sujetos por el conjunto de las ciencias sociales. Todas estas emergencias enunciaron una nueva época para las identidades y alteridades de toda índole, colocando a la Antropología en una posición expectante como referente idóneo para su análisis y comprensión.

La Antropología, sin embargo, como cuerpo disciplinario atraviesa actualmente dificultades para enfrentar esta eclosión y desagregación del sujeto social, en alguna medida debido a las limitaciones de su arsenal teórico-metodológico y su misma capacidad comunicacional. En este sentido, el avance ha sido más bien discreto. El debate estrictamente antropológico es escaso y no hay suficientes espacios ni foros específicos para exponer, contrastar y hacer balances a profundidad de lo logrado¹¹. Aunque los centros de enseñanza han aumentado en número y se han diversificado, no constituyen un sólido referente para hacer avanzar la Antropología como ciencia, por el simple hecho de que no cuentan con recursos suficientes para engarzar la docencia y la investigación, base indispensable para cualquier desarrollo científico. La poca investigación que se emprende desde estos ámbitos se halla ligada a proyectos institucionales que no alientan demasiado la reflexión antropológica sino su mera aplicación. Por último, la asociación gremial es mínima¹² y los Antropólogos, como sector profesional no generan una opinión grupal en asuntos del país o internacionales que son de su competencia y responsabilidad. ¿Cómo explicar entonces la incongruencia entre esta limitada faceta pública y la influencia “subterránea” de la Antropología ecuatoriana tanto en instituciones como en la praxis cotidiana de su población?

En realidad, la mayor parte de antropólogos se encuentra involucrada en el campo ocupacional cual agentes de intervención y cambio, lo que por la misma naturaleza de este ejercicio pone entre paréntesis la pericia del antropólogo para la discusión y análisis dentro del mundo académico. Actualmente predomina la antropología de acompañamiento y expeditiva, sujeta a las constricciones prácticas de las entidades que ocupan estos profesionales¹³. El ejercicio en este campo

ocupacional, por lo demás, se halla condicionado por el fortalecimiento político de los sujetos/objetos de estudio, entre quienes subyace una fuerte tendencia a compartir conocimientos con el investigador desde la perspectiva del “conocimiento local” y no tanto desde las preocupaciones meramente teoréticas. Estas constricciones marcan a la Antropología un derrotero que sin duda alienta la construcción de metodologías para la participación/acción, pero a costa de descuidar e incluso evitar el análisis comparativo y la reflexión antropológica conclusiva. En esto abona la convergencia de corrientes o modas “des-teorizadas” que actualmente abundan en el ámbito académico internacional.

El efecto irónico es que la Antropología ha cedido su espacio al respecto y facilitado la captura de sus más preciados tesoros por parte de otros cuerpos disciplinarios que se ocupan cada vez con más profusión e insistencia de la diversidad cultural y sus problemas de identidad y alteridad. El mismo concepto de Cultura ha sido vanalizado de tal modo, que actualmente no hay nada en el país que no sea abordado como expresión de una supuesta “cultura” subyacente. Es el actual comodín de todo análisis social y político, tal como hasta hace poco fueran las variables económicas o morales. En su acepción esencializante, la Cultura es tomada ahora como causa y origen de virtualmente todo comportamiento social, sea normal o patológico, sea grupal, sectorial o meramente individual (Andrade, X. 2001).

Cabe entonces plantearse como tarea la recuperación del sentido antropológico de estas categorías. En esta perspectiva, el objetivo del presente artículo es el de emprender esta tarea revisando su uso dentro del campo profesional en el cual los antropólogos ecuatorianos se hallan involucrados en mayor medida: los programas de promoción o acción para el desarrollo. Este es el ámbito donde, al parecer, la Antropología ecuatoriana ha jugado y juega un papel importantísimo que no ha sido ponderado suficientemente. También es el campo donde se puede examinar con mayor utilidad y prestancia el tema de la cultura y sus aspectos más relevantes: la identidad y alteridad.

La antropología frente al desarrollo

En este artículo se ha reconocido por anticipado que la Antropología es una de las pocas disciplinas que abre la posibilidad de autocrí-

tica intelectual y existencial a sus practicantes. El encuentro con la alteridad impacta en la mismidad, obligando a cada investigador a replantear su identidad como persona y profesional. La intermediación más importante al respecto es la cultura, entendida como una dimensión simbólico-expresiva que confiere al ser humano su sentido de pertenencia, orden y trascendencia (Mèlich, J.C. 1996). Interactuar entre seres humanos que pertenecen a diferentes ámbitos culturales, desde esta perspectiva, implica sobre todo poner en juego una estrategia que permita reconocer tanto las particularidades de cada quien como el perfil de la interculturalidad. Varios autores consideran esta estrategia no sólo como clave cognoscitiva de la Antropología, sino incluso como elemento ontogénico de la condición humana (Sánchez-Parga, J. 2005). Luego del “encuentro con el otro”, pocos antropólogos quedan inmovibles y la mayoría pone en cuestionamiento tanto sus propios valores y marco social de referencia como el mismo rol que desempeña como profesional de la Cultura. Más aún, cuando constata que ese “otro”, como ya se ha mencionado, es elemento constitutivo del sí mismo¹⁴.

Ahora bien, lo que llama poderosamente la atención en el ejercicio de la profesión en el Ecuador, es la persistencia del paradigma evolucionista en el enfoque de los problemas. Aunque el antropólogo ha aprendido a valorar cada grupo o sociedad humana en su valor intrínseco y a cuestionar la supuesta superioridad del sistemas social más amplio en el cual los grupos con particularidad cultural se hallan insertos, sin embargo, sigue planteándose el Desarrollo como un asunto de sentido común; no se detiene demasiado en la discusión de este categoría, objetivo o empresa, ya sea en su sentido como en el contenido socio-cultural o civilizatorio de su formulación. Esta contradicción, al parecer, tiene su explicación en la forma como el antropólogo ejecuta su tarea como profesional.

La formación de los antropólogos en el país consiste fundamentalmente en entrenar profesionales para asegurar su inmersión en su campo de trabajo premunido de métodos y técnicas “participativas”¹⁵. Pero, en tanto no tiene mayor alternativa que involucrarse en proyectos “puente” para ejercer su profesión¹⁶, tanto la formulación de problemas investigativos, como su implementación metodológica, se hallan atadas a problemas prácticos y la búsqueda de soluciones. Este es el marco donde, en definitiva, pone en ejercicio su capacidad teórica e in-

ventiva práctica. Las limitaciones para emprender estudios a fondo son obvias. En todo caso, es alentador constatar que varios de estos profesionales, además de escribir útiles reportes o detallados informes, al menos se dan tiempo para ejercer su pericia crítica en estudios sucedáneos, aunque en forma paralela o fuera de los espacios y problemas para los cuales fueron contratados.

Pero, ¿podríamos asegurar que esta práctica y sus resultados empatan con las aspiraciones e intereses de sus sujetos de estudio? Recordemos que una de las máximas del código de ética profesional formulada por la Asociación Americana de Antropología (AAA), por poner una referencia explícita al respecto, es la de que todo antropólogo debe poner en primera línea la seguridad e integridad de los sujetos de todo estudio o intervención antropológica (Fluehr-Lobban, C. 2003). Este principio es incluso más exigente para los casos de América Latina si se toma en cuenta el marco legal internacional que actualmente ampara a su población indígena o nativa (Bengoa, J. 2000). ¿Cómo entender, en consecuencia, la participación del antropólogo en proyectos de dudoso propósito y fundamento que pretenden convencer e incluso forzar a las poblaciones indígenas a adoptar el camino de la modernización o desarrollo, de acuerdo con los cánones socio-culturales de los planificadores? De allí la importancia de discutir la sorprendente supervivencia del paradigma evolucionista en los fundamentos de la práctica desarrollista.

El Desarrollo es concebido sin beneficio de inventario como el paso desde una circunstancia de carencia, pobreza o atraso hacia una etapa superior marcada por la plena satisfacción de necesidades básicas y secundarias. En este sentido, las diferentes versiones de antropología aplicada han aportado al debate con su insistencia en al menos incorporar la noción de “cultura” en el proceso de búsqueda de “desarrollo”. Esto es, no sólo en la perspectiva de agregar elementos de la cultura en el listado de carencias a cubrir, sino como un nuevo “estilo” de la intervención (Yúdice, G. 2003). Pero, ¿es esto suficiente?

La cultura, planteada en estos términos no es más que una “panacea” ideológica del desarrollo frustrado. No basta formularla como “capital simbólico” o valor agregado que potencia el avance hacia un desarrollo con “rostro humano”; ni tampoco basta con efectuar un giro epistemológico desde la “causalidad estructural de la economía” ha-

cia la “causalidad fenomenológica de la cultura”. No pasaría de ser una readecuación ingeniosa pero artificiosa del relativismo cultural.

Algunos autores, entre ellos Escobar (1999), se muestran radicales respecto a la dimensión cultural que se esconde bajo esta noción de Desarrollo: como categoría, esta no es más que una formulación moderna de la práctica colonial, que enmascara con nuevo lenguaje la típica inferiorización intencional de grupos humanos que las potencias mundiales emprenden para ejercer dominio sobre éstos y controlar y explotar sus recursos. Como tesis, Escobar plantea la necesidad de impulsar una “antropología del desarrollo”, e incluso una “antropología anti-desarrollo”, que visibilice el ardid civilizatorio y facilite a los sectores sociales bajo intervención su participación en alternativas de desarrollo que partan de los conocimientos y necesidades locales. Aunque para otros autores esta estrategia suene a “populismo” (Olivier de Sardan, J.P. 2005), la Antropología del Desarrollo dejaría de ser “neo-colonial” para a cambio servir para aclarar y establecer los posicionamientos de los diferentes actores en cada escenario de disputa por recursos y derechos. Catherine Walsh (2003), encabeza un grupo de autores con una posición mucho más tajante al respecto. Ellos plantean la imposibilidad de que el conocimiento antropológico escape a la matriz colonial que le diera origen, por lo que sería necesario rechazarlo en forma total, para gestar en su lugar un conocimiento “otro”, radicalmente opuesto a las modalidades “científicas” que sólo sirven para reproducir las estructuras de poder y la subordinación de los países o sociedades “no occidentales”.

Pese a los riesgos que conlleva el repliegue hacia el conocimiento local, no cabe duda de que al antropólogo le corresponde acoger la estrategia del conocimiento y acción “desde abajo y hacia delante” (Krotz, E. 2003). Si la Antropología contemporánea da por sentado que es propio de la naturaleza humana preguntarse por el orden y sentido de la existencia humana, el tema clave, en consecuencia, es justamente abocar teórica y metodológicamente las formas que estos fenómenos adoptan en las poblaciones bajo estudio. El reto consiste más bien en evitar la caída en el relativismo a ultranza planteada por ciertas posiciones post-modernas que, si bien destacan la importancia de la subjetividad en la construcción del sentido, dejan de lado u oscurecen el problema de su referencia social, su historicidad y la interculturalidad. En este sentido, la formulación teórico-metodológica de la “internali-

zación de externalidades” y “externalización de internalidades” (Wuthnow, R. 1988) complementa con gran perspicacia y utilidad los esfuerzos antropológicos por dilucidar este problema.

En efecto, el “capital cultural” que cada sector pone en juego en la interrelación social, histórica y socialmente determinada, no está compuesto únicamente de expresiones de cultura “tangible” sino también por pautas y predisposiciones subjetivas “intangibles” que confieren un sentido específico orden y pertenencia a sus portadores. Por lo general, este sentido se halla condensado o codificado en mitos, ritos y creencias, enteramente imbricados en sus existencias. Y es en base a estos códigos y pautas que los individuos entienden la particularidad de su circunstancia y emprenden acciones para vivirla de la forma más adecuada. Pero en tanto la circunstancia de todo grupo se halla imbricada en una dimensión social, histórica y cultural más amplia, es cabida de que ésta adolece de un constante interflujo y recambio, en un juego constante y simultáneo de confrontación social e interculturalidad; más aún en situaciones en que grupos humanos de diferente matriz cultural coexisten dentro de un sistema global marcado por la desigualdad y la opresión.

En este punto, corresponde preguntarse por la forma como los diferentes grupos humanos internalizan los elementos provenientes de las estructuras opresivas y, a su vez, externalizan tales incorporaciones en el marco de su acción social. Conviene al antropólogo no sólo poner en claro las pautas y valores culturales de los pueblos o grupos intervenidos, sino también los factores provenientes de otros marcos culturales que facilitan o bloquean la adecuada inserción en su realidad.

En efecto, el apoyo de los antropólogos a los esfuerzos locales por salir de apuros inmediatos y hallar sentido a la existencia de los sujetos requiere de un posicionamiento que además de ayudar a descubrir y potenciar los componentes socio-culturales genuinos de los subalternos, implique también la localización de los componentes de la cultura que los alienan y entorpecen su camino (Menéndez, E. 2002). De otro modo, se corre el riesgo de caer en las manos del “culturalismo” o el “populismo”, en una suerte de esencialización que si bien permite el reconocimiento de la particularidad, a la larga bloquea la perspectiva de su interrelación y enriquecimiento social. El juego intercultural, cabe recalcarlo, muy rara vez es desplegado en términos de equivalencias, sino como conflictos de poder. En último análisis, los valores cultura-

les que prevalecen en el contexto más amplio son aquellos que portan los grupos o estratos que controlan los factores socio-económicos e ideológicos vertebrales para la reproducción del sistema en que todos los grupos culturales se hallan inmersos. Quedarse en la mera contemplación y elogio de la particularidad equivale a inmovilizarlas y con ello castrar su potencial para la participación dentro de un rango más nacional e internacional.

Este señalamiento implica replantear el problema del sujeto y su subjetividad. La Antropología ecuatoriana ha aportado considerablemente en reposicionar este problema, pero le ha faltado incursionar con mayor rigor en la forma y contenido de dicha dimensión. El acompañamiento que el antropólogo emprende a favor de sus “compañeros de ruta” implicaría no sólo poner a su disposición los avances de las ciencias sociales que más empaten con sus aspiraciones sino también examinar las formas, contenidos y mecanismos de operación de las subjetividades puestas en contacto. Su examen facilitaría el develamiento de los elementos que alternativamente posibilitan o bloquean opciones de cambio más justas y equitativas. Implica, en definitiva, alentar la estrategia enunciada por Krotz (2002) como construcción de conocimiento “desde abajo y hacia delante”, que permita identificar y discutir tanto los factores de la cultura que potencian la realización de las aspiraciones de los grupos locales, como aquellos que ocultan y alienan sus objetivos y metas existenciales. Cabe recordar que los sujetos sociales son “agentes” de su destino y no meras marionetas de las estructuras externas. Por lo tanto, sus puntos de vista no son meros artefactos culturales sino también señalamientos políticos y predisposiciones para la acción que se fundamentan tanto en deseos y procesamientos ajustados a sus pautas culturales originarias, como en nuevas visualizaciones que se entroncan en la lógica moderna de la interculturalidad. El caso de los indígenas ecuatorianos frente a la explotación transnacional de sus recursos es paradigmático al respecto.

En este mundo globalizado, no cabe duda que las decisiones tomadas en los centros del poder geopolítico determinan los destinos locales, particularmente de aquellos sectores que detentan recursos apetecidos por los centros de acumulación capitalista mundial. Este marco fija los derroteros por los cuales caminan los movimientos sociales, tanto locales como los que ubican su acción en el nivel nacional.

La resistencia indígena a la expoliación de sus recursos y explotación de su fuerza de trabajo siempre ha estado motivada por la necesidad que estos pueblos tienen de defender sus condiciones de vida y subjetividad; pero en la actualidad también obedece a razones adicionales que van más allá de sus perímetros étnicos o culturales. Ahora se halla alentada adicionalmente por una visión más realista respecto a la inserción de los pueblos indígenas dentro del contexto nacional y por el apoyo internacional, tanto político como legal, al sentido civilizatorio de su lucha.

En referencia al tema petrolero de la explotación del petróleo en la amazonía ecuatoriana, por ejemplo, los pueblos indígenas de la región no se muestran realmente reacios al desarrollo y la modernidad, sino a las versiones que sobre ellas se maneja en las esferas del poder económico y político tanto nacional como internacional. Estas políticas y prácticas, como ya se ha indicado, afectan profundamente no sólo sus condiciones de vida y existencia, sino la misma integridad del país, y aún el porvenir de la humanidad. Sus reclamos, por lo tanto, al ser elevados ante la opinión pública como única opción de supervivencia como pueblos, de ningún modo son exagerados. Basta revisar los últimos informes de organismos internacionales sobre la depredación ambiental y la gravedad del impacto social y cultural ponerse a su lado. Bajo este prisma, emergen como formas de actuación política que muy hábil y pertinentemente engarza lo local con lo global. Se trataría no sólo de defender territorios y recursos étnicos, sino también de sumarse y alentar opciones de desarrollo que impliquen, por un lado, el cambio de actitud por parte de las empresas y el Estado, y por otro, su plena participación en las diferentes etapas de la planificación y de los beneficios percibidos por su implementación. Nada más justo ni equidistante dentro de un contexto internacional que ha avanzado suficientes precedentes jurídicos en su respaldo. Como resultado práctico, es cada vez más consensual que la autodefensa de la humanidad (que paradójicamente debe impulsarla para defenderse de sí misma), pasa por la necesidad de que sus componentes más “tradicionales” obtengan mayor desarrollo organizativo y emprendan de mejor modo sus estrategias de negociación con los sectores sociales que los circundan y asedian sus recursos, también vitales para el conjunto de la humanidad.

Natalia Wray (2000), en su trabajo sobre la explotación petrolera en territorios indígenas del Ecuador ilustra perfectamente esta pers-

pectiva. Según esta autora, quien expone en este libro los resultados de un estilo de acompañamiento antropológico “participativo” y “comprometido”, describe las modalidades de reacción con las que los indígenas han respondido a los planes de explotación petrolera en la región amazónica. A lo largo de su estudio, la autora configura un marco que podría ser planteado como principios fundamentales para un nuevo estilo de desarrollo para el Ecuador contemporáneo. Estos comportamientos, enunciados como parte de un continuo “entre el rechazo y la moratoria”, consisten en los siguientes pasos o etapas:

- Rechazar todo proyecto de explotación en tanto éste no cumpla con requisitos básicos de evaluación y protección ambiental, social y cultural, de acuerdo con la constitución y las leyes ecuatorianas.
- Aceptar actividades petroleras en los territorios indígenas, pero a condición de que se asegure la participación de las comunidades locales y las organizaciones indígenas regionales en sus diferentes fases de planeamiento, incluyendo la distribución de los beneficios y su inversión en proyectos locales de desarrollo autogestionario.
- Facilitar el canje de proyectos de explotación de recursos naturales por bonos de la deuda externa, a efectos de que los fondos obtenidos bajo este procedimiento sean invertidos en proyectos de “desarrollo limpio” y sustentable en cualquier parte del país.

La importancia de esta propuesta de desarrollo alternativo radica no sólo en la pertinencia y sensatez de los requerimientos planteados, sino también en el modo en que fueron forjados. Es el fruto de procesos previos de fortalecimiento organizativo y esclarecimiento del conocimiento local en el marco de los procesos nacionales e internacionales, a partir de la crítica constructiva a la irracionalidad ecológica, económica, social y cultural del actual esquema gubernamental de desarrollo y explotación de recursos naturales.

Desde luego, hay que destacar en esta alternativa la presencia de principios básicos de la Antropología, aunque no se los haya enunciado como tales. Si bien el tratado ha sido formulado con lenguaje práctico y programático, se sustenta en criterios que dimanarían de la descripción de la visión del mundo de los pueblos indígenas de la amazonía,

dados ya a conocer profusamente en una apreciable cantidad y variedad de trabajos académicos e informes o reportes expeditivos¹⁷. Estas propuestas, por otra parte, en tanto buscan como punto de partida el fortalecimiento organizativo previo de la población indígena y el simultáneo cambio de actitud en la contraparte empresarial y del Estado, enuncian de un modo más pragmático la necesidad de dar más espacio a la interculturalidad y la utopía, en términos de compartir imaginarios de una humanidad posible (Krotz, 2002). Desde el amplio y generoso punto de vista de los indígenas amazónicos, no cabe duda de que la alteridad ha dejado de ser esencializada o vista como compartimento irreconciliable, para dar paso al reconocimiento de afinidades e identidades en común con el interlocutor.

En este punto es inevitable reintroducir el problema del poder, entendido éste como un escenario donde ejerce dominio quien controla los factores de producción y reproducción esenciales para el sistema del cual forman parte todos los actores sociales. En este caso, el poder global y la capacidad de decisión se encuentran todavía fuera del alcance de las poblaciones indígenas en mención; pero, como contraparte, los indígenas controlan factores que implican la reversión de ciertas cuotas de poder en su favor, justo lo que los autores que siguen a Foucault califican como “contrapoder”. Pero la pregunta cabe: ¿son estas aperturas y concesiones verdaderas disyuntivas o más bien el efecto ideológico del ejercicio del poder, con despliegues desacostumbrados que al posibilitar fisuras en el contrapoder, permiten el remozamiento de la dominación?

Esta es la razón por la que es necesario incursionar con mayor detenimiento tanto en la definición de la Cultura, como en la configuración de la subjetividad y la interculturalidad. La contribución constructiva del antropólogo, cabe insistir, depende de si ha logrado llegar tanto a lo genuino como a lo alienante de la configuración intersubjetiva para así ayudar con criterios de peso al diseño conjunto de la opción más justa para el sujeto intercultural.

Esta observación final, permite retornar cual reflexión final al estatuto científico de la Antropología y su perspectiva en la nueva coyuntura como tal.

La antropología: entre ciencia e ideología

La Cultura es el objeto de conocimiento de la Antropología. Sin embargo, pese a esta certeza, su definición conceptual sigue siendo problemática. Esto complica de partida cualquier esfuerzo por consolidar la disciplina como ciencia. Últimamente, hay al menos consenso en abordarla como dimensión simbólico-expresiva de la realidad, lo que ayuda poderosamente en esta dirección.

Ahora bien, aunque es imposible identificar o fijar de una vez para siempre estas formas simbólico-expresivas, cabe reconocer que éstas se objetivizan así sea transitoriamente en artefactos y pautas de comportamiento social observables, cuyo registro e interpretación requieren de métodos adecuados. Aquí no basta la técnica etnográfica sino su complemento con instrumentos de la hermenéutica que permitan ejercer a cabalidad la pericia interpretativa del investigador.

Las formas simbólico-expresivas, por lo general, están contenidas fundamentalmente en mitos, ritos, representaciones y más pautas de comportamiento visible y evidenciable. Su registro empírico y su análisis comparativo son fundamentales. De allí la importancia de la Etnografía y Etnología para la Antropología, vistas éstas sucintamente como fases descriptiva y comparativa previas al posterior y final análisis antropológico. Este último, en síntesis, comprende la tarea de dilucidar en forma conclusiva problemas fundamentales relacionados con la naturaleza de la diversidad humana, particularmente de su condición específica de ser cultural y social. Desde la perspectiva latinoamericana, la tarea antropológica se especifica como una opción que oscila entre lo práctico y lo teórico, con un grado de urgencia inmediata que nunca pierde su opción de pensar en la universalidad¹⁸. Segundo Moreno (1999), al citar en su ensayo sobre la Antropología latinoamericana al antropólogo Jaime Lival King, ilustra perfectamente esta perspectiva:

“La Antropología es, por definición, la ciencia que se ocupa de fenómenos globales. Algunos de ellos, algunos pocos, serían la hominización y el mestizaje, la cultura como el medio para enfrentar y adaptarse al medio ambiente, la relación entre Homo Sapiens y otras especies con las que convive, la composición de la población y sus elementos biológicos, la nutrición humana y sus consecuencias”.

Pero, para el antropólogo en funciones investigativas se vuelve tarea ineludible el poner su pericia etnográfica y conocimientos antropológicos en un marco de intersubjetividad e interculturalidad. Sin embargo, esta dinámica, por su misma naturaleza, puede tornarse onerosa y especulativa, por lo que se requiere preservar en el análisis algún grado de objetividad. Los registros de la cultura y su interpretación deben ser remitidos inevitable e inexorablemente a la estructura social y sus marcos históricos de referencia.

No basta con identificar los factores sociales y económicos que explican la emergencia o vigencia de uno u otro elemento de la cultura. Es necesario explicar la cultura en su autonomía y especificidad como perímetro simbolizante de la acción social, lo que no es reducible a su mera materialidad o contexto de referencia. Y en esto, solo la estrategia de la intersubjetividad pueden ser útil, ya que se trata, en pocas palabras, de impulsar en forma compartida la búsqueda del sentido específico que guarda para cada quien uno u otro elemento de la cultura en el mismo momento del contacto etnográfico (Sánchez-Parga, J. 2005). Toda cultura es una construcción mutua de identidades y alteridades, donde sólo los protagonistas pueden compartir y dilucidar los códigos puestos en funcionamiento durante esta interrelación generativa. Elaborar conclusiones a partir del contraste comparativo de estas evidencias es, por lo tanto, una labor antropológica tanto necesaria como encomiable y sumamente laboriosa.

En el terreno de los procesos intra e intersubjetivos, lamentablemente, la Antropología ecuatoriana expresa limitaciones. Ha habido intentos de ceñirlos ya sea a una explicación psicoanalítica o a una teoría de las mentalidades; en numerosos casos, no se ha pasado del enunciado del problema o de la conclusión especulativa. Esta insuficiencia, en suma, plantea la necesidad de asumir su superación como tarea programática.

En su descargo, sin embargo, cabe reconocer la existencia de un considerable registro de elementos simbólicos objetivados que ponen en evidencia los ingredientes de la subjetividad de determinados grupos socio-culturalmente diferenciados del Ecuador contemporáneo (Moya, A. 1999). Resta examinar su incidencia en la realidad visible como trazos que diagraman no sólo la identidad o particularidad de un grupo, sino también su desempeño en la dimensión y dinámica inter-

cultural e intersubjetiva, vale decir, en la construcción de “sus” respectivas y muchas veces antagónicas alteridades.

En la crítica al desarrollismo efectuada en el anterior acápite, por ejemplo, se había mencionado la importancia de ciertas pautas y valores culturales en la afirmación de la posición indígena frente a la acción del Estado y el sector empresarial. Pero, con identificar su exclusiva incidencia al interior del sector indígena no es suficiente, pues de este modo se pierde la posibilidad de examinar la forma como los otros actores han procesado los indicados ingredientes de la identidad indígena, ya sea para interiorizarlos en su propio proceso de construcción identitaria, o para simplemente manipularlos o neutralizarlos. La caracterización de estas subjetividades y los juegos de poder derivados, es, en suma, la tarea necesaria para enfrentar adecuadamente la interculturalidad, tarea que, por lo demás, todavía se encuentra pendiente, oculta o a propósito invisibilizada, pese a su importancia teórica y práctica.

La tarea al futuro adopta la forma de una pregunta de carácter urgente: ¿cómo compartir o construir nuevo conocimiento en base a los aportes mutuos entre investigadores e investigados? Desde luego, en la Antropología ecuatoriana subyace la tendencia a tomar las explicitaciones y testimonios de los “nativos” tan sólo como “datos” y a lo sumo como versiones “calificadas” de personas que, incluso, podrían ser irónicamente descalificadas si se las considerada como formulaciones meramente ideológicas de su posicionamiento en la estructura social, como parece ocurrir en algunos análisis de última data acerca del papel de la dirigencia o intelectualidad indígena en la coyuntura actual (Santana, R. 2004). Aunque esta visualización pudiera tener un grado de probabilidad, el problema de su formulación en estos términos radica en que el investigador no ejerce en correspondencia una autocrítica que le permita identificar si su aserto es o no el resultado del juego de poder. En la concurrencia de varias versiones de verdad al momento de la investigación intercultural, puede prevalecer aquella que se entronca en la ortodoxia del investigador, cual factor de poder. Así mismo, el saber nativo o conocimiento local que prescinde o desprecia el referente o aporte del interlocutor foráneo por el solo prurito de serlo, implica también una ruptura del eslabonamiento intercultural que en ciertos casos suele ser tan contraproducente como la anterior.

En la perspectiva intercultural del conocimiento y la acción, cabe encajar unas cuantas preguntas finales relacionados con un eventual programa antropológico: ¿cómo se constituyen las subjetividades en el Ecuador contemporáneo? ¿Cómo se engarzan sus ingredientes más destacables con los juego del poder? ¿Cuál es la incidencia de la ideología y, particularmente, el papel que cumple la alienación en el control y manipulación de subjetividades? ¿Cuáles son los factores intra e inter-subjetivos que impiden el encuentro con la alteridad y la identificación entre diversos, clave de la interculturalidad y de la misma construcción de la Antropología como ciencia?

La Antropología ecuatoriana poco ha reflexionado en torno a los problemas de la naturaleza humana, su pasado y porvenir, pese a la profusión de estudios de caso y descripciones excelentes de los encuentros y desencuentros entre diversos. Aquí, al parecer, las urgencias del posicionamiento práctico y expeditivo ha limitado y siguen impidiendo el avance de su discusión. La Antropología ecuatoriana merece entonces una oportunidad para elevar su paciente labor etnográfica y etnológica hacia los confines de la auténtica antropología para así sentirse más cómoda y presente en el contexto de la ciencia internacional.

Notas

- 1 Ejemplos de la discusión internacional sobre la crisis de la Antropología pueden apreciarse en varios libros (Krotz, 2002; Lewellen, 2002), publicaciones colectivas (Ahmed, A. & Shore, C. 1995; Cerroni-Long, E.L. 1999; Geertz, C. et. al. 1996) y artículos especializados (Ingold, T. 1985; Shore, C. 1996; Menéndez, E. 2002), Norman Whitten
- 2 La Antropología ecuatoriana se afianza como disciplina académica al inicio de los setentas con la creación del Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Sus especialidades serían desde ese entonces la Antropología Socio-Cultural y la Arqueología. Sólo varios años después, a comienzos de los noventas, surgieron la carrera de Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Maestría de Antropología Socio-Cultural en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). En este trayecto también destaca la creación unidades de investigación antropológica y/o arqueológica tanto estatales (Banco Central del Ecuador) como privadas (Instituto Otavaleño de Antropología).
- 3 Las figuras más prominentes del indigenismo ecuatoriano son incuestionablemente Pio Jaramillo Alvarado (1983) y Gonzalo Rubio Orbe (1987). Para un balance de su contribución, ver Malo, C. 1988.

- 4 Son numerosos los investigadores extranjeros que han realizado influyentes estudios antropológicos en el Ecuador. Entre otras, cabe destacar la influencia de las obras de Eduardo Archetti, Philippe Descola, Blanca Muratorio, Udo Oberem, Paul Rivet, Frank Salomon, Kristi Ann Stølen, Ann-Christine Taylor y Norman Whitten. Para un balance de este aporte, ver Moreno, S. 1993.
- 5 Al respecto, la obra de Darcy Ribeiro (1975) es de importancia fundamental. Desde su posición como pedagogo, la contribución de Paulo Freire (1973) fue también decisiva para el desarrollo de la Antropología ecuatoriana, sobre todo por su nexo con la educación o capacitación popular.
- 6 Internamente, la Antropología ecuatoriana mantiene un interés combinado por la Antropología Socio-Cultural, la Arqueología, la Etnohistoria, la Ecología Cultural y la Socio-Linguística. En el ámbito interdisciplinario, enfatiza su nexo y colaboración con la Sociología, la Economía Política, las Ciencias Políticas, la Medicina Social y el Derecho.
- 7 En este ámbito, la Antropología ecuatoriana ha bebido provechosamente en vertientes metodológicas de gran influencia internacional, tales como la Antropología Estructural (Claude Lèvi-Strauss), el marxismo estructuralista (Maurice Godelier), el materialismo cultural (Marvin Harris), la Antropología Simbólica e Interpretativa (Clifford Geertz) y el post-estructuralismo (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Michael Foucault). Ultimamente, las posiciones post-modernas más serias, representadas por una variedad de enfoques experimentales, hermenéuticos e interpretativos, han empezado a calar en los estudios antropológicos. Ejemplo de estos aportes se pueden apreciar en varios trabajos nucleados en torno a la FLACSO, sede Ecuador (Andrade, X; 2000; Benavidez, H. 2004).
- 8 La producción de tesis antropológicas en el Departamento de Antropología de la PUCE, por ejemplo, es indicativa al respecto. Al enumerarse por temas predominantes en cada una de las 87 tesis presentadas en esta unidad entre mediados de los setentas y el 2000, se puede observar la variedad intradisciplinaria, las tendencias teórico-metológicas y la expansión de los sujetos de estudio en este centro universitario: Economía Campesina/Indígena (18 tesis), Imaginarios Rurales y Urbanos (11), Género (9), Religiosidad Indígena y Popular (8), Proletariado/Artesanado (7), Identidades (6), Historia Agraria y Regional (5), Arqueología de Sitio (4), Cultura Popular (3), Etnomedicina (3), Organización Social y Parentesco (3), Informalidad Urbana (3), Medio Ambiente (2), Tradición Oral (2), Urbanismo (2), y Análisis Institucional (1). El 68% se concentra en la región andina, mientras que 14% lo hace en la costa, el 12% en la amazonía y el 6% en la escala nacional. El 56% de ellas se refieren al campesinado indígena y la estructura agraria, el 28% a temas urbanos, el 11% a temas etnohistóricos y tradición oral y el 5% a la arqueología. Cabe destacar que el 64% de los graduados pertenece al género femenino y el 36% al masculino.
- 9 Hito importante para el avance del pensamiento antropológico constituye la discusión sobre los derechos indígenas, vehiculada en torno a la aprobación del Convenio 169 de la OIT por parte del gobierno ecuatoriano. La preocupación por el carácter multinacional y pluricultural de la sociedad y estado ecuatoriana-

- nos se mantiene como tema predominante entre los antropólogos en el conflictive período de entre siglo y milenio (Barrera, A. 2005)
- 10 Dávalos resume con bastante claridad y precisión lo que podría ser enunciado como las etapas de la evolución contemporánea del sujeto social en los estudios sociales ecuatorianos. A mediados del siglo pasado, el sujeto prioritario habría sido el movimiento obrero-campesino; a partir de los ochentas, éste pasaría a ser claramente el movimiento indígena; finalmente, al iniciarse el presente siglo, le tocaría el turno al movimiento ciudadano, representativo sobre todo de las clases medias y sus múltiples aristas de identidad y pertenencia grupal.
 - 11 Han sido los arqueólogos quienes han sostenido una secuencia de reuniones profesionales para examinar la marcha de su disciplina y balancear sus resultados (Salazar, 2006). La Antropología Social y Cultural Ecuatoriana, en cambio, si bien ha sostenido también varios encuentros y reuniones de expertos a nivel local, regional y nacional, sólo en una ocasión ha logrado reunirse para contrastar posiciones y balancear resultados en el Primer Congreso de Antropología Ecuatoriana (Landázuri, C. 1998). Su segunda convocatoria recién sería lanzada en noviembre del 2006.
 - 12 En el Ecuador, existe un solo cuerpo colegiado de antropólogos profesionales, fundado a comienzos de los ochentas: el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha (CALP). Pero su rango es regional y su funcionamiento ha sido más bien intermitente.
 - 13 Un considerable número de egresados y graduados de los departamentos de antropología del país, en se encuentra enrolado en programas y proyectos, tanto gubernamentales como no gubernamentales, de desarrollo socio-económico y productivo, educación y capacitación organizativa. Ultimamente este rango de empleo ha sido ampliado por una oferta lanzada por las empresas extractivas, obligadas éstas por la ley a presentar en sus planes componentes de protección ambiental y socio-cultural. Varios antropólogos y arqueólogos se encuentran actualmente activos en este campo, con diferentes actitudes y compromiso frente a sus sujetos de estudio. Para un balance de este ámbito de ejercicio profesional, ver Wray, Natalia (2000) y Delgado, Florencio (2006).
 - 14 El replanteamiento del sujeto obliga a reconsiderar no sólo el papel del investigador como persona y como científico, sino además la sociedad de donde proviene. La siguiente frase, atribuida a Margaret Mead, es perfectamente pertinente al respecto: “Quien no está contento consigo mismo, estudia Psicología; quien no lo está con su sociedad, estudia Sociología. Quien no se encuentra contento ni consigo mismo, ni con su sociedad, estudia Antropología”.
 - 15 La fusión sujeto/objeto de estudio alcanza su apogeo luego de que la Antropología latinoamericana incursionara en diferentes estrategias metodológicas de involucramiento en el campo. Estas han adoptado una multiplicidad de nombres: observación participante, investigación/acción, Antropología aplicada, Antropología compromiso, Antropología militante, Antropología de acompañamiento y Antropología crítico/reflexiva.
 - 16 El antropólogo tiene que involucrarse en proyectos “puente” para resolver sus inquietudes teórico-metodológicas. Hasta la más humilde tesis de licenciatura

- tiene que ser vehiculada dentro de un proyecto práctico. Por lo general son proyectos de desarrollo, en cualquiera de sus variables de intervención (proyectos productivos, educación, salud, fortalecimiento organizativo).
- 17 Además de la mención de la consabida pauta cultural de relacionamiento indígena armónico con la naturaleza, el trabajo de Wray retoma el aporte etnológico de Richard Smith (2002), quien a su vez ha aplicado con bastante habilidad la teoría maussiana del don a la Amazonía. Esta teoría, que plantea como un valor universal la obligada reciprocidad entre donantes y donados, resulta clave para entender en el Ecuador la interculturalidad, no sólo entre nativos, sino también entre éstos y otros agentes de la “sociedad nacional” (Smith, R. 1998).
- 18 Una frase atribuida a Marx ilustra perfectamente esta perspectiva: “Si el Don Quijote es universal, es porque es primero español”.

Bibliografía

- Ahmed, Akbar and Shore, Cris (Editors)
 1995 *The future of anthropology: its relevance to the contemporary world*, London, Atlantic Highlands, NJ, Athlone.
- Almeida, José
 2005 “The Ecuadorian Indigenous Movement and the Gutiérrez Regime: the Traps of Multiculturalism”, en *POLAR*, May 2005, University of California Press.
- Almeida, José
 2003 “Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico”, en Pachano, Simón (Compilador), 2003, *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO.
- Amodio, Emanuele
 1999 “La Antropología invisible. Líneas para una historiografía antropológica venezolana”, en Meneses Pacheco, L. et.al.
- Andrade, Xavier
 2000 “Medios, imágenes y los significados políticos del «Machismo»”, en Quito, *Ecuador Debate* 49, CAAP.
- Andrade, Xavier
 2001 Sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en Ecuador: adiós cultura y hasta la vista cultura política”, en *Nueva Sociedad* 175, Caracas, Fundación Friedrich Eber.
- Arizpe, Lourdes y Serrano, Carlos (Compiladores)
 1993 *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aull Davies, Charlotte
 1999 *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others*, London/New York, Routledge.

- Barrera, Augusto
 2005 “De paja de páramo sembraremos el mundo. Izquierda, utopía y movimiento indígena en Ecuador”, en Rodríguez, César; Barrett, Patrick y Chávez, Daniel (Editores), *La nueva izquierda en América Latina: sus orígenes y trayectoria futura*, Bogotá, Norma.
- Barrera, Augusto, et. al.
 2004 *Entre la utopía y el desencanto: Pachakutik en el gobierno de Gutiérrez*, Quito, Ecuador, Editorial Planeta.
- Bengoa, José
 2000 *Emergencia Indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE.
- Benavides, Hugo
 2004 *Making Ecuadorian Histories*, Austin, University of Texas Press.
- Bohannan, Paul
 1999 “Paradigms Refound: the Structure of Anthropological Revolutions”, in Cerroni-Long, E. L.
- Buitrón, Aníbal
Cómo llegó el progreso a Huagrapamba, México, Instituto Indigenista Interamericano
- Cerroni-Long, E.L. (Editor)
 1999 *Anthropological theory in North America*, Westport, Conn, Bergin & Garvey.
- Clarac de Briceño, Jacqueline
 1999 “Una antropología relé o ¿una Antropología creativa?”, en Meneses Pacheco, L. Et.al
- Dávalos, Pablo
 2007 “Ecuador: movimientos ciudadanos, asamblea constituyente y neoliberalismo, Quito, *Servicio Informativo ALAI*.
- de Cerqueira Leite Zarur, George (Coordinacao)
 1990 *A antropologia na America Latina: trabalhos apresentados durante o Seminario Latino-Americano de Antropologia*, Brasilia, 22-27 de junho de 1987, México, DF, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Delgado, Florencio
 2006 “Arqueología a la ecuatoriana”, en *Apachita* No. 6, Quito, Departamento de Antropología, PUCE.
- Escobar, Arturo
 1999 *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, CEREC.

- Fahim, Hussein (Editor)
1982 *Indigenous anthropology in non-western countries: proceedings of a Burg Wartenstein symposium*, Durham, N.C, Carolina Academic Press.
- Farga, Cristina y Almeida, José
1981 *Campesinos y haciendas de la Sierra Norte: la transformación del campesinado y la comunidad en la Sierra Norte*, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (Editor)
2003 *Ethics and the profession of anthropology: dialogue for ethically conscious practice*, Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- Freire, Paulo
1973 *Pedagogía del Oprimido*, México DF, Siglo XXI Editores.
- García, Fernando (Coordinador)
2000 *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*, Quito, Ecuador, FLACSO-Ecuador/IBIS Dinamarca.
- Geuijen, Karin; Rave, Diederick & de Wolf, Jan (Editors)
1995 *Post-modernism and anthropology: theory and practice*, Assen, The Netherlands, Van Gorcum.
- Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo
2003 *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires, CLACSO.
- Ingold, Tim
1985 "Who Studies Humanity?: The Scope of Anthropology", in *Anthropology Today*, Vol. 1, No. 6, Great Britain.
- Iturralde, Diego
1980 *Guamote: campesinos y comunas*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Jaramillo Alvarado, Pio
1983 *El indio ecuatoriano*, 2 volúmenes, Quito, Corporación Editora Nacional.
- Krotz, Esteban
2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México DF, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, FCE.
- Krotz, Esteban
1999 "Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas", en Meneses Pacheco, L. et. al.
- Krotz, Esteban (Compilador)
1992 *El Concepto "crisis" en la historiografía de las ciencias antropológicas*, Guadalajara, Jalisco, México, Editorial Universidad de Guadalajara.

Landázuri, Cristóbal (Compilador)

- 1998 *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Tomos I y II, Ecuador DA-PUCE, MARKA, AEDA-PUCE.

Lewellen, Ted

- 2002 *The anthropology of globalization: cultural anthropology enters the 21st century*, Westport, Conn, Bergin & Garvey.

Mèlich, Joan-Carles

- 1996 *Antropología simbólica y acción educativa*, Barcelona, Paidós.

Menéndez, Eduardo

- 2002 “El malestar actual de la antropología o de la casi imposibilidad de pensar lo ideológico”, en *Revista de Antropología Social* No. 11. México.

Meneses Pacheco, Lino; Clarac de Briceño, Jacqueline y Gordones, Gladys (Editores)

- 1999 *Hacia la antropología del siglo XXI*, Mérida, CONICIT-CONAC, Museo Arqueológico, CIET-ULA.

Moreno, Segundo

- 1999 “Retos y Proyecciones de la Antropología Latinoamericana”, en *Plural* No. 5, Quito, Boletín de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

Moreno, Segundo

- 1992 *Antropología ecuatoriana: pasado y presente*, Quito, Ediguías.

Moya, Alba

- 1999 *Ethnos, atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*, Quito, Proyecto EBI.

Olivier de Sardan, Jean Pierre

- 2005 *Anthropology and development: understanding contemporary social change*, London/New York, Zed Books.

Ribeiro, Darcy

- 1975 *Fronteras Indígenas de la Civilización*, México DF, Siglo XXI Editores.

Rivera Cusicanqui, Silvia

- 1993 “Antropología y sociedad en los Andes. Temas y Problemas”, en Arizpe, L. et.al.

Rubio Orbe, Gonzalo

- 1987 *Los indios ecuatorianos. Evolución histórica y políticas indigenistas*, Quito, Corporación Editora Nacional.

Rubio Orbe, Gonzalo

- 1956 *Punyaró. Estudio de Antropología Social y Cultural de una comunidad indígena y mestiza del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Salazar, Ernesto
2006 “Reuniones arqueológicas en Ecuador”, en *Apachita* no. 8, Quito, Departamento de Antropología, PUCE.
- Santana, Roberto
2004 “Cuando las élites indígenas giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”, en *Ecuador Debate* 61, Quito, CAAP.
- Sánchez-Parga, José
2005 *El oficio del antropólogo*, Quito, CAAP.
- Shore, Cris
1996 “Anthropology’s Identity Crisis: The Politics of Public Image”, in *Anthropology Today*, Vol. 12, No.2, Great Britain.
- Smith, Richard Chase
1998 “El reto para la economía indígena amazónica: la reciprocidad, la acción colectiva y el bien común dentro de la economía de mercado”, en Landázuri, C. 1998.
- Walsh, Catherine (Editora)
2003 *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- Wray, Natalia
2000 *Pueblos indígenas amazónicos y actividad petrolera en el Ecuador: conflictos, estrategias e impactos*, Quito, Ecuador, IBIS/Oxfam América.
- Wuthnow, R, et. al.
1988 *Análisis Cultural*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Yúdice, George
2003 *The expediency of culture: uses of culture in the global era (post contemporary interventions)*, Durham, Duke University Press.

MESA REDONDA 2

Antropología y Género

Los estudios de género en la región andina

Norma Fuller*
nfuller@pucp.edu.pe

Los estudios hoy llamados de Género constituyen una de las innovaciones teóricas más importantes de la segunda mitad del Siglo XX. Sus aportes más significativos, en mi concepto, fueron el desmantelamiento de los presupuestos androcéntricos de las ciencias sociales y la constatación de que el género es uno de los ejes que ordena las sociedades humanas. Es decir mostraron que el sesgo androcéntrico había conducido a ignorar a la población femenina porque se generalizaba a partir de la situación de los varones y no se tenía en cuenta las particularidades de las mujeres. Por lo tanto una de las tareas pendientes era demostrar que las mujeres habían sido excluidas de la historia y recuperar sus aportes silenciados. Ello implicaba una crítica de fondo a las disciplinas consagradas y, más aun exigía que se las reconstruya, para incluir la voz femenina.¹ En segundo lugar, la constatación de que los factores económicos, políticos y culturales afectan de manera diferente a varones y mujeres innovó, tanto la teoría social como las políticas públicas y los modelos de desarrollo porque demostró que es necesario tener en cuenta estas diferencias tanto para el diseño como para la evaluación del impacto de los programas sociales y de las políticas públicas

En la región andina, este debate llegó por tres grandes vías: la influencia de las agencias de cooperación y desarrollo que pusieron la problemática femenina como una prioridad en sus agendas de trabajo, la intensa propagación del discurso del movimiento de liberación de la

* Pontificia Universidad Católica del Perú.

mujer que fue rápidamente acogido por los (entonces) influyentes grupos de izquierda y, el debate sobre las particularidades de los sistemas de género de las sociedades y culturas sudamericanas que se desarrolló principalmente en los medios académicos.

En el presente trabajo intento llevar a cabo un rápido balance de la manera en que los estudios de género se desarrollaron en esta área. A pesar de que enfoco preferentemente los trabajos antropológicos, a menudo hago referencias a estudios de otras áreas de las Ciencias sociales. Ello se debe a que el género cruza todas las especializaciones y, por supuesto, a la arbitrariedad de las líneas que dividen estas disciplinas.

Género, desarrollo y grupos locales

En la región andina, como en el resto del mundo, los planes de desarrollo surgieron como una propuesta para insertar a los países de la periferia capitalista dentro del proceso evolutivo lineal hacia la modernización. Dentro de este marco los escasos proyectos dirigidos a la población femenina se caracterizaban por su corte asistencialista y el énfasis en sus funciones reproductivas. A fines de los sesenta se hicieron evidentes los impases inherentes a este modelo al constatarse que la mayoría de la población no gozaba de los privilegios de la modernización. Por ello se giró el énfasis hacia el combate a la pobreza. A fines del decenio de 1970, el enfoque antipobreza predominaba en los proyectos y políticas de desarrollo. En este contexto se prestó atención por primera vez a la población femenina porque fue identificada como un segmento poblacional especialmente vulnerable y al cual los beneficios del desarrollo no llegaban por igual. Más aun, se constató que en esta categoría existen más probabilidades de que se reproduzca la pobreza de generación en generación (Buvinic 1990). En esos años la investigación se concentró en el diagnóstico de la situación de la población femenina con la finalidad incluir esta información en el diseño de políticas públicas y programas de apoyo a las poblaciones desfavorecidas en temas tales como educación, salud reproductiva violencia familiar, trabajo, estrategias de supervivencia y combate a la pobreza.

Al avanzarse en los estudios sobre la problemática femenina se hizo evidente que los programas de desarrollo que se dirigían sólo a las mujeres no iban a la raíz del mal. Por ello, se propuso identificar los mecanismos que producen desigualdades e incentivar el “empodera-

miento” de las mujeres. Es decir, brindarles no sólo acceso, sino también control de sus recursos y de los beneficios del desarrollo (Vargas (1993:30.) Este desarrollo fue paralelo al surgimiento de diversos grupos feministas, la mayoría de ellos provenientes de las canteras de la izquierda. Buena parte de su labor se concentró en diseminar información sobre los derechos de las mujeres e implementar programas que propiciaran su empoderamiento. Esto fue posible, en buena medida, gracias a que los organismos internacionales, las agencias de cooperación internacional y otras instituciones incluyeron en sus agendas la necesidad de trabajar con la población femenina y de propiciar el avance de sus derechos. A su vez, los Estados debieron incluir esta plataforma dentro de sus políticas sociales porque los acuerdos internacionales que habían firmado lo obligan a practicar una política de género. El resultado fue una cierta interpenetración del discurso feminista y de las organizaciones y programas dirigidos a las mujeres. Después de casi tres décadas son evidentes los efectos de la difusión del discurso sobre los derechos de la mujer en diversos aspectos de la vida de las mujeres, tanto en el medio rural como en el urbano. Los más importantes serían, el conocimiento de sus derechos y de las acciones para defenderlos o usarlos y, el cuestionamiento de los privilegios masculinos en el hogar.

Un aspecto que llama la atención es el impacto de los programas de apoyo y de los proyectos de desarrollo en las vidas de las mujeres que participan en ellos. Parece ser que la mejora de su posición en la comunidad y la mayor información sobre sus derechos y de las instancias donde buscar apoyo, están propiciando el surgimiento de un nuevo tipo de mujer que participa activamente e programas de alivio a la pobreza y en proyectos de apoyo a la población femenina y ha asumido buena parte del discurso de los derechos de la mujer. El interrogante es si estos cambios son comunes a la población femenina en general, ¿están produciendo una nueva elite de líderes populares? o ¿es un nuevo discurso aprendido para responder a las demandas de las agencias desarrollo? Todavía está pendiente un trabajo sistemático de evaluación del impacto de estos giros en la en la autoestima de las mujeres, en su relación con sus cuerpos y su sexualidad y en las relaciones de género en el hogar.

En la década de los noventa los avances en los estudios de género mostraron que, enfocar preferentemente a la población femenina ha producido efectos perversos tanto en la teoría como en la acción. En el

aspecto práctico, los programas de apoyo a las poblaciones más desfavorecidas tienden a oponer y enfrentar a mujeres y varones que, en la práctica tienen un proyecto familiar conjunto y necesitan del aporte de ambos para enfrentar la pobreza y la exclusión. En términos teóricos, tiende a asimilar el género a lo femenino y no enfatiza debidamente el hecho de que las relaciones de género son un eje que ordena la vida social y, como tal, su análisis debe ser aplicado a hombres y mujeres. Por otro lado, la epidemia de SIDA es un problema que demandó de atención inmediata y puso sobre el tapete la necesidad de investigar la conducta sexual masculina en todas sus expresiones. Esto llevó a que durante los últimos diez años se haya presenciado la emergencia de estudios sobre masculinidad e identidades sexuales alternativas. En la actualidad se puede decir que existe una nueva área de estudios sobre el género masculino. Dentro de ella se puede distinguir dos vertientes. Una que intenta balancear e invertir el sesgo ginecocéntrico de los estudios de género (Parker 1991, Cáceres 1998) y se concentra en el estudio de la sexualidad y las prácticas reproductivas masculinas y en las identidades gays y queer. La segunda, está más interesada en comprender las identidades masculinas locales y en dar cuenta de sus cambios debido a la modificación de las relaciones de género (Fuller 1997 1998, Valdés y Olavarría 1998, Viveros 1997 1998, Andrade 2001). En todo caso, ambas se proponen tratar la problemática de género de manera que incluya a hombres y mujeres.

La Política

Probablemente la temática en la que ha habido contribuciones más originales sobre la problemática de género ha sido el debate en torno a la caracterización de los movimientos de mujeres que surgieron en países sudamericanos como Argentina, Bolivia, Chile, Ecuador y Perú. La exitosa movilización de las mujeres latinoamericanas como madres, tanto en grupos de combate a las dictaduras militares, como en los conflictos armados y en los barrios urbanos para asegurar la supervivencia, ha sido considerada como una forma peculiar de hacer política debido a su capacidad de movilizar a la población femenina y al gran impacto que lograron tener sobre la política estatal. Así por ejemplo, la insurrección armada que caracterizó al Perú en la década de los 80 y a Colombia hasta hoy impulsó el surgimiento de organizaciones gestionadas

por las mujeres para asegurar la supervivencia individual y familiar y para la defensa de los derechos humanos ²(Coral 1997, Maertens 2000)

Estos movimientos han sido interpretados por algunos autores como una alternativa al modelo masculino de ciudadanía. Ellos sugieren que se estaría creando una ciudadanía colectiva que recupera los valores femeninos, y que está rompiendo el rígido límite entre lo público y lo privado que enclaustró a las mujeres en la esfera doméstica. Sin embargo, diversas expertas (Feijoo 1993, Perelli 1993 y Barrig 1994, Jelin 1994) llaman la atención sobre el hecho de que estas prácticas políticas utilizan el tradicional argumento marianista de la superioridad moral de las mujeres y se fundan en preocupaciones privadas. Ello podría reducir la política a una pose moral y cancelar peligrosamente la noción de la política en tanto expresión del bien común.

Otro es el caso de las mujeres organizadas para luchar contra la pobreza. La década de los ochenta, marcados por la depresión económica y los programas de ajuste estructural, vieron la emergencia de organizaciones populares de mujeres en torno a la gestión de la crisis. Muchas de las instituciones estatales recurrieron a la población femenina para canalizar programas de alivio a la pobreza. Las implicancias políticas de la proliferación de organizaciones populares de mujeres en torno a la gestión de comedores populares y programas de desayuno escolar generaron un fuerte debate dentro de las ciencias sociales peruanas. Algunas autoras encontraron que estas formas inéditas de organización femenina eran un espacio donde las mujeres se estaban convirtiendo en actoras políticas (Blondet 1994). Otras, por el contrario (Barrig 1993) sostuvieron que las organizaciones de autoayuda eran, de hecho, estrategias de supervivencia que se apoyaban en un conjunto de soluciones temporales, aunque finalmente falsas, porque resolvían los problemas inmediatos que genera la pobreza pero no tocaban sus causas (Barrig 1993). Mas aun, la participación gratuita de las mujeres en estos programas significó una carga de trabajo adicional de modo tal que el estado les transfirió responsabilidades que deberían ser de su competencia. Por otro lado, el hecho de que los recursos gestionados provinieran de donaciones canalizadas a través del estado propiciaba la formación de lazos de clientela política que podían ser manipulados con fines electorales. El caso de la utilización de los clubes de mujeres como grupo de apoyo popular en el régimen fujimorista (1990-2000) peruano es una demostración de los peligros señalados.

En suma, la proliferación de organizaciones de mujeres levanta varios interrogantes ¿Es una nueva forma de hacer política o se trata de un peligro porque sus argumentos se fundan en intereses privados y no en el bien común? ¿Se trata de cambios en las relaciones de género o de la emergencia de una capa de líderes que surgen porque cumplen con una labor de intermediarias entre las agencias internacionales defensa de los derechos humanos o de alivio a la pobreza y las poblaciones locales? Si este fuera el caso se trataría, indudablemente, de un fenómeno positivo porque se trata de mujeres que provienen de los estratos más excluidos que han sido capaces de aprovechar los intersticios abiertos por la violencia o la pobreza. Sin embargo, ello no garantiza que las relaciones entre los géneros se modifiquen. Puede, por el contrario, reproducir relaciones fuertemente jerárquicas entre las líderes locales y las bases y entre las mismas dirigentes y las agencias que las cooptan. Más aun, estos cambios podrían revertirse si se suspende el apoyo de las agencias de cooperación que incentivan la participación femenina. Por lo tanto, estas movilizaciones pueden desaparecer rápidamente sin dejar huellas³, si no se las inserta dentro de un proceso general de revisión de las relaciones de género y de empoderamiento de las mujeres (Tamayo 1993).

Los sistemas de género locales

La gran heterogeneidad de tradiciones culturales y poblaciones que conviven en esta región ha sido una fuente constante de debate entre quienes enfocan la diferencia y quienes privilegian el hecho de que las mujeres comparten una misma opresión. De este modo, se puede identificar dos posiciones ya clásicas en los estudios sobre género y etnicidad en las sociedades andinas: la que considera que se trata de culturas diferentes y que cualquier forma de dominación de género es una importación occidental y, aquella que critica esta esencialización y resalta el hecho de que las poblaciones andinas son parte del proceso de construcción de las naciones modernas.

Un caso típico es el estudio las comunidades nativas amazónicas. Estas han sido tratadas como laboratorios para entender a los sistemas de género debido a que la división sexual del trabajo no explica el control masculino sobre las mujeres ya que ellas están a cargo de la mayoría de las actividades productivas. En cambio, el matrimonio es una

institución crucial para explicar el control que tienen los varones sobre la vida política porque las relaciones dentro del grupo son definidas de acuerdo a los derechos y deberes que adquieren a través del matrimonio. Un hombre es considerado un adulto sólo cuando recibe una esposa (Shapiro 1987), por tanto, para estar en condiciones de cumplir sus obligaciones sociales necesita una mujer. Lo opuesto no es cierto, porque cuando una mujer se casa, aquellos que reciben los servicios de su marido son sus padres y no ella misma (Dole 1994). Es decir, las sociedades amazónicas tradicionales serían casos excelentes para probar la hipótesis según la cual el origen de la subordinación de la mujer debe buscarse en la organización de parentesco (Rubin 1975)

No obstante, estas elaboraciones teóricas usan como material etnográfico reconstrucciones de sociedades que en la práctica han cambiado drásticamente (Barklay 1985, Dradi 1987). Diversos estudios de caso muestran que las relaciones de género han sido profundamente transformadas debido al impacto de la economía de mercado y al accionar de las instituciones estatales y de los organismos de desarrollo. En la actualidad las poblaciones nativas están insertas en múltiples redes de relaciones económicas y políticas a nivel local, regional y nacional. Estas tienden a ser monopolizadas por los varones de modo tal que se están generando nuevas formas de exclusión de la población femenina. Así por ejemplo, los puestos directivos de las organizaciones nativas son masivamente ocupados por varones.

Por otro lado, en las últimas dos décadas las políticas públicas han incluido el enfoque de género de modo tal de que los programas de educación, salud y participación ciudadana han abierto nuevos espacios políticos a las mujeres (Quiroz Niño 2004). En suma, en la actualidad resulta problemático analizar a las poblaciones nativas como culturas diferentes y es cada vez más urgente tener en cuenta sus complejas articulaciones con las sociedades regionales y nacionales

El debate sobre las características de los sistemas de género entre las poblaciones campesinas de la región andina ha sido particularmente intenso y polarizado. De manera gruesa podemos decir que, inicialmente estuvo dividido entre quienes argumentaban que los sistemas de género de la región andina tienen características propias (Nuñez del Prado 1972-75, Ossio 1980, Isbell 1972) y que las relaciones de género eran básicamente igualitarias porque, según su cosmovisión, lo masculino y lo femenino son categorías complementarias y no jerarquizadas.

La ausencia de participación de las mujeres en espacios públicos sería un rasgo cultural propio que no anularía el poder de decisión que tienen las mujeres para asuntos de orden público y privado. Estos trabajos resultan particularmente atractivos para la teoría de género porque proporcionan argumentos a la hipótesis según la cual el predominio masculino es un producto histórico y que existen sociedades donde mujeres y varones tienen derechos similares. Las sociedades andinas serían un ejemplo de ello.

Sin embargo, este enfoque pecaba de un culturismo extremo y dejaba de lado el hecho de que los sistemas de género andinos son más amplios que la unidad conyugal, ellos comprenden circuitos de intercambio de bienes, redes laborales, expresiones rituales y relaciones políticas. En todos esos campos las mujeres están notoriamente subordinadas o ausentes. Ellas no participan en las asambleas comunales, en el sistema de autoridades ni en los trabajos colectivos como miembros plenos. Incluso las representaciones de género no son necesariamente simétricas. Los grupos de trabajo y los rituales mixtos acentúan la fragilidad femenina y la fortaleza masculina (Harris 1988). Por lo tanto, las relaciones de género en la sociedad Andina deben entenderse dentro de sistemas complejos y no pueden ser explicados a través de un sólo factor o ámbito institucional.

Los intentos de superar estos impases dejan de lado la noción de identidad cultural porque, según observas, el género la etnicidad y la raza no son rasgos naturales o fijos, sino formas de clasificar y jerarquizar a las personas o poblaciones. En ese sentido la etnicidad y el género serían conceptos útiles para desentrañar las complejas maneras en que se reproduce la subalternización de las mujeres y de las etnias marcadas. Según argumentan, la perspectiva culturalista cae en el esencialismo porque ignoran que las poblaciones campesinas del área andina tienen una larga tradición de convivencia con la sociedad nacional y global. Lo que los diferencia, más que una huidiza identidad cultural sería su posición subalterna y el hecho de que sus rasgos culturales constituyen marcas a través de las cuales se los califica como "otros".. Por ello los análisis de género no pueden darse aislados de otras formas de desigualdad como la etnicidad y la raza.

Este tipo de enfoque permite entender la identidad cultural de modo más fluido porque muestra que las divisiones culturales y las líneas étnicas no son estáticas, por el contrario los actores despliegan

complejas estrategias para avanzar sus intereses usando tanto al género como la etnicidad para acumular prestigio y poder y para excluir a posibles rivales (De la Cadena 1996).

Esta perspectiva busca también dar cuenta de la manera en que los sujetos cuestionan estas jerarquías y sus puntos de hibridación. Por ello tienden a enfocar los ámbitos en los cuales las fronteras raciales son imposibles de mantener, donde lo rural y lo urbano se encuentran, donde mestizos e indios interactúan (Weismantel 2001) Por ejemplo, Crain (1996) analiza el caso de las mujeres de la comunidad de Quimsa, en Ecuador que han encontrado en la demanda turística de *indígenas auténticos* para trabajar en hoteles *étnicos* un espacio para mejorar sus oportunidades de empleo. Así, para *venderse* mejor ellas practican un *esencialismo estratégico* y escenifican su indianidad a través de formas de vestirse, hablar o actuar que no tienen relación con su vida cotidiana en los barrios marginales de Quito. Por otro lado, este cambio de escenario ha provocado transformaciones en la identidad étnica y de género de estas mujeres que se volvieron más autónomas, y comenzaron a transgredir los tradicionales roles de género de sus comunidades de origen. En este caso, la demanda de autenticidad llevó a las quimseñas a reconfigurar su identidad étnica de acuerdo con las representaciones de las clases hegemónicas -que representan a las mujeres como las portadoras de la verdadera identidad indígena-. Pero ellas aprovechan esta asociación y la utilizan para salir adelante en la capital.

En conclusión, puede decirse que el estudio de las culturas locales muestra que, aún cuando presentan particularidades, existe una larga tradición de convivencia de todos estos grupos y que, por lo tanto, es urgente analizar la compleja articulación de las líneas de clase, raza, etnicidad, nacionalidad y género para entenderlas de manera que no se las esencialice, sino que, por el contrario evidencie que son construcciones dinámicas

Por otro lado sería necesario superar la tendencia a entender a las poblaciones indígenas y nativas como culturas diferentes y de ignorar que son parte constitutiva y constituyente de las naciones andinas. Por ejemplo, estudiando el caso de boliviano, Cecilia Salazar (2004) interpela a quienes romantizan el retorno a la etnicidad e identifican a las mujeres con la preservación de las identidades locales. Según propone, el resurgimiento de las identidades étnicas no sería un retorno a las raíces sino de una forma de regresión frente al fracaso de las elites bolivia-

nas para constituir un estado inclusivo capaz de crear condiciones económicas que garanticen la inclusión de la mayoría de sus miembros. En tales escenarios, sugiere Salazar, resurgirían los mecanismos de solidaridad natural y los excluidos del sistema habrían optado por auto-identificarse como indígenas. Este auge étnico marcaría más a las mujeres en la medida en que se asume que son quienes conservan la tradición. Así la pollera se convertiría en un símbolo de lo étnico⁴. Sin embargo, en la medida en que lo indio y lo femenino se asocian a la dicotomía salvaje/civilizado o racionalidad/irracionalidad, estarían siendo colocadas, otra vez en el lugar del otro diferente irracional. Este enfoque evidencia que la etnicidad y el género no son necesariamente sustancias sino que hacen parte de complejas políticas de inclusión y de exclusión y, sobre todo, que el hecho de reducir a las culturas andinas a comunidades campesinas escamotea el hecho de que nuestros sistemas políticos y sociales están contruidos sobre la subalternización y exclusión de las mujeres y de las etnias y razas marcadas.

Conclusiones

Los estudios de género en la región andina están marcados por la propuesta del movimiento de liberación de la mujer y por la agenda de las agencias de desarrollo y las fundaciones que apoyan los estudios sobre la condición femenina y por la necesidad de tipificar sus variedades.

Los tópicos que priorizan tales como la caracterización de los movimientos de mujeres, los cambios en las relaciones de género, la tipificación de los sistemas de género, constituyen aportes relevantes a la comprensión de las relaciones de género en la región.

Las metas que tenemos por delante son captar las particularidades históricas y culturales de cada sociedad y articular las relaciones de género con diversas formas de dominación y exclusión, tales como las estructuras económicas globales, los nacionalismos patriarcales, las *auténticas* formas de tradición, las estructuras locales de dominación, y los múltiples niveles de exclusión.

En mi opinión estamos listos para emprender trabajos de envergadura regional que nos permitan entender de manera más fina nuestras similitudes y particularidades y contribuir al avance de la teoría general. Para ello sería necesario independizar en alguna medida la inves-

tigación de las agendas política y de desarrollo. No estoy abogando por un divorcio entre ellas, por el contrario, pienso que existen réditos positivos en nuestra articulación con las necesidades políticas y concretas de las mujeres y los varones. Lo que sería necesario es fortalecer la presencia de una capa de investigación que trabaje a mediano y largo plazo, menos sometida a presiones inmediatas y a la agenda de las fundaciones y agencias de desarrollo que pueda sistematizar los datos acumulados para elaborar una visión de conjunto de los sistemas de género sudamericanos que pueda contribuir al acervo de conocimientos sobre el tema.

Notas

- 1 2 Esta es una postura interesante. Sin embargo, en mi opinión, padece de una falla: presupone que existe un femenino que puede ser rescatado del olvido. Es decir cae en el esencialismo al suponer que existe un femenino previo al orden de la cultura y que las mujeres son homogéneas. La década de los setenta marcó el inicio de un período de ruptura epistemológica en las Ciencias Sociales y humanas. Ello se debió, entre otras razones, a la puesta en evidencia de su complicidad con el poder y a la crisis de la noción de cultura (Geertz 1989, Rosaldo 1991, Clifford 1991 1995). En el presente trabajo presentaré un resumen de este debate, de los interrogantes que nos abre y de sus posibles consecuencias para la viabilidad futura de estas disciplinas. Tomaré el caso de la Antropología ya que esta tiene como objeto de estudio a la cultura. Más aun esta postura puede resultar contraria al punto de partida del feminismo que intenta probar que los saberes sobre lo femenino son recursos para validar su subordinación y legitimar dominación masculina
- 3 organizar la búsqueda de desaparecidos; intercambiar y sistematizar información sobre los muertos, desaparecidos y detenidos; ejercer presión sobre los puestos policiales y militares exigiendo libertad de los detenidos y compartir experiencias en el manejo de los mecanismos legales de denuncia. A su vez, acudieron a los medios de comunicación, a las comisiones de investigación del parlamento y a los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos
- 4 En prácticamente todas las guerras las mujeres asumen papeles que los varones dejan vacíos y luego los abandonan al llegar la paz. Un caso paradigmático es el de la guerra de Argelia en la cual las mujeres actuaron como cuadros guerreros al mismo título que los varones y fueron desmovilizadas y enviadas a “sus tareas” en cuanto tomaron el poder.
- 5 El caso contrario es el de los zapatistas que no hacen hincapié en su identidad étnicas (maya) sino en su mexicanidad de modo tal que su slogan es “no hay México son nosotros” y “todos somos indios”

Referencias

Andrade, Xavier

- 2002 “Homosocialidad, disciplina y venganza.” En: Andrade Xavier y Gioconda Herrera: *Masculinidades y equidad de género*. FLACSO-Ecuador, Quito

Barklay, Federica

- 1985 “Para civilizarlas mejor: reflexiones acerca de los programas de desarrollo para mujeres en la sociedades amazónicas”. In: Shupuhui Nos 35-36, pp.289-302, Iquitos.

Barrig, Maruja et al

- 1993 *La Emergencia Social en el Perú*, ADEC-ATC, Lima, Nov.
 ——. 1994 “The difficult equilibrium between bread and roses” In: Jaquette Jane (Editor): *The Women’s movement in Latin America: Participation and Democracy*. Westview Press, Boulder Colorado.

Blondet Cecilia

- 1994 “Establishing an Identity: Women Settlers in a Poor Lima Neighborhood” In: Jelin, Elizabeth (Editor): *Women and Social Change in Latin America*. United Nations Research Institute for Social Development, London and New Jersey, pp.12-46.

Buvinic, Marya

- 1990 *La vulnerabilidad de los hogares con jefatura femenina: preguntas y opciones de política para América Latina y el Caribe*. CEPAL.

Cáceres, Carlos

- 1998 “Jóvenes varones en Lima, dilemas y estategias en salud sexual” In: Teresa Valdés, José Olavarría: *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO, Santiago de Chile, pp.158-174.
 ——. 1999 *SIDA en el Perú, imágenes de diversidad*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, REDESS Jóvenes, Lima.

Coral, Isabel

- 1997 *Desplazamiento por violencia política en el Perú 1980*. 1992 Documento de Trabajo, CEPRODEP, Lima

Crain, Mary

- 1996 *La Interpretación de Género y Etnicidad: Nuevas Autorepresentaciones de la Mujer Indígena en el Contexto Urbano de Quito*. En: Lola Luna (comp.), *Desde las orillas de la política: género y poder en América Latina*, Universitat de Barcelona, Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, Barcelona,

Dradi, María Pia

- 1981 *La mujer Chayahuita, un destino de marginación*. Instituto nacional de planificación y Fundación Ebert, Lima.

- Feijoo, Maria del Carmen and Nari, Marcela Maria Alejandra
1994 "Women and Democracy in Argentine" In: Jaquette, Jane (editor), *The Women's Movement in Latin America: Participation and Democracy*. Westview Press, Boulder Colorado, pp. 109-130.
- Fuller, Norma
———. 1997 *Identidades Masculinas, Varones de clase media en el Perú*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
———. 2001 "Violencia género y etnicidad: Los efectos de la violencia en la mujer campesina y nativa". Informe de investigación. Programa de Apoyo al repoblamiento, Ministerio de la Mujer y del desarrollo humano. Lima.
- De la Cadena, Marisol
1996 "Las mujeres son más indias". En: Ruiz Bravo, Patricia (editora) *Detrás de la puerta, Hombres y Mujeres en el Perú de hoy*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp.181-202.
- Dole Gertrude
1974 "The marriages of Pachó: A woman's life among the Amahuaca". In: Matthiasson, Carolyn J., Ed. *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective*. New York: the Free Press, 3-36.
- Harris, Olivia
1985 "Una visión andina del hombre y la mujer", In: *Allpanchis No 25*, Cuzco 17-42.
- Isbell, Billie Jean
1972 "La otra mitad esencial: un estudio de complementaridad sexual en los Andes". *Estudios Andinos* Año v: 1, pp.37-56.
- Maertens, Donnie
2000 "Gender and the Rebuilding of Social Fabric during War and its Aftermath: Experiences in Colombia, Guatemala and Peru compared". Research proposal to be presented by the research school agids-indra to the netherlands foundation for scientific research - wotro-, Bogotá.
- Núñez del Prado, Daisy
1972 "La Reciprocidad como Ethos de la cultura Andina". In: *Allpanchis IV*, Cuzco. pp. 135-155
———. 1975 *El poder de decisión de la Mujer Quechua Andina* IN: *América Indígena*. México, pp. 623-630.
- Oliart, Patricia
1998 *Los estudios de género en el Perú*. In: Degregori, Carlos Iván (Editor) *No hay país más diverso*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Ossio Juan

1980 "La estructura Social de la Comunidad Campesina". In:

Juan Mejía Baca (Editor)

Historia General del Perú, Lima, Editorial Juan Mejía Baca.

Parker, Richard

1987 Bodies, pleasures and passions. Sexual culture in contemporary Brazil Beacon

Press, Boston

—. 1998 "Hacia una economía política del cuerpo: construcción de la masculinidad y la homosexualidad en Brasil", en: Valdés, Teresa y Olavarría, José (eds) Masculinidades y equidad de género en América Latina, FLACSO Chile, Santiago pp.106-129.

Perelli, Carina

1993 "The Uses of Conservatism: Women's Democratic Politics in Uruguay" In: Jaquette, Jane: The Women's movement in Latin America: Participation and Democracy Boulder Colorado, Westview Press, 131-150.

Quiroz Niño, Mónica

2004 Derechos sexuales y reproductivos en pueblos indígenas amazónicos: incidencia y campaña de defensa de intereses. En: Elías, Eliana y Eloy Neyra Riquelme: Salud Reproductiva en la Amazonía: Perspectivas desde la Cultura el Género y la Comunicación. Minga Peru, Lima pp. 127-141

Rubin, Gale

1975 "The traffic on women, notes on the political economy of sex". In: Reiter, Rayna: Toward an anthropology of women., Monthly Review Press. New York and London. Pp. 157-210.

Salazar, Cecilia

2003 Mujeres indígenas y cohesión nacional en Bolivia. En Fuller, Norma Jerarquías en Jaque. Estudios, de género en el área andina. British Council, Red para el desarrollo de las ciencias Sociales, CLACSO, Lima, pp. 251-282

Shapiro, Judith

1985 "Men in groups: A reexamination of Patriliney in Lowland South America". In: Collier, Jane and Junko Yanagisako, Silvia, Eds: Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis. Stanford University Press, pp. 301-323.

Valdés, Teresa, Olavarría José

1998 "Ser hombre en Santiago de Chile, a pesar de todo un mismo modelo". In: Biografías diversas de la masculinidad en Valdés, Teresa y

Olavarría, José (eds) *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO Chile, Santiago, pp. 12-35.

Vargas, Virginia

1992 *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*, Lima, Flora Tristán Ediciones.

Viveros, Mara

1998 "Quebradores y cumplidores: Biografías diversas de la masculinidad", en: Teresa Valdés, José Olavarría (eds.) *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO Chile, Santiago.

Weismantel, Mary

2001 *Cholas and Pishtacos. Stories of race and sex in the Andes*. The University of Chicago Press, Chicago and London.

Aportes de la Antropología a los estudios de género: Notas para una reflexión

Mercedes Prieto*
mprieto@flacso.org.ec

Este trabajo hace una reflexión sobre los aportes de la Antropología al campo de los estudios de género en Ecuador. La interrogante surge del reconocimiento hecho por varias autoras a la importancia del feminismo y los análisis de género en la disciplina ya que han logrado remover algunos de sus fundamentos androcéntricos, ampliar y enriquecer sus miradas (di Leonardo, 1991; León, 2004). Se argumenta que esta área de estudios ha sido fructífera pues ha revelado nuevos aspectos de la vida y evolución humana al tiempo que ha llamado la atención sobre algunos supuestos asumidos por la disciplina. ¿Es posible encontrar esta tendencia desestabilizadora en la Antropología que se practica en Ecuador? Esta es la interrogante que intentamos abrir en este ensayo. Antes que elaborar un estado del arte, interesa explorar el sentido de los estudios antropológicos, enfocados en las mujeres y en las relaciones de género, tomando como referencias las ponencias presentadas al Primer Congreso de Antropología Ecuatoriana (Landázuri, 1998) y las tesis realizadas por las y los estudiantes de dos centros universitarios de Quito: la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) y la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Ambos espacios enseñan antropología y en FLACSO existe además un área de formación interdisciplinaria en estudios de género. Esta entrada permite, de una parte, mirar los aportes desde la Antropología a los estudios de mujer y género; y, de otra, matizar el argumento

* Profesora investigadora de la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

generalmente admitido de que las universidades han cumplido un papel ya sea secundario o nulo en la conformación de los estudios de género en Ecuador.

Antecedentes

Investigaciones en marcha permiten señalar que el problema de la diferencia sexual se establece en las ciencias que se practican en Ecuador hacia inicios del s. XX en el derecho y, posteriormente, en la medicina. Estas disciplinas ayudan a construir las diferencias como inferioridad mental, biológica y moral de las mujeres. Sin embargo, rápidamente, hacia la década de 1930, estas distinciones se transforman en un terreno de disputas que alimentan una deconstrucción problemática de las diferencias. En este ambiente se inscribe una primera oleada feminista que está siendo estudiado y rescatado (i.e. Goetschel, 2006) y que cumple un papel no solo político, sino que cultural.

Es con un segundo feminismo, hacia los años 1980, que incipientes estudios instalados en las ciencias sociales, pero sobre todo ensayos de diverso carácter enfocados en las mujeres, abrirán nuevas miradas hacia los problemas llamados privados así como al conjunto de la sociedad en el afán de explicar la subordinación de la mujer. Parte de esta producción inicial en el país ha sido recientemente antologada (Cuví y Buitrón, 2006), aunque no se han establecido sus vinculaciones disciplinarias¹. Aún más: el feminismo y los estudios de género miran con resistencia los compartimentos disciplinarios e invocan la indisciplina. Efectivamente, una de las características de este campo de estudio en el país ha sido su carácter interdisciplinario.

Diversas analistas latinoamericanas (Herrera, 2001; León, 2004; Cuví, 2006) proponen que es hacia la década de 1990 que en el campo de los estudios de mujer se integra una reflexión sobre las relaciones de género que permite escindir las diferencias de género y sexuales. Sobre este nuevo enfoque analítico, Gioconda Herrera (2001) ha realizado hace algunos años atrás un balance de la producción en el país donde argumenta que este es un campo de conocimientos en construcción, de gran heterogeneidad y dispersión. Identifica tres ámbitos de producción de saberes: un ámbito aplicado, vinculado al desarrollo, el de las universidades del norte y el de las universidades locales; y sugiere que

estos diversos ámbitos no dialogan entre sí. A su juicio, los estudios locales han permitido acumular un importante acervo de información, aunque muestran debilidades analíticas y un uso disímil del feminismo y las teorías de género. Los trabajos oscilan entre lo normativo y lo crítico, pero no alcanzan a construir debates sustantivos.

Los estudios sobre mujeres y género, al igual que en el resto de la región y el mundo han estado articulados a la política de las mujeres y a sus agendas transnacionales. Ello ha sido una de las riquezas más interesantes de este campo de estudio, que a su vez, ha estado expuesto al riesgo de construir un conocimiento sesgado y justificador. Herrera (2001) lo pone como una tensión entre el conocimiento y el reconocimiento.

Esta misma antología sugiere que en el campo académico han sido antropólogas extranjeras, con pocas conexiones locales, quienes han contribuido a la circulación del concepto de género en el país². Dos temas han sido de interés para estas antropólogas. De un lado, las complejas intersecciones entre género y etnicidad en el mundo indígena; y, por otro lado, las interrelaciones entre pobreza y políticas económicas. Especial mención se hace a los temas de pobreza urbana, políticas de ajuste y al triple rol de la mujer (Moser, 1992) así como a las relaciones entre género y etnicidad trabajadas por Craig (1991, 1996) a propósito de la manipulación de la etnicidad tanto por parte de las elites como de las propias mujeres indígenas y al estudio de Weismantel (1994), a propósito de la cocina indígena como fuente de poder de las mujeres.

Se presume que esta presencia de antropólogas feministas, no parece haber tenido mayor impacto en las producciones locales. Y, como ya adelantamos, tanto Herrera (2001) como Cuvi (2006) coinciden en señalar que en el caso ecuatoriano las universidades han tenido un papel muy secundario, si no nulo, en la producción de estos conocimientos. De manera particular Cuvi (2006: xiii) comenta que los debates feministas no fueron trasladados a las aulas universitarias como sucedió en otros países de América Latina. Entonces ¿qué estaba pasando en las universidades con referencia a este campo de estudio? ¿Fueron estos centros una burbuja de las dinámicas sociales o más bien se ha tendido a invisibilizar este ámbito de producción de conocimientos?

La producción de estudios de género/mujer en las universidades

Las tesis referidas al campo de los estudios de mujer y género, desarrolladas por estudiantes de diversas carreras y disciplinas de la PUCE y la FLACSO nos proporcionan una nueva mirada al mundo universitario. La tabla 1 nos permite constatar que aquella idea generalmente admitida de que las universidades han jugado un papel secundario en la producción de estudios sobre mujeres y después sobre relaciones de género se matiza. Así por ejemplo, en la PUCE hay un interesante corpus sobre temas de mujeres desde la década de 1970. Al mismo tiempo, tanto los estudios sobre mujer como los estudios de género muestran una trayectoria de interés creciente y adquieren especial relevancia a partir de la década de 1990, en la cual encontramos unos primeros esfuerzos por introducir la categoría de género como foco analítico.

Tabla 1
PUCE: Tesis sobre temas de mujer y género, 1970-2006

Departamentos	Total	1970-1980	1980-90	1990-2000	2000 y más
Sociología	10		1	1	8
Antropología	5			1	4
Literatura	9			2	7
Derecho	4	1	1	2	
Trabajo Social	14	3	1	8	2
Enfermería/ Medicina	3	1	1	1	
Educación	4	1		2	1
Sicología	9		3	2	4
Economía	4			1	3
Ecoturismo	1				1
Historia	2			1	1
Arquitectura	1				1
TOTAL	66	6	7	21	32

Entre 1990 y el 2000 es la escuela de Trabajo Social la que desarrolla un mayor número de indagaciones sobre mujer, muy vinculadas a problemas normativos derivados de diverso tipo de intervenciones; y, en la década siguiente, es Sociología y Literatura los lugares donde se exploran temas relativos a la mujer y a las relaciones de género y en donde se observa la emergencia de nuevos intereses: el género en la li-

teratura y las móviles identidades sexuales. Es interesante confirmar que es hacia el 2000, donde podemos encontrar el mayor número de tesis producidas sobre estos temas.

Una segunda constatación derivada de la misma tabla 1 es la modesta importancia de tesis relacionadas a los temas de mujer y género entre estudiantes de Antropología. Asimismo se revela que esta área de indagación se abre más tarde en Antropología que en otros departamentos y carreras.

La tabla 2 nos proporciona una entrada temática a los estudios desarrollados por las y los estudiantes de esta misma universidad. En este sentido, sobresale el empleo femenino como el gran tema de exploración, el cual es mirado desde las tensiones entre producción y reproducción, las brechas salariales y la autonomía de las mujeres, entre otros enfoques. De esta manera, han sido los problemas derivados de las intersecciones entre género y economía los que han tenido especial resonancia en la universidad. También aparecen con algún interés los problemas relacionados a la salud de la mujer, tanto en aspectos relativos a la reproducción como a la epidemiología (i.e. prevalencia de problemas de salud entre las mujeres). Cabe resaltar a las identidades sexuales y de género como uno de los aspectos emergentes que convoca a los y las estudiantes de Sociología y, posteriormente, a las de Antropología³.

Tabla 2
PUCE y FLACSO: Temas explorados

TEMAS	PUCE		FLACSO	
	Antropología	Otros departamentos	Antropología	Estudios Género
Empleo y comercio		15	2	
Identidades sexuales y de género, representaciones	3	8	1	2
Desarrollo y políticas públicas		6		3
Salud reproductiva y salud general	1	8	1	1
Crimen, encierro		5		1
Literatura		5	1	
Cultura popular	1	3		
Derechos de la mujer		5		
Violencia		4	1	2
Mujer y política				3
Otros		7		
TOTAL	5	66	6	12

La producción de estudiantes de FLACSO sobre temas de mujer y género es más reciente. Encontramos tres tesis realizadas desde Antropología en la década de 1990 y tres en la presente década. Los temas de interés (tabla 2) son dispersos: economía y comercio, identidades, literatura, salud y violencia. En esta universidad adquieren especial relevancia las tesis elaboradas desde el programa estudios de género, muchas de las cuales tienen enfoques etnográficos y discuten temas tradicionales de la antropología. Al tomar en cuenta esta producción, se constata algunas diferencias de interés con respecto a las de la PUCE. Resaltan los temas de mujer y política, de género y etnicidad y las maternidades, todos ellos desarrollados desde el programa de estudios de género.

Un tercer aspecto de esta producción universitaria tiene relación con quienes la escriben y hacia donde se enfocan. La tabla 3 reitera una vez más que estas elaboraciones son llevadas adelante por estudiantes las mujeres. Por ejemplo en la PUCE de las 66 tesis identificadas, solo 4 son escritas por varones. En esta misma línea se observa que casi todos los estudios, tanto en la PUCE como en FLACSO están enfocados en las mujeres. Esto mismo pasa en las producciones realizadas desde la Antropología. Y en esta dimensión, el campo de estudios de género es un campo feminizado en un doble sentido: los estudian mujeres sobre problemas de las mujeres.

Tabla 3
PUCE y FLACSO: Algunos datos relevantes de las tesis

	PUCE	FLACSO
Género en el título	20	3
Mujer o femenino en el título	43	9
Hombre o masculino en el título	5	0
Escriben mujeres	62	17
Escriben hombres	4	0

Tras estas tesis hay motivaciones personales, contexto de movilización de las mujeres, de institucionalización de políticas de equidad de género, pero también prácticas de enseñanza y difusión. Lo que pasa con la enseñanza y la difusión, sin embargo, son aspectos que merecen ser analizados al futuro, aunque adelantamos algunos criterios. Estudiantes de Antropología de la PUCE, interesadas en temas de género

me han comunicado que llegaron a estas inquietudes por sus experiencias de investigación y por sus prácticas extra-universitarias. Una de ellas cuenta que fue parte de un grupo informal de estudio a través del cual conoció algo de la producción de algunas antropólogas feministas de Estados Unidos (junto a textos de Foucault). El proceso de estudios y conocimientos se hizo sin guía, por intuición e interés personal (Entrevista estudiante, 2006). Por su parte, se indica que los profesores aceptaban estos temas y los sustentos teóricos, evitando hablar de feminismo. Específicamente otra estudiante me informó que no se hablaba de feminismo en clases, tampoco entre el estudiantado, aunque se reconoce que las autoridades, en su generación, introdujeron un minicurso fuera de la malla curricular sobre género y ambiente (Entrevista estudiante, 2006).

FLACSO, por su parte, a inicios de la década de 1990 y en el marco del programa de Antropología Andina dictó varios cursos en los cuales se enseñaron tópicos relativos a las relaciones de género por parte de profesoras provenientes del mundo académico anglosajón (i.e. Rappaport, Poole, Grünfelder, Harvey, entre otras) y que incentivaron a estudiantes a trabajar sus tesis e investigaciones en torno a las relaciones de género. Igualmente allí se conformó un grupo de trabajo entre antropólogos y antropólogas que exploró temas de ambiente y género. Esta trayectoria nutre a los programas docentes vigentes de esta universidad; cabe anotar también que últimamente, se ha instalado una cátedra sobre Antropología del género.

Podemos concluir señalando que, en términos generales, la enseñanza de la Antropología en la PUCE, camina en otros terrenos y pareciera que son las y los estudiantes interesados en estos temas los que desafían a los profesores para explorar los temas de género. Se insiste entre varias analistas que esto habla del androcentrismo de las ciencias en general y de la poca legitimidad alcanzada por las teorías de género y feministas en los centros de formación superior. Creo que también está relacionado a asuntos generacionales del profesorado de los centros de educación. Sin embargo, creo que ello poco a poco se está rompiendo.

Decíamos anteriormente que varios balances hechos sobre los estudios de género en el país reiteran la idea de que las universidades no han jugado un papel relevante en la construcción de este campo. Hemos mostrado, sin embargo, que a juzgar por las tesis las universi-

dades han hecho aportes a los esfuerzos por conformar un campo de estudios de género. Esta invisibilidad de las universidades tiene que ver con el hecho de que en pocas oportunidades los estudios realizados para la obtención de los títulos se transforman en agendas de investigación sostenibles en el largo plazo. Y, en muchas oportunidades, estas exploraciones quedan como un rito de pasaje sin mayor trascendencia. Ello alude a las deficiencias y falta de recursos en general para desarrollar la investigación social en el país, pero también a las debilidades de las comunidades académicas. Con todas estas limitaciones —enseñanza, comunidad académica, recursos, difusión— es posible identificar un pequeño acervo de conocimientos sobre las relaciones de género en el Ecuador miradas desde la Antropología.

El Primer Encuentro de Antropología Ecuatoriana

En octubre de 1996 se desarrolló el Primer Encuentro de Antropología Ecuatoriana en la ciudad de Quito. El simposio principal del encuentro giró en torno a la diversidad cultural y los desafíos de la modernidad. Junto a éste hubo mesas con temas específicos, siendo uno de ellos el de Antropología, género y desarrollo (Landázuri, 1998: 11). Este simposio tuvo seis ponencias que exploran aspectos relacionados con el medio ambiente, la familia, la política indígena, la subordinación de la mujer y el desarrollo. Uno de los puntos que merecen ser destacados es que varias de las ponencias presentadas son producto de investigaciones realizadas para la presentación de tesis de licenciatura en la PUCE o de maestría en FLACSO; a su vez cuatro de las ponentes fueron estudiantes de posgrado de FLACSO.

El tema convocado a esta mesa estuvo motivado por el relativo desconcierto que generó la introducción del análisis de género en el mundo del desarrollo⁴ y por el hecho de que varios antropólogos y antropólogas estuvimos comprometidos en intervenciones de desarrollo. Cuatro de las ponencias afrontan directamente problemáticas relacionadas con el desarrollo (Alfaro, 1998; Arguello, 1998; Eguiguren, 1998; Prieto, 1998), aunque los énfasis son diversos. Eloy Alfaro pone por delante el papel solapado e invisibilizado de las mujeres en el manejo del agua junto a la centralidad de sus estrategias (i.e. rumor y violencia) para acceder al recurso. Silvia Arguello, por su parte, narra los dilemas

de la puesta en marcha de una intervención de equidad de género por parte de una ONG rural; mientras que Amparo Eguiguren, discute la invisibilización por parte de los programas de desarrollo respecto a las prácticas ambientales de las mujeres al tiempo que revela cómo las mujeres perciben y valoran el medio ambiente. Y, finalmente, yo hago una reflexión inspirada en las estadísticas oficiales sobre el uso de la categoría jefe/a de familia para describir los hogares indígenas.

La ponencia de Alexandra Martínez, en cambio, discute y complejiza las bases de la subordinación de las mujeres indicando que esta no es explicada solamente por la división sexual del trabajo, sino a través de un proceso de negociaciones cotidianas. Y el escrito de Rocío Vacca, es un primer intento de conectar la política indígena con la política de las mujeres. De esta manera, las ponencias enfatizan en el reconocimiento de las mujeres y, a la vez, sistematizan inquietudes conceptuales y abren temas de exploración que aún están vigentes. Las ponencias presentadas tuvieron, por lo general, tres propósitos. Primero, reconocer roles y funciones de las mujeres; seguidamente, complejizar la opresión de la mujer, en contextos muy particulares (en general de carácter rural y serrano) y por esta vía hablar de las mujeres en plural; y, finalmente, reflexionar sobre las intervenciones de desarrollo. Se exploran los mecanismos de la dominación, con especial referencia a las tramas de poder entre hombres y mujeres en las cuales las mujeres no son vistas como víctimas pasivas de los sistemas de dominación. Asimismo, se vislumbran temas que son actualmente importantes en el campo: género y ambiente, género y etnicidad. Los temas de desarrollo vistos desde la Antropología, sin embargo, han progresado en relación a las políticas estatales.

Resulta interesante mirar las referencias bibliográficas de las ponencias que comentamos. Estas muestran que se conocen aspectos generales de la teoría de las desigualdades de género (i.e. Mackintosh, Moore, de Laurentis, Ortner), la discusión latinoamericana en torno a género y desarrollo (i.e. Rebolledo, Montecinos, Lamas), alguna de la literatura sobre género en el mundo andino (i.e. Harvey, Poole, Paulson, Silverblatt) así como la literatura producida por las antropólogas del norte que trabajan sobre Ecuador (i.e. Weismantel, Stolen, Hamilton). De esta manera, a diferencia de lo propuesto por Herrera (2001), las incipientes exploraciones a las relaciones de género hechas desde la Antropología ecuatoriana y que se inician hacia mediados de la década de

1990 intentan dialogar con un corpus de teorías provenientes de diversas localidades: locales, latinoamericanas y del norte.

A modo de conclusión: aportes de la Antropología a los estudios de género

Si bien resultan comparativamente pocas las tesis producidas desde la Antropología sobre temas de género y en esa medida no parece posible pensar que los análisis de género han tenido un efecto desestabilizador y creador en la disciplina ni tampoco han logrado conformar un área de estudios de género, creemos que la Antropología local ha alimentado positivamente el campo de los estudios de género. En términos gruesos, destacan dos aportes, que creemos deben profundizarse y hacerse parte de las agendas analíticas de la disciplina:

- la investigación de carácter etnográfico; y,
- la capacidad crítica de la disciplina que ha permitido realizar, al menos, dos cuestionamientos centrales al campo de estudio. De un lado, el de las bases económicas de la dominación masculina, llevándola al terreno del poder; y, de otro lado, las variables y complejas vidas de las mujeres. En este último sentido, las intersecciones entre género, clase, raza, etnicidad, opciones sexuales y ambiente se revelan como ámbitos especialmente fructífero para entender los mecanismos del poder y tender puentes con otras disciplinas.

Trabajo etnográfico. Un aporte central, que es necesario profundizar y reforzar, ha sido el compromiso de la Antropología con el trabajo etnográfico. Creemos que este empeño ha permitido a los estudios de género transitar desde perspectivas normativas hacia recobrar la capacidad crítica de las teorías de género y el feminismo. En general, las exploraciones realizadas desde la Antropología se sustentan en trabajos etnográficos. Si bien la calidad es heterogénea, la experiencia de confrontar las preocupaciones teóricas con la investigación de campo desafía categorías y los supuestos normalmente asumidos como válidos.

Puentes e intersecciones. Un segundo aporte interesante de la antropología, pero especialmente de la teoría de género, es su habilidad para tender puentes entre disciplinas y situarse en terrenos de intersec-

ción de las múltiples dimensiones de la vida de las personas. Este segundo aspecto es otro de los desafíos de la disciplina y de su agenda futura.

Sin pretender ser exhaustiva es posible identificar tres ámbitos del conocimiento, caracterizado por la intersección entre varias variables y diálogos interdisciplinarios, en los cuales la Antropología ecuatoriana ha sido motor importante⁵: género y ambiente; género y etnicidad y maternidades. Por ejemplo, una reciente compilación de investigaciones sobre género y ambiente (Cuvi, Poats y Calderón, 2006) trae dos estudios hechos por antropólogas. Estos esfuerzos reiteran la capacidad de la antropología por dialogar con las ciencias naturales y para iluminar la conservación desde las identidades de género. Por su parte, los estudios que relacionan género y etnicidad dan cuenta de un esfuerzo por complejizar el sujeto mujer; y, de manera tibia aún, inician una crítica al esencialismo de los tradicionales estudios hechos por la Antropología. Bajo la categoría de maternidades se agrupan estudios que relacionan salud, género y derechos. Estas aproximaciones han permitido mirar críticamente las políticas estatales y, a la vez, contar un panorama más rico de las identidades maternas.

Notas

- 1 Esta antología compila escritos feministas hechos por mujeres y no discierne entre trabajos periodísticos, políticos y académicos. El tema más tratados en estos textos, según las autoras, es lo referido a participación ya sea política, social y laboral; seguidamente aparecen temas de la vida cotidiana (i. e. violencia, sexualidad) e igualdad. Finalmente, se argumenta que otro conjunto de escritos está relacionados con los factores causales de la subordinación de las mujeres (i.e. patriarcado, machismo, privado-público).
- 2 Otro ámbito de circulación de la categoría género opera en el campo del desarrollo, aspecto destacado por diversas estudiosas y que en muchos casos ha llevado a mirarlo con suspicacia y a proponer al género como una categoría domesticada del feminismo.
- 3 Bajo es acápite se incluyen estudios de identidades lesbianas y gay.
- 4 Como ha sido señalado por algunas autoras, la incómoda categoría de género, fue fuertemente promocionada por las agencias de cooperación.
- 5 Pese a mi optimismo de los estudios de género debo reconocer que para este Segundo Congreso de Antropología Ecuatoriana, y con base a lo que creímos podrían ser las áreas temáticas de mayor interés de los y las antropólogas, se intentaron organizar seis mesas: maternidades; género y ambiente; género y etni-

cidad; género, antropología e historia; identidades sexuales y de género; y, género y migración. Sin embargo, sólo se constituyeron las mesas de maternidad, identidad femenina y masculina; género y ambiente; y familias y mujeres en la migración. Estas tres mesas permiten hablar de una expansión del número de investigaciones (15 ponencias) sólo 9 ponencias provienen de antropólogas.

Bibliografía

Alfaro Reyes, Eloy

- 1998 “Gallazos y voladoras: la comunicación y la violencia para el control de un recurso”, en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 115-142. Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.

Arguello Mejía, Silvia

- 1998 “Escollas y aciertos en la aplicación del enfoque de género en la promoción en las ONG’s,” en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 143-155. Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.

Cuvi, María y Laura Buitrón

- 2006 *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990. Bibliografía anotada*. Quito: UNIFEM-UNICEF.

Cuvi, María

- 2006 “Alicia en el país de la biodiversidad. La investigación sobre género y ambiente en el Ecuador”. En *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador*. Pp. 105-127. Quito: EcoCiencia-Abya-Yala.

Cuvi, María, Susan Poats y María Calderón

- 2006 *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador*. Quito: EcoCiencia-Abya-Yala.

Di Leonardo, Micaela

- 1991 Introduction: Gender, Culture, and Political Economy. Feminist Anthropology in Historical Perspective. En *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Pp. 1-48. Berkley: University of California Press.

Eguiguren E., Amparo

- 1998 “Usos y representaciones sobre la montaña en las comunidades de Nanegal”, en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 157-169. Quito: De-

- partamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.
- Goetschel, Ana María, comp.
2006 *Los orígenes del feminismo. Antología*. Quito: CONAMU-FLACSO-IMDMQ-UNIFEM.
- Herrera, Gioconda
2001 *Antología. Estudios de género*. Quito: FLACSO-ILDIS.
- Landázuri, Cristóbal
1998 *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal
- Landázuri, comp.
Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA Asociación Escuela Antropología, PUCE.
- León, Magdalena
2004 Reflexiones para un debate sobre los estudios de género. En *Pensar (en) género*. Carmen Millán de Benavides, Ángela María Estrada, eds. Pp. 354-371. Bogotá: Pensar.
- Martínez Flores, Alexandra
1998 “La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre”, en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 171-186. Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.
- Prieto N., Mercedes
1998 “Género, autoridad y hogar: ¿es pertinente el uso de la categoría jefe-a de hogar?”, en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 187-206. Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.
- Vaca Bucheli, Rocío
1998 “Género y etnia: una exploración sobre la política de la identidad en el Ecuador actual”, en *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Vol. I. Cristóbal Landázuri, comp. Pp. 207-242. Quito: Departamento de Antropología, PUCE-MARKA-Asociación Escuela Antropología, PUCE.

‘Los reclamos de género’: hacia un entendimiento y una valoración distinta de la antropología de género en el Ecuador

Kathleen S. Fine-Dare, Ph.D.*
fine_k@fortlewis.edu

I. Introducción: la metodología feminista y el concepto de género

Durante el primer día del Congreso tuve la oportunidad ver la cara feminista de la antropología ecuatoriana cuando escuché la ponencia de José Almeida en la cual planteó que tenemos que ser más abiertas, más reflexivas, y pensar más en la subjetividad cuando practicamos la antropología. Además nos ofreció la sugerencia que debemos construir puentes para realizar una antropología recíproca donde los discursos se realicen cara a cara.

Profesor Almeida así me hizo pensar sobre una impresión que he tenido por algún tiempo, que la antropología modernista-radical, informada por las ideas de la pluri- e interculturalidad, en realidad está informada profundamente por algunos elementos de la metodología feminista. Que raro, entonces, que el estudio de género todavía se mantiene al margen de la academia, que en algunas instituciones lleva un sentido que los estudios de género son “menos que,” y que casi nadie no se da cuenta de la historia compleja de la interculturalidad, que a nosotros ha llegado tanto del pensamiento feminista que de las políticas indígenas y los discursos afro americanos en cuanto a las ideas centrales de la equidad, la complementariedad y la subjetividad.

Después de asistir a la mesa redonda que trató de la antropología ecuatoriana actual, asistí a algunas ponencias en las cuales los temas

* Catedrática de Antropología y de Género y Los Estudios a Mujeres Fort Lewis College Durango, CO 81301 EE.UU.

de género aparecieron muy claros y distintos. Algunas investigaciones hechos por las ecuatorianas jóvenes—como Mares Sandoval, quien investiga las jerarquías dentro de un albergue protestante en Quito; o de Soledad Torres Dávila, que escriba sobre el papel que juega el género en la construcción de la nación ecuatoriana; o de María Augusta Montalvo, quien examina los testimonios dados por mujeres encarceladas que son madres—me enseñaron muy claramente del poder de género como un concepto analítico y organizativo en la antropología ecuatoriana actual.

Lo raro es esto: Por más que se destaca el concepto, como en esta mesa redonda misma, lo más que se escapa la noticia como algo que influye mucho más que “su propio campo.” Tal vez tiene algo que ver con el concepto mismo.

El concepto de género: ¿Una teoría masculina de poder?

Según Amy Kaminsky, el sentido de la palabra “género” en América Latina ha llegado por medio de una ruta mucha más lingüística que como llegó en los países inglés-hablantes (Kaminsky 1993). Se trasladó a América Latina desde un lugar literario y gramático, a un lugar científico social como sinónimo para “papel social.” Esta situación está reflejada en la definición publicada por la Organización Panamericana de la Salud:

Género, se refiere a los roles socialmente determinados para mujeres y hombres y al poder relativo que se deriva de estos roles. El término “sexo” se reserva para las diferencias biológicas entre mujeres y hombres, mientras que el de “género” hace hincapié en las relaciones sociales entre mujeres y hombres que crean desigualdades en la salud y otros aspectos de la vida” (Organización Panamericana de la Salud 2003).

Aunque el uso del concepto de género hoy es algo mucho más común que cuando Amy Kaminsky hizo sus comentarios en 1993, el concepto sigue molestándonos. Como señala Gioconda Herrera, “Luego de treinta años de haber sido acuñada como categoría de análisis social en la academia anglosajona, el género es todavía un campo de saber en construcción dentro de las Ciencias Sociales ecuatorianas” (Herrera 2001: 9). Pero el concepto no es tan “acuñado” que Herrera piensa. Pensadoras feministas como Nancy Jay (1991) y Moira Gatens

(1991) hablan de los peligros de la dicotomía lógica implicada por el concepto de género. Lo que Gatens señala como “el concepto racionalista del sujeto” (1991: 143) presenta muchos problemas para los que construir un futuro donde las y los transexuales y otras personas con las identidades alternativas de género pueden acomodarse.

María Cuvi notó otro mayor problema con el concepto en cuanto al premio “Manuela Sáenz”. Fundado en el año 1989 para conocer el mejor obra o ensayo o investigación escrito sobre el tópico de “la mujer,” en 2003 el premio fue cambiado por Ordenanza 104 para reconocer “la mejor obra, sea de ensayo o investigación científica, en temas de género.” El premio fue otorgado en el año 2004 al autor Pedro Artieda por su obra *La homosexualidad masculina en la narrativa ecuatoriana*. Según leo a Cuvi, este acto fue nada más que un ejemplo de echar la atarraya tan ancha que casi todo puede llenar la categoría de género, corriendo el riesgo de convertirle en un concepto androcéntrico, otra vez empujando a las mujeres al margen de todo (Cuvi 2005b).

El concepto es sospechoso también en cuanto a su utilización en las propuestas de los ONG que desean movilizar el retrato de las mujeres pobres para realizar los proyectos que al final tienen poco de ver con las mujeres y sus hijos e hijas. Se ve como una trampa lingüística y cínica y una categoría de influencia vacía que los hombres de influencia pueden ocupar (Cuvi 2005; Cuvi 2006: xii).

Entonces si el concepto de género sea algo que los antropólogos y antropólogas manejan con frecuencia, resulta que la antropología en sí sea algo sospechoso y incapaz de realizar proyectos para la liberación. Esto, de hecho, es algo que encontré cuando dicté un curso de género en el Ecuador hace dos años. Las estudiantes quisieron saltar sobre los detalles de los sentidos y funciones de género tras el mundo para llegar directamente a los proyectos sociales para mujeres. Para ellas (y para el único “el”), el concepto era más molestia que herramienta en buscar como mejorar los problemas que enfrentan las mujeres en las calles y en sus hogares.

A pesar de los problemas con el concepto, el género siempre ha sido un enfoque muy importante para los Americanistas que vean como clave el dualismo, la complementariedad dialéctica, la jerarquía, y la violencia para entender el “ethos” de las culturas de América del Sur. En muchos aspectos el género es un concepto radical y primordial para entender las reproducciones de la etnicidad, la estructuración de cla-

se, y la producción de la racionalidad. Como Terrell Carver propone, “El análisis a género-crítica puede abrir una conversación política de la semejanza y la diferencia tras los linderos institucional y cotidiana de género. Además, tiene que hacer parecer múltiples los conceptos binarios de género y hacer más permeable el género en sí” (Carver 1996: 15, trad. mía).

Esta idea de que el género lleva mucha fuerza analítica, mucha historia para la formación de la antropología, y que tiene mucho que ver con los cambios más profundos de la disciplina durante los últimos dos o tres décadas no tiene nada de nuevo. Pero según me parece, necesitamos una forma para darnos cuenta aún mejor de su ausencia igual que su presencia. Planteo entonces una exploración previa de una forma para entender mejor el poder y la importancia de un estudio feminista de género, o sea una exploración de la relación entre el discurso de la democracia “deliberativa” que involucra la interculturalidad, y de la etnografía de género llevados a cabo en el Ecuador.

Lo que pretendo iluminar tiene muchos aspectos. Uno es la calidad alta de la etnografía ecuatoriana en cuanto a la atención puesto al género. Un segundo es la vinculación casi no-reconocida entre las ideas para una etnografía “intercultural” con el pensamiento feminista. Un tercero es la importancia de buscar como para vincular la investigación con la pedagogía para ver como la educación puede ser una forma importante de la antropología aplicada o de práctica. Un aspecto final que cabe mencionar es la importancia de luchar intelectualmente para que el concepto de género no aparezca como un enemigo para los proyectos feministas, sino como un concepto netamente útil y producido con el fin de liberar el pensamiento sobre la relación problemática entre lo natural y lo cultural. El temor que el concepto de “género” quiere decir nada más que “mujer,” o al otro extremo es un mero pretexto para borrar lo femenino con una masculinidad oculta (si bien homosexual), refleja algunas cosas complejas e interesantes que deben estar investigadas en vez de borrar la idea del vocabulario feminista. Esta tendencia reafirma los deseos mejor dichos patriarcales que los ámbitos de indagación, de escrito y de la producción del conocimiento se mantengan separadas y alambradas. En cambio, la antropología crítica y de índole modernista-radical no se permita estar limitada así. Tampoco un proyecto feminista que pretende cambiar las estructuras mentales y sociales de una forma profunda.

Aunque los cambios en el pensamiento y en las prácticas antropológicas estos últimos años parecen buenas de algunas maneras (por ejemplo el hecho de que algunos y algunas estudiantes que se matricularon en la Maestría de Antropología y Cultura de la Universidad Salesiana en el año 2005 son ellos y ellas que antes los antropólogos estudiaban y observaban, y ahora ellos y ellas estudian para hacerse antropólogos capacitados para cambiar la disciplina), todavía me inquieta algo que Diane Bell señaló hace poco, que es muy común tomar una tradición femenina o una práctica feminista y darle una genealogía masculina. En vez de hacer esto, tomemos un campo de investigación que tiene una tradición más bien masculina—la interculturalidad académica (si bien un poco indisciplinada) —y darle una genealogía feminista.

II. Los reclamos del concepto de género...

Como la filósofa política Seyla Benhabib señala en su obra importante, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (o sea, “Los reclamos de la cultura: La equidad y la diversidad en una época global”)¹, el universalismo moral y político no son incompatibles “con el reconocimiento a, el respeto por, y la negociación democrática de algunas formas de la diferencia” (2002: xi). Su proyecto cultural, informado por el concepto de género, dirige al problema posmodernista en cuanto a la posibilidad a reconciliar la democracia liberal con “los movimientos para mantener la pureza o la diferencia de las culturas” (2002: xi). Según Benhabib, en buscar como para “ampliar el círculo de inclusión democrática” es muy posible que encontremos el hecho de que “la equidad democrática y las prácticas deliberativas son muy compatibles con la experimentación cultural y con nuevos diseños legales e institucionales que acomodan al pluralismo cultural” (2002: x).

En esta parte deseo amplificar el discurso a Benhabib por sugerir que la tensión entre el universalismo y el relativismo cultural, lo cual forma un problema profunda para la democracia liberal, no es nada nueva para los proyectos feministas que tienen que buscar lograr los derechos universales para las mujeres (y por extensión, a los y las “feminizados” en el discurso popular y en la organización social que posean las identificaciones y características alternativas de género y de se-

xualidad) que viven en circunstancias culturales muy diferentes. Mientras Benhabib misma enfoca en este tema, llamando atención a la pregunta “¿Sea el multiculturalismo mala para las mujeres?”, mis propias experiencias dictando cursos de género en el Ecuador y en los Estados Unidos me hacen querer extender la consideración en el discurso feminista ecuatoriana. En vez de enfocarme netamente en el concepto de género en relación con las actividades de las mujeres, quiero ver como el concepto sirva para abra un espacio para el tipo de dialogo y intercambio pluricultural implicado en la idea de la “interculturalidad”, lo cual está informando mucho la antropología de estos últimos días.

Según Joanne Rappaport (2005: 7-8), la filosofía pragmática de la interculturalidad tiene tres hilos. El primer hilo es la formación de un método para apropiar las ideas externas donde una red de activistas y otros colaboradores pueden comunicarse. Hay también una filosofía utópica que intenta realizar un diálogo interétnico con el reto de construir un modo de ciudadanía indígena en una nación pluralista. Tercero, hay un hilo que presenta un desafío a las formas tradicionales etnográficas, uno que reemplaza la “descripción profunda” con la conversación y la colaboración empeñado. Regresaré a este tejido abajo.

En un artículo importante que revisa el estatus de los estudios de género en América Latina, June Nash considera que los efectos que las investigaciones enfocadas en las mujeres han alterado no solamente la relación entre los científicos sociales a los trabajos de campo en América Latina, sino nuestra visión más grande de las sociedades y culturas de la región (Nash 1989: 228). Según Nash, las investigaciones de las mujeres de las décadas de 70 y 80 transformaron muy profundamente nuestras ideas no solamente en cuanto a las relaciones de género, sino de clase, jerarquía, revolución, y transformación social. Los áreas más importantes pertenecieron a fines de los 80 en las áreas del origen de la jerarquía sexual en los imperios precolombinos y el impacto de la colonización; de las contribuciones de las mujeres en las áreas de producción domestico, reproductivo, y para el mercado; y de la división de labor internacional. Las investigaciones de las actividades de las mujeres, en las palabras de Nash, nos han llevado “un análisis multidimensional” al resto de la sociedad latinoamericano.

Desgraciadamente, Nash solamente nota una publicación que trata de las mujeres del Ecuador escrita antes del año 1988, la de Deere y León de Leal 1985. Posiblemente ella quería enfocar solamente en las

obras publicadas en inglés, pero también, como María Cuvi ha señalado en su ensayo que introduce la bibliografía anotada de escritos de mujeres, pocas obras sobre mujeres y género salieron en forma de libros antes del año 1990 (Cuvi 2006a: x). Sin embargo, Nash perdió la oportunidad para subrayar las obras de investigadoras inglés-hablantes como de Lauris McKee (1980, 1987, 1992, 1997) que abrió un espacio para ver la historia de la equidad en el Ecuador y tal vez más significativa, el papel grande que juegan las mujeres ecuatorianas en el campo de la salud y los conocimientos etnomedicinales; de Mary Weismantel, cuya estudios de la relación entre el género, la comida, y el poder también han sido clave en cambiar el punto de vista antropológico normativa (Weismantel 1988, 1989); o de Wendy Weiss (1985, 1988, 1990).

Una antología de estudios de género compilado por Gioconda Herrera Mosquera en 2001 da evidencia de una explosión de trabajos sobre las mujeres y género en los años 90. Haciendo mención de otra obra de Herrera (2004), Cuvi da razón para esta fecundidad escritorio, que viene de “una orientación de la política feminista [que] comenzó a dar un giro a escala mundial” (Cuvi 2006a xii). La IV Conferencia Mundial de la Mujer que tomó lugar en Beijing en 1995 impulsó mucho de la cascada de fondos otorgados por las agencias internacionales y las instituciones estatales que contribuyeron mucho a la posibilidad de hacer investigaciones. No quiero detenerme en esto porque otras personas ya han seguido esta línea de una forma amplia (León 2006, Lind 2005, Silva 2005). Pero es importante señalar que la participación de las mujeres indígenas en la Conferencia en Beijing sembró la formación de otros movimientos indígenas de mujeres en sus países de origen. Por ejemplo, los participantes del Primer Congreso de Mujeres Amazónicas de 1996 subrayó la importancia de investigar la relación entre las mujeres y el medio ambiente, la distribución de los recursos, el impacto de la discriminación contra las mujeres en la economía, y la necesidad para promover la participación femenina en el proceso político (Kellogg 2005: 171-172).

Los artículos que constan en la compilación de Herrera son escritos por autoras de Ecuador, de otras partes de América Latina, y de los Estados Unidos. Herrera trata detalladamente a los varios enfoques disciplinarios (la antropología, la historia, la sociología); las varias aplicaciones llevadas a cabo por los ONG, los grupos indígenas, y el Estado, etc.; las orientaciones teóricas diversas (estructuralistas, construc-

cionistas, indigenistas; y los espacios importantes donde toda orientación y teoría cruzan (el público, el privado, el interior del ser, el mercado global, etc.). Herrera termina su sumario con la sugerencia que todavía más trabajo se necesita en cuanto a la sexualidad, las experiencias de los y las juveniles, la etnicidad, y el género en los centros urbanos y en las áreas del país menos investigados, y en el área de los estudios culturales.

Lo que plantea yo es que según mi conocimiento limitado, las sugerencias de Herrera han sido realizadas dentro de estos últimos pocos años. No pretendo hacer un recorrido de estos trabajos nuevos, porque estoy segura que Mercedes Prieto lo hará mejor que yo en esta mesa redonda. En cambio, quiero destacar algunos estudios antropológicos de género que contienen una característica que no trata Herrera en su estudio importante: La capacidad de decir algo importante sobre la posibilidad de reconciliar los retos de una democracia liberal y universal en sus aspiraciones para poder realizar la autonomía humana con las heteronimias de una pluriculturalidad y los valores diversas.

III. La etnografía ecuatoriana de género

Ahora regreso a lo que planteó a principio, lo cual es la sugerencia que los estudios de género llevado a cabo en el Ecuador nos da la posibilidad de realizar una tipo de democracia marcado por los tres hilos importantes de la interculturalidad presentados por Rappaport.

1. Un método para apropiar las ideas externas

La antropología actual, especialmente la que concentra en el género y las experiencias de las mujeres, no solamente representa una red de conexiones entre las disciplinas varias académicas, sino entre las organizaciones de las mujeres, y los y las investigadores que trabajan para los ONG etc. Es muy difícil encontrar los estudios que pretendan dibujar una marca no-permeable entre una antropología “pura” y teórica, y de los discursos locales y las organizaciones que trabajan con los intereses sociales. Por ejemplo, los estudios de Norman y Dorothea Whitten siempre se han llevados a cabo en colaboración con las mujeres y los hombres de la cultura Canelos Quichua que elaboran y venden

sus obras de arte para el beneficio del pueblo entero (Whitten, D. 2003; Whitten y Whitten 1977).

En su obra importante de 1991 en cuanto a lo política de la relación de género a Jívaro, Charlotte Seymour-Smith propone que “la falla general entender lo de género en las sociedades amazónicas es parte de una evasión de las perspectivas políticas y históricas que, a lo menos hasta muy pronto, ha caracterizado este campo de estudio” (Seymour-Smith 1991: 628). En su resumen de las obras en cuanto a género en América Latina y en la Amazonía, Seymour-Smith nos indica el poder del análisis de género en enfrentar los problemas en general de las teorías antropológicas a fines del siglo XX, ambas positivistas y posmodernistas. Las oposiciones Occidentales entre la “subjetividad” y la “objetividad” son muy cuestionadas dentro de una perspectiva feminista, mientras las dimensiones de la socialidad y la intersubjetividad nos llevan mucho más allá que un enfoque en la estructura social y la división entre el público y el privado.

Las investigaciones de la antropóloga ecuatoriana Emma Cervone (auspiciadas por CEPLAES) también proveen un buen ejemplo de un estudio de como las mujeres indígenas ecuatorianas están “re-definiendo algunos conceptos como lo público/privado que había establecido una simetría a género entre las formas indígenas y no-indígenas de la dirección masculina mientras condenando a las mujeres a la invisibilidad” (Cervone 2002: 193). Por ejemplo, cuenta de como una alcaldesa indígena construyó una manera para apropiar las ideas de la sociedad mestiza mientras reducía la jerarquía de género y la discriminación contra los indígenas (Cervone 2002).

También los estudios de la justicia indígena en el Ecuador, especialmente el de Fernando García (2002) que busca una “perspectiva teórica que permite hablar de la existencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico”, nos da un ejemplo muy bueno de como un enfoque en las mujeres dentro de una esquema interdisciplinaria netamente etnográfica pueda ser muy productiva. García mira a los casos de la brujería dentro de un marco de género para investigar las preguntas sobre la universalidad, la identidad, y la justicia.

Estudios sobre la cultura juvenil, y la adolescencia como el de Soledad Varea también abren un espacio importante que construye el tipo de puente que ambos Juan Bottasso y Juan Almeida indicaron en el primer día de este congreso que sea muy importante para una antropo-

logía “nueva.” Los estudios históricos de la construcción de la nación ecuatoriana hechos por Ana María Goetschel (1999), Kim Clark (2001), Mercedes Prieto et al. (1998), y sus estudiantes son muy importantes no solamente para la antropología del papel de la mujer en construir y mantener pura la nación, sino para la historia global de la antropología.

2. *Una filosofía utópica*

Como Hugo Benavides ha notado, algunos antropólogos como Xavier Andrade (1995, 1997) y Blanca Muratorio (1998) han contribuido mucho al discurso público sobre las formas racistas, sexistas, homofóbicas, y misoginitas con lo cual la identidad nacional ecuatoriana ha sido construido (Benavides 2004: 113). La crítica del orden patriarcal no viene solamente de las obras que investigan a las mujeres, sino a los estudios de la masculinidad tradicional y las masculinidades alternativas. Hay que destacar también el creciente número de estudios de la gente afro-ecuatoriana que abarcan temas de la sexualidad y su intersección con las ideas de raza y nación (Hernandez Basante 1995; Rahier 1998, 2003). Estos estudios tienen un hilo muy crítico de la orden social y una visión para su mejoramiento radical.

Otro aspecto de la búsqueda utópica se encuentra en los estudios arqueológicos y etnohistóricos de las culturas pretéritas en cuanto a la organización social, la estructura de poder, la economía política, y los sentidos cotidianos y religiosos en cuanto a la dimensión de género. Obras desde la de Rosángela Adoum (1986) que echa una mirada al papel de la mujer andina antes de la conquista, hasta la de Benavides (2004) en cuanto a los “enchaquirados” de la costa, abre un espacio para soñar de un presente más justo. Los estudios arqueológicos de los textiles nos ayudan también en entender más de la complejidad económica y la vida femenina del pasado (Silverman 2004: 142-144; Rowe y Meisch 1998).

La historia de Quilago, la guerrera que supuestamente fue la última jefa de Cochasquí, ofrece una oportunidad para investigar más un símbolo de la subversión femenina, si bien hay poca información arqueológica que se puede confirmar (Benavides 2004: 70-72, 83, 94-98; Narváez Pazmiño 2004; véase también Salazar 2001: 103-109).

Un área que se puede indicar como lo utópica práctica queda en lo de la ecología, donde las perspectivas de género han ampliado mucho durante más de dos décadas, especialmente en cuanto a la “socialización de la natura” desde las obras de Whitten (1978) y Descola (1988) hasta los hoy en día de Laura Rival (2002) y Alexandra Martínez (2000).

3. *Un desafío a las formas tradicionales para hacer la etnografía*

Aunque la forma etnográfico-autobiográfica no es nada nueva para la antropología (e.g., las obras de Paul Radin y sus autobiografías de un hombre indígena Winnebago), no ha sido aceptado tanto como las obras más “científicas.” En la tradición andina, los testimonios de Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán establecieron una ruta nueva que aún no ha estado experimentado tanto como pueda (Gelles y Martínez 1996 y Valderrama y Escalante 1977). En este sentido, la antropología ecuatoriana tiene mucho que ofrecer. En los últimos años, obras por Magdalena Sniadecka-Kotarska (2001), Blanca Muratorio (1991, 1998, 2005), y otros ha puesto el diálogo entre la antropóloga y su contraparte en un puesto importante para reformar la hegemonía social científico sobre sus colaboradores. Las colaboraciones entre Blanca Muratorio y Rucuyaya Alonso Andi, Francisca Andi, y Dolores Intriago (entre muchos otros y otras) nos presentan un buen ejemplo de una forma en que la antropología de género nos está llevando por unas direcciones nuevas. Esta estrategia fue utilizado también por Steven Rubenstein, un antropólogo norteamericano que hizo algo extraordinario, lo cual era publicar su disertación doctoral sobre el shaman Shuar Alejandro Tsakimp en la forma biográfica (Rubenstein 2002). Otra forma experimentada era la de Whitten in su libro *Sicuan-ga Runa*. La forma media-novela de *Sicuan-ga Runa* en la cual conocimos la transmisión paralela de conocimiento cultural, y el dialéctico a género entre el shamanismo y la producción de las cerámicas, enfoque en los personajes de “Taruga,” “María,” “Sicuan-ga” y otros hombres y mujeres creados en una forma compuesta (Whitten 1985).

Hay que por supuesto hacer mención del papel central que lleva una perspectiva de género en los estudios de los fenómenos transnacionales, especialmente en cuanto a la migración laboral. Las obras de Borrero y Vega (1995), Herrera (2004), Herrera y Martínez (2002), Miles

(2004), Pribilsky (2001), Sánchez-Parga (2002), Wagner (2004), y otros demuestran la necesidad de abrir los conceptos de cultura e identidad más allá del territorio de la nación-estado, o una auto-identificación fija. La obra citada de Heike Wagner (2004) es especialmente productiva en su exploración de las maneras que el contexto migratorio ayude a las mujeres repensar sus identidades como mujeres y como ecuatorianas.

Finalmente, la sexualidad es un campo de investigación muy fértil para entender como llevar a cabo la interculturalidad dentro de un contexto a la vez ínter disciplinado, indisciplinado, y liberatorio. La consideración antropológica de la sexualidad incluye, por supuesto, una tratada por muy pocas personas (vea Rubenstein 2004; y Wade 1993 por un caso colombiano) sobre el deseo y las relaciones sexuales en el campo de trabajo. Como señala Don Kulick, la subjetividad erótica llama atención a las condiciones de su propia producción, condiciones relacionadas al sexismo, al racismo, y al colonialismo. Aunque hay mucho más para decir, es importante notar la advertencia de Elspeth Probyn que dice que tenemos que evitar “la Scylla de utilizar al Otro solo como una muñeca ventrilocua para hablar de sí mismo, y el Charybdis condescendiente de atrever hablar por el Otro, en su voz—La manera para evitar esta dilema es desarrollar una forma de hablar dentro de mi ser y el del Otro” (2003).

Conclusión

La antropología siempre ha sido una disciplina “esquizofrénica,” a la vez imperialista y liberatoria. Siempre ha sido dominada por una mirada del norte global y de las teorías euro norteamericanas. Sin embargo, en estos días “tardes,” las voces de los del sur global están llegando a los oídos de nosotros del norte. Un feminismo informado mucho mejor que antes por las mujeres indígenas y de herencia africana, por ejemplo, insisten que el feminismo legítimo y auténtica sean uno que tome cuenta de toda la comunidad, hombre y mujer, para no replicar la estrategia imperialista de dividir y conquistar. El feminismo que enfoque solo en buscar los derechos de las mujeres y no en realizar las responsabilidades que tienen los hombres y mujeres en cuanto una al otro es un producto del mundo mestizo-blanco y de la clase media-alta. Por esto yo ofrezco la sugestión que los entendimientos antropólogos y sus investigaciones de género deban recibir más atención para un proyecto

feminista ecuatoriana. El enfoque solamente en las mujeres daña a la potencial dialéctica del concepto analítico de género. Sugiero además que un rechazo de este concepto posiblemente socavara el proyecto porque le quita de una herramienta analítica de índole radical.

Un enfoque en el género no debe ser algo meramente organizativo o teórico, sino de praxis y de una crítica profunda. Para insistir en un feminismo netamente mujer-enfocado desgraciadamente refuerza los deseos patriarcales que los campos de investigación y conocimiento mantengan su separación y sus linderos. Está fuera de alcance para una antropología crítica. Mi sugerencia final entonces es la antropología ecuatoriana—siempre muy enfocada de una forma u otra en el concepto de género—necesita la visión, la pasión, y la insolencia del movimiento feminista para mantener y mejorar sus posibilidades para ser un campo no solamente de investigación, sino de abogacía.

Notas

- 1 Todas las traducciones son mías.

Bibliografía

- Adoum, Rosángela
 1986 “Mujer: en el origen...”, pp. 16-19 en *Guía de la Mujer Ecuatoriana*, Quito: CEPAM-ILDIS.
- Andrade, Xavier
 1997 “Carnaval de masculinidades”, en *Iconos 2*: 71-84, Quito.
- . 1995 “Pancho Jaime: masculinidad, violencia, imágenes y textos de una narrativa popular”, en *Ecuador Debate 36*: 95-108 (Dic.), Quito.
- Benavides, O. Hugo
 2004 “Between Foucault and a Naked Man: Racing Class, Sex, and Gender to the Nation’s Past”, en O. Hugo Benavides (Aut.), *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*, Austin: University of Texas Press.
- Benhabib, Seyla
 2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Borrero, Ana Luz Vega, y Silvia Vega Ugalde
 1995 *Mujer y migración: Alcance de un fenómeno nacional y regional*, Quito: Abya-Yala.

Carver, Terrell

1996 *Gender is Not a Synonym for Women*, Boulder, CO: Lynne Rienner.

Cervone, Emma

2002 “Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes”, pp. 179-196 en Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier, y Janise Hurtig (eds.), *Gender’s Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, New York: Palgrave MacMillan.

Clark, Kim

2001 “Género, raza y nación: la protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)”, pp. 183-110 en Gioconda Herrera (Comp.), *Antología de Estudios de Género*, Quito: FLACSO-ILDIS.

Cuvi Sánchez, María

2006a “Introducción”, pp. x-xxvi en María Cuvi Sánchez y Laura Buitrón Aguirre (Eds.), *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990*, Quito: UNIFEM-UNICEF.

—. 2006b “Paradojas de los discursos de género dentro de la Iglesia Católica Progresista en el Ecuador”, pp. 13-35 en Ximena Sosa-Buchholz y William F. Waters (Comps.), *Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión*, Quito: Abya-Yala-FLACSO-Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA.

—. 2005, “Mientras tanto: atarraya”, en *El Buhó: Una revista para lectores* 3(12): 41 (abril/mayo/junio), Quito.

—. 2004, “Melismas o el tono de los discursos de género en el Ecuador”, pp. 31-58 en Norma Fuller (Ed.), *Jerarquías en Jaque: Estudios de género en el área andina*, Lima: IEP, PUCP, UP.

Cuvi Sánchez, María y Laura Buitrón Aguirre

2006 *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990*, Quito: UNIFEM-UNICEF.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León de Leal

1985 “Peasant Production, Proletarianization, and the Sexual Division of Labor in the Andes”, pp. 675-693 en Lourdes Benería (Ed.), *Women and Development: The Sexual Division of Labor in Rural Societies*, New York: Praeger.

Fernández-Rasines, Paloma

2001 *Afrodescendencia en el Ecuador: Raza y Género desde los Tiempos de la Colonia*, Quito: Abya-Yala.

Fine-Dare, Kathleen y Alexandra Martínez

2006 “Una reflexión sobre los resultados de una experiencia breve dictando un curso de género: una colaboración ecuatoriana-estadounidense”, ponencia inédita presentada al Congreso de la Asociación

- para Estudios Latinamericanos (Latin American Studies Association–LASA), San Juan, Puerto Rico, Marzo 15-18.
- García S., Fernando
 2002 *Formas indígenas de administrar justicia: Estudios de caso de la nacionalidad quichua ecuatoriana*, Quito: FLACSO.
- Gatens, Moira
 1991 “A Critique of the Sex/Gender Distinction”. pp. 139-157 en Sneja Gunew (Ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, New York: Routledge.
- Gelles, Paul H. y Gabriela Martínez Escobar
 1996 *Andean Lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*, Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez, editores originales. Introducción por Paul H. Gelles. Traducido de la Quechua con las anotaciones y un glosario revisado por Paul H. Gelles y Gabriela Martínez Escobar, Austin: University of Texas Press.
- Goetschel, Ana María
 1999 *Mujeres e imaginarios: Quito en los inicios de la modernidad*, Serie Pluriminor, Quito: Abya-Yala.
- Hartsock, Nancy C.M.
 1996 “Postmodernism and Political Change: Issues for Feminist Theory”, pp. 39-55 en Susan J. Hekman (Ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Hernández Basante, Katty
 2005 *Sexualidades afroserranas: identidades y relaciones de género*, Quito: Abya Yala y CEPLAES.
- Herrera Mosquera, Gioconda
 2004a “Género, familia y migración en el Ecuador: Lo viejo y lo nuevo”, pp. 383-403 en Norma Fuller (Ed.), *Jerarquías en Jaque: Estudios de género en el área andina*, Lima: British Council, PUCP, UP, y CLACSO.
- . 2004b, “¿Cuarto propio o diseminación? Los programas de estudios de género desde la experiencia ecuatoriana.” Ponencia presentada en el seminario “Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado.” Convocado por la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, y realizado en Bogotá, del 23 al 26 de octubre de 2004.
- . 2001, “Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento”, pp. 9-60 en Gioconda Herrera (Comp.), *Estudios de género*, Quito: FLACSO-ILDIS.

Herrera, Gioconda y Alexandra Martínez

- 2002 *Género y migración en la región sur. Informe de investigación*, Quito: FLACSO.

Jay, Nancy

- 1991 "Gender and Dichotomy", pp. 89-106 En Sneja Gunew (Ed.) *A Reader in Feminist Knowledge*, New York: Routledge.

Kaminsky, Amy

- 1993, *Reading the Body Politic: Feminist Criticism and Latin American Woman Writers*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kellogg, Susan

- 2005 *Weaving the Past: A History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*, New York: Oxford University Press.

León, Magdalena

- 2006 "Tensiones presentes en los estudios de género", En Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (Eds.), *Género, mujeres y saberes en América Latina: Entre el movimiento social, la académica y el Estado*, Bogotá: Universidad Nacional, Escuela de Estudios de Género.

Lind, Amy

- 2005 *Gendered Paradoxes: Women's Movements, State Restructuring, and Global Development in Ecuador*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Martínez, Alexandra

- 2000 "Usos del género en las ONG de desarrollo", en María Cuvi, Emilia Ferraro, y Alexandra Martínez (Comps.), *Discursos sobre el género y ruralidad en el Ecuador de fines del milenio*, Quito: Abya-Yala.

McKee, Lauris

- 1997 "Women's Work in Rural Ecuador: Multiple Resource Strategies and the Gendered Division of Labor", pp. 13-30 en Ann Miles y Hans Buechler, eds., *Women and Economic Change: Andean Perspectives*, Society for Latin American Anthropology Publication Series, Vol. 14, Washington, DC: American Anthropological Association.
- . 1992, "Men's Rights/Women's Wrongs: Domestic Violence in Ecuador", pp. 139-156 en Dorothy Counts, Judith K. Brown y Jaquelyn Campbell (Eds.), *Sanctions and Sanctuary: Cultural Perspectives on the Beating of Wives*, Boulder: Westview Press.
- . 1987, "Ethnomedical Treatment of Children's Diarrheal Illnesses in the Highlands of Ecuador", en *Social Science and Medicine* 25: 1147-1155.

- _____. 1980, *Ideals and Actualities: The Socialization of Gender-Appropriate Behavior in an Ecuadorian Village*. Ph.D. dissertation, Cornell University.
- Miles, Ann
- 2004 *From Cuenca to Queens: An Anthropological Story of Transnational Migration*, Austin: University of Texas Press.
- . 1994, "Helping Out at Home—Gender Socialization, Moral Development, and Devil Stories in Cuenca, Ecuador", en *Ethnos* 22(2): 12-157.
- . 1989, "The High Cost of Leaving: Illegal Emigration from Cuenca, Ecuador and Family Separation", pp. 55-74 en Ann Miles and Hans Buechler (Eds.), *Women and Economic Change: Andean Perspectives*, Society for Latin American Publication Series, Vol. 14, Washington, DC: American Anthropological Association.
- Muratorio, Blanca
- 2005 "Historia de vida de una mujer amazónica: Intersección de autobiografía, etnografía e historia", en *Íconos* 22, Vol. 9(2): 129-143, Quito.
- . 1998, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", en *American Anthropologist* 100(2): 409-420.
- . 1995, "Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories in the Ecuadorian Amazon", pp. 322-335 en Rayna Rapp y Jane Schneider (Eds.), *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, Berkeley: University of California Press.
- . 1991, *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Narváez Pazmiño, Gloria
- 2004 "Quilago: Referencia histórica", pp. 29-80 en *Enrique Estuardo Álvarez: Quilago, Una catálogo de la exposición*, Quito: Municipio Metropolitano-Centro Cultural Metropolitano-FONSAL.
- Nash, June
- 1989 *Gender Studies in Latin America*, pp. 228-245 en Sandra Morgen, (Ed.), *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, Washington, DC: American Anthropological Association.
- Organización Panamericana de la Salud
- 2003 "Género, salud y desarrollo den las Américas 2003", www.paho.org/generoysalud.
- Parsons, Elsie Clews
- 1945 *Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*, Chicago: University of Chicago Press.

- Pribilsky, Jason
 2001 “‘Nervios’ and ‘Modern’ Childhood: Migration and Shifting Contexts of Child Life in the Ecuadorian Andes”, en *Childhood: A Journal of Global Research* 8(2): 251-273.
- Prieto, Mercedes, et al.
 1998 *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*, Quito: CEPLAES.
- Probyn, Elspeth
 2003 *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*, New York: Routledge.
- Rahier, Jean Muteba
 2003 “Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness: Some Narratives of Female Sexuality in Quito”, pp. 296-324 en Norman E. Whitten, Jr. (Ed.), *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, Iowa City: University of Iowa Press.
- . 1998, “Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-96”, en *American Anthropologist* 100(2): 421-430.
- Rappaport, Joanne
 2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, NC: Duke University Press.
- Rival, Laura M.
 2002 *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*, New York: Columbia University Press.
- Rodríguez, Lilia
 1994 “Barrio women: between the urban and feminist movement”, en *Latin American Perspectives* 21(3): 32-48.
- Rowe, Ann Pollard, Lynn A. Meisch, Laura M. Miller, et al.
 1998 *Costume and Identity in Highland Ecuador*, Ann Pollard Rowe (Ed.), Seattle: University of Washington Press.
- Rubenstein, Steven L.
 2004 “Fieldwork and the Erotic Economy on the Colonial Frontier”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29(4): 1041-1071.
- . 2002, *Alejandro Tsakimp: A Shuar Healer in the Margins of History*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Salazar, Ernesto
 2001 *Entre mitos y fábulas: el Ecuador aborigen*, Quito: La Biblioteca General de Cultura-Fundación Hernán Malo.
- Sánchez-Parga, José
 2002 *Crisis en torno al Quilatoa: Mujer, cultura y comunidad*, Quito: CAAP.

Seymour-Smith, Charlotte

- 1991 "Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relations", en *Man* (N.S.) 26(4): 629-649 (Dec.)

Shelton, Beth Anne and Ben Agger

- 1993 "Shotgun Wedding, Unhappy Marriage, No-Fault Divorce? Rethinking the Feminism-Marxism Relationship", pp. 25-41 en Paula England (Ed.), *Theory on Gender/Feminism on Theory*, Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Silva Charvet, Erika (Ed.)

- 2005 *Identidad y ciudadanía de las mujeres: (La experiencia de cinco proyectos auspiciados por el Fondo para la Igualdad de Género-Ecuador)*, Quito: Abya-Yala y la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional FIG-ACDI.

Silverman, Helaine

- 2004 "Introduction: Space and Time in the Central Andes", pp. 1-15 en Helaine Silverman (Ed.), *Andean Archaeology*. Blackwell Publishing.

Sniadecka-Kotarska, Magdalena

- 2001 *Antropología de la Mujer Andina: Biografía de Mujeres Indígenas de Clase Media y Su Identidad*, Quito: Abya-Yala.

Valderrama Fernández, Ricardo y Carmen Escalante Gutiérrez

- 1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Prefacio por Tom Zuidema. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas."

Wade, Peter

- 1993 "Sexuality and masculinity in fieldwork among Colombian blacks", pp. 199-214 en Diane Bell, Pat Caplan and Wazier Jahan Karim (Eds.), *Gendered fields: Women, men and ethnography*, New York: Routledge.

Wagner, Heike

- 2004 "Migrantes ecuatorianas en Madrid: reconstruyendo identidades de género", en *Ecuador Debate* 63: 89-101 (Dic.). Quito.

Weismantel, Mary

- 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Foreword by Catharine R. Stimpson, Chicago: The University of Chicago Press.

—. 1997a, "Corpus Christi: Masculinity, Ecology and the Calendar in Andean Ecuador", en *Structure, Knowledge, and Representation in the Andes*, Vol. II: *Studies Presented to Reiner Tom Zuidema on the Occasion of His 70th Birthday*. *Journal of the Steward Anthropological Society* 25: 96-122.

- . 1997b. "Time, Work-Discipline, and Beans: Indigenous Self-Determination in the Northern Andes", pp. 31-54 en Ann Miles and Hans Buechler (Eds.), *Women and Economic Change: Andean Perspectives, Society for Latin American Anthropology Publication Series*, Vol. 14. Washington: American Anthropological Association.
- . 1995, "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions" en *American Ethnologist* 22(4): 685-709.
- . 1989, "Making Breakfast and Raising Babies: The Zumbagua Household as Constituted Process", pp. 55-72 en Richard R. Wilk (Ed.), *The Household Economy: Reconsidering the Domestic Mode of Production*, Boulder: Westview Press.
- . 1988, *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weiss, Wendy
- 1990 "Challenge to Authority: Bakhtin and Ethnographic Description" en *Cultural Anthropology* 5(4): 9-33.
- . 1985, "Es El Que Manda: Sexual Inequality and Its Relationship to Economic Development in the Ecuadorian Sierra", Unpublished Ph.D. dissertation, Bryn Mawr College.
- . 1988, "The Structure of, and Contradictions in, Male Authority in Urban Households in Quito, Ecuador", *Michigan State Women in Development Series*, Working Paper #163 (March).
- Whitten, Dorothea Scott
- 2003a "Actors and Artists from Amazonia and the Andes", pp. 242-274 en Norman E. Whitten, Jr. (Ed.), *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, Iowa City: University of Iowa Press.
- . 2003b, "Connections: Creative Expressions of Canelos Quichua Women", en Eli Bartra (Ed.), *Crafting Gender: Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean*, Durham: Duke University Press.
- Whitten, Norman E., Jr.
- 1978 "Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador", en *American Anthropologist* 80(4): 836-859 (Dec.)
- . 1985, *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman E., Jr. and Dorothea S. Whitten
- 1977 "Report of a Process Linking Basic Science Research with an Action Oriented Program for Research Subjects", en *Human Organization* 36(1): 101-105.

MESA REDONDA 3

Arqueología ecuatoriana

balance de la última década

Una Década Arqueológica, hacia un Ecuador sin memoria

Francisco Valdez*
francisco.valdez@ird.fr

Esta intervención es el resultado de una experiencia vivida dentro y fuera del Ecuador en el lapso de la última década, por lo que mi visión es tanto la de alguien que ha visto la realidad desde lejos y desde adentro. Cuando recibí la invitación para participar en esta mesa redonda me senté un rato a pensar antes de aceptar, pues me dije si tuviera que hacer un resumen de lo que he visto en la práctica profesional en el país, ¿qué diría ...? Cogí un lápiz y un papel y me puse a hacer una lista de las cosas que más me han impactado desde que volví a Ecuador para el Congreso de Americanistas de 1997. Hice memoria y entre sonrisas y pesares llegué al siguiente esquema:

- Diez años de Arqueología de Contrato: escasa producción de información científica (Mucho dinero para el silencio y la indolencia).
- Formación académica institucional cada vez mas cara, mas escasa y con una mínima producción de tesis profesionales (Contradicciones: Desaparición de la Espol y graduación en masa de los egresados atrasados... la Puce semillero del tiempo largo. Surgimiento de la UPS una alternativa aplicada).
- Hambre de títulos alternativos: (Maestrías y cursos tecnológicos que no forman en arqueología o en métodos reales de hacer

* Institut de Recherche pour le Developpement (IRD)

arqueología = Falta de la Solvencia Académica que exige la Profesión).

- Difusión inexistente de la información arqueológica producida dentro y fuera del país (inexistencia de un órgano regular de la información científica arqueológica).
- Asociaciones profesionales sin adeptos (Paranoia e inseguridad de los practicantes).
- Conclusión: la Década Perdida (Arqueología: una quimera científica, una profesión indefensa y una carrera por la rentabilidad económica).

Ciertamente, esta visión tiene tintes altamente pesimistas, pero creo que el primer paso que hay que dar para cambiar las cosas es darse cuenta de lo que anda mal para comenzar a actuar positivamente desde esa perspectiva. Por ello, acepté intervenir y por ello alzo mi voz ante ustedes y comparto mis opiniones para discutir en conjunto y sacar los remedios del caso.

Diez años de Arqueología de Contrato: escasa producción de información científica (Mucho dinero para el silencio y la indolencia).

Si se hace una comparación entre la década comprendida entre 1985/1995 y la de 1996 /2006. Resalta una situación fundamental. La práctica arqueológica paso de ser una disciplina subvencionada por mecenas públicos (BCE, Misiones extranjeras, etc.) a una práctica comercial, en la que las leyes de la oferta y la demanda provocan nuevas reglas de juego. Los mecenas desaparecen y surgen los contratistas que por cumplir los mandatos de la ley, deben buscar empleados que realicen Estudios de Impacto Ambiental como antecedente a la realización de obras que involucren el movimiento de grandes volúmenes de tierra. La ley pone al arqueólogo en el mercado profesional donde, en muchos casos, este profesional es solo un empleado más de las empresas dedicadas a hacer un estudio general del medio, en que el patrimonio cultural puede o no ser un componente más de los recursos que se verían afectados por el paso de las máquinas. Estas empresas, consientes de que sus empleadores deben invertir ingentes sumas de dinero como

requisito para poder comenzar a ganar sumas aún mayores, entran en el juego de cumplir con el formalismo lo más rápido posible para no entorpecer el progreso de las obras contratadas. A diferencia del mecenazgo que financiaba un proyecto con miras a resultados a largo alcance, los contratistas financian estudios breves y rápidos que les permitan abrir las puertas hacia su verdadera vocación. En términos de negocio, al contratista le interesa un estudio rápido que no le complique la vida. El patrimonio no le concierne, solo le entorpece sus actividades y le cuesta gastos adicionales.

Adicionalmente, esta realidad se ve complementada por otra igualmente innegable: La falta de estándares emitidos por la autoridad competente sobre la forma y los contenidos mínimos de los EIA. El resultado es la producción de informes, de valor y calidad muy desiguales. Los informes van, en primer término, a la empresa contratista, quien a su vez lo hace llegar a la autoridad (INPC) que debe evaluarlos y aceptarlos si es que está conforme con su contenido. Por último, en muchos casos, la información generada no puede ser difundida, ya que hay cláusulas de confidencialidad que por motivos de seguridad, obligan al INPC a no divulgar la información que es el resultado del estudio. Este es el caso de muchas petroleras y mineras que cumplen en forma con la ley, pero por sus políticas internas impiden que el conocimiento generado bajo el contrato se difunda.

La práctica de la arqueología por contrato ha conocido arqueólogos empresarios que, por abarcar grandes extensiones de terreno, no pueden cumplir a cabalidad el compromiso contratado al profesional y éste se ve en la necesidad de confiar la realización del trabajo a asistentes (a menudo no calificados).

En resumen, nunca como en estos últimos diez años ha habido tantos recursos económicos para la investigación, sin embargo la arqueología de contrato ha generado un conocimiento desigual y desnaturalizado, que no trasciende a la comunidad científica y por lo tanto, no se discute o es utilizado por nadie en la reconstitución de la historia local o regional. Este hecho es tanto más grave que las regiones más afectadas por la arqueología han sido tradicionalmente ignoradas por los profesionales (la amazonía).

Formación académica institucional cada vez más cara, más escasa y con una mínima producción de tesis profesionales (Contradicciones: Desaparición de la Espol y graduación en masa de los egresados atrasados... la Puce semillero del tiempo largo. Surgimiento de la UPS una alternativa aplicada)

En los últimos diez años la proliferación de universidades y de centros de educación superior ha demostrado que la población joven se destina a carreras profesionales de mediano y largo plazo. Sin embargo, en el campo antropológico o arqueológico la situación es una excepción notable. En vez de aumentar los centros de formación profesional, los existentes han conocido una época particularmente difícil. La falta de profesores y alumnos han obligado al cierre de una de las principales escuelas profesionales: la ESPOL de Guayaquil. Paralelamente, en Quito la PUCE ha conocido la disminución de sus profesores y un número siempre constante de alumnos deseosos de cursar la carrera. La Universidad Politécnica Salesiana ha surgido como una alternativa para los alumnos de antropología, desgraciadamente este centro no brinda la posibilidad de formar arqueólogos y desde un tiempo acá tampoco no está graduando a antropólogos con especialización en arqueología.

Al parecer, la baja calidad de las tesis de licenciatura presentadas y la falta de profesionales competentes para juzgarlas obligaron a las autoridades de esa casa de estudios a cerrar la opción de tesis de arqueología. Después de todo, argumentaron, aquí se forman antropólogos aplicados y no se gradúan arqueólogos vagos...

Un factor preocupante relacionado con la formación académica es la dificultad notable que se ha dado en la elaboración de tesis y en la subsiguiente graduación de los alumnos. Este caso es trágico ya que egresados de hace más de 20 años aún no logran hacer sus tesis. Al parecer no encuentran el apoyo necesario en sus universidades, ya sea por la falta del debido seguimiento por parte de los profesores o por trabas institucionales que obligan a determinados alumnos a revalidar materias y cursos antes de poder optar por la realización de tesis. Por esta razón, la universidades se ha vuelto en semilleros del tiempo largo, donde los estudiantes, egresados o no, han sembrado sus esperanzas en arenas movedizas. La ESPOL, ante el cierre inminente de su escuela, decidió ayudar a los estudiantes que estaban dispuestos a trabajar en la rea-

lización de sus tesis y les brindó la oportunidad de hacer el último esfuerzo para lograr licenciarse.

Hambre de títulos alternativos: (Maestrías y cursos tecnológicos que no forman en arqueología o en métodos reales de hacer arqueología = Falta de la Solvencia Académica que exige la Profesión)

Ante la competencia en el mercado laboral, muchos licenciados han visto la necesidad de realizar post grados que suban su nivel en el escalafón profesional. Por ello, ha surgido la demanda de maestrías que complementen la formación general, pero que no tienen un vínculo directo con la práctica arqueológica. El título se convierte en un adorno que no tiene la mayor trascendencia, pero que puede inclinar la balanza al momento de escoger el personal, o de ganarse unos cuantos puntos más dentro de la función pública.

En este mismo sentido, la falta de arqueólogos formados ha sugerido la necesidad de formar tecnólogos en arqueología. Estos encontrarían trabajo en los proyectos de arqueología de contrato, pues supuestamente estarían capacitados a realizar trabajos de campo. El creciente negocio de los centros educativos ha visto en esta posibilidad una veta muy lucrativa que podría crear carreras intermedias. Desgraciadamente, la arqueología profesional ecuatoriana no necesita de tecnólogos entrenados en hacer pruebas de pala o, peor aún de peones titulados para lavar y ordenar tiestos. La práctica profesional necesita mas de cabezas ilustradas para la interpretación del dato, que de brazos dedicados a retirar tierra.

Difusión inexistente de la información arqueológica producida dentro y fuera del país (inexistencia de un órgano regular de la información científica arqueológica)

Sin duda alguna, ésta es una de las características más tristes de la arqueología ecuatoriana, tenemos una arqueología silenciosa por no decir MUDA. Cualquier actividad que no se discute, que no se comenta, que no se lee es una actividad que no trasciende y en el caso de la ciencia es una actividad que no existe. Nuevamente, el problema es estructural. En nuestro país publicar es una actividad privada, comercial

que se hace con fondos propios. En tiempos de los mecenas, existía una revista y una serie monográfica. Alguna Casa de la Cultura sacaba de cuando en cuando un Boletín. Alguna Universidad tenía un órgano impreso que le dedicaba espacios a la Arqueología. Ahora, fuera del esfuerzo inicial que hizo EDUFUTURO del Consejo Provincial de Pichincha, por medios electrónicos no hay nada. El BCE suprimió la Cultura y con ello hasta su revista del mismo nombre se convirtió en una quimera del manejo político o de su falta de política cultural. Al nuevo mecenas ocasional de la arqueología en Pichincha, el FONSAI, aún no se le ocurre publicar sus obras o dar cabida en sus revistas lujosas a los temas de información arqueológica. Sólo Abya-Yala, la imprenta de los salesianos, se ha prestado al juego de la difusión periódica de temas antropológicos, en el que la arqueología tiene un espacio. Desgraciadamente, estos esfuerzos tienen sus limitaciones en calidad de impresión y en los plazos de sus entregas, pero como vivimos en el Ecuador, estos no son problemas mayores y agradecidos nos lanzamos sobre cualquier cosa que ellos nos trasmiten, aún a precios cómodos. En este mismo ámbito hay que mencionar al Boletín del Área Arqueológica de la PUCE con su Apachito en que alumnos y colegas expresan su opinión, hacen reseñas o tratan temas específicos del quehacer del grupo arqueológico de la PUCE. Fuera de estas agujitas en el pajar ecuatoriano reina el más absoluto y triste silencio. Al arqueólogo ecuatoriano no le queda otro remedio que acudir a los medios internacionales, donde la competencia es ruda y los plazos de espera son casi eternos. En los países del primer mundo la ciencia tiene un lema: Publica o Perece, en nuestro medio ya no soportamos el olor mortecino que adorna nuestra ciencia.

La publicación no es un lujo, es una necesidad que acá como que no se siente y esto no sólo es un problema estructural, es un problema individual que se vuelve colectivo. A la mayoría de los colegas no les interesa publicar... así como a muchas empresas que financian los EIA no les interesa que circule la información que generan, a muchos colegas no les interesa publicar, lo repito NO LES INTERESA PUBLICAR. Pero, cómo es esto posible... Pues para muchos, la arqueología se volvió una actividad casi burocrática en que me contratan (me pagan) por hacer algo y yo me limito a entregar mi informe y me corro o vuelvo a ponerme en la fila del empleo ocasional. En muchos casos, la inseguridad intelectual o profesional les inhiben presentar sus trabajos en pú-

blico y peor aún a hacerlo por escrito. A propósito, resulta triste que el oficio de comunicar o inclusive de enterarse de lo que se hace en el ámbito arqueológico no sea un reflejo instintivo en muchos colegas. La asistencia y la participación a los coloquios, seminarios o congresos que se organizan en el país es bajísimo. Para muestra valga el botón de este Segundo Congreso, en que el silencio de muchos a obligado a otros ha hablar demasiado. Dónde están nuestros colegas tan activos en el campo de los contratos? Dónde están los que juegan a la firma y pago?, dónde están los arqueólogos institucionales? Trabajando... quizás, pero la primera responsabilidad de un profesional es estar por lo menos informado, qué decir del deber de informar. **Publicar** no es solo un problema de espacios, es sobre todo un problema de voluntad, y por que no decirlo de capacidad.

A propósito, la divulgación arqueológica es tan importante que ni siquiera hemos tenido algún tipo de trascendencia en los medios de comunicación. No he visto la prensa, ni la televisión, no he oído la radio, pero estoy seguro de que en todos estos medios brilla el silencio arqueológico.

Corolario de todo lo anterior es mi último punto

Asociaciones profesionales sin adeptos (Paranoia e inseguridad de los practicantes)

El CALP, el pre-colegio de arqueólogos, la sociedad de Arqueología Ecuatoriana son por lo menos tres de los epitafios o lápidas que nos hemos puesto por indolencia, por el “que me importismo” que nos caracteriza. El problema es nuevamente un diagnóstico profundo de inseguridad profesional. Si nos asociamos, no será que nos vayan a pedir algo... no será que la sociedad nos exige algo, algún resultado, alguna política alguna señal de vida??

Se dirá que el quid del asunto es un problema de no querer mezclarse a todo el mundo, Cómo me voy yo asociar con esos fulanos que de científicos no tienen nada... La arqueología es una ciencia antropológica o no es, nada de hacernos tecnólogos... Para qué necesitamos agremiarnos, si así funcionamos mejor? Cada cual por su lado y a la sombra de la ignorancia mutua. Warren DeBoer decía que lo que caracterizaba a la vuelta al Barbarismo en las selvas altas de Esmeraldas ha-

cia el 700 DC, era un estado de Paranoia Continua, que obligaba a la gente a aislarse en lo alto de una colina, desde donde observaba desconfiado e movimiento de sus pares y enemigos. Parece que los arqueólogos estamos viviendo en este estado de Barbarismo cultural. Para evitar ataques o críticas nos recluimos en nuestra colina alejada, pero mantenemos un ojo abierto, por si acaso se me acerque alguien...

Al fin y al cabo, así vivimos casi tranquilos, sin un código de ética, sin obligaciones morales, sin banderas o cuotas. Así, nadie me obliga a ser titulado, nadie me impide a pedir la firma a algún comedido para sacar mi contrato. Nadie me pide cuentas. Así somos es chéveres.

La Ley dice que todo contrato está sujeto a una aprobación del colegio profesional correspondiente. Pero si no hay colegio, no rige esta norma... Sin leyes vivimos un barbarismo en el que la ley de la selva impera. Donde prima el más fuerte (por el billete que tiene o por las influencias institucionales que lo cobijan) y reina la apatía del resto.

- Conclusión: la Década Perdida (Arqueología: una quimera científica, una profesión indefensa y una carrera por la rentabilidad económica).

Sé que no he topado directamente muchos de los otros problemas que aquejan a la práctica de nuestra disciplina. Problemas como el del alcance de las instituciones que la rigen, o de la falta de responsabilidad de las autoridades seccionales ante la destrucción del patrimonio a su cargo. No he hablado del papel de los Museos o de su frenesí por adquirir el botín de los saqueadores cotidianos Alacao es solo un ejemplo más en el tumulto. No he hablado de la reflexión teórica propia que tiene nuestra joven ciencia. No he dicho nada de la falta del debate sobre lo que hacemos y de cómo lo estamos haciendo en términos antropológicos. De la alteridad de nuestro pasado y del porqué hacemos lo que hacemos. No he discutido de los fundamentos de nuestra identidad de nación multiétnica y multicultural. No me he metido a tratar de la falta de homogeneización metodológica o de la falta de estándares mínimos para ejercer la disciplina (académica o de contrato), pero yo no quiero acaparar la palabra, somos cuatro o cinco panelistas y estamos muchos más colegas en la sala. En una mesa redonda el auditorio tiene la palabra y la responsabilidad de ejercerla.

En conclusión, tengo la sensación de haber pasado revista por una década perdida en el avance de la ciencia arqueológica, no solo en términos institucionales, sino sobre todo en términos individuales. Se

ha cambiado el paradigma de la arqueología, de la producción académica hemos pasado a la necesidad de la producción económica. Ya no importa el conocimiento, ya no interesa nuestra primera historia. Ejercemos una quimera científica y promovemos una profesión indefensa, nos hemos olvidado de que la riqueza de hoy es el hambre de mañana. Tenemos la esperanza de que al fin del túnel aparezca Noboa y nos regale sillas de ruedas intelectuales o nos de un micro crédito para ponernos un negocio artesanal en el turismo arqueológico.

Se que he dado un tinte muy pesimista a este análisis, pero en el fondo se que después del momento más oscuro de la noche viene la claridad del amanecer. Está en nuestras manos impulsar la luz.

Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera

Ronald D. Lippi, Ph.D.*
ronald.lippi@uwc.edu

Un dilema personal y profesional

La arqueología en el Ecuador sufre de un malestar agudo y crónico, y creo que todos los arqueólogos ecuatorianos y ecuatorianistas que conozco están de acuerdo. Es fácil apuntar los problemas pero para un extranjero como yo es un asunto delicado. Aunque soy extranjero, quisiera destacar que vine por primera vez al Ecuador en 1969 y he regresado tantas veces que se me perdió la cuenta un cuarto de siglo atrás. He vivido más de ocho años en este país, mi esposa es ecuatoriana, y mis hijos son biculturales. Puedo contar como chulla quiteño los cachos colorados o políticos con un repertorio que remonta a los años 1960 (desde la quinta presidencia de Velasco Ibarra). Sin embargo, cualquier persona en la calle sabe desde el momento que me ve que soy gringo.

Por la admiración y el afecto que tengo para este país y los ecuatorianos, no me agrada la idea de impugnar verbalmente la arqueología ecuatoriana. Mi preferencia sería resaltar los puntos positivos y las posibilidades para el futuro, y lo voy a hacer más adelante. Sin embargo, el tema principal de esta mesa redonda no es el futuro sino el pasado reciente de la arqueología, y todos aquí valoramos la honestidad y la franqueza, así que voy a hacer unas críticas duras y polémicas. Por eso me encuentro en un dilema. La salida que concebí para este conflicto es manejar el tema desde una postura literaria.

* University of Wisconsin Colleges

El Realismo Mágico como estilo de narración

Uno de los aspectos sobresalientes y más intrigantes de la literatura latinoamericana durante las últimas décadas ha sido el empleo oportuno del realismo mágico. Este género utiliza el realismo pormenorizado mezclado casualmente con elementos mágicos o sobrenaturales. El efecto de este cóctel es el realzar o exagerar la realidad. El genio indudable del realismo mágico es Gabriel García Márquez y su opus magnum, *Cien Años de Soledad* (García Márquez, 1967), debe ser el apogeo de este género. Por medio de la combinación de la naturalidad y la magia, esta novela extraordinaria presenta una historia al mismo tiempo verídica y de fantasía del pueblo de Macondo (Aracataca). Hay una discordancia entre lo real y lo mágico, y el lector tratará de reconciliar los dos. Es decir, la realidad resulta más complicada de lo que parecía antes y abierta a distintas interpretaciones. De esta manera el realismo mágico ofrece un estilo de narración para resaltar la desmesura de la realidad que ha vivido América Latina.

El otro libro que sirve de modelo para este artículo es *El Amor en los Tiempos del Cólera* (García Márquez, 1985). Este libro es un estudio del amor y del hecho de que los síntomas del amor podrían confundirse con los síntomas del cólera, como nos dice el autor. Igualmente en la arqueología ecuatoriana, la pasión por la arqueología se confunde a veces con la huaquería y la destrucción del registro arqueológico por personas no debidamente capacitados.

Aunque no soy gran escritor y las musas nunca me han brindado mayor asistencia, voy a intentar hacer una crítica de la arqueología ecuatoriana dentro de un cuadro mágico real. En caso de que una crítica le llegue muy cerca, tome Vd. en cuenta, como se defiende el escritor Dan Brown sobre su libro *El Código DaVinci*, que es una obra de ficción—¡pero basada mayormente en la realidad! Me protejo como narrador haciendo uso de mi alter ego, Melquíades el Gitano.

Cien Años Mayormente de Soledad—Los Pioneros de la Arqueología Ecuatoriana

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el Arqueólogo Aureliano Malanoche habría de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer no el hielo sino un pedazo de barro

antiguo. Después de pagar cinco reales para tocarlo, Aureliano exclamó con mucha ironía, “Este es el gran invento de nuestro tiempo.”

Así comienza la novela *Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera*. En esta historia existe la guerra y la pasión, la amistad y la traición, el incesto y la violación, la locura y la sabiduría, la memoria y el olvido, la timidez y la audacia, la justicia y el abuso. También existen culebras y culuncos, oleoductos y orfelinatos, huecos profundos y huaqueros, museos y músicos desafinados, el mercado negro y el negro mercader, burros y burócratas, universidades y verdades universales, etnias éticas y moros inmorales, arqueólogos competentes y arqueólogos que realmente no son arqueólogos. Aiiii, más que nada existen arqueólogos postizos y sin pizca de ética. Para relatar la historia de los últimos diez años de soledad, es menester ubicarla dentro de un contexto más amplio, o sea dentro del siglo de soledad. Al igual que en la novela sobre Macondo, vamos a comenzar desde el principio.

Cuando el mundo era tan reciente que muchas cosas, o al menos muchas culturas prehistóricas, carecían de nombre, hubo historiadores por falta de arqueólogos, y mayormente eran clérigos eruditos. Algunos como el Arzobispo Federico González Suárez avanzaron el estudio de la historia antigua mientras que otros como el Padre Juan de Velasco confundieron las leyendas y la imaginación con la historia, dejando así una historia antigua espuria que sigue engañando a los ecuatorianos en el presente siglo.

Luego González Suárez parió un hijo (recuerde Vd. que éste es el realismo mágico) quien fundó en el Ecuador el estudio arqueológico. Este hijo se llamaba Jacinto Jijón y Caamaño, y como algunos otros arqueólogos ecuatorianos tempranos, era un hombre de casta y de mucho dinero. Jacinto se fue a la guerra frente a los conservadores para defender sus valores, quizás contra el liberal Coronel Aureliano Buendía, y luego casi llegó a la presidencia de la república. Tuvo que acomodarse con la alcaldía de Macondo Quito. A pesar de sus actividades bélicas, religiosas y políticas, Don Jacinto estableció quizás más que ningún otro ecuatoriano, las bases para la ciencia, la lingüística y la arqueología en el Ecuador. Por lo menos desde 1909, o sea casi cien años atrás, hizo excavaciones arqueológicas en el Ecuador. Desde luego fue un trabajo solitario. Los varios pergaminos que dejó para ser estudiados por las nuevas generaciones de arqueólogos han sido hasta

ahora descifrados solamente en parte. La Dra. Karen Bruhns tiene más que relatar en su ponencia sobre Don Jacinto, así que voy a seguir adelante con algunos otros pioneros.

Emilio Secuestrado, nieto de un presidente del Ecuador y guayaquileño rico e inteligente, educado en los Estados Unidos, se convirtió en el espacio de muy pocos años de la década de 1950 en el arqueólogo de más renombre en el Ecuador por sus investigaciones precursoras en la costa. Al igual como Don Jacinto, Don Emilio murió joven, pero motivó al pueblo ecuatoriano a investigar la prehistoria del país, una prehistoria que recibió atención por primera vez a nivel mundial gracias a los esfuerzos de él. Hasta aquel momento, la arqueología del Ecuador no fue reconocido en el mundo, pero Don Emilio hizo famosa la Cultura Valdivia y muchas otras de la costa. Así se rompió por un corto período la soledad de la arqueología ecuatoriana, aunque eventualmente Macondo Ecuador resbaló otra vez hacia el olvido y la soledad.

Don Emilio no nació con el apellido Secuestrado sino Estrada, así que vale la pena hablar un momento sobre el origen del apellido desventajoso. Para bien o para mal, dos norteamericanos quienes habían hecho excavaciones en el Oriente y en la hoya del Daule aceptaron la invitación de Don Emilio de unirse con él. Utilizando métodos anacrónicos e interpretaciones sesgadas, salieron Betty Meggers y Clifford Evans anunciando al mundo que fueron los japoneses que trajeron el arte de la cerámica al Ecuador y que los valdivianos eran pobres pescadores que nunca tomaron el tiempo de estudiar en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Riohacha, donde sí conocían la agricultura. Mientras tanto falleció el pobre Don Emilio. Entre éstas y otras re-interpretaciones de sus trabajos minuciosos, Melquíades cuenta que los pobres parientes tuvieron que cambiar la lápida y el nombre de Emilio Estrada a Emilio Secuestrado.

En esta novela no existen ni héroes ni villanos porque la vida no es tan sencilla y polarizada—es decir, no vivimos en un mundo blanco y negro. Todos los personajes de esta novela tienen sus defectos y todos sus valores. En el caso de estos dos especialistas de Washington, ellos han brindado muchísimo apoyo a tres generaciones de arqueólogos no solamente en el Ecuador sino en toda América del Sur y Centroamérica. Por eso se merecen un saludo muy cariñoso y nuestro agradecimiento.

El Oriente también contó con su pionero, Padre Pedro Porras. Con el apoyo moral y a veces financiero de los doctores Meggers y Evans, el padre incansable publicó más libros que el número de hijos de Aureliano Buendía. El padre siempre tuvo sus detractores y con mucha razón. Practicaba él todavía en los años 1980 una especie de arqueología que ya estuvo al punto de desaparecer medio siglo atrás. El sabio danés de Guayaquil, Olaf Holm, decía que el Padre Porras no era arqueólogo tanto como tistólogo, porque el enfoque de casi todos sus libros era dibujar y clasificar los miles de tuestos rápidamente excavados y luego utilizarlos de manera fordiana en seriaciones de valor dudoso. A pesar de tantos problemas que tuvo el Gitano y muchos otros arqueólogos con el Padre Porras, nadie le puede quitar el título de “Pionero de la Arqueología del Oriente Ecuatoriano.” Cabe apuntar también que Porras rompió la barrera que restringía la práctica de la arqueología a la clase privilegiada. Si nunca llegó él a ser miembro de igualdad del club arqueológico fue más por su temperamento colérico y sus métodos inapropiados y no tanto por su clase social. El Padre ayudó a democratizar hasta cierto punto la arqueología ecuatoriana, y también por ello hay que reconocerle.

Con estos pioneros y algunos más de los primeros cien años de la soledad arqueológica ecuatoriana, poco a poco Macondo Ecuador fue poblándose de arqueólogos, o al menos de personas apasionadas por la prehistoria y la arqueología. Aún no existía en el país un programa universitario de arqueología profesional. Sin embargo, con los ecos de Valdivia reverberando todavía y con un incremento en el turismo y de programas internacionales como el Cuerpo de Paz, llegaron más y más extranjeros jóvenes, y algunos decidieron buscar una profesión como la arqueología que les permitiría volver al país. Si fueron bandas de gitanos o una plaga de langostas, no estoy completamente seguro, pero el misterioso Melquíades estuvo entre ellos con su vestimenta extraña y sus pergaminos indescifrables.

Hablemos por un momento sobre estos extranjeros. Hay muchos chismes y leyendas sobre ellos y no se puede creer todo, pero sabemos a ciencia cierta algunas cosas. Primero, todos aquellos nacieron ricos y con tanto dinero en los pañales que no aprenden a caminar hasta los cinco años de edad. Segundo, castigados por Dios por su arrogancia, sus lenguas son torpes y deformes y nunca llegan a pronunciar bien el idioma madre de América Latina. Y tercero, utilizan una tecno-

logía muy avanzada que se llama la teleportación. Ellos aparecen en un instante en el Ecuador en el momento menos pensado, pasan un rato haciendo huecos en la tierra, y luego desaparecen en menos de lo que canta la pava de montaña. Algunos regresan cada año o pasando un año, pero otros se hacen humo para siempre, aunque se oye a veces que escribieron una tesis de grado sobre Macondo Ecuador. De vez en cuando uno queda el tiempo suficiente para casarse y luego llevar a su esposa en la máquina de teleportación con un plato de fritada, llapingachos, y cebiche de concha por si las moscas; no sé sabe qué comida le espera en el mundo tan extraño a donde va. Sin lugar a dudas, estos extranjeros son extraterrestres. Vienen de distintas esferas misteriosas como Francia, Japón, España, Alemania, Inglaterra, Bélgica, Suiza, Canadá y, más que nada, vienen de un país americano tan arrogante que tuvieron la audacia de llamarse “Americanos” como si no existiera nadie más en el mismo continente.

¿Gitanos o langostas? No estoy seguro. Creo que somos una doble plaga, pero igual como pasó en Macondo, si Vds. se acuerdan como fue hace algunos años, nosotros traíamos curiosidades para despertar el interés de nuestros anfitriones, tales como libros de arqueología, computadoras, GPS, y fondos para hacer investigaciones. Cada uno era mejor invento que el anterior y el regreso anual de estos gitanos era hasta cierto punto un tiempo de regocijo y de esperanza. Creo que ya ha pasado hasta cierto punto esa época porque ahora se consigue casi toda la nueva tecnología aquí, pero aún es difícil o imposible conseguir muchos libros y artículos publicados en el exterior y también dinero para las investigaciones.

Durante la guerra entre conservadores y liberales en Macondo Ecuador—o sea, durante las presidencias de Roldós, Hurtado, Febres Cordero, Borja, y Durán Ballén—la arqueología se expandió. Primero, se formó a principios de los años 1980 la especialidad de arqueología dentro del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) en Quito. También en Guayaquil bajo el liderazgo de Jorge Marcos se estableció el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) de la Escuela Politécnica del Litoral (ESPOL). Estas dos instituciones impulsaron más que cualquier otra el desarrollo de la arqueología como profesión en el Ecuador. Al mismo tiempo, con la visión extraordinaria de Hernán Crespo Toral y Olaf Holm, los Museos del Banco Central no solamente dieron acceso

a los artefactos arqueológicos del Ecuador por medio de una serie de museos sino también financiaron una gran serie de investigaciones arqueológicas.

Entre los detractores de Meggers y Evans, el más destacado y el que más les insultaba en voz alta fue Donald Lathrap (Don Don), quien armó en colaboración con Jorge Marcos una tremenda expedición arqueológica en la Península de Sta. Elena. Construyeron un túnel cósmico desde Illinois que permitía la aparición de especialistas a cada rato a explorar la costa. Misteriosamente, el Gitano Melquíades también apareció entre ellos por un rato antes de ser expulsado del club por no rezar cada noche a la imagen de Don Don. Como algunos otros genios de la arqueología, Don Don a veces no permitió que las evidencias estorbaran sus teorías. Salía con ideas que variaban entre brillantes y extravagantes y frecuentemente formadas en contra de alguien con quien guardaba rencores. En fin, este sabio formidable también contribuyó al progreso tanto como a la confusión y la audacia de la arqueología ecuatoriana. Algunos de sus estudiantes como Jimmy Zeidler, Jorge Marcos y Deborah Pearsall han hecho aportes muy significantes en el Ecuador, superando la mentalidad a veces desmesurada de su mentor y dedicándose exclusivamente a la ciencia y no a la intuición. Unos pocos meses antes de morir, Don Don hizo las paces con Melquíades a pesar de las herejías juveniles del Gitano enigmático.

Los primeros cien años de la arqueología ecuatoriana realmente fueron años mayormente de soledad porque el resto del mundo por muy largos períodos no supo nada de este país. Mientras que México y Perú llevaron la gloria, el Ecuador se quedó mayormente en el anonimato. La soledad ecuatoriana se rompió solamente por equivocaciones o especulaciones sin fundamento, como el pronunciamiento sobre la supuesta conexión Jomón-Valdivia o la alegada conexión Valdivia-Amazonía o Valdivia como la base de la civilización andina. Valdivia siempre estuvo identificada en estas noticias que circulaban el mundo, pero resulta que aquellas noticias se basaban en el realismo mágico. Si la equivocación, la exageración y el rencor entre colegas han sido los antídotos de la soledad arqueológica en este país, entonces es fácil entender por qué la arqueología ecuatoriana está medio descompuesta y encaja dentro de un relato mágico real. Lo que propone Melquíades en este artículo es que los primeros cien años de arqueología ecuatoriana están llenos de contradicciones y extremos que crean una confu-

sión no solamente con respeto a la prehistoria del país sino también sobre la naturaleza de la arqueología como ciencia y profesión.

Los Últimos Diez Años de Soledad y Cólera

Así terminaron las guerras entre conservadores y liberales. ¿Quién ganó? Pues, parece que el pueblo ecuatoriano perdió la guerra, resultado que no sorprende a nadie. El fin de la guerra entre liberales y conservadores fue seguido por un período de populismo no muy popular y una serie de presidentes que no llegaron a terminar su presidencia. Nombres como Abdalá, Rosalía, Fabián, Jamil, Gustavo y Lucío pasaron por la pantalla en cámara lenta (y a veces en cámara rápida) y la inestabilidad política refleja la inestabilidad en la arqueología. El programa arqueológica de la ESPOL pasó por algunas transformaciones después de la salida de Jorge Marcos, quien corrió a España a laborar y relajarse también en la plaza de toros de Barcelona. También se fueron los demás profesores originales y el programa se transformó tantas veces que es difícil saber ahora qué ofrece, pero ya no es arqueología. Entre muchos egresados o licenciados unos pocos pudieron seguir estudios de pos-grado en el exterior. El programa de la Católica también ha producido una buena cantidad de egresados sin mucha posibilidad de graduarse por razones muy preocupantes, entre las cuales es la falta de consistencia y continuidad en la administración y el desfile de modas en la antropología que a veces deja a los pobres estudiantes con ropa del año anterior, es decir con datos sobre temas que ya no están de moda. Algunos sin posibilidad de licenciarse en la PUCE por diversos motivos se trasladaron tres cuerdas al programa de antropología aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, pero desafortunadamente no es un programa de arqueología y, por lo tanto, los graduados no son arqueólogos.

Qué lindo que es el castellano ya que una palabra—cólera—tiene dos significados dependiendo del género. Por razones muy obvias, cuando es palabra femenina quiere decir ira o furia y cuando es masculina, por razones aún más obvias, se refiere a una enfermedad que provoca una diarrea del diablo. Le parece a Melquíades el enigmático Gitano que “cólera” describe hasta cierto punto los últimos diez años de soledad de la arqueología ecuatoriana. Admitimos todos que la

arqueología ecuatoriana padece de una indisposición crónica y que a todos nosotros tarde o temprano nos causa furia y desesperación. Voy a limitarme muy brevemente a una diagnosis de esta enfermedad-excitación para luego pasar a un tema más optimista, que es la cura.

La diagnosis depende de la presencia de una larga y miedosa serie de síntomas que mucho tienen que ver con la falta de ética profesional, de capacitación profesional, y también de apoyo estatal. Aunque Melquíades es simplemente un gitano peregrino y tiene sus propios defectos—recuérdese que no hay ni héroes ni villanos en esta obra—vamos a aprovechar algunos sucesos que le afectaron a él como para hacer una lista de los síntomas (más o menos en orden cronológico). Estoy seguro de que la mayoría de los arqueólogos podrían hacer su propia lista de síntomas que les han afectado personalmente. Lo que sigue viene a ser una “chismografía”, palabra que escuché en la mesa redonda de antropología cultural y me gustó mucho.

Todo el material arqueológico excavado por el Gitano Melquíades en el sitio de La Ponga en la provincia del Guayas y que formó en buena parte la base para su tesis doctoral (Lippi, 1983) fue entregado debidamente al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) en 1979, incluyendo una rara y valiosa colección de figurines de la cultura Machalilla. El material no asoma desde hace mucho años. El INPC siempre ha sufrido de una falta de recursos adecuados y nunca ha contado con el espacio o el financiamiento suficiente para almacenar los objetos de patrimonio que por ley tiene la obligación de resguardar. La ironía es que estos materiales todavía estarían sanos y salvos si hubieran sido trasladados a la universidad de Melquíades en el exterior en vez de quedar bajo la custodia del INPC.

Casi todo el material arqueológico procedente de Pichincha Occidental que recuperó el Gitano durante muchas temporadas de campo más el material recuperado de las excavaciones en el sitio de Nambillo se entregó a los Museos del Banco Central del Ecuador en Quito para ser guardado en sus bodegas. Melquíades se enteró muy tarde que a los pocos años se había arrojado todo.

Resulta que Melquíades el Gitano no es el único que ha sufrido estos arrebatos del destino. Patricia Netherly nos va a hablar sobre su “paseo” de la semana pasada cuando estuvo ella trabajando en un basurero de Machala tratando de recuperar cartones y bolsas de artefactos catalogados durante varias temporadas de trabajo en El Oro. Es común

en este país que los materiales arqueológicos no estén disponibles para los investigadores futuros. Es un problema muy serio que no existen bodegas seguras y permanentes como repositorios de evidencias. Cuando no se conservan los materiales, las evidencias físicas, entonces transformamos a la arqueología en una religión, porque el confiar o no en el trabajo de otro arqueólogo se convierte en una cuestión de fe.

Padre Porras en su libro *Nuestro Ayer: Manual de Arqueología Ecuatoriana* (Porras G., 1987: 57) difamó al Gitano Melquíades sobre el sitio de La Ponga. Acusó al Gitano de trabajar en el sitio “contra toda ética profesional.” Resulta que el Gitano Melquíades trabajó en el sitio con permiso de los arqueólogos que descubrieron el sitio (Felipe Cruz y Presley Norton) y con la autorización del INPC. Fue el mismo Padre Porras quien fue clandestinamente al sitio sin pedir permiso a los arqueólogos y sin obtener autorización del INPC, *contra toda ética profesional*. Solamente en las tierras del realismo mágico se ve al victimario culpando a la víctima. Después de conversar el Gitano con el Padre Porras, se dio cuenta el Padre que le tenía confundido a Melquíades con otro arqueólogo de otra universidad quien trabajó en otro sitio. Porras tuvo la gentileza, bajo amenaza de una demanda por calumnia, de borrar con tinta blanca el nombre de Melquíades de los dos mil ejemplares del libro y de publicar en la prensa una aclaración sobre este caso de cólera e identidad equivocada.

El Gitano Melquíades, aunque nunca ha aparecido en la lista de los mil mejores arqueólogos del sistema solar, en 1998 escribió un libro. Luego utilizando los secretos de la alquimia, financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo, mucha suerte y el apoyo muy valioso de Ernesto Salazar, en ese entonces director del Museo Jacinto Jijón y Caamaño, logró Melquíades publicar el libro (Lippi, 1998). Fue una edición bonita con fotos a colores y muchísimos datos sobre esta región mayormente incógnita. Puesto que es tan difícil publicar datos arqueológicos en este país, se esperaba que el libro, producto de más de una década de estudios, sería bien recibido en el país. Por misterios tan profundos que ni siquiera el Gitano Melquíades puede descifrarlos, no se puede comprar este libro en ninguna librería del país. Varios cientos de ejemplares del libro se han perdido o simplemente están botados en algún lugar desconocido poco a poco desintegrándose hasta parecer un conchero prehistórico. Es una situación que representa un desfaseamiento entre la realidad y la fantasía.

En 1993 un psicólogo que trabaja en la restauración de monumentos aceptó dinero de una fundación ecologista privada en el Ecuador para hacer una prospección arqueológica de la reserva de esta fundación en el occidente de Pichincha. Aunque el psicólogo trabajó al lado del Gitano Melquíades por más de dos años en las oficinas de los Museos del Banco Central en Quito y fue con el Gitano a conocer sitios en Pichincha Occidental y tuvo fácil acceso a los varios informes sobre el Proyecto, no reconoció en su informe que el área ya fue explorado por el Gitano unos pocos años atrás. Simplemente envió a la reserva a uno de sus amigos inexpertos a hacer un reconocimiento y luego apuntó algunos sitios ya catalogados por el Gitano y destacó por equivocación algunas nuevas “tolas” que resultaron ser lomitas naturales y no tolas. Además de una falta de supervisión adecuada por parte del psicólogo, se cometió el delito que en la literatura se llamaría plagio. En la arqueología ecuatoriana, por lo menos en la forma de arqueología practicada por este señor y sus condiscípulos, esto aparentemente se llama investigación científica.

En 2003 este mismo señor o uno de sus asistentes fue al sitio de Palmitopamba (parroquia de Nanegal), donde Melquíades estaba al punto de cerrar la segunda temporada, y sin permiso de nadie mandó a los moradores a rellenar las excavaciones. Así que fue una gran sorpresa para el Gitano cuando regresó al sitio a los pocos días con una arqueóloga del INPC quien tuvo que hacer una inspección de las excavaciones. Los dos encontraron que ya no quedaba mucho que inspeccionar. Se supone que la ética de un arqueólogo profesional no le permite entrar sin permiso y sin avisar a un sitio bajo investigación por un colega y hacer lo que le da la gana.

El mismo señor en 2004 como “arqueólogo” del Municipio de Macondo Quito hizo un proyectito en el Pucara de Chacapata, a media hora de Palmitopamba. Fue el mismo Melquíades que le reveló el sitio algunos años atrás y Melquíades le contó que pensaba hacer allí excavaciones en un futuro cercano como complemento del trabajo en el sitio de Palmitopamba. Sin decir nada al Gitano, el psicólogo fue al sitio con sus condiscípulos de siempre y con la bandera de una agencia del Distrito Metropolitano de Quito y comenzaron a traer piedras de otra parte para construir encima del pucara un cuarto ovalado. Esta construcción no tiene nada que ver con las evidencias arqueológicas de este sitio importante. ¡Qué creatividad! ¡Qué imaginación! En el sitio no se

necesita ni microscopio ni GPS para ver que esta estructura pos-modernista está encima de una estructura rectangular probablemente con gradas de piedra en uno de los extremos. Ni mencionamos aquí el mal trato recibido por el propietario del sitio, un señor de recursos muy modestos quien había cuidado por muchos años el sitio contra depredaciones. Resulta que la mayor depredación de todas fue llevada a cabo por los “arqueólogos” municipales.

Con estos antecedentes en Chacapata y el realismo mágico financiado y auspiciado recientemente por el Distrito Metropolitano de Quito, uno se pone a pensar, “¿Y con qué confianza ahora vamos a mirar las famosas reconstrucciones de las piscinas de Tulipe y al nuevo museo de sitio que abrió sus puertas al público el 6 de diciembre?” Son trabajos de los mismos señores. En Macondo Ecuador mientras que no sea necesario ser arqueólogo para dirigir proyectos arqueológicos, vamos a seguir adelante con la destrucción del registro arqueológico por personas en puestos oficiales importantes y con estas sorpresas tan desagradables.

A los pocos días de descubrir este destacado ejemplo de la restauración post-modernista y mágica en Chacapata, Melquíades, siempre buscando tres pies al gato, hizo por escrito ante el INPC una denuncia de la destrucción parcial del sitio. Al hacer la denuncia, se enteró el Gitano de que el psicólogo del Distrito Metropolitano nunca tuvo autorización del INPC para trabajar en el sitio. Tal denuncia y otra por el mismo Gitano un año después resultaron en una inspección del sitio pero hasta el momento no ha habido ninguna sanción y la estructura ovalada pos-modernista sigue coronando el sitio de Chacapata como testimonio contundente de la falta de control de trabajos arqueológicos en el país.

Finalmente, para que no piensen Vds. que la desmesura del realismo mágico se limita a los arqueólogos, incluyo este cuento sobre una hostería cerca de Cotocollao. Según el propietario de la hostería en su página del web donde intenta explicar la prehistoria del Noroccidente, Melquíades el Gitano descubrió armas de fuego (“guns” en inglés) utilizadas por los Incas en el Pucara de Palmitopamba. El hallazgo de armas incaicas en Palmitopamba en la forma de piedras de honda fue traducido al inglés incorrectamente por el propietario como fusiles o pistolas. Con un intercambio de correo electrónico, se corrigió la noticia errónea y se salvó por el momento la reputación de Melquíades.

¡Ojalá que fuera tan fácil corregir los otros errores y varios más no mencionados aquí!

Estos son algunos de los síntomas del cólera. He dicho que son ejemplos del realismo mágico, pero la triste verdad es que todos estos ejemplos son del realismo real y no se trata ni de ficción ni de exageración.

¿Vamos a hablar aquí sobre las investigaciones arqueológicas contratadas por motivo de la construcción del nuevo oleoducto, el famoso OCP? Melquíades prefiere dejar los detalles en manos de sus colegas de esta mesa redonda, pero es obvio que el profesionalismo en estas investigaciones varió mucho y que el estado de la arqueología ecuatoriana no avanzó mucho después de tantos contratos y tanto gaste de plata. ¿De qué calidad son los informes y quién se encarga de hacer una síntesis altamente técnica de los resultados para cada región del proyecto? La mayoría de los arqueólogos que trabajamos en el Ecuador pensamos que este trabajo fue mayormente en vano y que el país ha perdido una excelente y muy rara oportunidad para avanzar la arqueología con financiamiento generoso. Creo que otras personas van a hablar sobre la destrucción de sitios arqueológicos con la construcción del nuevo aeropuerto internacional de Quito. Parece un nuevo ejemplo de la falta de ejecución de la Ley de Patrimonio Cultural frente a las fuerzas económicas poderosas del país.

En cualquier parte del mundo, los arqueólogos se equivocan y a veces llegan a conclusiones no muy razonables o cometen errores de método o lo que sea. Todos hasta el mismo Melquíades son pecadores en este sentido. Sin embargo, en el Ecuador es muy frecuente que personas con un mínimo de capacitación en la arqueología se dedican a realizar estudios de campo sin saber qué es lo que deberían hacer. Producen informes con un mínimo de valor (o lo que es peor, hacen sus estudios, cobran su plata, y nunca escriben sus informes) mientras que los arqueólogos de verdad y los estudiantes bien capacitados pero no tan audaces y atrevidos no tienen oportunidad de desarrollar las investigaciones que ellos podrían hacer con un mejor rendimiento.

Hace veinte años con la re-estructuración del Banco Central por mando del Banco Mundial y otras instituciones capitalistas extranjeras, los Museos del Banco Central suspendieron los varios proyectos arqueológicos. Melquíades volvió en el aparato de teleportación a vivir en su tierra natal y, después de algunos años, pudo conseguir financiamiento

allá para seguir adelante poco a poco con el proyecto Pichincha Occidental, el cual culminó con la publicación del famoso libro perdido. Pero los arqueólogos ecuatorianos no tuvieron a donde irse y los proyectos quedaron mayormente en nada como si nunca existieran. Francisco Valdez, tomando refugio temporal en Francia, con la ayuda de Alexandra Yépez y otros pudieron rescatar el Proyecto La Tolita, pero los demás proyectos se hicieron humo.

La cólera y también el cólera se manifiestan de varias maneras. Los arqueólogos frecuentemente no se llevan bien y pelean tanto entre ellos que esto impide el avance de la disciplina. ¿A qué se deben estos resentimientos y esta furia entre el grupo pequeño de profesionales que deberían llevarse bien por sus intereses comunes? Si encuentran la respuesta a esta pregunta, háganos saber a todos, porque la furia y la envidia entre arqueólogos parece una enfermedad que ha infectado a muchísimos países, incluyendo la tierra misteriosa de Melquíades. Sin embargo, es obvio en el Ecuador que una parte de la furia se debe a la falta de ética y de capacitación profesional entre los arqueólogos y los pretendientes en este país.

Melquíades conoce a muchas personas aquí en el Ecuador que son apasionadas por la arqueología y muy astutas. ¿Pero qué es lo que pasa? Resulta sumamente difícil graduarse y seguir estudios de posgrado en la arqueología. Muchos de estos son problemas sistémicos y no problemas que se deben a defectos de carácter o inteligencia. La mayoría de los egresados son jóvenes que necesitan y merecen mejores oportunidades. ¿Qué se puede hacer para mejorar la situación profesionalizando la arqueología y al mismo tiempo otorgando más dinero, más poder, mejor capacitación y más respeto al INPC?

Síntomas alentadores del paciente

A pesar de estos sucesos desafortunados y estos problemas sistémicos, se puede destacar avances o hechos importantes y positivos. Voy a presentar aquí una lista abreviada y les aviso de antemano que Melquíades es muy ermitaño y un poco senil para ofrecerme la lista completa, por lo cual es seguro que voy a hacer caso omiso de personas y acontecimientos importantes.

Ha habido investigaciones muy interesantes que rinden datos importantes. Francisco Valdez y varios franceses como Jean François

Bouchard y Jean Guffroy en Zamora-Chinchipec y Loja, Ernesto Salazar y Stephen Rostain en Huapula, Karen Bruhns en Pirincay, Karen Stothert en la Península de Sta. Elena, Valentina Martínez y Richard Lunniss en la zona de Salango y Pto. López, Warren DeBoer en Esmeraldas (¡que trabajo más fantástico que hizo!), Arthur Rostoker en Morona-Santiago, Chad Gifford y Samuel Connell en Pambamarca, Tamara Bray en Pimampiro, Deborah Pearsall y Jimmy Zeidler en Manabí, Amelía Sanchez en la costa etc., etc. Melquíades me pidió que mencione también el trabajo de Ronald Lippi en Pichincha Occidental y de Lippi, Alejandra Gudiño y Tamara Bray en Palmitopamba, cerca de Nanegal.

Escuché en este congreso investigaciones interesantes por jóvenes ecuatorianos. Una nueva generación de estudiantes está floreciendo y, desafortunadamente, hasta el momento no conozco a la mayoría. El interés en la arqueología sigue fuerte y lo importante es asegurar que estos jóvenes reciban la mejor capacitación posible y apoyo para llevar a cabo sus investigaciones de campo y llegar a ser profesionales de primera clase.

Hay otras investigaciones, mayormente dirigidos por arqueólogos ecuatorianos, algunos de la generación de Melquíades, que parecen estar estancados o que avanzan muy lentamente. Muchos de ellos hacen sus estudios con un mínimo de financiamiento. En algunos casos los arqueólogos ecuatorianos tienen otras responsabilidades profesionales y no les queda mucho tiempo para dedicar a trabajos de campo. Me refiero a Santiago Ontaneda, Marcelo Villalba, José Echeverría, Antonio Fresco y muchos más. Menciono estos cuatro porque conozco sus trabajos buenos. Seguramente hay muchos más en esta situación. También hay arqueólogos extranjeros que se encuentran con responsabilidades de trabajo que les dejan muy poco tiempo para hacer arqueología y frecuentemente sin financiamiento. Aunque les parezca que esta circunstancia solamente afecta a los ecuatorianos, no es así. Hasta el mismo Melquíades, con tanta demanda por sus talentos gitanescos, tiene poco tiempo para dedicarse a la investigación arqueológica.

En cuanto a las publicaciones, tenemos la serie bilingüe de la Universidad de Pittsburgh, editado por Richard Drenan, quien no solamente apoya de una manera muy importante la disseminación de monografías arqueológicas sino que también ofrece oportunidades para una muy buena educación profesional a nivel de pos-grado en

Pittsburgh. Nuestro colega Florencio Delgado es uno de muchos entre colombianos y ecuatorianos que han beneficiado de este excelente programa. Las publicaciones importantes de Abya-Yala son muy buenas, pero al mismo tiempo lamento la escasez de monografías arqueológicas de esta casa editorial ecuatoriana. Bajo el liderazgo de Ernesto Salazar, el Museo Jijón y Caamaño de la PUCE editó libros importantes, pero luego se suspendieron estas ediciones y hasta la venta de los libros.

Otro avance aquí en el Ecuador al igual como en muchos otros países es el desarrollo de lo que llamo el arqueoturismo, o como se dice aquí, la puesta en valor de los sitios. Melquíades está trabajando actualmente con Alejandra Gudiño y algunos ecuatorianos especializados en el ecoturismo y el desarrollo comunitario para la puesta en valor del sitio de Palmitopamba en la parroquia de Nanegal. Este es un proyecto nuevo ya que el sitio es muy interesante y porque la economía local está en la lona. Es una manera de reciprocarse a la comunidad por recibirnos con tanto cariño y por apoyar el proyecto. La meta es ayudar el desarrollo turístico de la zona por medio de la arqueología. Pero Melquíades y Gudiño están atrasados comparado con otros proyectos que conocemos, principalmente en la costa como son los museos de sitio de Real Alto, de los Amantes de Sumpa, de Colonche, de Salango, y de Agua Blanca. En especial en el sitio Los Amantes de Sumpa de Karen Stothert y en Agua Blanca de Colin McEwan, las instalaciones son muy impresionantes. El trabajo realizado por los moradores de Agua Blanca para abrir sus puertas al turista, el desarrollo de la economía local y la puesta en valor del sitio de la cultura Manteño es excelente. Lo que hemos visto en las mejores instalaciones es que la puesta en valor del sitio no es simplemente la construcción de un edificio con vitrinas y artefactos sino es toda una infraestructura comunitaria para exhibir las culturas antiguas y contemporáneas de la zona. Está en auge este movimiento socioeconómico y existe la posibilidad aquí en el Ecuador de crear un movimiento arqueoturístico excepcional que beneficie a las comunidades y al país en general. Pero hay que recordar que son proyectos arqueológicos y que el turismo es solamente un beneficio adicional. No podemos tolerar que las empresas o instituciones de turismo dicten la política o hasta los métodos arqueológicos. También es imprescindible que estos proyectos sean planificados y manejados principalmente por los mismos moradores y no por insti-

tuciones estatales o de lucro.

También vale anotar que poco a poco el departamento arqueológico del INPC va superando los obstáculos mayores que han limitado su efectividad en décadas anteriores. A pesar de las señas positivas, hace falta todavía mayor estabilidad institucional, financiamiento adecuado (por primera vez en su historia), toda la fuerza de la ley para llevar a cabo sus responsabilidades, y mejor adiestramiento de todos los funcionarios. Cómo se consigue todo esto es una gran incógnita, con la excepción de la capacitación de los arqueólogos. Ha habido adelantos en este sentido, pero no hay que estar satisfecho con licenciaturas en arqueología en el instituto que regula la investigación arqueológica y que protege el patrimonio nacional. Siempre hay que empeñarse en conseguir la mejor formación profesional alcanzable. Una nota adicional sobre el INPC: No entiendo por qué el INPC se ha metido a dirigir un proyecto arqueológico como es el Qápac Ñan cuando apenas tiene los recursos y el personal para llevar a cabo sus responsabilidades de ley. Es todavía peor que este proyecto internacional no ha aportado el dinero necesario al INPC para llevar a cabo la investigación. A mi parecer esto no tiene sentido.

Melquíades me pidió de favor especial que hable también de los culuncos. Los culuncos son los senderos antiguos de la montaña que se ven como zanjas erosionadas. Con la excepción de algunos senderos parecidos en Costa Rica, estos de Pichincha Occidental fueron los primeros ampliamente reconocidos como evidencia física de senderos antiguos del bosque tropical. Melquíades, como anda de país en país, ha hecho presentaciones sobre estos culuncos y ahora muchos arqueólogos están encontrando anomalías parecidas en distintas regiones de Sud América. Ahora están de moda los culuncos. Turistas que llegan a las reservas del bosque nublado en el Ecuador pueden conocerlos y hasta andar dentro de ellos. Melquíades opina que en pocos años vamos a tener culuncólogos especializados en su descubrimiento e investigación. El Gitano arcano sigue teniendo derechos de descubridor de estos culuncos, pero si quieren especializarse en culuncología, solamente tienen que enviarle un email pidiendo que le envíe una bendición gitanesca.

Remedios contra el cólera y la soledad

(Y no estoy hablando ni de Remedios la Bella ni de Remedios Mascote, dos famosas mujeres de Macondo.)

Según Melquíades el Gitano, son cinco los retos principales y fundamentales que afronta la arqueología ecuatoriana en la actualidad. Él considera que los tres primeros son los más importantes en el ámbito actual, aunque todos son de peso:

¿Quiénes son los arqueólogos y quiénes no son en el Ecuador?
¿Quién educa a los arqueólogos, con qué fin, y con qué éxito?

¿De dónde vendrá el dinero para financiar las investigaciones arqueológicas como componente fundamental de la cultura ecuatoriana?

¿Cómo van a difundir los resultados de las investigaciones para adelantar nuestro conocimiento de la prehistoria del país?

¿Quién controla el ejercicio de la arqueología y con qué éxito?
¿Qué se hace con los investigadores que no cumplen con la Ley de Patrimonio Nacional?

¿Dónde van a guardar los materiales arqueológicos debidamente recuperados sin arrojarlos en los basureros?

Primero, ¿cómo se distingue entre los arqueólogos profesionales, los huaqueros refinados, los estudiantes nunca graduados, los psicólogos, etnólogos o sociólogos interesados en la arqueología y los demás? Hay que adoptar la medida y los criterios que se emplean en muchísimos otros países. La arqueología es una profesión igual que la medicina, la ingeniería, y el derecho. No es un oficio. Si a uno le da un infarto cardíaco, no le llevan donde un medio médico para someterse a un tratamiento o una cirugía sino le llevan donde hay médicos de verdad. ¿Porque es distinto para la arqueología? Para trabajar como arqueólogo, se necesita como mínimo una maestría en arqueología o en antropología con especialización en arqueología. Y vale la pena apuntar aquí que la maestría en el resto del mundo es un título de posgrado a diferencia de la licenciatura. Es el mínimo en casi todo el mundo aunque no ha sido el mínimo aquí en el Ecuador, y a eso se deben muchos problemas.

Los arqueólogos del Ecuador tienen que formar un colegio que entre otras funciones certifica los requisitos mínimos para trabajar como arqueólogo. Entiendo que existen envidias, rencores y diferencias

de opinión sobre la formación de un colegio, pero tarde o temprano tienen que hacerlo y tienen que ver que funcione como colegio de profesionales. También reconozco que ha habido intentos anteriores pero hasta ahora no existe un verdadero colegio de arqueólogos ecuatorianos. Es necesario definir y respetar la profesión, pero sería bueno también establecer otros niveles de capacitación que no sean arqueólogos pero técnicos de distintas índoles. Ecuador cuenta con muchas personas que han aprendido los métodos y técnicas en el campo y son buenos trabajadores e inteligentes. Algunos son ex estudiantes que por una razón u otra no pudieron terminar sus estudios y otros son gente de campo con poca educación pero muy astutos y diligentes. Éstos deberían ser certificados como técnicos de arqueología. Este mismo colegio debería definir los criterios, por ejemplo, de un técnico de excavación, y los límites de sus responsabilidades. Por ejemplo, se podría decir que un técnico egresado en arqueología y con cierto grado de experiencia puede supervisar el trabajo de los obreros pero no puede dirigir un proyecto arqueológico y no puede entrar en contratos del estado o de empresas privadas. Pero no me corresponde a mí establecer los criterios; les corresponde a los arqueólogos profesionales ecuatorianos.

Las universidades y escuelas superiores obviamente tienen un papel y una responsabilidad muy importantes en este proceso. El hecho real es que siempre habrá muchos más estudiantes que quieren ser arqueólogos que puestos de trabajo. Debe haber convenios entre las universidades para equilibrar la educación y el entrenamiento de arqueólogos y de técnicos con las posibilidades de trabajo en el país. Lo importante es que se necesita uno o dos programas de estudios de posgrado de arqueología en el Ecuador. No se necesitan más porque no existe el trabajo para tantos arqueólogos. Los profesores deben ser arqueólogos profesionales, preferiblemente con Ph.D. de universidades acreditadas y reconocidas por sus estudios de posgrado en la arqueología y no en otras disciplinas (con la excepción de la antropología con especialización en la arqueología).

Entre otras cosas sería bueno buscar un puesto en la clasificación de personal para los huaqueros, los coleccionistas, y los que practican algo parecido a la arqueología como un pasatiempo. No son profesionales en la arqueología, pero la verdad es que muchos de ellos tienen conocimientos increíbles sobre el registro arqueológico del país. La lucha para frenar la huaquería en el Ecuador ha sido mayormente un

fracaso por muchas razones. Una mejor estrategia quizás no es luchar contra ellos sino pedirles su colaboración. De esa manera, algunos de ellos se acercarán a los arqueólogos y habrá un intercambio de información que podría beneficiar a todos. Claro que habrá otros que no tienen ni el menor interés en colaborar con arqueólogos, pero hay que buscar colaboración donde exista. Ahora los huaqueros tienen todas las ventajas, así que no se pierde nada tratando de sensibilizarles un poco e incorporarles dentro del grupo de investigadores. Lo mismo ocurre con los coleccionistas, es decir los compradores-vendedores, y los excavadores casuales. Creo que es importante que los arqueólogos reconozcan sus esfuerzos y al mismo tiempo intenten reformarles lo más que puedan. En algunos países los colegios de arqueólogos conceden premios anuales a los coleccionistas o los excavadores casuales por sus aportes a la disciplina o sus conocimientos sobre la prehistoria. De esa manera se creará lo que existe en muchos países del mundo, que es una verdadera arqueología aficionada o arqueología no vocacional.

Llegamos al asunto financiero. Ni siquiera Melquíades el Gitano pretende ver en su bola de cristal la solución de este problema. Se puede exigir aún más que los arqueólogos que llegan de otros países siempre lleguen con financiamiento como para incluir a arqueólogos ecuatorianos y estudiantes de arqueología en sus proyectos. Pero la realidad es que puede resultar bien difícil también para los extranjeros conseguir financiamiento. Desgraciadamente la mayoría realmente no son ricos y las luchas para obtener financiamiento pueden ser muy largas y duras.

Un reto político es convencer al Congreso o a alguna institución del estado que dedique cada año una cantidad de dinero a la arqueología. Siempre se puede decir que hay otras necesidades más importantes, pero la cultura y el rescate de la identidad son importantes y no estamos hablando de una cantidad exagerada. ¿Qué se podría hacer aquí en el Ecuador con un millón de dólares cada año para la arqueología? ¡Ojalá que no sea solamente para formar una burocracia arqueológica!

La divulgación de los resultados de las investigaciones es de dos tipos—divulgación de informes técnicos entre arqueólogos y divulgación para el público en general o grupos específicos como por ejemplo los niños o escolares. Aquí más me preocupo por la divulgación entre arqueólogos, que deja muchísimo que desear. Aún con el apoyo de las casas editoriales como Abya-Yala, la Universidad de Pittsburgh y las

demás, existe la necesidad de un intercambio de informes, artículos, tesis de grado, monografías, reseñas y otros trabajos entre arqueólogos interesados en el Ecuador. Propongo que la manera más fácil y eficiente para lograr esto es por medio de un sitio en línea del internet, algo como ArqueoEcuador.org.ec. Ya existen antecedentes para esto, como es NAYA, basado en Argentina. Pero para mantener un website al día, se necesita personal asalariado. No es un trabajo de uno o dos voluntarios. Creo que es imprescindible este sitio en línea. Todos los trabajos serían presentados en castellano pero con la posibilidad de traducciones a otros idiomas si el autor lo desea.

Debería haber una ampliación del reglamento del INPC que exija que todos los arqueólogos en el Ecuador entreguen oportunamente informes sobre sus investigaciones para publicación en línea. El arqueólogo va a esmerarse más en un informe accesible tan fácilmente a todo el mundo que en un informe depositado y luego olvidado en el INPC. Creo que la divulgación para el público puede seguir dependiendo de las casas editoriales, pero igualmente creo que no nos sirven para una comunicación eficiente y oportuna entre profesionales. ¿Qué se hace con los arqueólogos que no entregan a tiempo sus informes? Pues, es asunto del INPC, pero me imagino que no deberían recibir nuevas autorizaciones de investigación hasta cumplir con el proyecto anterior. Los del INPC dirían que eso es lo que pasa ahora, pero todos sabemos que algunos ni siquiera piden permiso al INPC para hacer la investigación y por lo tanto no entregan informes. ¿Cómo se ejecuta la ley cuando individuos–profesionales o no–trabajan clandestinamente, como siempre ha ocurrido en el país?

Con la imprescindible creación del Colegio Ecuatoriano de Arqueólogos, será necesario que se apruebe un código de ética profesional, que en su momento se adjuntará al reglamento del INPC. He hablado sobre los problemas éticos que ha tenido que afrontar Melquíades y conozco muchísimos casos parecidos que han afectado a otros arqueólogos en este país. No se puede progresar como profesión sin un código de ética profesional y sin el respaldo de la ley para dar fuerza al código.

A lo mejor a Vds. les parezca un problema menos serio esto de la pérdida de los materiales arqueológicos, pero creo que es bastante importante salvaguardar las colecciones para tener arqueología profesional y científica en el país. ¿Quién y cómo y dónde harán las bodegas

necesarias? Obviamente el INPC no cuenta ni con el espacio ni el presupuesto para hacerlo. No obstante, es un problema que hay que tomar en cuenta y hay que buscar una solución.

Vale apuntar que todos estos cinco retos están interrelacionados, que no son problemas independientes. No voy a prolongar más la discusión de esto, pero quiero terminar brevemente con dos comentarios más.

Primero, es un hecho real que el extranjero tiene mayor facilidad de hacer investigaciones arqueológicas en el Ecuador que los mismos ecuatorianos. Si esta situación va a cambiar o no en el futuro no muy lejano es difícil saber. Sin embargo, hay que afrontar los retos que he presentado y poco a poco la profesión y el ejercicio de la arqueología ecuatoriana avanzarán de una manera satisfactoria, que no es el caso en este momento.

Segundo, antes de que sea tarde, hay que pensar en el desarrollo de una arqueología indígena en el Ecuador. Si mayormente estudiamos sitios indígenas precolombinas, entonces es nuestro deber involucrar en estos estudios a los descendientes de nuestros sujetos. Por el momento, según sepa yo, no existe preocupación entre las naciones indígenas del Ecuador, por ejemplo, sobre la excavación de entierros antiguos. En otros países como Estados Unidos, Australia y Canadá, ha llegado a ser un asunto político bastante importante y existen leyes que protegen los entierros y hasta la publicación de fotos de esqueletos de indígenas. Tarde o temprano, creo yo, esto va a llegar a formar parte del movimiento indígena ecuatoriano. Algún día los indígenas van a querer tomar mayor papel en la investigación y la conservación de estos restos, y los arqueólogos deberían adelantarse creando buenas relaciones y colaboraciones con las etnias indígenas. Nosotros del Proyecto Pichincha Occidental estamos empezando a establecer una relación de investigación con los Tsáchilas, descendientes de los Yumbos de Pichincha Occidental.

Finalmente, quiero agradecerles a todos Vds. por prestar atención durante esta presentación tan larga. Para mí ha sido un tremendo honor venir al Ecuador a participar en este congreso y espero que yo no les haya defraudado excesivamente. Quisiera agradecer a Fernando García, a Ernesto Salazar, a Segundo Moreno y a los demás organizadores. También quisiera agradecer y reconocer públicamente a Alejandra Gudiño, co-directora del Proyecto Arqueológico de

Palmitopamba, quien me prestó consejos muy valiosos para esta ponencia. Desde luego cualquier falla o error es culpa de Melquíades el Gitano. Muchas gracias.

Bibliografía

García Márquez, Gabriel

1967 *Cien Años de Soledad*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana,.

1985 *El Amor en los Tiempos del Cólera*. XXXXX

Lippi, Ronald D.

1998 *Una Exploración Arqueológica del Pichincha Occidental, Ecuador*. Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y el Consejo Provincial de Pichincha.

1983 *La Ponga and the Machalilla Phase of Coastal Ecuador*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Wisconsin-Madison, USA. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International.

Porras G., Pedro I.

1987 *Nuestro Ayer: Manual de Arqueología Ecuatoriana*. Quito, Centro de Investigaciones Arqueológicas.

Una Serie de Catastróficas Desdichas La Curiosa Historia de la Cronología Arqueológica del Ecuador

Karen Olsen Bruhns*
kbruhns@sfsu.edu

La arqueología es la historia, la etnografía, y la antropología de los muertos, de los hombres (y mujeres) y de las culturas extintas. Y, como en la historia, si no existe una cronología adecuada, no hay nada sino fantasía. Un problema grave en la arqueología ecuatoriana, desde sus comienzos hasta hoy es la falta de una esquema cronológica adecuada.

No podemos hablar de la prehistoria ecuatoriana sin tomar en cuenta a los vecinos, las culturas relacionadas de Colombia, Perú y Brasil. Probablemente la falta de integración de esquemas cronológicas a través de los Andes es la primera desdicha, una que sigue vigente hasta hoy.

En un cierto sentido, aunque los dos países andinos generalmente se ignoran mutuamente en sus publicaciones sobre la prehistoria, la arqueología peruana, especialmente, ha tenido una cierta influencia con respecto al Ecuador precolombino desde los primeros años del siglo 20. Esto se debe al Sr. Jacinto Jijón y Caamaño, uno de las figuras más destacadas de la arqueología ecuatoriana en los primeros años del siglo anterior. Jijón era un arqueólogo amateur y, a la vez, heredero de una de las fortunas más grandes del país. Jijón nació en 1890 y era muy activo en las investigaciones arqueológicas desde su adolescencia hasta sus obligaciones profesionales, sobre todo el manejo de sus recursos familiares y su vida política, pusieron fin a sus excavaciones propias, pe-

* Departamento de Antropología, Universidad Estatal de San Francisco.

ro no a su interés. Las publicaciones de Jijón mostraron claramente que el tenía un interés muy profundo en los problemas de la cronología arqueológica del Ecuador. Estos problemas eran muy graves: hasta 1949 no existía una metodología para fechar los restos arqueológicos aparte de los datos históricos. La fecha histórica más temprana para todo el continente es, como todos sabemos, 1438 DC, la coronación del Sapa Inca Pachacuti Inka Yupanki. Pero era evidente, aún en el siglo 19, que existía una secuencia larga de culturas verdaderamente prehistóricas. Por ejemplo, se había descubierto la existencia de las culturas paleoindias y muchas personas tenían la opinión correcta, desde nuestro punto de vista, que estas culturas debían fechar a la época pleistocena terminal o comienzos de la Holocena y existían hallazgos paleoindios en el Ecuador. Por ejemplo, el hallazgo en 1908 del hombre de Patacalco se identificó como de gran antigüedad. La identificación era equivocada, como demasiado de los hallazgos de calaveras, huesos y herramientas supuestamente de gran antigüedad en el Ecuador, y en otras países, las primeras culturas de nuestro continente han, para todos, fomentado ideas demasiado entusiastas (Salazar 1995:15-32). No debemos olvidar que el hallazgo supuestamente muy, muy temprano del hombre de Lagoa Santa en Brasil era en realidad una oveja no pleistocena, sino española. Pero, aparte de estos detalles de hallazgos específicos, muchas personas pensaron que existían restos paleolíticos en el Ecuador, y solamente quedaba encontrarlos. Ahora, sabemos que existía una ocupación paleoindia larga y importante a lo largo de los Andes, y que esta ocupación se transformaba a través de los siglos en las poblaciones arcaicas etcétera. Pero, en los primeros años del siglo 20 existía un vacío enorme entre los supuestos paleoindios y los Incas. Aparentemente Jijón estaba preocupado con los problemas de ubicar aquellas culturas arqueológicas ya conocidas en su posición correcta dentro de este espacio de unos miles de años. Tenemos que recordar que Jacinto Jijón y Caamaño no era un estudiante aislado, era un hombre inteligente, bien educado, y bien informado de los sucesos arqueológicos en los Andes y en México. El percibió la necesidad urgente de construir una cronología arqueológica para el Ecuador, un marco para ordenar lo que ya se sabía del pasado del país. Era esta percepción de Jijón que llevó a su invitación a Max Uhle, una invitación de continuar sus investigaciones arqueológicas en el Ecuador. Es posible que ellos se conocieron en el Congreso Internacional de Americanistas en Buenos Aires en mayo de

1910; pero, a la vez, Jijón sin duda conocía a Uhle por sus publicaciones sobre sus investigaciones en Bolivia, Perú y Chile.

Max Uhle era bien conocido en los primeros años del siglo 20. No era un excavador especialmente talentoso, pero él entendía bien la necesidad de un esquema temporal en la construcción de un pasado arqueológico y él inventó un método brillante para hacerlo. La cultura material de los Incas, la cultura principal encontrada por los españoles, ya estaba bien definida arqueológicamente...esa cultura entonces formaba un punto conocido en el tiempo, es decir, un horizonte arqueológico.

La cultura Inca formaba un horizonte verdadero, los Incas habían pasado por el oeste del continente tan rápidamente que, no obstante el local exacto donde se encontraba los restos incaicos, estos restos y, más importantes, otros materiales no incaicos encontrados asociados con los restos incaicos, se podrían fechar con seguridad a la última época prehispánica y los comienzos de la época histórica, un periodo de más o menos un siglo. El genio de Uhle era que él identificó en las tierras arqueológicas de los Andes una situación más temprana que era análoga al horizonte incaico, lo que ahora llamamos el Horizonte Medio, o el horizonte de la cultura Huari. Al principio Uhle llamó a este horizonte arqueológica "Tiahuanaco." Él notó que su iconografía e artefactos tenían mucho en común con el arte del sitio famoso de Bolivia, donde él realizó investigaciones antes de su llegada al Perú. Uhle tuvo razón con respecto a la existencia de un horizonte más temprano, pero equivocado que era la cultura de Tiahuanaco. Pues, no exactamente equivocado...él sabía inmediatamente que, aunque había mucho en común entre los materiales que él excavó en Pachacamac y otros sitios de la costa peruana y Tiahuanaco, que no eran del mismo Tiahuanaco sino versiones locales y diferentes, que él llamó Tiahuanacoide de la costa. En efecto la fuente verdadera de este estilo no era Tiahuanaco sino el sitio de Huari, cerca de la ciudad moderna de Ayacucho. Pero Huari no fue visitado por los arqueólogos hasta 1931 y las primeras excavaciones, del sabio Julio C. Tello, nunca se publicaron. Podemos perdonar a Max Uhle su falta de una visión clara de los descubrimientos de futuro.

Con estos dos horizontes establecidos, era posible fechar materiales arqueológicos como antes o después de Tiahuanaco/Huari y antes o después de los Incas, lo que fue un adelanto enorme en el proyec-

to de construir una prehistoria verdadera de los Andes. Jijón era consciente de la importancia de la contribución de Uhle y quizás a raíz de esto surgió su invitación a Uhle. Max Uhle, como todos conocemos, llegó a trabajar en el Ecuador y empezó sus investigaciones en el austro en las provincias del Azuay y Loja en el año de 1919 (Rowe 1954). Él tenía razones excelentes para su elección del local para investigar. Azuay, El Oro, Loja y el sur del Cañar son las provincias más cercanas al norte del Perú, una región bien conocida por Uhle, y él pensaba que aquí él tendría la mejor posibilidad para aplicar la cronología del Perú. Uhle sabía también que existían vestigios abundantes de los Incas en estas provincias. Aparte de notas sobre algunos de los sitios incaicos, la historia anota que los Incas estuvieron aquí para más tiempo que en alguna otra región del Ecuador. Los Incas construyeron una serie de sitios grandes e importantes, relacionados con sus necesidades gubernamentales y militares y especialmente, a su propósito de conquistar el estado Manteño-Huancavilca. Unos ejemplos son los sitios de Tomebamba, el Cuzco del norte, Ingapirca, Tambo Blanco, Molleturo, y el casi desconocido Coyoctor (Figuras 1 y 2).

A la vez tanto Jijón como Uhle sabían que había cierta evidencia de una presencia Tiahuanaco costeño (o Huari) en la provincia del Azuay. En los últimos décadas del siglo 19, una serie de tumbas ricas fueron saqueadas en la región de Chordeleg y Sigsig. La tumba más rica se encontró en un sitio llamado Pactecte, ubicada a unas cuadras de la plaza central de Chordeleg. La plaza misma se encontraba llena de tumbas también. Una de estas tumbas contenía una botella de Pachacamac (ya en el Museo Real de Bruselas) Huezy 1870, Verneau y Rivet 1912, 1922, Saville 1924, *inter alia*). También las tumbas contenían artefactos, en su mayoría ya desaparecidos, pero ilustrados por el dibujante del Obispo González Suárez, en buen estilo huari o en copias del estilo (González Suárez 1890-1903 *Atlas*) (Figure 3). Estos artefactos incluyeron la famosa placa con un ángel huari y, un hallazgo más tarde que la época de Uhle, el famoso sol de oro del Museo del Banco Central, (aunque no hallado hasta 1939) es nativo de Sigsig. El Sol demuestra un estilo huari derivado; con elementos particulares al sub-estilo Huari de Pachacamac (Bruhns 1998). Porque Uhle sabía que era evidente que los dos horizontes peruanos estaban presentes en el austro, como un hombre inteligente, él empezó sus investigaciones en la región, con lo que era bien conocido, lo Inca. Uhle levantó mapas que



Figura 1

Tomebamba como ya aparece. La reconstrucción forma parte del accllahuasi.



Figura 2

La piedra grande esculpida de Coyoctor, Provincia de Cañar.
Fotografía cortesía de Dra. Lynn Hirschkind.



Figura 3

La vasija de Pachacamac, hallado en una tumba de Chordeleg.
Foto gracias del Museo Real de Brúceles y Dr. Sergio Purini.

hasta hoy son los más completos y detallados de sitios incas del Ecuador (Uhle 1923). Pero, entonces el empezó una colección de un sitio un poco al norte de Cuenca, Chaullabamba y, también de unos otros sitios de la región con cerámica similar. Pero la catastrófica desdicha número 1 todavía ocurrió. En 1904 Max Uhle tuvo un accidente grave. Se cayó, de cabeza, en una trinchera de casi 10mts. de profundidad. Aunque Uhle describió a sus heridas como solamente un “mal esguince del cuello” era muy evidente que el sostuvo una herida grave al cerebro. Por ejemplo, sus apuntes de campo de sus excavaciones en Ancón, después del accidente demuestran que el dejó de describir todas las piezas de un lote funeraria como un grupo entero y son menos detallados en general. A la vez, cuando llegó la Ecuador, en vez de realizar sus excavaciones propias en Chaullabamba, y no existía buen razón por no empezar con unas excavaciones en Chaullabamba, en cambio el compró materiales de los guaqueros (Rowe 1954: 10 y Apéndice C). Y, lo peor, el sucumbió totalmente a las teorías difusionistas extremistas, y el describió el material de Chaullabamba, un sitio del Formativo Tardío contemporáneo con Cerro Narrío y Pirincay, como un sitio de los Mayas de América Central (Uhle 1922). Su idea era que los Mayas invadieron varios veces, no solamente el Ecuador pero también el Perú. Algo difícil para los Maya de quienes la investigación arqueológica ha demostrado claramente que no llegaron más al sureste que El Salvador y quienes eran también en una etapa muy formativa a sus civilización en los siglos del florecimiento de los sitios y la cultura de Chaullabamba, Cerro Narrío, Pirincay y otros sitios del Formativo Tardío Ecuatoriano (Bruhns 2003). Hay que mencionar que las fantasías de Uhle no fueron aceptadas totalmente por Jijón, aunque el también cayó en la tentación de tratar de fechar culturas ecuatorianas con referencia a las culturas arqueológicas de América Central y México. Para los no expertos de la cultura maya, en los tiempos de Uhle y Jijón, todavía no era posible fechar sus manifestaciones aparte de las inscripciones calendarios en sus monumentos de piedra (y existían diferencias de opinión verdaderas... todavía existen, de como se puede calibrar el calendario maya con el de nosotros). La investigación de campo en sitios mayas estaba también en su infancia y la idea de fechar culturas suramericanas con referencia a culturas Centroamericanos tampoco fechadas carecía de lógica. Pero, al final Jijón fue seducido por el hipar-difusionismo, posiblemente es el agua de los Andes ecuatorianos...el hiper-difusionismo parece haber

sido un peligro de la práctica de la arqueología en el Ecuador. (Jijón y Caamaño 1930 [1997]).

Entonces, tal vez la primera catastrófica desdicha específica fue el accidente de Max. Las ideas difusionistas, con ilustraciones y datos publicados, nos permiten reorganizar la prehistoria de acuerdo con técnicas y métodos nuevos para determinar fechas, para reconocer áreas de producción, etcétera, pero pisándole los talones de los problemas cerebrales del pobre Max era un problema aún peor: los materiales relacionados con la cultura Huari se encuentran solamente en un área muy restringida del sur del Ecuador. La catastrófica desdicha número dos.

Max Uhle salió del Ecuador en 1933. Su museo se perdió en un incendio y sus colecciones fueron destruidas. Sus días de investigaciones en el campo se terminaron. En el Ecuador, después de 1933 se realizaron varios proyectos de campo, pero es evidente que no hubo mucho empeño en la integración de datos en un esquema de desarrollo nacional o pan-andino. La excepción era, como siempre, Jacinto Jijón y Caamaño; su obra monumental *Antropología Prehispánica del Ecuador* se publicó, de manera póstumo, en 1952. Y, aunque Jijón tenía un esquema cronológico muy general de cronología, él trató de fechar la prehistoria ecuatoriana por medio de correspondencias con las culturas peruanas y, después, con aquellas de Mesoamérica, otra vez olvidando que estas culturas no se podrían fechar con mucho más que inventos fantásticos. Entonces, llegó la segunda guerra mundial, otra catastrófica desdicha, pero una que no tuvo tan gran impacto en el Ecuador. Los efectos eran, en la arqueología, que algunos proyectos se pararon, como el de Cerro Narrío, y el pobre y muy viejo Max Uhle fue detenido en su casa en Lima (Rowe 1954:18).

Al fin de los años 40 empezó una nueva época en la arqueología mundial, con implicaciones para el estudio de la prehistoria ecuatoriana. En 1953 el hombre de negocios guayaquileño, Emilio Estrada, quien era también un aficionado de la arqueología y un coleccionista de artefactos saqueados, visitó a Betty Meggers y Clifford Evans en su oficina en la Institución Smithsonian en Washington, D.C. Quería convencerles que debían trabajar en Ecuador, porque él, o más fielmente, el hombre que trabajaba para él consiguiéndole antigüedades, había encontrado materiales aparentemente tempranas en la costa. La cultura chorreña fue descubierta por Francisco Huerta Rendón en 1936 aunque no era hasta alrededor de 1956 que la cultura Valdivia fue identificada por Fé-

lix Martínez como anterior debido a los restos de cerámica Machalilla en la superficie. Meggers y Evans tenían su teorías propias, sobre todo, ellos querían encontrar los orígenes de las culturas amazónicas en los Andes. En 1954 Meggers y Evans aparecieron en el Ecuador para una visita de unos 3 meses. Ellos excavaron primero en las orillas del río Bahahoyo en la hacienda del Sr. Fernando Ponce Lluque y un poco en otra hacienda y, al fin en la Hacienda La Chorrera o Buena Esperanza. Después de sus 3 meses, ellos regresaron a los EE.UU. y no regresaron al Ecuador hasta 1956 cuando ellos pasaron 4 meses en el río Napo. A su regreso a Guayaquil después de sus aventuras amazónicas, ellos vieron unas cerámicas de la recientemente descubierta cultura valdivia, probablemente en la colección de Estrada y, a la invitación del Estrada, ellos cavaron unos pozos en varios sitios de la época valdivia en Guayas entre 1957 y 1961. Uno de los sitios investigados era Valdivia misma, donde ellos cavaron unas trincheras en 1957. (Figura 4). Meggers y Evans eran difisionistas aún más rábidas que Uhle o el Jijón en sus últimos días, aunque ellos reservaron su difusionismo para los continentes del Nuevo Mundo hasta su encuentro con Estrada. Las investigaciones de Meggers y Evans en Valdivia e otros sitios en la costa del Guayas eran muy influyentes en la arqueología americana, a pesar de la calidad de las excavaciones, la cual muchos percibieron como muy problemática. Meggers y Evans excavaron todos estos sitios en niveles arbitrarios, atravesando niveles culturales bien marcados. Ellos también tenían el mal hábito de excavar unidades de fondo horizontal en depósitos en las faldas inclinadas, sus registros de las excavaciones no eran muy completos ni precisos y ellos tenían una adicción a la seriación, sin estratigrafía, como su metodología preferida de interpretación de la cronología (Hill 1972-74, Lyon 1972-74). Al comienzo, el comentario crítico de sus publicaciones fue ahogado por la asombrosa revelación de que el arte de hacer la cerámica llegó al Ecuador por medio de unos pescadores japoneses de la cultura Jomón Estrada, Meggers, Evans 1962). Este catastrófica desdicha tuvo repercusiones hasta décadas después. Al fin el móvil estúpido de los juncos chinos se sacó del Museo del Banco Central (donde se ubicó al lado de la vitrina Cultura Valdivia, mezclando de manera ineducada los japoneses y los chinos) pero, la idea extraña de Meggers y Estrada, una idea que tenía su único fundamento en unos diseños plásticos en la cerámica del tipo inventado todos los días por los niños pre-escolares, todavía se contamina a estudiantes inocen-



Figura 4

El sitio de Valdivia en 1980 (antes de los enormes cambios modernos).

Fotografía de la autora.

tes en el Smithsonian hasta el día de hoy. Es imposible, tanto físicamente (por los corrientes del Pacífico) como tecno- y cronológicamente, que los japoneses enseñasen a los ecuatorianos como hacer cerámica. Sin embargo, este argumento nunca convenció a los difusionistas de Washington (cf. McEwan y Dickson 1978, Salazar 1995).

Al mismo tiempo ocurrió otro desastre a la cronología arqueológica del Ecuador. El fechamiento de radiocarbono se inventó en 1949 y Meggers y Evans tenían acceso a uno de los laboratorios nuevos. Debido a su falta de un mínimo de rigor en las excavaciones y el estado miserable de sus registros del campo parecía imposible que cualquier muestra podría entregar una fecha buena para la cultura Valdivia, pero era aún peor. Meggers y Evans mandaron un fragmento de madera hallado nadie sabe exactamente donde, pero posiblemente en la vecindad de su cerámica valdivia más temprana al laboratorio para fechamiento. La madera no tenía ninguna asociación arqueológica con la cerámica. Lo que era importante para los Evans y par a Estrada era la fecha temprana, aunque, en la realidad, no había razón para asociar la fecha y la cerámica (Meggers, Evans, Estrada 1965, Lyon 1972-74). Aun peor era

que la mayoría de las otras fechas para Valdivia se sacaron de muestras de concha marítima, una fuente notoria de fechas mala. Este aspecto del fechamiento de radiocarbono se conocía al tiempo, pero Meggers y Evans ignoraron los científicos en favor de sus historias sobre como la prehistoria ecuatoriana debería haber sido. Y entonces, el mundo total de la arqueología americana, y, por supuesto, todos los aficionados de teorías como dinosaurios, extraterrestres, balsas diarias a Acapulco, etcétera, formaron un parte muy vocal de la fiesta. El lío enorme está descrito en el libro por el Dr. Ernesto Salazar sobre los desastres de la prehistoria ecuatoriana hechas por la gente moderna: *Entre Mito y Fábula: El Ecuador Aborigen* (Quito 1995). El Dr. Salazar apunta que no existe una razón estilística para relacionar Valdivia con Jomon, y que no se puede viajar entre allá y aquí, y, pues, todas las objeciones utilizadas por los arqueólogos cuando viene otra esquema hiper-difusionista y estúpida. Sin embargo, no surge ningún efecto sobre los aficionados de misterios, tampoco en aquellos que querían (y quieren) pensar que las indígenas ecuatoriana no tenían el poder mental para inventar nada. Es muy claro que existe un subtexto de racismo en la teoría de difusión desde Japón, aparte de sus otras fallas. Ya estamos a 6 catastróficas desdichas: el pobre Max, la falta de Huari, la excavación mala de Valdivia, el fechamiento malo de radiocarbono, las fantasías difusionistas, y la continuación de estas fantasías in los corredores de la Smithsonian. También siguen en el Ecuador, solamente hace unos meses (la conferencia celebrando 50 años de la descubrimiento de Valdivia en Guayaquil en 2006, se promovió la teoría de difusión desde Japón de manera entusiastita (Museo del Banco Central 2006).

Existe otra catastrófica desdicha asociada con Valdivia: un tipo local, un bromista auténtico, contrató un ceramista local de fabricar un lote grande de figurillas en el estilo valdivia y el colocó algunos de ellas en las cortes de las excavaciones en Valdivias. Esta broma llevó a la producción de un número alto de figurillas. La verdad era que habían algunos, pero no tantos. (Figura 5). Los excavadores de Valdivia, probablemente debido a la calidad de las excavaciones, no detectaron las falsificaciones. Presley Norton y otros arqueólogos en la costa sabían de la situación, pero las s de figurillas valdivias en las colecciones del mundo del mundo son sospechosas., debido a la falta de colecciones excavadas de otros sitios por otros arqueólogos (Bruhns and Hammond 1983). Sin embargo, el bromista fundó una industria nueva para los



Figura 5

Figurillas falsificadas, estilo Valdivia. Fotografía de la autora.

pobres campesinos de la costa de Guayas y, hoy, la fabricación de figurillas y vasijas en estilos precolombinos provee unos ingresos muy bienvenidos (Hoesler 1996). Otro resultado es que la mayoría de colecciones de museos y de coleccionistas privadas que he visto, están llenas de falsificaciones y muchos historiadores de arte y aún arqueólogos todavía son “inocentes” de la preponderancia de falsificación del arte precolombino.

Las excavaciones en la costa de Guayas por Meggers, Evans y Estrada llegaron directamente a otra catastrófica desdicha número 8, una que hasta hoy afecta nuestra percepción de la prehistoria ecuatoriana. En 1966 la serie de libros llamada *Gente y Sitios Antiguos* del editorial Praeger, un editorial más adelante descubierto como una fachada para las actividades del CIA, Betty Meggers publicó el primero libro general

en inglés sobre la prehistoria del Ecuador El libro no era totalmente malo, por ejemplo educó a mucha gente del hecho que había una prehistoria interesante en Suramérica aparte de los “tesoros “ del Perú, y era muy útil para aquellos estudiantes que tenían que prepararse para sus exámenes de postgrado por que reunió en un solo texto las fuentes en esta material. Pero Betty Meggers es una evolucionista aparte de ser difusionista y ella arregló la prehistoria ecuatoriana, que en esos días no era bien conocida. Ella reconocía que era mal conocida y que existieron áreas totalmente desconocidas en el pasado (1966:15), pero ella arregló su libro con una cronología nueva y totalmente inventada. Seguramente ella sacó unas ideas de estudios peruanos, pero su cronología como se presenta en su libro no tenía mucho que ver con el pasado, era una fabricación total de las teorías de la evolución cultural (b 1994:7-12). Era problemática en su día y queda problemática, porque el pasado no se informó de como debía haber sido. Las etapas sucesivas evolucionarias inventadas por la Dra. Meggers consisten en una Precerámica, un Formativo, un Desarrollo Regional, una Integración y, entonces, con un saludo a Max y Jacinto, los Incas (figura 6). Debemos mencionar que, por lo común se ha exagerado el impacto de los Incas en el Ecuador. Es verdad que ellos establecieron un capitolio norte en Tomebamba, ahora Cuenca, y que los Incas llegaron hasta el norte de Quito. Pero, apar-

Relative/Absolute Chronology for Ecuador after Meggers 1966	
Inca	A.D. 1500-Spanish Conquest
Integration/Integración	A.D. 1500-500
Regional Development/Desarrollo Regional	500 B.C.-A.D. 500
Late Formative/Formative Tardío	1600-500 B.C.
Early Formative/Formativo Temprano	3000-1600 B.C.
Preceramic /Época Precerámica	?- 3000 B.C.
(no Paleoindian period was indicated in the original chronological chart/no se indicó una época paleoindia en el croquis original)	

Figura 6

La cronología propuesta por la Dra. Betty J. Meggers en 1966.

te de su presencia fuerte en el austro, los incas eran una presencia efímera; un viaje de fin de semana no hace un imperio, como nos ha demostrado Ron Lippi en sus estudios del oriente de Pichincha y sus habitantes prehispánicos y Frank Salamon en sus publicaciones etnohistóricas (Lippi 2004, Salamon 1997).

El problema básica con la cronología de Meggers es que no existía en aquel entonces ninguna evidencia de una secuencia de fases nombradas como ella decidía que la prehistoria ecuatoriana debe ser y, con 40 años más de investigación arqueológica en el Ecuador, esta cronología parece menos y aún menos apropiada. La época Precerámica, por ejemplo, incluye los Paleoindios, y existía bastante de evidencia para ellos en el Ecuador, pero también incluye gente arcaica como aquellos de Las Vegas de la península de Santa Elena, cazadores y recolectores, pero a la vez era gente al borde de ser neolíticas, creadores de la vida sedentaria y la agricultura (Stothert 1988). El Formativo, y dividiéndolo en un Formativo Temprano y un Formativo Tardío no ayuda, solamente resulta en más palabras, consiste en todo desde la agricultura incipiente hasta, y incluyendo, tradiciones culturales internacionales y extremadamente influenciales en la escena internacional del mundo andina. La cultura Chorrera, en una forma o otra, se encontró desde la costa sur de Colombia hasta el norte del Perú. Consiste en un grupo de estilos muy relacionados, aunque, gracias al saqueo de sitios chorreras, no podemos distinguir tradiciones locales en la mayoría de casos. Pero es evidente que la influencia chorrera en las tradiciones nacientes de Cupisnique y otras tradiciones chavinoides era enorme. También, por medio de intercambio de larga distancia, y probablemente por otras rutas, los Chorrera llevaron la agricultura y la cerámica hasta las culturas arcaicas del austro (a 2003, 1994).

El tópico de la interacción entre las culturas prehistóricas del Ecuador y el Perú, aunque sabemos que existía desde los tiempos de los primeros habitantes de los dos países, por lo común se expresa por los arqueólogos como si el Perú influyera sobre el Ecuador. Este punto de vista es muy errónea y solamente existe debido a los acontecimientos políticos modernos. La influencia cultural no es una calle de una vía, y lo que pasaba a través de los siglos y de las culturas y las fuerzas específicas sociales y culturales que forman la influencia, estos factores son difíciles sacar de los datos arqueológicos. Pero, yo quiero insistir que esto es mi opinión, formada en base de como yo entiendo los datos ar-

queológicos del Ecuador y del Perú, llamar Chorrera “Formativa” es absurdo. Tan absurdo que llamar el fenómeno de Chavín de Huántar como Formativo, y existen aquellos que lo hacen. Pero, la época formativa en la cronología propuesta por Meggers y aparentemente aceptada por la mayoría de gente trabajando en la prehistoria y historia ecuatoriana, incluye culturas tan diversos en su desarrollo cultural, en su economía y arreglos sociales, en su religión, tecnología e iconografía, también en su “influencia” sobre las otras culturas de su tiempo, que la idea de incluir todas en una época formativa. Igualmente el llamado Desarrollo Regional es absurdo. El desarrollo regional, en el sentido de la evolución de tradiciones regionales, empezó cerca de 1500AC con la formación, bajo la “influencia chorrera”, de la tradición regional del austro. A la vez es evidente que algo similar pasaba en la costa norte y central, en la sierra central etcétera. La época de integración, ¿cual integración? No existe integración, solamente una serie de desarrollos regionales. Y, entonces, los Incas: los Incas no estuvieron en el Ecuador suficiente tiempo como para realizar ni la arquitectura ni los daños similares a aquellos del Perú central, excepto en el austro. En el austro la presencia Inca era fuerte y no hay duda de que formó un parte importante, y de creciente importancia, para el Imperio Incaico. A la vez, los Incas, quienes practicaban el costumbre feliz del genocidio, casi destruyeron a los Cañaris y, como se ha demostrado por algunos antropólogos y historiadores, los Cañaris de hoy en día son un grupo mezclado de forasteros, indígenas de grupos adyacentes, como los Palta, inmigrantes desde el norte del Perú, y, tal vez, unas mujeres Cañaris. Los Cañaris genéticos ya viven en Huamachuco y Cuzco en el Perú, donde sus antepasados fueron llevados por los Incas como *mitamakuna*, y así se salvaron del genocidio sufrido por la nación cañari ecuatoriana (Hirschkind 1995). Pero, en lo demás del país, los Incas eran una presencia efímera.

Pero, es fácil demostrar que la cronología relativa que utilizamos es otra catastrófica desdicho. Como se puede ver, hay muchas de estas desdichas y el resultado es que la arqueología ecuatoriana todavía se encuentra en un estado de confusión, las síntesis quedan para realizarse, los enlaces de las culturas prehispánicas, por lo común, también las tradiciones culturales, su historia y comienzos y finales, estas cosas quedan para estudiar y sintetizar. Las entradas incásicas en el Ecuador, aunque por lo común exagerados, son bien conocidos, más o menos. La exis-

tencia de la cultura huari o influencia de la cultura huari en el Ecuador es mucho menos conocido. Debido a problemas políticos, la mayoría de los arqueólogos no se ha preocupado por la prehistoria peruana, aparte de los Incas, y no existe mucha investigación en el campo de la presencia huari en el Ecuador. Sus artefactos se identifican como Toluta, un área en la cual no existía influencia huari, pero los enlaces con el sur de Colombia también quedan sin investigación seria. Los difusionistas todavía se encuentra aullando en la periferia de la prehistoria, pero la verdad es que no sabemos mucho de las relaciones entre las culturas prehistóricas ecuatorianas y aquellas de Colombia, América Central o de México. No sabemos si existían algunas relaciones culturales (cf. Langebaek 1995). Aunque hay mucha cháchara con respecto a una inventada introducción de la orfebrería desde el Ecuador hacia el oeste de México, la evidencia arqueológica, es poco abundante. Las tecnologías e artefactos representados como introducciones de Suramérica en la realidad pertenecen en el sur a varios épocas y regiones geográficas/culturales (Hoesler 1995). Tiene la sustancia de otra teoría, aquella de la "balsa diaria" desde Guayaquil hasta Acapulco. Esta teoría, propuesta por Jorge Marcos en 1977, se repitió muchas veces, se publicó muchas veces, pero hasta ahora, es decir, en más de 35 años de investigación y de repetición, no existe ni una gota de evidencia para esos supuestos viajes. Es un idea tan romántica que hay una tendencia de olvidar las realidades de los corrientes, la frecuencia de tormentas fuertes y el hecho simple que ni una balsa moderna, y habían mucha gente quienes habían tratado "probar" la "balsa diaria" por construir una balsa y entrar al mar, dirigido al noroeste, pero ni uno de estos tipos ha llegado al norte de Colombia. La moda tradicional de viajar por la costa centroamericana no tenía nada para hacer con las balsas y no involucraba viajes muy largos; al contrario, era una sistema de viajes cortas y cambios de medidas de transportación. La arqueología de Centro América ya se conoce bastante bien, también sus medioambientes marítimas (los corrientes, vientos, clima, bahías, esteros, etcétera). Se puede notar que, hasta el momento, no ha econtrado ninguna evidencia de los Ecuatorianos viajando a través del istmo centroamericano. Ni tampoco de los Mexicanos. (Figura 7).

La cronología arqueológica ecuatoriana en la actualidad es el resultado de una serie de catastróficas desdichas. El saqueo enorme y continua para los mercados de antigüedades del Primer Mundo y para



Figura 7

Una pintura mural en el Museo del Sitio Salango con una reconstrucción romántica de los balseros (y las mujeres manteñas)
Fotografía de la autora.

las coleccionistas ecuatorianas y el estado horrible, en general, de la arqueología de contrato, es decir la arqueología antes del tractor (solamente tenemos que mencionar la debacle del aeropuerto nuevo de Quito), aparentemente sigue la gran tradición. Es verdad que existen buenos arqueólogos y nuevas investigaciones, pero la falta de recursos económicos para los arqueólogos y la arqueología, contribuyera la continuación de desgracias inesperadas. Tenemos que incluir como otra catastrófica desdicha el colapso del programa del Museo del Banco Central el cual mandaba estudiantes ecuatorianos al exterior para su educación postgrado en la arqueología, sobre todo porque la arqueología esta cambiando a una velocidad espantosa. Es una lástima, porque el pasado ecuatoriano forma un parte importante de la historia cultural de los Andes y del continente. Es una prehistoria tan rico y variado como aquella del Perú o Bolivia Colombia o Argentina, y es una prehistoria que no se ha tratado bien.

Referencias Citadas

Bruhns, Karen Olsen

- 1994a Las culturas peruanas y el desarrollo cultural en los Andes Septentrionales. *Memoria* 4:251-267. Quito.
- 1994b *Ancient South America*. Imprenta de la Universidad de Cambridge.
- 1998 Huaqueria, procedencia y fantasía: los soles de oro del Ecuador. *Boletín del Museo del Oro* 44-45:183-206. Bogotá.
- 2003 Social and Cultural Development in the Ecuadorian Highlands and Eastern Lowlands During the Formative. In J. Scott Raymond and Richard L. Burger, editors, *Archaeology of Formative Ecuador*. pp. 125-174. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Bruhns, Karen Olsen and Norman Hammond

- 1983 A Visit to Valdivia. *Journal of Field Archaeology* 10(4):485-487.

Estrada, Emilio, Betty J. Meggers, and Clifford Evans

- 1962 Possible Transpacific Contact on the Coast of Ecuador. *Science* 135(1126):371-372. 2 February 1962.

González Suárez, Federico

- 1890-1903 *Historia General de la República del Ecuador*. 7 volúmenes y Atlas. Imprenta del Clero, Quito.

Heauzy, L.

- 1870 Le trésor de Cuenca. *Gazette des Beaux-Arts* 4:113-124. Paris.

Hill, Betsy Dupuis

- 1972-74 A new chronology of the Valdivia ceramic complex from the coastal zone of Guayas Province, Ecuador. *Ñawpa Pacha* 10-12:1-33. Berkeley.

Hirschkind, Lynn

- 1995 History of the Indian Population of Cañar. *Colonial Latin American Historical Review* 4(3):311-342.

Hosler, Dorothy

- 1995 *The Sounds and Colors of Power: The Sacred Metallurgical Technology of Ancient West Mexico*. MIT Press,.
- 1996 Technical Choices, Social Categories and Meaning among the Andean Potters of Las Animas. *Journal of Material Culture* 1(1):63-92.

Jijón y Caamaño, Jacinto

- 1930 (1997) *Una Gran Marea Cultural en el Noreste de Sudamérica..* Museo Jijón y Caamaño, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- 1952 *Antropología Prehispánica del Ecuador*. Prensa Católica, Quito.

- Langebaek Rueda, Carl Henrik
1995 Mindaloes, Balsas y la Relevancia del Imperialismo Inca en el Sur de Colombia. *Cespedesia* 18(61):73-92. Cali.
- Lippi, Ronald D.
2004 *Tropical Forest Archaeology in Western Pichincha, Ecuador*. Thompson, Wadsworth
- Lyon, Patricia Jean
1972-74 "Early Formative Period of Coastal Ecuador": Where is the evidence? *Nawpa Pacha* 10-12:33-48.
- McEwan, Gordon F. and Bruce C. Dickson
1978 Valdivia, Jomon Fishermen, and the Nature of the North Pacific: Some Nautical Problems with Meggers, Evans, and Estrada's (1965) Transoceanic Contact Thesis. *American Antiquity* 43(3):362-371
- Marcos, Jorge G.
1977-78 Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set. *Journal of the Steward Anthropological Society* 9 (1/2): 99-132
- Meggers, Betty J.
1966 *Ecuador*. Praeger, New York.
- Meggers, Betty J., Clifford Evans, and Emilio Estrada
1965 *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases*. Smithsonian Contributions to Anthropology No. 1, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- Museo del Banco Central
2006 *50 Años de la Cultura Valdivia*. Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo, Banco Central del Ecuador, Guayaquil.
- Raymond, J. Scott and Richard L. Burger, editors
2003 *Archaeology of Formative Ecuador*. A Symposium at Dumbarton Oaks, 7-8 October 1995. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- Rowe, John Howland
1954 *Max Uhle, 1856-1944. A Memoir of the Father of Peruvian Archaeology*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 46(1):1-134 and Plates 1-14.
- Salazar, Ernesto
1995 *Entre Mitos y Fábulas: el Ecuador aborígen*. Biblioteca General de Cultura 4, Quito.
- Salomon, Frank
1997 *Los Yumbos, Niguas, y Tsáchila o "Colorados" Durante la Colonia Española: Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

Saville, Marshall H.

- 1924 The Gold Treasure of Sigsig, Ecuador. *Leaflets of the Museum of the American Indian*, Heye Foundations No. 3. New York.

Stoother, Karen E.

- 1988 *La Prehistoria Temprana de la Península de Santa Elena, Ecuador: Cultura Las Vegas*. Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 10. Museo del Banco Central, Guayaquil.

Uhle, Max

- 1922 *Influencias mayas en el alto Ecuador*. Tipografía y Encuadernación Salesiana, Quito.

- 1923 *Las Ruinas de Tomebamba*, Imprenta y Encuadernación de Julio Saenz, Cuenca.

Verneau, Paul et Paul Rivet

- 1912, 1922 *Ethnographie ancienne de l'Écuateur*. Ministère de l'Instruction Publique, Mission du Service Géographique de l'Armée pour la mesure de l'arc méridien équatorial en Amérique de Sud, 1899-1906. Paris.

MESA REDONDA 4

Antropología y Ecología

Naturaleza y cultura. Un debate pendiente

Alexandra Martínez Flores*
luzmarflor@yahoo.com

Introducción

La actual preocupación mundial sobre el deterioro ambiental ha llevado a un aumento de los intereses académicos en asuntos medioambientales tanto desde las ciencias naturales como de las ciencias sociales.

En el caso de la antropología, el interés por entender de qué manera la gente se relaciona con su entorno no es nada nuevo, de hecho empezó con las propuestas del determinismo ambiental y continuó a lo largo del siglo XX. En estos últimos 20 años y como señala Mulcock (2005) lo que la academia Euro- Norteamericana ha denominado antropología ambiental constituye más bien un paraguas en donde convergen distintas corrientes antropológicas interesadas por entender la relación de los seres humanos con el ambiente. Por ejemplo, aquí se cobijan corrientes diversas como la ecología cultural; los enfoques basados en los ecosistemas Rappaport; lo que Kottak llama nueva antropología ecológica (citado por Mukcock 2005) donde se incluye a la historia ecológica y a la ecología política y todo el campo de la etno-ecología. Estas corrientes de una u otra manera han continuado con un marco conceptual donde las categorías de naturaleza y cultura no son puestas en tela de duda.

En los años ochenta y sirviéndose de la crítica de los feminismos al conocimiento científico y a los marcos universalisantes del que par-

* Coordinadora maestría de Antropología y Desarrollo. Universidad Politécnica Salesiana.

tían, Marilyn Strathern (1980) en su artículo “No nature, no culture” argumentó que no podemos entender la complejidad de lo social y biológico en las culturas occidentales partiendo de categorías aparentemente universales como naturaleza y cultura. Ella proponía y subrayaba que la cuestión no es reemplazar el concepto occidental por su contraparte indígena. Más bien el asunto es comprender la complejidad de los conceptos en relación al contexto particular en el que ellos se producen. (Strathern 1990:9)

También Tim Ingold, a principios de los noventa, cuestionó las respuestas que a fines de 1980 dio a la pregunta ¿cómo se relacionan los seres humanos con el ambiente? Según él, al argumentar que existe un dominio social de relaciones interpersonales y un dominio ecológico de relaciones entre organismos el problema era descubrir cómo se da la interacción entre estos. Esta respuesta le llevó, según sus palabras, a un resultado poco razonable: que la existencia humana se debatía en medio de la naturaleza y fuera de ella “medio organismo, medio persona; medio cuerpo, medio mente” entre un dominio social de relaciones interpersonales y un dominio ecológico de relaciones entre organismos. Y entonces se dio cuenta que había regresado al dualismo cartesiano.

A partir de la fértil compilación *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*”, realizada en 1996 por Philippe Descola y Gisli Pálsson. un buen segmento de la antropología desarrollada en Europa y Estados Unidos se ha interesado cada vez más por discutir y cuestionar la dicotomía naturaleza /cultura que como bien dicen estos autores constituyó un dogma central en la antropología.

“La naturaleza interna o externa –definida en los términos etnocéntricos del lenguaje científico moderno,- era la gran fuerza motriz detrás de la vida social. En consecuencia se prestaba poca atención a la manera en que las culturas no occidentales conceptualizaban su medio ambiente y su relación con él... fin de la cita (Descola y Pálsson 2001, 12)

Descola y Pálsson, en la introducción a este libro nos muestran la complejidad que tiene desconstruir esta oposición pues como bien lo señalan, ella constituye una piedra angular que da paso a otras dicotomías comunes en el pensamiento occidental: sujeto objeto; mente cuerpo; individuo sociedad y además esta la reflexión de que los diferentes modelos culturales están condicionados por los dispositivos cognitivos desde los cuales se parte. Como este no es el espacio para profundizar

en las limitaciones y alcances que ha tenido este debate académico, simplemente mencionaré que los trabajos de Kay Milton (1996 y 2002) y de Arturo Escobar ofrecen una idea del rumbo que ha tenido esta interesante propuesta en la antropología Euro-Norteamericana y en los impactos de esta discusión en los debates y las políticas internacionales sobre el medio ambiente.

En la antropología realizada América del sur encuentro que existen al menos dos corrientes importantes que han incursionado de manera profunda en esta discusión: Arturo Escobar y la escuela que junto al movimiento conformado por las organizaciones afrocolombianas del área del Chocó colombiano propone nuevas formas de entender las relaciones seres humanos y ambiente; y, Eduardo Viveiros de Castro y sus colegas vinculados a la Universidad Federal de Río de Janeiro, especialmente Aparecida Vilaça.

En el caso de Escobar en su libro, *“La invención del Tercer Mundo”* publicado en español en 1998, destinado a analizar y criticar las consecuencias de las propuestas de intervención para el desarrollo y especialmente en los capítulos donde analiza el género y desarrollo y ambiente y desarrollo, ya se resumen perfilan algunos de sus principales postulados; especialmente aquellos relacionados con la necesidad de documentar de manera detallada cómo las comunidades locales responden a la modernidad y de qué manera generan conocimientos. El trabajo donde retoma la discusión sobre la necesidad de cuestionar la dicotomía naturaleza/ cultura y sobre todo de documentar las visiones y prácticas que la gente tiene alrededor de su entorno es la publicación “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En este artículo, el autor, apoyado en la ecología política, en la geografía postmoderna y en las teorías feministas, plantea como problema que quienes trabajan en temas que vinculan ambiente y desarrollo han perdido de vista la importancia y el significado que el lugar tiene para las personas con las cuales trabajan. Haciéndose eco de los movimientos sociales propone:

Cualquier salida alterna debe tomar e cuenta los modelos locales de naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales y ecológicas que las acompañan”. El posdesarrollo y la ecología política pueden ser alternativas que permitan, en un contexto de globalización, un defensa del lugar. (Escobar 2000:113).

Es justamente a partir de este argumento que Escobar repasa y discute con autores norteamericanos y europeos y propone la necesidad de documentar etnográficamente, los modelos locales de naturaleza y los contenidos de esta categoría. Según él, estos modelos pueden o no corresponder a los parámetros de lo que se entiende por natural en la modernidad, lo importante es explicarlo. (Escobar 2000:119)

Viveiros de Castro (2004) en su muy fértil artículo “Perspectivismo y naturalismo en la América Indígena” plantea que la distinción entre naturaleza y cultura es algo que no puede emplearse para explicar “ámbitos de las cosmogonías no occidentales sin someterlas a una crítica rigurosa”. Según el autor, la crítica a estas categorías le lleva a una división entre las cualidades que normalmente se atribuyen a la naturaleza y a la cultura. De acuerdo con su propuesta, cito

Mientras las propuestas multiculturalistas se basan en la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas... la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el cuerpo la forma de lo particular. (Viveiros de Castro 2004:37)

Para Viveiros de Castro, la naturaleza y la cultura dentro de la concepción amazónica, no solamente no tienen los mismos contenidos sino que tampoco poseen el mismo estatuto de los análogos occidentales. Él propone que la dicotomía naturaleza cultura debe ser sometida a crítica pero no para plantear que ella no existe sino, como un recurso metodológico que permita establecer comparaciones (2004: 39).

En el caso ecuatoriano, se desconoce cuál ha sido el aporte hecho por los antropólogos y antropólogas ecuatorianas al cuestionamiento del paradigma moderno que separa naturaleza y sociedad. Este es un escollo para el desarrollo de la disciplina en el país pues no nos permite orientar nuestros trabajos de etnográficos y de desarrollo y reflexionar sobre la importancia de ampliar nuestros conceptos de cultura y naturaleza. También es desventajoso en la política de los movimientos sociales ecuatorianos especialmente aquellos interesados en la defensa del territorio y los conocimientos locales quienes usualmente sustentan su discurso en la especial relación que mantienen con la naturaleza y en los conocimientos ancestrales pero muchas veces carecen de fundamentos empíricos que legitimen y expliquen, hacia fuera, en qué con-

siste esa relación particular y cómo se produce el conocimiento.

Así, para organizar esta ponencia me propuse responder la pregunta ¿De qué manera, la antropología desarrollada por antropólogos y antropólogas ecuatorianas en los últimos diez años ha cuestionado el paradigma moderno que separa naturaleza y sociedad?

Responder a esta pregunta tiene importancia para la definición de políticas relacionadas con el ambiente y en el desarrollo teórico de la disciplina. Como señala Milton (2001), uno de los retos más importantes a los que actualmente estamos sometidas es el de encontrar formas sostenibles de vivir. En esto, la antropología juega un papel fundamental: muchos de los grandes problemas ambientales tienen un origen humano y están insertos en formas específicas de coexistir y concebir la naturaleza.

También, en Ecuador, dar una respuesta a esta pregunta implica acercarse al estudio de las identidades. Como lo han señalado Escobar (2000), Viveiros de Castro (2004), la naturaleza es un elemento central en la construcción de las identidades y más aun en países tan biodiversos como aquellos que pertenecen a la Cuenca Amazónica o al Chocó. En el Ecuador esta vinculación entre naturaleza e identidad es fácilmente reconocible. Por ejemplo, el Estado esta empeñado en vender una representación del Ecuador como un reducto naturaleza exótica; los grupos indígenas y afro-ecuatorianos han luchado por la reivindicación de sus tierras y territorios, afirmando la existencia de vínculos afectivos y sociales con el entorno. Finalmente, en la pintura ecuatoriana del siglo XIX y el XX las composiciones paisajísticas sirvieron y sirven, no solamente para el conocimiento de una realidad sino también para el fortalecimiento de un tipo de identidad (Kennedy 1998).

A toda esta centralidad política, social y económica de la naturaleza en nuestro país, se suma la importancia global que tiene esta discusión. Cómo lo plantea Escobar (1998-2000), en un mundo globalizado donde los mercados son cada vez más agresivos, debemos conocer que en ciertos lugares la relación entre humanos y no humanos no puede ser traducida fácilmente al discurso moderno naturaleza / cultura sin pérdidas graves. Entonces, las prácticas de vida de la gente deben ser explicadas en relación a la cultura local y es desde esa explicación y de las propuestas que la gente haga, que debe emprenderse los proyectos de conservación.

Ya en el campo de la antropología ecuatoriana es importante conocer hasta donde se ha documentado cómo funcionan lo que Escobar llama modelos locales, si existe o no una relación particular con la naturaleza que depende del género, los poderes y la inmersión de otros actores sociales nacionales y globales que pueden modificar las prácticas y desequilibrar los ecosistemas. Aunque, como sabemos, la relación de los seres humanos con su entorno, no siempre es benigna, se trata justamente de desmitificar tanto la idea de que las culturas indígenas son esencialmente cercanas al ambiente como lo han plantearon, en su momento Descola (2004) y Wade (1999) y, el presupuesto de que las culturas mestizas campesinas son históricamente desprovistas de cultura y alejadas de la naturaleza (Martínez 2002).

Responder, exhaustivamente a la pregunta planteada, implicaría trabajar con la producción académica de las universidades, de las ONG de conservación y desarrollo, de los y las investigadoras independientes, y de las investigadoras europeas y norteamericanas ecuatorianistas. Lo que presento aquí es una respuesta preliminar y se sostiene en los resultados del análisis de las tesis de licenciatura producidas en los últimos 10 años en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Politécnica Salesiana, en la revisión algunos artículos producidos en números de las revistas *Iconos*, *Universitas* y *Memoria* que tenían como tema central los asuntos ambientales. Además revisé algunos libros cuyos temas discuten directamente los vínculos de la naturaleza con la cultura.

Argumentaré que en los últimos 10 años, los trabajos antropológicos producidos por ecuatorianas y ecuatorianos, ofrecen una importante información etnográfica sobre las formas distintas como se relacionan las culturas con su entorno. Sin embargo, no existe un debate que ayude a cuestionar las ideas dicotómicas de naturaleza y ambiente, cultura/sociedad que están presentes en los trabajos realizados; por lo tanto, tampoco se observa interés por ilustrar modelos alternativos de naturaleza.

Esta exposición la he dividido en cuatro partes en la primera brevemente me referiré a algunos conceptos claves utilizados en mi análisis; en la segunda parte examino los trabajos que han sido inspirados en la etnoecología; en la tercera trabajo el tema de identidades, cultura y ecosistemas; en la cuarta exploro los estudios hechos desde la perspectiva del paisaje y finalmente propongo algunas conclusiones y posibles líneas para enriquecer el debate.

Ambiente, cultura y naturaleza

Ingold (2000) en su interesante artículo “Cultura, naturaleza y ambiente, pasos para una ecología de la vida” (la traducción es mía) la antropología y las ciencias naturales convergen en un vértice común: que tiene tres aspectos claves

1. La antropología a partir del relativismo perceptual, entendido como los distintos marcos para procesar una misma experiencia, refuerza la idea de las ciencias naturales de que existe una sola manera de entender cómo son las cosas en el mundo.
2. Ambas tienen la idea de un observador del mundo que no está involucrado, alguien que mira desde fuera.
3. Ambas establecen una división entre humanos y naturaleza y nativos puros y occidentales

Ingold cree ver en esto una muestra de la soberbia de occidente y de acuerdo con él, este fenómeno obedece a la vigencia de dos dicotomías humanidad/ naturaleza y modernidad/ tradición. (Ingold 2000: 15-16)

Este debate sobre la relación entre antropología y ciencias naturales ha sido también ampliamente discutido por las epistemólogas feministas como Sandra Harding (1991), Evelyn Fox Keller (1996), Helen Longino (1998) cuando cuestionan al empirismo científico y a la visión que tiene este acerca de la relación del sujeto cognoscente y el objeto de investigación. Por ejemplo, Donna Haraway, argumentaba que únicamente una perspectiva parcial promete una visión objetiva: “All western cultural narratives about objectivity are allegories of the ideologies governing the relations of what we call mind and body, distance and responsibility.”(1988:583)

Ingold, al hablar sobre su propuesta de “Ecología de la vida” plantea que la vida orgánica es activa y reactiva y tal desenvolvimiento creativo se da en un campo de relaciones en la cual va tomando formas distintas. Cito con mi traducción “Cada existencia capta un proceso y se eleva como un centro específico de conciencia y agencia” (Ingold 2000:17). Al discutir la noción de ambiente hace tres precisiones a las que me adhiero: a) el ambiente es un término relativo en tanto su existencia depende de lo que es. No puede haber organismos sin ambiente

y al contrario no existe ambiente sin organismos; b) el ambiente nunca esta completo, si el ambiente esta forjado a partir de las actividades de los seres vivos, entonces este existe y toma adquiere un significado en relación conmigo y alrededor de mi. Esto no significa que existe un lazo. Más bien, implica un proceso de involucramiento, a través de las acciones; c) el mundo solo puede existir como naturaleza cuando se esta fuera de él. La diferencia entre ambiente y naturaleza es de perspectiva: vernos a nosotros mismos como seres en el mundo o como seres rodeados del mundo. (Ingold 2000:20)

Un último aspecto que quiero aclarar antes de entrar a los resultados obtenidos con mi análisis inicial es a discutir algo sobre el concepto de cultura. Ayer al escuchar a Katty Fine, reforcé la idea de que en los trabajos etnográficos es clave partir de un concepto amplio de cultura, de otra manera, esta noción resulta restrictiva. Esta ha sido ampliamente trabajada por la antropóloga feminista Lila Abu-Lughod (1991) en su ya clásico ensayo “Writing Against Culture” sostiene que si bien la disciplina antropológica, entendida como un discurso profesional, ha definido el concepto de cultura a partir de explicar y entender la diferencia es decir de recrear al “otro”, es también cierto que este quehacer se ha caracterizado por perseguir la homogeneidad, coherencia e intemporalidad, particularidades que no solamente fortalecen la idea del “otro” sino que tienden, como ya muchas feministas lo han señalado, a reafirmar o establecer relaciones de poder.

Según Abu- Lughod (1991) existen al menos tres modos de hacerlo. El primero es tratando de analizar paralelamente los discursos y las prácticas esto permitirá mostrar que dentro de cada grupo social existen contradicciones, diferencias, incoherencias, estrategias e intereses. El segundo es reorientando los problemas que son materia de investigación, estableciendo conexiones e interconexiones entre el pasado y el presente, entre el mundo al cual pertenece el etnógrafo (etnógrafa) y el mundo de los sujetos de estudio, entre las dinámicas económicas locales y las internacionales. El tercero sería escribiendo etnografías de lo particular, contando historias acerca de individuos particulares ubicados en tiempos y espacios específicos, una tarea llevada a cabo por algunas mujeres en sus etnografías. Según esta autora, escribir la generalización es uno de los grandes problemas a los cuales se ha visto abocado el concepto de cultura. Pues ella tiende a producir una visión de las sociedades como homogéneas, intemporales y alejadas de otros

grupos. Desde esta perspectiva de cultura me parece que sería muy pertinente empezar a comprender los modelos locales de naturaleza.

La influencia de la etnoecología: conocimientos locales y medicina tradicional

En los 10 últimos años, un número importante de las tesis de licenciatura producidas en la Universidad Católica y en la Universidad Politécnica Salesiana trabajan temas relacionados con la etnoecología: etnobotánica, etnomedicina, etc.

Lo que haré aquí es analizar algunos aspectos claves de esta producción etnográfica

1. La mayor parte de las tesis fueron realizadas por mujeres.
2. En todos los casos, los estudios fueron realizados en comunidades indígenas de la sierra y de la amazonía y una del grupo chachi.
3. La mayor parte de las tesis tiene como objetivo general evidenciar y valorar los conocimientos que tienen los grupos indígenas estudiados. En las tesis de la UPS este objetivo tiene un matiz más político y aplicado pues el interés es demostrar y fortalecer las propuestas de los grupos indígenas o aplicar esto en proyectos de intervención.
4. A diferencia de las versiones más ortodoxas de la etnociencia, en las cuales la descripción de los mundos conceptuales en un objetivo en sí mismo (Milton 2003), en estos trabajos las autoras se interesan por describir tanto los mundos conceptuales, como los orígenes de la clasificación y el contexto donde se producen los conocimientos. En trabajos como los de Soledad Varea, Saraswati Rodríguez, María Soledad Leiva, el trabajo etnográfico va más allá de las clasificaciones.
5. Ninguna de las tesis ofrece una comparación sistemática de las formas de clasificación indígenas con las clasificaciones botánicas vigentes en occidente.
6. En la mayor parte de estos trabajos se documenta y discute la relación distinta que los hombres y mujeres mantienen con ciertos elementos del entorno.

7. Hay un buen reporte sobre los conocimientos locales y el papel que cada género tiene en la producción de los mismos.
8. Aunque en los relatos etnográficos hay una imbricación entre conocimientos y prácticas no se ofrece una discusión sobre la forma de entender esta relación.
9. Generalmente el método más usado es la observación participante acompañado de las entrevistas.

Ahora, quiero referirme a dos artículos el uno de Rocío Alarcón y el otro de Amparo Eguiguren. El primero fue publicado en la revista *Memoria* no 6 y otro es parte del libro *Tendiendo puentes entre paisajes humanos y naturales* (2001) Ambos trabajos están iluminados por la etnoecología pero son muy distintos.

El trabajo de Rocío Alarcón (1998) “Etnobotánica de la Amazonía. Productos no maderables del bosque” la autora, quien realiza un trabajo entre los kichwas del Napo, tiene como objetivo mostrar los modelos de uso de los recursos maderables del bosque y los conocimientos que iluminan las formas de clasificación de esos recursos. Para Alarcón, son de central importancia estos conocimientos si se quiere establecer un diálogo entre las propuestas de conservación y la vida de la gente. En este artículo, se exponen cuadros en los cuales constan la especie, la familia, el nombre kichwa y la parte que se usa de cada planta. Las principales informantes fueron mujeres. Este artículo no nos informa sobre el contexto económico y social en el cual construye el conocimiento.

Amparo Eguiguren, (2001) se propone como objetivo comprender las percepciones de la gente de Nanegal sobre la montaña. Parte del presupuesto que existe una estrecha relación entre pensar y actuar y que las personas clasifican y utilizan los recursos naturales a partir de la puesta en marcha de procesos intelectuales. Muestra que en Nanegal los valores, las imágenes y las clasificaciones de los recursos naturales y de las ocupaciones de las gentes revelan la relación de la gente con su entorno económico, ecológico y social. Este es un trabajo también interesante porque muestra como grupos de colonos mestizos poseen amplios y particulares conocimientos sobre su ambiente.

Kay Milton en su ensayo de 2003 sostiene que la antropología cognitiva poco a poco se orientó a la descripción de los mundos y aisló del contexto etnográfico donde se produce el conocimiento y la cla-

sificación. En los trabajos puede observarse un equilibrio entre la descripción del mundo cotidiano en el cual se produce el conocimiento y la clasificación de las entidades. Una excepción es el artículo de Rocío Alarcón, quien se ocupa principalmente por comparar las formas de clasificación kichwa con las estipuladas por la botánica.

A excepción del trabajo de Eguiguren, quien introduce una perspectiva de género, la mayor parte de los estudios tienen como el foco de interés los conocimientos de las mujeres y también las mujeres son sus principales informantes. Esto fue analizado más ampliamente por ya Mercedes Prieto en su interesante ponencia del día martes así que no me detendré.

Tanto la investigación de Eguiguren como la de Alarcón tienen como reto aportar al rediseño de los planes de manejo de bosques. Sin embargo la propuesta de la primera autora es más completa en tanto combina el estudio de las formas de pensar sobre el bosque a partir de las clasificaciones como el contexto cotidiano donde se produce este conocimiento.

En estos trabajos no se cuestiona las categorías de cultura y naturaleza. Más bien se trata de ilustrar lo que dentro de una y otra categoría se halla y como la gente a partir de sus conocimientos y prácticas se acerca a lo natural.

Identidades, cambios culturales y ecosistemas

Aquí me interesa mostrar que existe una producción antropológica cuyo interés ha sido documentar de qué manera relación que mantienen ciertos grupos culturales o sociales con un determinado ecosistema en contextos de cambio construye identidades. Antropólogas como Laura Rival, Rita Astuti (1995), Cecile Jackson (2000) sostienen que la naturaleza forma una parte integral de la formación de las identidades culturales es decir, la relación con ella no pasa solo por el conocimiento sino que esta imbricada en la construcción misma como sujetos. Aunque este planteamiento parece estar detrás de algunos de los ensayos, investigaciones y tesis revisadas la discusión sobre cómo las prácticas construyen identidades étnicas o de género no siempre es explícita. Más bien se presupone que existe un vínculo casi automático entre prácticas y construcción de las identidades. Para revisar esto em-

pezaré analizando las tesis de licenciatura y luego me detendré en algunos trabajos realizados en los últimos 10 años.

- Las tesis de licenciatura que vinculan a la identidad, el cambio cultural y los ecosistemas son un número sensiblemente menor: en Antropología de a PUCE 3 tesis y 4 tesis en la UPS.
- A excepción de una, la de Karen Andrade, el resto son realizadas por hombres.
- Geográfica y étnicamente son más variados, los estudios fueron realizados en zonas de la región amazónica, en Esmeraldas y en galápagos.
- La mayor parte de las tesis plantea problemas ambientales e identitarios surgidos a partir de procesos de cambio cultural rápido por ejemplo la presencia de las petroleras, de las camaronearas, de las empresas madereras, de la instauración de áreas protegidas y de la vinculación a sistemas médicos occidentales.
- Ocupa un papel importante la descripción del ambiente o de la zona de estudio.
- En la mayor parte de los trabajos, y a diferencia de las tesis anteriores, la documentación etnográfica sobre las prácticas, conocimientos acerca del entorno y en general de la vida cotidiana de la gente tiene un peso menor.
- La discusión sobre el contexto político, los actores sociales y el cambio cultural tiene un papel relevante.
- Los métodos más usados son las entrevistas, el análisis de los discursos y la observación participante en menor medida.

Para hablar de los trabajos realizados por profesionales me referiré en orden cronológico. “Prácticas sociales, uso de recursos y percepciones sobre la naturaleza. Una caracterización social de los páramos ecuatorianos” es un artículo interesante publicado por Verónica Mera en 2001. Es producto de una investigación etnográfica “rápida” como ella la califica, realizada en el contexto del proyecto Páramo. El objetivo de la investigación fue analizar cómo se organizan las prácticas de manejo del páramo y entender cómo los diferentes arreglos sociales, fuerzas macroeconómicas /políticas e históricas influyen en el uso de los ecosistemas de páramo. En este trabajo, la autora hace una clasificación de los paramos de acuerdo con las prácticas que la gente

realiza en ellos y llega a tres constataciones importantes: los páramos no pueden ser vistos como ecosistemas aislados sino que están interrelacionados con otros ecosistemas y con sistemas sociales distintos; si bien el páramo esta habitado por la población más pobre del país, también ha contribuido al establecimiento de grandes capitales ganaderos; la historia de la zona determina la tenencia actual de la tierra y también la manera en que las fuerzas globales influyen en el uso del páramo; las prácticas llevadas a cabo por los habitantes del páramo ponen en cuestión ideas como aquellas de que las formas tradicionales de uso de los recursos son sustentables y ecológicamente apropiadas (Mera 2001: 117- 118).

La autora además hace una crítica a las investigaciones rápidas pues según lo afirma, cito “este tipo de trabajos son aplicables para estudios exploratorios pero no para estudios explicativos”. (Mera 2001: 117)

El libro de Pablo Ospina publicado también en 2001, *Identidades en Galápagos. El sentimiento de una diferencia*. Es el resultado de una investigación realizada para el proyecto “Monitoreo socio ambiental en las islas Galápagos”. El trabajo se sustenta en entrevistas y como el mismo autor lo señala tiene la forma de un ensayo. El problema que da origen al estudio es la constatación de que la identidad Galapagueña se manifiesta como un sentimiento de malestar. El autor en este libro se propone cito “analizar las posibilidades de una (o varias) identidad galapagueña y sus eventuales compatibilidades e incompatibilidades con el proyecto de conservación de los ecosistemas isleños. Al igual que mera, sostiene que este trabajo ofrece una serie de hipótesis sobre los procesos sociales en galapagos (Ospina 200, 10).

Al hacer una revisión de las distintas dimensiones que puede tener la identidad de los galapagüños, el autor pasa revista de las leyendas e imaginarios contruidos por los colonos, hace un análisis del sentimiento de la diferencia y de las fracturas que en la vida cotidiana produce este sentimiento y finalmente argumenta que cito “ la conservación de la naturaleza, de esos ecosistemas isleños, aparece en varias dimensiones de la identidad sin embargo son vistos como vectores externos o incompletos de la identidad. También Ospina muestra que para la gente de galápagos la naturaleza con la cual conviven ha sido una fuente de aprendizaje amargo, es un paisaje de postal y es la fuente de recursos económicos. De acuerdo con este autor no existe en estas per-

sonas un sentimiento de continuidad entre el universo natural y el universo social (Ospina 2001, 79).

El artículo de Pablo Minda “La deforestación en el norte de Esmeraldas” publicado en el número 4 de la revista *Universitas* el autor hace un recuento del proceso socio económico histórico por el cual han atravesado los cantones de Eloy Alfaro y San Lorenzo, y explica la aparición de actores sociales y los impactos que esto ha tenido en la conservación del bosque tropical. Dos aspectos son interesantes en este trabajo: muestra las distintas percepciones que tienen sobre naturaleza los distintos actores sociales y cómo estas percepciones les han llevado a prácticas nocivas para la conservación del bosque; analiza el surgimiento de un movimiento de comunidades negras cuya demanda principal sería el territorio, entendido como el lugar donde están asentados todos los pueblos negros y en el cual les asiste todo el derecho para ser y hacer.

Estos tres ejemplos de cómo se establece la relación entre identidad, cambios culturales y ecosistemas en algunos estudios de carácter antropológico me permiten hacer algunas reflexiones generales al respecto.

- La mayor parte de las investigaciones responden a las demandas puntuales de proyectos de conservación y desarrollo. Por ejemplo Mera (2001), Ospina (2001) de los analizados. Y otros como los de A. Martínez (2002), R. Boelens 1998
- Algunos de los trabajos tienen un énfasis en el análisis de las prácticas y de los actores sociales. Por ejemplo Mera 2001, 2000; Martínez 2002.
- A diferencia de los trabajos sustentados en la etnoecología, estos tienen una cobertura étnica y espacial más amplia. Generalmente la unidad de estudio esta definida en función del ecosistema donde intervienen las instituciones contratantes.
- Aunque estos estudios reportan las prácticas de la gente la información etnográfica para establecer relaciones entre prácticas e identidad no siempre es insuficiente pues las investigaciones son de corto aliento.
- En la mayor parte de estos trabajos no se intenta emprender un análisis de cómo entiende este termino naturaleza la gente con la cual se esta trabajando. Generalmente se asume a ecosistema y

naturaleza como términos más o menos intercambiables que tienen un espacio geográfico delimitado.

- La mayor parte de estos estudios han logrado ilustrar no solamente que la gente tiene conocimientos sino que las prácticas de las personas dependen de contextos económicos, políticos y ecológicos específicos y responden a una historia y la cultura concreta. Estas constataciones son significativas en tanto influye en la conformación de perspectivas ambientales. Por ejemplo el trabajo de Silvia Álvarez, presentado el día lunes, se analizan las prácticas y la organización social en función del aprovechamiento del agua.
- En la mayor parte de los estudios no se discute ni propone de qué manera se establece el vínculo entre naturaleza y cultura. Una excepción es el trabajo de Silvia Álvarez donde la propuesta es que la posee conocimientos en tres campos: social, ambiental y tecnológico los cuales están interrelacionados.

Paisajes

Eric Hirsch (1995) explora el concepto de paisaje desde una perspectiva antropológica. Propone que la idea de paisaje en occidente conjuga dos aspiraciones representar la vida del aquí y el ahora y lo que debería o podría ser (Hirsch 1995). Por lo tanto, lo que es definido como paisaje es la relación entre estos dos tipos de experiencias puesto que el paisaje es como dice Ingold (2000) un proceso cultural. El objetivo de esta parte es observar en aquellos estudios que parten de la perspectiva de paisajes de qué manera se establece la relación naturaleza y cultura.

En las tesis de licenciatura revisadas no existe ninguna que tenga como unidad de análisis el paisaje. Aquí analizo tres trabajos: dos artículos históricos cuyo objetivo central es examinar los paisajes como representaciones pictóricas y escritas, y en la introducción al libro *Tendiendo puentes entre paisajes humanos y naturales* (.).

- El objetivo del trabajo de Alexandra Kennedy Troya es analizar de qué manera dos pintores ecuatorianos, a partir de sus paisajes contribuyeron al conocimiento de la realidad ecuatoriana y al fortalecimiento de una determinada identidad. Esta autora ana-

liza a dos pintores del siglo XIX que realizaron sus trabajos mayoritariamente en la sierra centro y norte y en muy pocos casos representaron la región amazónica

- Para Fernando Hidalgo el objetivo de su artículo “Reconstrucción de los antiguos paisajes forestales de la sierra norte del Ecuador” es llamar la atención sobre la importancia que tiene incorporar el concepto “geográfico” de paisaje en el análisis de la historia y de los temas ambientales.
- Cuando se habla de paisaje en los dos textos históricos se refiere a paisajes andinos. Esto puede ser una interesante pista para observar de qué manera el punto de vista del investigador-a influye en lo que puede ser entendido o no como pintoresco.
- En los dos casos, la idea de paisaje esta asociada a bosques, valles y sistemas montañosos habitados por gente indígena y en algunos casos por animales.
- En los trabajos históricos no aparece delimitada de manera tajante la dicotomía naturaleza y cultura. En la construcción de lo pintoresco se incluyen a los elementos de la naturaleza y a los humanos. De hecho, por ejemplo Alexandra Kennedy muestra como estas representaciones sirvieron para afirmar un tipo de identidad de clase y nación entre la gente que requería pinturas de estos dos artistas.

Si bien Rohades (2001) es un antropólogo de fuera (es norteamericano), me pareció importante incluir el análisis de su artículo porque fue esta idea de vincular lo natural y lo humano a partir del concepto de paisaje la que guió la investigación que se compila en el libro *tendiendo puentes...* cuyos autores son en su mayor parte por investigadoras e investigadores ecuatorianos. En el artículo introductorio “Abriendo un nuevo terreno: vinculando la investigación con la participación y el desarrollo sustentable en el campo ecuatoriano” Rhoades propone que el objetivo del libro es cito

“describir la manera en que la gente y el medio ambiente se han interrelacionado a través del tiempo para crear el paisaje natural y humano de Nanegal. (Rohades 2001,11)

Entiende por paisaje natural: cito

A los patrones dinámicos y enlazados, creados por los procesos biológicos y físicos.

El paisaje humano dice “incluye los aspectos económico, cultural y social que interactúan con las dimensiones físicas y biológicas del ecosistema en un determinado espacio. (Rohades 2001, 15-16)

De acuerdo con esta propuesta, la idea de paisaje natural y humano permite tener una unidad de análisis en donde se unifican tanto el estudio de las interacciones ecosistémicas como las acciones de los seres humanos. Entonces, es posible observar que en este caso, el concepto de paisaje no ayuda a superar la dicotomía naturaleza/ cultura. Más bien lo que hace es permitir marcos analíticos que vinculan las dos entidades.

Encuentro que el concepto de paisaje puede ser fértil para hacer una lectura menos dicotómica de las realidades estudiadas. Sin embargo, es también claro, que a diferencia de los otros grupos de estudios, este concepto no siempre permite rescatar de manera detallada las prácticas y conocimientos de la gente.

Para concluir

¿De qué manera, la antropología ecuatoriana en los últimos diez años ha cuestionado el paradigma moderno que separa naturaleza y sociedad? Es la pregunta que me planteé al inicio. A lo largo de esta lectura he mostrado que la antropología realizada por ecuatorianos y ecuatorianas en estos últimos diez años si bien no ha emprendido un debate explícito que ayude a cuestionar las ideas dicotómicas de naturaleza y ambiente; cultura/sociedad presentes en los trabajos realizados si ha documentado etnográficamente, adhiriéndose a algunas corrientes de la antropología ecológica, cómo se establecen las relaciones entre seres humanos y no humanos.

Este aporte tiene gran importancia pues sienta las bases para emprender un debate más sistemático en torno a la relación naturaleza y cultura. Los trabajos revisados citados y no citados ayudan a cuestionar el racionalismo y positivismo; también visibilizan y valoran los conocimientos que hombres y mujeres tienen sobre el ambiente; ayudan a cuestionar el entendimiento único de la naturaleza como recurso económico y como capital; permiten conocer y valorar formas de vida en

donde las imbricaciones de lo humano y no humano son mucho menos racionales y más subjetivas.

Para hacer un balance final de los trabajos volveré a la propuesta de Abu-Lughood sobre otro modo de hacer cultura. El primero, realizar un análisis de los discursos y las prácticas con el objeto de mostrar que en cada grupo social existen incoherencias, contradicciones diferencias de estrategias e intereses. Aquí podemos ver que los trabajos son variados pero en la mayor parte de ellos no se tiende a unificar al otro como homogéneo, coherente. Por ejemplo, se muestran las contradicciones ente discursos ambientales manejados por la gente y sus prácticas depredadoras.

El segundo punto, establecer conexiones entre el pasado y el presente, entre las dinámicas locales, nacionales e internacionales. Me parece que el segundo grupo de trabajos refleja bien este objetivo político.

El tercero, escribir etnografías de lo particular contando historias de individuos particulares ubicados en espacios específicos. Aquí, puedo ubicar a la mayoría de trabajos ubicados en el primer grupo. Estos estudios ilustran de manera cuidadosa las historias y vidas locales y en muchos casos las historias y vidas particularmente de mujeres dedicadas a producir conocimientos relacionados con la salud y la enfermedad.

Bibliografía

Abu-Luhod, Lila

- 1991 "Writing Against Culture." En R. Fox (ed) *Recapturing anthropology, Working in the present*. School of American Research Press.

Alarcón, Rocío

- 1998 "Etnobotánica de la Amazonía: productos no maderables del bosque" *Memoria*, No 6. Quito: MARKA

Andrade, Karen

- 1998 "Presión por recursos y transformaciones identitarias. Caso concheras de San Lorenzo" *Tesis previa a la obtención del Título en Antropología*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.

Astuti, Rita

- 1995 The Vezo are not a kind of people: identity, difference and 'ethnicity' among a fishing people of western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3):(464-482)

- Boelens, Rut
1998
- Descola, Philippe y Gils Pálsson (Coord)
2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.*
- . 2004 “Las cosmologías indígenas de la Amazonía” en Alexandre Zúrrales y Pedro García. 2004. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Copenhague: IWGIA.
- Eguiguren, Amparo
2001 “Las montañas de Nanegal: percepciones, imágenes y prácticas.” En Robert Roades. *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales. La investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina.* Quito: SANREM-Abya-Yala.
- Escobar, Arturo
1994 *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World.* Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo
2000 *El lugar de la naturaleza o la naturaleza del lugar. ¿Globalización o postdesarrollo?* En E. Lander (ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires: CLACSO.
- Haraway, Donna
1988 “Situated Knowledges: the Science Question on Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, vol. 4, No 3 (Autumn 1988), pp., 537-599.
- Hidalgo, Fernando
1998 “Reconstrucción de los antiguos paisajes forestales de la sierra norte del Ecuador”. *Memoria*, No 6. Quito: MARKA
- Hirsch, Erich
1995 “Landscape: between place and space.” Wn E. Hirsch and M.-O’Hanlon (eds). *The anthropology of the landscape. Perspectives on place and space.* Clarendon Press.
- Hoffman, Odile
“Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el pacífico.” En J. Camacho y E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia.* Bogotá: ICANH- Fundación Natura.
- Ingold, Tim
2000 *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill,* London: Routledge.
- Jackson, Cecile
1998 “Gender, Irrigation, and Environment: Arguing for Agency.” En Merrey, D., and S., Bakiskar (Eds). *Gender Analysis and Reform Irrig-*

- gation Manangement: Concepts, Cases, and Gaps in Knowledge*. Sri Lanka: International Water Manangement Institute.
- Kennedy, Alexandra
 1998 “Artistas y científicos: naturaleza independiente en el siglo XIX en Ecuador (Rafael Troya y Joaquín Pinto).” En *Memoria*, No 6. Quito: MARKA
- Leiva, María Soledad
 2001 “Concepciones del cuerpo humano y posibles rituales aborígenes.” *Tesis previa a la obtención del Título en Antropología*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.
- Martínez, Alexandra
 2002 *La vida cotidiana en Pindal. Lecciones de un proyecto de conservación de recursos naturales en el Ecuador*. Quito: SNV
- Mera, Verónica
 1999 *Género, manglar y subsistencia*. Quito: ABYA-YALA.
- Milton, Kay. Ecologías
 2001 “Ecologías: antropología, cultura y entorno”. www.unesco.org/issj-rics154/miltonspa.html
- . 2002 *Loving nature: towards an ecology of emotion*, London and New York: Routledge.
- Minda, Pablo
 2004 “La deforestación en el norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo).” *Universitas*, Año III, No 4. Abril 2004
- Mulcock, Jane
 2005 “Introduction: current directions in Australian anthropologies of the environment.” *The Australian, Journal of Anthropology*. December.
- Rival, Laura
 2004 “El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los huaorani.” En Alexandre Zúrrales y Pedro García. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Rodríguez, Saraswati
 2005 “‘Al olor de las plantas curamos’. Conocimientos médicos tradicionales de mujeres curadoras, parteras y curanderas de la comunidad del Angla: Imbabura. *Tesis previa a la obtención del Título en Antropología*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.
- Roades, Robert
 2001 *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales. La investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina*. Quito: SANREM-Abya-Yala.

Strathern, Marilyn

1980 "No Nature, No Culture: The Hagen Case." En Carol MacCormack y Marilyn Strathern, (eds.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1990 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.

Surrallés, Alexandre

2004 "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio entre los Candoshi." En Alexandre Zúrrales y Pedro García. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Varea, Soledad

"Relaciones de género y uso de las plantas medicinales entre chamanes, parteras y pajuyos". *Tesis previa a la obtención del Título en Antropología*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004 "Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena", en Alexandre Zúrrales y Pedro García. 2004. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Ospina, Pablo

2001 *Identidades en Galápagos. El sentimiento de una diferencia*. Quito: Trama ediciones.

Peter Wade

1999 "The guardians of Power" Biodiversity and multiculturalism in Colombia. En A. Cheater (ed). 1999. *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. Routledge.

MESA REDONDA 5

Antropología, identidad y política

Antropología, identidade e política

Uma Perspectiva do Brasil

Stephen G. Baines*
stephen@unb.br

Neste trabalho pretendo resumir, a partir das contribuições da antropologia e, sobretudo, da etnologia indígena, que se faz no Brasil, a relação entre antropologia, identidade e política. Desde os anos 1960, Darcy Ribeiro (1979[1970]) mudou o enfoque da etnologia indígena que se faz no Brasil, da investigação de aspectos internos das sociedades indígenas tomadas como unidades sócio-culturais para o estudo das populações indígenas dentro do contexto da sociedade nacional. A partir da reformulação teórica da questão do contato interétnico entre povos indígenas e segmentos da sociedade nacional com a noção de “fricção interétnica”, tarefa realizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1976, 1978), o estudo do contato interétnico e da identidade étnica tem sido uma marca da etnologia indígena que se faz no Brasil. A noção de “fricção interétnica” (1996[1964]), proposta por Roberto Cardoso de Oliveira a partir de 1962, e publicada no seu livro, “O Índio e o mundo dos brancos” em 1964, influenciou profundamente a produção em etnologia indígena ao longo dos mais de vinte anos posteriores.

Além de trabalhos de alguns antropólogos que se interessaram mais especificamente por aspectos internos da organização social e pa-

* Professor Adjunto 4, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; pesquisador 1B do CNPq. Meus agradecimentos ao Professor Fernando Garcia da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Quito, Ecuador, pelo convite para participar desta mesa no II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología.

rentesco de sociedades indígenas (Viveiros de Castro, 1999), entretanto, sem omitir os impactos do contato interétnico, e pesquisas dirigidas para a questão de identidade étnica e política indigenista (Oliveira Filho, 1988, 1998 1999; Ramos, 1980, 1998; Lima, 1995; Gallois, 1992, 1996), há muitas pesquisas recentes sobre o ressurgimento étnico de povos indígenas invisibilizados historicamente por políticas governamentais, e pesquisas sobre o movimento indígena e políticas dos povos autóctones (Oliveira Filho, 1999, 2004 entre outros). A preocupação como o destino dos povos indígenas sobre cujos territórios o Estado brasileiro se expandiu resultou numa antropologia de ação que visa colaborar com esses povos na solução de alguns dos problemas que enfrentam decorrentes de uma longa história violenta de relações interétnicas desmedidamente assimétricas (Peirano, 1981; Melatti, 1986-90; Ramos, 1990). Ramos ressalta que uma característica que marca a etnologia indígena que se faz no Brasil é seu engajamento político (1990).

As questões de identidade e política têm recebido destaque em trabalhos sobre a política na sociedade nacional (Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Carla Teixeira, Mariza Peirano e Moacir Palmeira), e em estudos sobre a questão negra formulados, também, em torno de políticas de cotas para negros e índios (Lívio Sansone, José Jorge de Carvalho, Rita Segato, Kabengele Munanga, e Peter Fry). Os estudos de gênero abrangem outra área grande de pesquisas em antropologia, permeados por questões de identidade e política. A expansão da antropologia no Brasil ao longo das últimas três décadas produziu um grande número de antropólogos que trabalham em múltiplas linhas de pesquisa sobre política e identidade.

Para abordar a questão de identidade e política na antropologia social é imprescindível mencionar a dinamicidade da situação atual em relação a pesquisas com povos indígenas, ainda mais evidente no caso do Equador, com uma população indígena estimada em mais de 35% da população nacional, do que no Brasil onde a população indígena constitui cerca de 0,3% da população nacional. Com o crescimento do movimento político indígena a partir da década de 1970, a relação entre o antropólogo e os povos indígenas tem mudado radicalmente, de pesquisas em que o antropólogo determinava os temas da pesquisa a situações recentes em que há uma negociação entre os povos indígenas e o antropólogo com a realização de pesquisas cada vez mais participativas e colaborativas (Repetto, 2002; Ramos, 1998).

As recentes transformações políticas das relações entre os povos indígenas e Estado/sociedade civil vêm acontecendo com uma rapidez sem precedentes nas últimas três décadas em nível mundial e, no Brasil, ainda mais rapidamente a partir da Constituição de 1988, com um processo crescente de empoderamento dos povos indígenas. Além das mudanças na Constituição brasileira de 1988, o reconhecimento de legislação internacional por parte do governo brasileiro, como o Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 07/06/1989, e ratificado em 2002 pelo governo brasileiro, depois de tramitar por 11 anos no Congresso Nacional. Ao entrar em vigor em 27/07/2003, a Convenção 169 da OIT traz para o ordenamento jurídico brasileiro diversas inovações que contribuirão para a defesa dos povos indígenas e passa a ser um importante instrumento internacional na defesa dos direitos indígenas brasileiros. A adoção da palavra “povos”, fundamentada no princípio de que os índios são sociedades permanentes, tem como intuito propiciar o estabelecimento de uma nova relação entre os indígenas e o Estado, baseada no reconhecimento da diversidade cultural e étnica. Além disso, a utilização do termo implica outorgar-lhes proteção e incentivá-los a estabelecer suas próprias prioridades de desenvolvimento.

Essas mudanças resultaram em situações inusitadas que as teorias clássicas sobre o contato interétnico não dão conta de explicar plenamente. No atual malestar teórico resultante dessas transformações rápidas no mundo que deixam os antropólogos sem ferramentas para acompanhá-las, faz-se necessário uma reavaliação das teorias sobre o contato interétnico. A proposta de “dialogia” de Adolfo de Oliveira (2002) oferece uma ferramenta dinâmica para abordar estas novas situações, ao visar uma etnografia da interlocução entre povos indígenas e Estados/sociedades civis nacionais, tendo como objetivo tornar visível o mosaico de interlocuções concretas, reais, entre agências de povos indígenas e aquelas da sociedade civil/estado nacional, nos vários países. Uma abordagem etnográfica da dialogia existente entre povos indígenas e as sociedades que os englobam poderia contribuir para a adaptação ao contexto das relações interétnicas as teorias (de caráter politicamente liberal) sobre dialogia de teóricos tais como Habermas e Apel, que não seriam capazes de abarcar a diferença étnica tal como colocada pelos movimentos indígenas atuais.

Tentativas de realizar uma micro-sociologia de aldeias e postos da Fundação Nacional do Índio (Funai) (Baines, 1991) oferecem outra abordagem para lidar com situações onde o local, o regional e o global interagem de forma constante, envolvendo os índios diretamente nos interesses de grandes empresas, a partir de noções como “indigenismo empresarial” (Baines, 1999). Tal abordagem visa dar conta de intervenções indigenistas agressivas atreladas estreitamente a ações predatórias de grandes empresas de capital transnacional. Esta abordagem procura fugir de uma reificação da noção de relações interétnicas a partir do enfoque etnográfico de relações *in situ* entre povos indígenas e agências do estado nacional, tais como frentes de atração, postos indígenas, etc, situações nas quais o “contato interétnico” ganha substância enquanto situação etnográfica concreta.

Outras abordagens recentes buscam definir o campo do “contato” como uma relação entre cosmologias diferenciadas (Albert & Ramos, 2002), trazendo para o campo dos estudos de relações interétnicas o olhar do “outro” indígena, pouco explorado desde as teorizações pioneiras de Roberto Cardoso de Oliveira (1971 [1964], Capítulo V) sobre o caboclo como “consciência infeliz”, no início dos anos 1960. Movimento semelhante, mas realizado de forma distinta, é aquele que busca a descrição de processos identitários nos quais se encontra presente a consciência indígena de si mesmo, buscando assim inserir o “outro” indígena novamente nas teorizações sobre “contato interétnico” (Caiuby Novaes, 1993).

Estas tentativas buscam lidar com alguns dos dilemas presentes na atualidade concernentes às relações interétnicas: sua dificuldade em representar novas formas de relações surgidas a partir da reconfiguração da sociedade civil no Brasil - e na América Latina em geral - a partir dos anos 1980; a oposição artificial corrente no Brasil e, sobretudo, no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, entre estudos de “relações interétnicas” e estudos etnológicos “clássicos” de povos indígenas; a relativa ausência do “outro” indígena nas teorias sobre “relações interétnicas”.

Torna-se impossível apresentar, num artigo curto, a grande diversidade de pesquisas sobre identidade e política na antropologia que se faz no Brasil. Menciono apenas algumas linhas de pesquisa, como exemplos, sem desmerecer os trabalhos de muitos outros colegas de igual destaque. Iniciarei comentando algumas das linhas de pesquisa

sobre identidade e política no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde realizei o doutorado entre 1981 e 1988 e onde leciono desde 1989. O Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília é um dos quatro principais centros de excelência em Antropologia Social no Brasil, junto com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; a Universidade de São Paulo; e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), também no estado de São Paulo, além de haver vários outros centros de excelência em pleno crescimento que mencionarei abaixo.

No Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no início da década de 1980, Roberto Cardoso de Oliveira, que orientava diversas pesquisas sobre contato interétnico e identidade étnica, abriu uma nova linha de pesquisa sobre índios citadinos em Manaus com a colaboração de alunos da pós-graduação: Jorge Romano, Leonardo Fígoli e Marcos Lazarin. A partir de 1996, Alcida Ramos está coordenando uma pesquisa sobre a construção do indigenismo em que analisa os processos sociais e políticos que atuam na arena interétnica entre índios e brancos, criando um campo de reflexão próprio, o indigenismo. A mesma professora conduz uma linha de pesquisa etnológica, combinada com uma antropologia de ação, junto aos Sanumá, subgrupo Yanomami, que ela vem realizando desde 1968. É presidente atual da Comissão Pró-Yanomami (CCPY), criada em 1978, originalmente denominada Comissão pela Criação do Parque Yanomami, uma organização não-governamental brasileira dedicada à defesa dos direitos territoriais, culturais e civis dos Yanomami. Após muitos anos de uma longa e ampla campanha nacional e internacional de modo a pressionar o Estado brasileiro a efetuar a demarcação de uma área contínua e adequada às necessidades dos Yanomami, a Terra Indígena Yanomami foi demarcada em 1991 e homologada e registrada em 1992, numa área de quase 96.650 quilômetros quadrados. Atualmente a CCPY concentra-se nas áreas de saúde e educação.

Julio Cezar Melatti e Roque de Barros Laraia que, junto com Alcida Ramos, estavam entre os primeiros alunos de Roberto Cardoso de Oliveira no início dos anos 1960, têm uma grande produção em etnologia indígena que aborda tanto temas sobre organização social e parentesco como questões relacionadas ao contato interétnico, movimentos messiânicos, política e identidade.

Stephen Baines, após realizar pesquisa que conduziu ao doutorado na Universidade de Brasília, sob a orientação de Julio Cezar Melatti, sobre o contato interétnico entre os Waimiri-Atroari e os agentes da Funai em uma frente de atração, coordena um projeto de pesquisa, desde 1990, sobre o tema de Etnologia Indígena em contextos nacionais, focalizando, sobretudo, os estilos de etnologia indígena que se fazem no Brasil, na Austrália e no Canadá, e abrangendo pesquisas etnológicas que abordam a questão de identidade étnica e relações interétnicas no Brasil. Esse projeto abrange pesquisas de alunos tanto da pós-graduação quanto da graduação junto a diversos povos indígenas no Brasil. A partir de 2001, ele vem trabalhando numa pesquisa sobre etnicidade e nacionalidade em fronteiras internacionais, dentro de uma linha de pesquisa iniciada por Roberto Cardoso de Oliveira no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) (Cardoso de Oliveira, Roberto & Baines, Stephen G., 2005). Desde 2001 vem colaborando no Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na Universidade de Roraima, participando na ministração de mini-cursos. Participou entre 2003 e 2006 no Projeto Etnicidade, Região e Nação: reconfigurando a teoria a partir de saberes locais e espaços transnacionais, coordenado pelo Professor Leandro Mendes Rocha, da Universidade Federal de Goiás.

Os temas de identidade e política estão presentes em muitas pesquisas em antropologia fora da etnologia indígena. Luís Roberto Cardoso de Oliveira coordena um projeto de pesquisa sobre Antropologia da política, financiado pelo Programa de Apoio a Núcleos de Excelência – PRONEX do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnologia (CNPq), que abrange estudos que pretendem distinguir, de maneira etnográfica, a “política” como esfera social, identificando categorias e eventos socialmente significativos e analisando-os sob uma perspectiva antropológica. Dentro do Núcleo Antropologia da Política, PRONEX, Mariza Peirano conduziu um projeto sobre política e ritos de cidadania, concluída em 2004, que focalizou etnograficamente ritos de cidadania e a dimensão política em questão, em contextos diversos: movimentos sociais; simbolismo dos documentos de identidade; festas e eleições; perda de mandato parlamentar por falta de “decoro parlamentar”, etc. Este projeto abrangia alunos de graduação e de pós-graduação, além de outros pesquisadores como Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Carla Costa Teixeira, Christine de Alencar Chaves, Cesar Ba-

rreira e Moacir Palmeira. Outro grupo de pesquisa sobre Formas Elementares da Política: rituais, conflitos e identidades vem sendo conduzido por Mariza Gomes e Souza Peirano e Luís Roberto Cardoso de Oliveira.

Lia Zanotta Machado vem coordenando uma pesquisa sobre O Lugar da Tradição na Modernidade Latino-americana desde 1990, que abrange uma análise comparativa da construção de identidades pessoais articuladoras das tradicionalidades e modernidades no interior de contemporâneos movimentos políticos nos países andinos e mesoamericanos através da análise de biografias e autobiografias de militantes políticos indígenas. O projeto de pesquisa inclui uma análise simultânea de cenas “micro-políticas” através da observação das relações entre líderes comunitários em “projetos de desenvolvimento”. Diferenças étnicas e de gênero são privilegiadas. A mesma professora, desde 1996, realiza pesquisas na linha de sociabilidade e identidades com a análise da construção de identidades heterogêneas (religiosas, alternativas, profissionais, de vizinhança, etc.) enfocados pela sua referência à sociabilidade urbana e ao imaginário do espaço brasileiro.

Outra pesquisa que Lia Machado vem conduzindo é sobre Relações de Gênero e Raça: Hierarquias, Poderes e Violência, que encontra no conflito, nos seus desdobramentos - violentos ou negociados - e nas suas formas de resolução a principal temática articuladora. Têm como referência empírica algum ou alguns dos aparelhos do Estado incumbidos de administrar conflitos ou de dar atendimento aos seus desdobramentos violentos. Desse modo, articulam-se de uma ou outra forma, poderes, conflitos e violências. Os conflitos interpessoais, as violências deles decorrentes e as formas como são resolvidos pelos agentes das instituições governamentais se constituem na temática central das pesquisas de Lia Machado, Lourdes Bandeira, Mireya Suárez e outros colegas, prestando atenção variável à importância das relações de gênero e de raça na produção, desdobramento e resoluções dos conflitos. A partir da observação da prática e dos sentidos dos policiais, as pesquisas de doutorandos procuram entender, respectivamente, a identidade policial e a relação entre o ethos nacional e a instituição policial, tratando de formas diferentes, com as temáticas do conflito, da violência, do poder e da masculinidade. Os estudos sobre gênero examinam o caráter socialmente construído dos gêneros masculino e feminino bem como as amplas possibilidades culturais de definir outras identidades se-

xuais. Abordam também os papéis sexuais, os processos de socialização e a especificidade da experiência social masculina e feminina, com reflexões sobre a construção dos gêneros pela teoria sociológica e o bias masculino na pesquisa e interpretação antropológica.

Rita Segato está coordenando um projeto sobre Antropologia e Direitos Humanos desde 2004, que pretende indagar as contribuições para a expansão do campo dos Direitos Humanos assim como avaliar os impasses entre o relativismo antropológico e o internacionalismo do Direito Contemporâneo. Abrange temas como prisões, e questões como minorias étnicas, pluralismo jurídico, ações afirmativas, direitos religiosos, violência religiosa, relações de gênero e o tratamento dos idosos e crianças numa perspectiva transcultural para subsidiar a reflexão. Segato é pesquisador principal do PRONEX “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo” do Ministério da Ciência e Tecnologia, membro do Grupo de pesquisa sobre “Religião e Sociedade” da CLACSO, e Pesquisadora Associada ao “Centro de Direitos Humanos Emilio Mignone” da Universidad Nacional de Quilmes.

José Jorge de Carvalho, desde 2000 está coordenando uma pesquisa que focaliza ações afirmativas para negros e índios nas instituições superiores de ensino superior no Brasil, que pretende realizar um estudo histórico e conjuntural da exclusão étnica e racial vigente nas instituições acadêmicas brasileiras e uma análise e acompanhamento das lutas pelas ações afirmativas (incluindo o sistema de cotas para negros no Vestibular, de vagas para índios e um sistema de preferências para a pós-graduação, para os concursos de professores e para a carreira de pesquisador) que visam construir uma nação brasileira deveras multicultural, capaz de promover a igualdade étnica e racial. Além da contribuição para o debate estritamente acadêmico sobre ações afirmativas e multiculturalismo, o projeto forma parte de uma atitude antropológica de engajamento social contra a discriminação étnica e racial nas universidades brasileiras.

O sistema de cotas para negros nas universidades brasileiras, adotado pela primeira vez na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 2001, tem gerado polêmica e divide opiniões. Há vários argumentos contra e a favor e a reserva de vagas vem gerando um debate sobre o racismo no Brasil. A primeira instituição federal de ensino superior a implementar o sistema de cotas foi a Universidade de Brasília (UnB), que aprovou em junho de 2003 um plano de metas para in-

tegração racial e étnica. O projeto, que entrou em vigor em 2004, prevê a reserva de vagas para negros e, num percentual menor, índios, durante dez anos. Um dos autores da proposta da UnB, José Jorge de Carvalho, acredita que o sistema de cotas é a única forma de se resolver o problema da exclusão racial no curto prazo. Carvalho argumenta que 97% dos atuais universitários brasileiros são brancos, contra 2% de negros e 1% de amarelos, num país em que 45% da população é negra. Segundo a antropóloga Yvonne Maggie, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a introdução do sistema de cotas rompe com o ideário da mistura na sociedade brasileira e pode exacerbar os conflitos. Carvalho contra-argumenta que a discriminação no Brasil é pela cor da pele e a intervenção no sistema deve ser racial. O debate extrapola a antropologia e envolve intelectuais de diversas áreas.

Outro grupo de pesquisa sediado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília que aborda questões de identidade e política é Transformações no Mundo Contemporâneo: territórios, identidade, ideologia e coletividades emergentes, coordenado por Gustavo Lins Ribeiro e Paul Little. Gustavo Lins Ribeiro, desde 1996, vem coordenando uma linha de pesquisa sobre Identidades, Coletividades e Territórios na Globalização, que visa analisar novas formas de construção de coletividades, hibridações, e novos sujeitos políticos. Abrange migrações internacionais, espaços globais fragmentados, territórios diferenciados, e cosmologias territoriais de diferentes grupos e atores, identidades locais, regionais, nacionais, inter e transnacionais (e suas relações).

O Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPAC) é uma unidade acadêmica da Universidade de Brasília, vinculada ao Instituto de Ciências Sociais e membro do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) que abriga o Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas. Entre as linhas multidisciplinares incluem-se conceitos centrais como cultura, identidade e etnicidade numa linha de pesquisa voltada para a compreensão das múltiplas situações, processos e dinâmicas socioculturais nas Américas. A pluralidade étnica e as estruturas colonialistas de subordinação são tratadas a partir da consideração de estudos empíricos em contextos específicos: regiões de fronteira, movimentos sociais, movimentos nacionalistas, áreas culturais e/ou etnográficas, instituições e processos políticos nas Américas. A partir de 1997 até seu falecimento em 2006, o

Professor Roberto Cardoso de Oliveira coordenou a linha de pesquisa em Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras, com diversas pesquisas sobre povos indígenas em fronteiras internacionais.

Apesar do CEPPAC ter poucos antropólogos em seu quadro, Crísthian Teófilo da Silva, que concluiu o doutorado 2005, atua na área de antropologia das relações interétnicas e raciais e antropologia política, com ênfase em estudos sobre identidade, fronteiras, políticas indígenas e indigenistas e teoria antropológica. Realizou pesquisas de campo entre os índios Tapuios e Avá-Canoeiros no Brasil Central e atuou como antropólogo-colaborador na identificação e delimitação da Terra Indígena Córrego João Pereira dos índios Tremembés (Ceará/Brasil) e no parecer de laudos antropológicos de identificação de terras de comunidades rurais negras.

Outro centro de excelência de antropologia no Brasil é o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Entre os professores que trabalham na área de etnologia indígena, João Pacheco de Oliveira vem pesquisando processos de territorialização e construção social da etnicidade, relações interétnicas, indigenismo, política indígena e etnodesenvolvimento. João Pacheco de Oliveira, junto com Antônio Carlos de Souza Lima, coordenam o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), criado em 2001 enquanto um laboratório de pesquisas formalizado junto à Congregação do Museu Nacional, vinculado ao Setor de Etnologia/Departamento de Antropologia. O LACED agrega pesquisadores de ao menos três outros grupos de pesquisa registrados no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), liderados pelos integrantes desse laboratório, e diversos outros pesquisadores de outras universidades e de outras unidades da UFRJ. Realizou vários seminários e publicações. Abriga um vasto acervo de imagens em vídeo de depoimentos de integrantes de organizações e povos indígenas. Mantém projetos relativos às coleções etnográficas do Museu Nacional, e dá assessoria nessa área a centros de memória situados em outras partes do país. O LACED ofereceu junto com a Universidade Federal do Amazonas e com a Universidade Federal de Roraima dois cursos de especialização em gestão para o etnodesenvolvimento nos anos de 2002 e 2003, colaborando com a Universidade Católica Dom Bosco em outro curso. Sedia hoje o projeto "Trilhas de Conhecimentos: o acesso de indígenas ao

ensino superior - programa de fomento e investigações” (www.laced.mn.ufrj.br/trilhas). Realizou dois grandes seminários de debate de aspectos dos problemas sociais pertinentes aos povos indígenas no Brasil em 2002 e 2004. Antônio Carlos de Souza Lima realiza pesquisa na linha de Antropologia da Administração Pública, política indigenista e indigenismo.

Eduardo Viveiros de Castro realiza pesquisas em etnologia sul-americana, teoria do parentesco, teoria antropológica e antropologia da ciência. Coordenou o Projeto PRONEX “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história” (2003-06). É o coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas, grupo baseado no Museu Nacional/UFRJ, e co-coordenador da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica, distribuída no país e no exterior. Carlos Fausto realiza pesquisas em etnologia indígena, antropologia da guerra, antropologia da arte e antropologia e história.

Bruna Franchetto trabalha com etnolingüística da oralidade e a introdução e impacto da escrita e dos processos de escolarização em sociedade indígenas. Aparecida Vilaça realiza pesquisas em etnologia sul-americana, relações interétnicas, entre outros temas. Fora da área de etnologia indígena, Márcio Goldman realiza pesquisas na área de antropologia política, Federico Neiburg trabalha em antropologia da economia e da política entre outras linhas de pesquisa, Moacir Palmeira realiza pesquisas em antropologia da política, e Giralda Seyferth trabalha na área de relações interétnicas e migração, sociedades camponesas e antropologia das populações afro-brasileiras. Lygia Sigaud aborda os efeitos sociais de grandes projetos de desenvolvimento.

O terceiro centro de excelência em Antropologia Social no Brasil é o Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Dominique Tilkin Gallois realiza pesquisas em etnologia indígena sobre tradições orais e cosmologias indígenas, relações interétnicas e políticas indígenas, patrimônio cultural e etno-conhecimentos. Desenvolve uma antropologia da ação em atividades de assessoria direta a comunidades indígenas no Amapá e norte do Pará, colaborando especialmente na formação de professores e de pesquisadores indígenas do grupo Wajãpi. Assessora órgãos públicos e organizações não-governamentais em programas voltados ao desenvolvimento sustentável de comunidades indígenas. Outros antropólogos que realizam pesquisas em etnologia

indígena na USP são Beatriz Perrone Moisés, atuando principalmente nos temas de mitologia, antropologia política, legislação indigenista e América colonial; Márcio Ferreira da Silva que atua nos temas de parentesco, Waimiri-Atroari, sistemas dravidianos, e povos indígenas da Amazônia; e Marta Rosa Amoroso que trabalha com catequese e o processo de aldeamento indígena. Em áreas fora da etnologia indígena, Ana Cláudia Duarte Rocha Marques atua nas áreas de antropologia política, família e violência; Kabengele Munanga realiza pesquisas sobre populações afro-brasileiras e africanas; e Carlos Henrique Serrano com populações afro-brasileiras.

O Núcleo de História Indígena e do Indigenismo funciona na USP, com projeto de pesquisa “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas” coordenado por Dominique Tilkin Gaillois. Abrange pesquisa etnológica e etnolingüística de uma equipe de pesquisadores (professores e alunos de graduação e pós-graduação em etnologia e lingüística) interessados em aprofundar e divulgar o conhecimento dos processos de contato interétnico em curso na região sudeste das Guianas (terras indígenas do Amapá, Norte do Pará, Roraima, Guiana Francesa e Suriname). Além de uma área de “fronteira” no sentido tradicional (geopolítica, histórica, econômica e étnica), a região sudeste das Guianas representa uma fronteira ideológica, palco de encontros interculturais de diversas naturezas, através dos quais se manifestam tanto as diferenças étnicas entre os povos indígenas, quanto a orientação diferenciada das políticas nacionais que incidem sobre estas populações. O objetivo central deste Projeto é a investigação de situações de contato naquela região, através do estudo de experiências específicas, abordadas de uma perspectiva comparativa. Visa contribuir à renovação dos estudos de contato interétnico, clássicos na etnologia brasileira, apoiando as investigações no conceito operacional de “fronteira”, com vistas a uma análise das relações entre povos indígenas e sociedades nacionais.

O quarto centro de excelência em antropologia social no Brasil é a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). John Manuel Monteiro atua na área de história indígena; Nadia Farage realiza pesquisas em etnologia indígena, atuando principalmente junto ao povo Wapishana sobre retórica e oralidade. Robin Michael Wright estuda há trinta anos as sociedades indígenas do Alto Rio Negro, no noroeste do estado do Amazonas. Vanessa Rosemary Lea realiza pesquisa junto aos

Kayapó além de participar em consultorias e em projeto de educação indígena.

Outros centros de excelência em antropologia social que se destacam por linhas de pesquisa em antropologia, identidade e política são a Universidade Federal de Pernambuco, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a Universidade Federal de Santa Catarina, a Universidade Federal da Bahia, e a Universidade Federal do Paraná. Há, também, muitos antropólogos que realizam pesquisas nesses temas em outras universidades espalhadas pelo Brasil. O Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará é um centro de pesquisa destacada em antropologia com linhas de pesquisa voltadas para questões de política e identidade. A Universidade Federal de Roraima criou em dezembro de 2001, com a participação de antropólogos, o Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena, com o objetivo de promover e incentivar a formação de estudantes indígenas na Universidade Federal de Roraima. Em 2003, foi criado o curso de Licenciatura Intercultural que tem o objetivo de dar formação superior a mais de mil professores indígenas que atuam nas escolas das comunidades indígenas em Roraima, para que possam promover a construção de uma educação escolar diferenciada, voltada para os projetos de vida específicos das comunidades indígenas. No início de 2003 foi realizado o primeiro processo seletivo diferenciado, quando foi selecionada a primeira turma da licenciatura Intercultural, com sessenta professores.

Outro campo de atuação crescente em que antropólogos combinam seu conhecimento acadêmico com uma atuação política é de consultorias para agências governamentais e organizações não-governamentais indígenas, indigenistas e ambientais, tanto nacionais como internacionais. E na preparação de laudos periciais, e em estudos de impactos socioambientais de grandes projetos de desenvolvimento regional como usinas hidrelétricas, mineração, e hidrovias. Apesar da antropologia no Brasil ter uma tradição de defesa dos interesses de populações indígenas e tradicionais, está abrindo um campo para consultorias a serviço de empresas privadas nacionais e transnacionais que contratam antropólogos, com remuneração alta, para dar um aval antropológico para grandes projetos de desenvolvimento cujas consequências têm sido sempre nefastas para essas populações.

Este breve panorama de antropologia, política e identidade no Brasil, revela apenas algumas das linhas de pesquisa que atualmente es-

tão sendo desenvolvidas na antropologia que se faz no Brasil, e reflete temas que também têm recebido destaque na antropologia que se faz no Equador. Observam-se algumas semelhanças com a antropologia que se faz no Equador, pelo fato que a maioria dos antropólogos que trabalha com povos indígenas realiza pesquisas em ambientes altamente politizados e combina pesquisas acadêmicas com o ativismo. Em outras áreas da antropologia que se faz no Brasil, o engajamento político caracteriza a vida acadêmica. Fernando Garcia ressalta que “el antropólogo debe tener un rol activo en la defensa de lo que cree, de lo que conoce, investiga y escribe, lo que no está en contradicción con la reflexión teórica, con la rigurosidad metodológica” (2004). Vou terminar citando Fernando Garcia, que afirma que “En países como los nuestros es muy difícil que los antropólogos seamos indiferentes en este tipo de situaciones. Con eso no quiero decir que te conviertas en un activista, pero sí que debas tomar posición en los debates públicos” (Ibid).

Referencias bibliográficas

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (orgs.)
 2002 *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.
- BAINES, Stephen G.
 1991 “É A FUNAI QUE SABE: A Frente de Atração Waimiri-Atroari”. Belém, Pará, Museu Paraense Emilio Goeldi/CNPq/SCT/PR. Coleção Eduardo Galvão.
- BAINES, Stephen G.
 1999 Waimiri-Atroari resistance in the presence of an indigenist policy of “resistance”, *Critique of Anthropology*, 19(3):211-226.
- CAIUBY NOVAES, S.
 1993 *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si Através dos Outros*. São Paulo: EDUSP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
 1996 *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 4a edição [1964].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
 1976 *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
 1978 *A Sociologia do Brasil Indígena*. Brasília: UnB; R.J.: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & BAINES, Stephen G. (orgs.)
 2005 *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Universidade de Brasília. (Coleção Américas).

- De OLIVEIRA, Adolfo Neves
2002 Fragmentos da etnografia de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. *Anuário Antropológico* 98. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, p.109-130.
- GALLOIS, Dominique Tilkin
1992 “De arredo a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados”, In GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (organizador), *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 121-134.
- GARCIA, Fernando
2004 Entrevista com Fernando Garcia. *AIBR, Revista de Antropologia Iberoamericana*, Nº34, março-abril. <http://www.aibr.org/antropologia/boant/entrevistas/mar0401.html>
- LIMA, Antônio Carlos de Souza
1995 *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MELATTI, Julio Cezar
1986-90 A Antropologia no Brasil: Um Roteiro. *BIB (Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais)*, o que se deve ler em ciências sociais no brasil, edição englobando BIB de nº 15 a nº 19, 123-211.
- PEIRANO, Mariza G.S.
1981 *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Doctoral Thesis, Harvard University, (publicada em *Série Antropologia* Nº 110, DAN, UnB).
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de
1988 “O Nosso Governo”: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.)
1998 *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria Ltda.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de
1999 *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro: UFRJ.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.)
2004 *A Viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- RAMOS, Alcida Rita
1980 *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, INL/MEC.
- RAMOS, Alcida Rita
1990 Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, 5(4), 452-472.
- RAMOS, Alcida Rita
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- REPETTO, Maxim
2002 *Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil*. Tese de doutora-

do aprovada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Darcy

1979 *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis, RJ: Vozes, 3ª ed. [1970 Civilização Brasileira].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1999 Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia (volume I)*. São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 109-223.

ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

Raúl Mideros y Fernando Ortega
Coordinadores

¿Nueva identidad/nuevo cuerpo?

Margarita Camacho Zambrano*
margacamacho07@yahoo.com

La ponencia presentada en el II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología es una parte de la tesis previa a la obtención en la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales, con la temática: *Las políticas del cuerpo y las negociaciones identitarias de las travestis en el ex Penal García Moreno*. Considero importante mencionar que cuando inicié la investigación aún no había escogido el tema de la misma, es decir llevaba meses trabajando voluntariamente en el penal, desarrollando y participando en un taller de “exploración del mundo interior a través del psicografismo, el arte y la literatura”, con varios internos. Es necesario remarcar que en el trabajo de la tesis no se ha recogido las confidencias de los participantes en el taller de exploración interior, debido a que se lo hace en un marco de confidencialidad y respeto dentro de lo que se denomina un *círculo de confianza*. Posteriormente me integré al taller de “Artes Plásticas” que abrieron un grupo de internos, quienes decidieron incursionar en la pintura como campo de expresión y posibilidad de generar ingresos. Sin embargo el trabajo realizado semanalmente en el penal con los dos grupos y el vínculo cercano especialmente con una de las travestis, me permitió vivir aunque colateralmente y desde afuera la cotidianidad carcelaria, por ello al momento de proponer el trabajo específico investigativo de la tesis ya tenía un conocimiento amplio y profundo de la realidad cotidiana al interior del penal. En primera instancia hablé con ‘Margarita’ quien me había comentado que tenía interés en contarme su ‘histo-

* MA Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales (c). Universidad Andina Simón Bolívar.

ria' y su devenir hasta encontrarse en la actual situación al interior del recinto penitenciario, nos pusimos de acuerdo y luego lo compartimos con el grupo del taller de psicografismo y lo comentamos en la oficina del Comité de Internos y en el taller de "Arte".

Mi estudio ha partido de mi experiencia interdisciplinaria, previamente había concluido una Especialización Superior en Adolescencia y Sexualidad que tuvo como ejes primarios el estudio de la problemática de las identidades humanas y el amplísimo campo del cuerpo y la sexualidad. En una de las materias tuve la oportunidad de ver y reflexionar acerca de algunos documentales sustentados en un trabajo etnográfico respetuoso, ético y riguroso, uno de estos fue acerca del ex Penal García Moreno lo cual me motivó para trabajar voluntariamente en el penal como ya lo mencioné.

Tanto en la Especialización Superior como durante la Maestría para algunas de las materias había profundizado en el análisis de la corporalidad en relación a la identidad y la sexualidad como un campo de poder y fue a partir de enero del presente año que prácticamente todos los trabajos académicos requeridos para la Maestría estuvieron vinculados y en relación con la problemática que he investigado, analizado y desarrollado en la tesis.

Así también la categoría del deseo ha estado presente en muchas de mis manifestaciones artísticas y académicas como parte integral activa de la vivencia cotidiana personal y social, temas que han sido abordados desde mi experiencia académica previa, la cual se ha desarrollado dentro de las Artes Plásticas, principalmente la escultura, el grabado, la pintura, las instalaciones cobraron una relevante presencia a finales de los '90 y últimamente el performance, actividades que siempre estuvieron sustentadas en la escritura poética, en una interpretación artística del proceso creativo. Además mi interpretación está basada en un conocimiento profundo de la educación física y el deporte competitivo de alto nivel, que me permitieron conocer las capacidades y los disciplinamientos del cuerpo dentro de nuestra cultura. Otro aspecto fundamental dentro de mi experiencia interdisciplinaria es el conocimiento del flujo energético del cuerpo mediante el masaje biodinámico y la Psicología Iniciática, así como el acompañamiento durante los procesos terapéuticos y en la práctica pedagógica durante más de dos décadas, todo lo anteriormente mencionado me ha permitido hacer

síntesis de las divagaciones teóricas sobre el cuerpo y de las prácticas psico afectivas corporales dentro de las experiencias en la cotidianidad.

Para el actual trabajo se privilegió la utilización de la investigación etnográfica en la cotidianidad carcelaria, así también las entrevistas a profundidad a las travestis como a otros agentes rutinarios del penal y finalmente a especialistas en cárceles, marginación, violencia, identidades sexuales diversas, género, derechos humanos, antropólogas, artistas ‘Drag’ y a otros sujetos sociales; además de la lectura y análisis de fuentes bibliográficas pertinentes.

Es desde el trabajo etnográfico que se ha analizado los discursos contruidos que representan a la identidad social travesti¹ desde su propio discurso, a partir de la vivencia personal, del lenguaje gestual y del lenguaje no explícito de los silencios, las omisiones y las repeticiones, lo que ha sido primordial para ubicar la mirada interna de sí mismas para construir y demarcar su propia identidad dentro del contexto del ex Penal García Moreno y de la estructura macro social al que pertenece. También los discursos contruidos que representan a la identidad travesti percibida y mirada desde la cotidianidad carcelaria por parte de los diferentes agentes rutinarios, como guías, otros internos y autoridades del sistema penitenciario del penal.

Dentro de las identidades contruidas, muy poco o nada se ha investigado sobre la identidad travesti en el país; es necesario reflexionar acerca de cómo estos sujetos sociales, que han transformado sus cuerpos pueden ser marginados e invisibilizados, por lo tanto, sin ser mirados menos aún considerados como una fuente de derecho. Ese cuerpo travesti, que juega permanentemente en los “bordes corporales”, al remontar la masculinidad de formas insospechadas y ponerla cerca de la feminidad, se funde en su límite. Una hipótesis es que la fortaleza de la corporalidad travesti es que no deja de ser masculino, parodia la masculinidad, por lo tanto, es una crítica a la “norma” heteropatriarcal existente en el mundo occidental. Cómo en ese marco los sujetos que la constituyen y que están sometidos a esas reglas, tanto de género como a las de sexualidad, luchan por desenvolverse, viven, se reproducen o lo rechazan y no lo hacen, algunos sujetos sociales desafían los patrones establecidos, entre estos que desafían e inclusive pueden llegar a transgredirlos quizá se encuentran las travestis.

Esto probablemente se genera a consecuencia de su androginia de género como también por su ambigüedad corporal nutrida de hibri-

dez, por cuanto no deja de ser masculino ni se convierte en femenino. ¿Ese cuerpo mixto porqué y a quién atrae, provocando deseo y placer? Su ambigüedad tanto de sexo como de género y sus prácticas ¿en qué contribuyen al sistema operante que le invisibiliza y oprime? ¿es acaso irresistible y necesaria su presencia para el sistema patriarcal heteromasculino? ¿Es tal vez un cuerpo estratégico que permite a las identidades *salirse momentáneamente* de la sociedad y su rígido sistema heterosexista binario, que pretende y de hecho vigila y controla a las personas, su genitalia y sus prácticas? Las “fugas momentáneas” son imprescindibles, y son respaldadas por el sistema como estrategia que le reafirma y solidifica al mismo, hasta la próxima fisura, duda, escape. Es así como el “carnaval” pasa a ser indispensable para reiterar la norma y el orden, sin éste sería quizá imposible sujetarse a un sistema tan inflexible como el del sistema binario heterosexista.

La necesidad de diferenciarse, identificarse como único e irrepetible creando nuevas expresiones es inherente a todo ser humano y su relación intrínseca histórica entre cuerpo y vivencia, cuerpo e identidad, cuerpo y presencia, cuerpo y marca, cuerpo y adorno probablemente ha existido desde el inicio mismo del ser humano y su desarrollo cultural. El cuerpo es el registro activo del tiempo², almacena todo, es un contenedor de las vivencias, de los afectos y desafectos, de las ideas, de la voluntad, de la reflexión, de los sentidos y los efectos; desde el cuerpo, en el cuerpo y con el cuerpo se vive y se relaciona a distintos niveles, en distintos tiempos, se contraponen y se complementan visibilizando su magnificencia, sus dolencias, exaltando su corporeidad vivenciada cotidianamente al reconocer sus sueños, sus aspiraciones, sus temores, dejando ver, palpar, oler, sentir, percibir el llamado comunicacional del amor y de la sexualidad con toda su fortaleza creativa gestual, diálogo de piel y placeres.

Es por ello que el tema de la identidad ha sido ampliamente abordado desde las distintas disciplinas de las Ciencias Sociales. Se dispone de un sinnúmero de conceptos, análisis y reflexiones acerca de la construcción identitaria, la cual se encuentra en permanente conflicto de construcción, deconstrucción y reconstrucción es decir “la identidad propia no es una cuestión simple ni unidimensional”³, esto se debe al entorno en el cual está inmerso el sujeto y para la construcción de su identidad hay factores socio-culturales determinantes como las relaciones intra familiares, nacionalidad, etnia, género, edad, situación socio

económica, nivel educativo, las políticas estatales y la sociedad en general, por lo tanto la identidad es relacional, negociable, se la elabora y transforma cotidianamente.

La imagen corporal tiene una relación intrínseca con lo aprendido racionalmente⁴, con lo emocional, con la aceptación, con la seguridad, con la pertenencia y/o la diferenciación de esos *otros cuerpos*, como entre distintos grupos, colectivos que permiten cerrarse y alejarse del estigma o pasar a padecer la carga social de la diferencia cultural-biológica-étnica, la cual se conoce y reconoce con mayor poder de injerencia gracias a la labor persuasiva y perversa de instituciones oficiales y a la alarmante injerencia de los medios de comunicación masiva en la mayoría de la población. Muestran las representaciones icónicas de lo que se considera en el orden occidental heterosexista, la “belleza humana” mostrando cuerpos y a través de los cuerpos esquemas corporales aceptados socio-culturalmente, muestran también a los sujetos sociales en toda su subjetividad, vinculados con la relación deseo-placer-poder, la cual es constitutiva de la sociedad occidental actual. En este espacio relacional de interacción social cada sujeto organiza este sistema de manera particular, dándole el orden y diferente valorización a cada uno de los tres elementos, provocando una primacía singular constitutiva del sistema en sí mismo a partir y en consecuencia de su propia necesidad durante el proceso constitutivo de la identidad, la cual está en permanente flujo e inmersa en el alter social⁵. Esta versátil movilidad genera incertidumbres y certezas fugaces de diferentes temporalidades, índoles y ciclos particulares según la singularidad de cada individuo.

Los sujetos inmersos en esta cadena de interacción, se conectan con elementos de significación profundos que preestablecen la construcción y percepción del cuerpo ideal, anhelado y construido en el imaginario social, es dentro de este contexto que la necesidad de posesión puede ser un asirse temporal que le permite al individuo momentos de seguridad ilusoria, es por ello que el deseo de poseer pasa a ser una necesidad adictiva, casi irrefrenable e imprescindible, donde *el ideal de placer se impone culturalmente* y transforma parcial y paulatinamente el imaginario corporal cultural identitario y sus prácticas.

Es la necesidad identitaria de cambio lo que emerge con una fortaleza avasalladora en el sujeto social, que puede o necesita ser materializada en el cambio de su cuerpo, el cual puede ser transformado fisi-

camente de manera abrupta y definitiva por decisión propia al desear reconstruir lo otorgado por nacimiento. Es por lo tanto que a partir de la transformación identitaria del sujeto social que éste se da o tiene la posibilidad de enfrentar un orden que no le calza, que no le gusta ni complace, que le hace sufrir, que le duele.

Frente a este orden descrito anteriormente que sustenta y acoge prácticas patriarcales impuestas socio-políticamente las personas recurren a su cuerpo, a modificarlo y así *tratar de equiparar su cuerpo a lo que le están demandando que sea*, o quizás a transformarlo en lo que cada quien en el fondo quiere ser. De esta manera se evidencia, se manifiesta el contrapunteo de los individuos con el orden social en permanente tensión y negociación de las prácticas, conductas y los comportamientos de las personas. Considero indispensable reflexionar acerca del peso del medio⁶, de la cultura en el sistema sexo-género⁷ y sus prácticas, durante estos procesos identitarios que pueden materializarse en el cuerpo a veces de manera más temporal, transitoria o a largo plazo, según las demandas y las posibilidades personales, individuales.

En el caso de las travestis parece ser imprescindible lograr materializar en su cuerpo esa necesidad identitaria distinta, “otra” a lo que la norma del sistema binario heterosexista le impone, transformando su cuerpo y visibilizando prácticas que rompen los patrones de género y de la sexualidad establecidos socio-políticamente, aunque en muchos de los casos implica la marginación de su contexto familiar, social e inclusive limita sus posibilidades laborales dentro del sistema organizativo social imperante en el mundo occidental el cual reproduce cánones estéticos que conllevan regulaciones éticas y políticas.

A pesar de las desventajosas repercusiones socio económicas las travestis priorizan la necesidad de materializar los cambios físicos en su cuerpo que *les demanda su identidad “diversa” a la norma*. Actualmente es factible transformar el cuerpo a tal grado de cambio exterior que éste puede supuestamente llegar a alcanzar, a representar lo anhelado, lo vivenciado profundamente por el sujeto, cumpliendo y satisfaciendo las demandas individuales y socioculturales, pudiendo llegar a ser “una necesidad incomprensible y sin embargo materialmente innegable, en la cual debían basarse el yo simbólico como las relaciones sociales”⁸. Esta necesidad se corporaliza, ejecuta y practica gracias a las bio-tecnologías existentes alrededor de las cirugías estéticas tan demandadas y utilizadas hoy en día.

Las mutaciones de los cuerpos como parte de las transformaciones identitarias actualmente se evidencian en la importancia de la imagen corporal en los imaginarios de la sociedad occidental, expresando una nueva idea de temporalidad vinculada con la necesidad de comprimir el tiempo y de quitarle historicidad; esto es posible, como ya lo mencioné, gracias a la cirugía estética y a la cosmética. Durante este proceso transformativo corporal con los distintos elementos que se incorporan al cuerpo, me pregunto ¿pasan a pertenecer a éste?, al momento de insertar materias hasta ese entonces ajenas al cuerpo y combinarlos con éste, ¿el cuerpo se apropia de éstos? ¿pasan a ser como su mismo cuerpo o solo “aplana” y “borra” el tiempo? para consagrar una ausencia que es una irresolución.

Al transformar el cuerpo a consecuencia de las demandas socio-culturales y desde las necesidades simbólicas de índole personal que se generan y provienen de la imposición de la reidealización *patriarcal heteromasculina blanca occidental*, “los roles y las prácticas sexuales, que naturalmente se atribuyen a los géneros masculino y femenino, son un conjunto arbitrario de regulaciones inscritas en los cuerpos que aseguran la explotación material de un sexo sobre el otro”⁹ imponiendo y extendiendo globalmente sus criterios, manifiestos en muchas de las expresiones culturales cotidianas de otros grupos subordinados. En buena medida, es a consecuencia de ésta relación impositiva e inequitativa que principalmente las mujeres como las travestis han manifestado, expresado y demandado una fortísima necesidad de cambio corporal, se han lanzado o han sido empujadas, forzadas culturalmente a transformar sus cuerpos en íconos de belleza desde la imposición de la óptica masculina, la cual crea y recrea la estética corporal de lo que debe ser y como debe comportarse este cuerpo feminizado, dependiente y esclavizado ante la norma heteromasculina para su uso, placer y deleite.

En esta inequitativa relación se puede visibilizar la violencia socio cultural y física que se ejerce en particular sobre el cuerpo travesti, por lo que Butler plantea que éste puede ser utilizado tanto para la “desnaturalización como de la re-idealización de las normas heterosexuales”¹⁰. Estos cuerpos son el fruto de sofisticados procesos de transformación carnal, dolorosa, minuciosa, costosa y que muchas de las veces ponen en riesgo la vida misma del sujeto, al someterlo a las diferentes cirugías estéticas, “todas tenemos que ser rubias, tener el mismo labio, misma nariz, la misma prótesis del mismo cirujano, que por cier-

to son todas cirugías clandestinas”¹¹, y que por lo regular son ejecutadas por profesionales de la ciencia médica.

También se realizan otras prácticas de transformación corporal que en la mayoría de los casos las mismas travestis se auto provocan sin una consulta profesional especializada previa, tal es el caso de la hormonización¹² y algunas prácticas ‘caseras’ que implican un riesgo mucho mayor, “conozco travestis que se inyectan en sus pechos aceite usado de avión para tener busto”¹³. Este tipo de prácticas de alta peligrosidad que en la mayoría de los casos tienen consecuencias y daños irreversibles, son atentatorias contra la integridad y bienestar físico de la persona, al tiempo que evidencian la necesidad interna, arraigada y profunda de transformar la identidad, a través de la modificación de sus cuerpos para alcanzar lo anhelado a cualquier costo, inclusive a expensas de arriesgar la vida misma, para lograr lo imaginado y lo deseado: “soy una travesti y este travestismo transgeneridad, transexualidad, cada uno o cada una la construye como puede o como se le da la gana o con las herramientas que tenga”¹⁴.

Cabe preguntarse si dentro de una sociedad que exalta la iconografía corporal, y que privilegia el status y la situación socio económica de las personas, es factible realmente para cada travesti construir su cuerpo desde sus pulsaciones y necesidades identitarias internas, cuando la mayoría de ellas se encuentran en circunstancias abismales de inequidad sociolaboral, que refleja su situación de sujeto marginal dentro del sistema organizativo social imperante, pero que a su vez está inmerso en prácticas performativas corporales ejecutadas a consecuencia de las demandas político-socio-culturales de la sociedad que la sustenta y margina, dentro de este contexto se visibilizan y evidencian relaciones atentatorias e inequitativas, tan desiguales donde el riesgo es unilateral. ¿Queda aún espacio para el deleite de quien se somete en tales circunstancias o es tanto el placer retributivo imaginado que justifica la acción? De hecho tanto el placer como el displacer son efectos vinculados a necesidades profundas del yo, que demandan acciones que en este caso necesitan de un alter concreto para reafirmarse y contraponerse.

“algunas travestis me han dicho: esto es lo que yo quiero, o sea he labrado mi cuerpo a la medida que yo quería, pero disfruto también de mi lado que me queda de hombre, Interviene un amigo homosexual y dice: yo he escuchado de transexuales que de repente se han operado y

se han arrepentido, porque dicen que pierden completamente la sensibilidad... ah por supuesto! yo por ejemplo conozco un travesti que se operó como hace unos seis o siete años y ella vive eternamente arrepentida y ella me dice: 'lastimosamente Dany no hay vuelta atrás, no hay vuelta atrás; me pueden volver a operar, a poner un pene y todo, pero no va a ser lo mismo'; porque ella tuvo una vida sexual activa como travesti y como hombre travesti tuvo una actividad sexual (...) ella dice: 'yo vivo insatisfecha, no llego a un orgasmo (...) tengo que vivir con esto, pensé en el placer del otro' y no pensó en el placer tuyo"¹⁵.

Aquí se aprecia la compleja red de interacción entre lo simbólico, los imaginarios, el deseo y la práctica en interacción de la corporalidad sexual en el día a día, "yo he sido un hombre que emula ser una mujer, pero nunca he sido una mujer. Solamente puedo decir que un hombre que actúa como una mujer, se siente como una mujer. Pero yo nunca me cambiaría el sexo"¹⁶. También cabe reflexionar acerca del riesgo de que la transformación no logre alcanzar y satisfacer los niveles imaginarios construidos culturalmente sobre el vínculo relacional entre cuerpo, placer, género e identidad donde "el cambio de género puede entenderse como el triunfo último del símbolo sobre la carne, los "transexuales" literalmente hacen que sus cuerpos se esculpan según la forma de la identidad simbólica que adoptaron"¹⁷.

Sin embargo, el cuerpo travesti no se ajusta al canon imperante, sino más bien juega permanentemente en los límites corporales, los traspasa, al remontar la masculinidad y ponerla cerca de la feminidad, se funde en su límite, transgrediendo la normativa heterosexual, sin cumplir el orden biológico de la reproducción y sin dejar de ser masculino parodia la masculinidad al tiempo que recrea la feminidad reafirmando en su identidad gestual, corporal. Aunque no haya una relación necesaria entre el cuerpo travesti y la subversión social este cuerpo reconstruido puede servir tanto para la 'desnaturalización como de la re-idealización de las normas heterosexuales' (Butler: 2002).

Las travestis si desafían al sistema sexo-género desde varios espacios, con formas complejas de especificidades singulares y particulares, atacando la binaridad que las excluye y en reacción a ese parámetro están dispuestas a romper las normas preestablecidas por el sistema heterosexualista, y se podría decir que no se quedan en la indeterminación, pues muchas de ellas transforman y operan sus cuerpos para *adquirir una imagen de mujer construida desde el mismo sistema patriarcal hete-*

romasculino, cabe preguntarse ¿hasta qué punto o en dónde está la transgresión del sistema binario?, si lo están re-idealizándolo al menos en su imagen iconográfica de lo que debe ser un cuerpo ‘femeninamente hermoso, sexualmente atractivo, erótico’, el cual pasa a ser fuente de atracción y deseo mayoritariamente para los ‘varones heterosexuales’ quienes pertenecen al mismo sistema que las excluye.

Desde mi criterio aunque aparentemente se vuelve a caer en el sistema binario es importante resaltar que las travestis aunque hayan construido, adquirido un cuerpo de características femeninas y tengan un comportamiento de género culturalmente femenino, siempre conservan su pene y probablemente en el caso de la mayoría con su práctica sexual ‘activa’ de su órgano genital masculino, es esto lo que las ancla en la ambivalencia, en lo indeterminado, al igual que su rol de género que en principio pertenece al sexo contrario, desde el sistema imperante en el mundo occidental heterosexista. Es por ello que a pesar de todo lo expuesto considero que las travestis si transgreden constantemente con sus prácticas el sistema cultural binario sexo-género, porque se encuentran en una práctica cotidiana de permanente y explícita ambigüedad social para la mayoría de sujetos dentro y alrededor de su contexto de vida.

También hay que considerar que es muy demandante y complejo para cualquier persona ‘vivir en un no lugar’, desenvolverse socialmente en un espacio indefinido, indeterminado es muy difícil de manejarlo, aceptarlo personal, social y culturalmente; es probablemente por ello que las travestis en su necesidad de supervivencia identitaria cotidiana necesitan asirse de lo que conocen y han aprendido culturalmente, por lo tanto aunque transformen o extirpen parcialmente sus cuerpos y comportamientos de género y reconstruyan en ellos la imagen iconográfica de un solo tipo de belleza aceptada en este ‘mundo occidental’, siempre viven entre la re-idealización heterosexista y una singular androginia, a consecuencia de sus particulares circunstancias.

A continuación se registra un caso de la re-idealización heterosexual de la identidad personal:

Pregunta: ¿y cómo empezaste a cambiarte?

Travesti: con las pastillas pues, para afinarte

Pregunta: ¿cuáles?

Travesti: esas hormonas, vas tomando poco a poco

Pregunta: ¿quién te recomendó?

Travesti: otra amiga

Pregunta: ¿y luego...?

Travesti: las depilaciones

Autora: ahh,

Travesti: si trabajas y si quieres ganar más, tienes que ahorrar para las operaciones

Pregunta: ahh ... ¿y qué te hiciste primero?

Travesti: la nariz, y aquí... (los pómulos)

Pregunta: ¿Y hasta que te recuperaste quien te ayudó, mantenía?

Travesti: ay mijita!, tienes que tener plata para los quince a veinte días que no puedes trabajar, para todo.

Otra amiga: y para el trago,

Pregunta: ¿para el trago?

Amiga: aquí..., tú sabes es parte de la idiosincrasia ecuatoriana, pero eso amaina mucho el dolor, la soledad, la presión, el estado social, todo eso te amaina

Travesti: aunque nosotras somos bien unidas, compartimos la casa, todo ya... cuando no tiene la una, pone la otra y así.

Pregunta: ¿después que más te hiciste?

Travesti: el pompis (las nalgas) y las caderas

Pregunta: ¿luego?

Travesti: las piernas

Pregunta: ¿y el busto?

Travesti: no todavía, es que la otra vez que caí tuve que vender mi auto y un terreno para poder salir (...) y ahora estoy aquí de nuevo (...) y ahora no quiero perder mi peluquería.

Amiga: además al marido no le gustaban las mujeres que tienen muy grandes, sino... así nomás.

Pregunta: ¿y a los clientes?

Travesti: a algunos, pero lo que más les gusta... (risas y sonrisas) es... tú sabes... (risitas y picardía), también la cara que sea delicada.¹⁸

A consecuencia del sistema heteromascuino patriarcal aún imperante en las relaciones sociales actuales, el cuerpo travesti ha sido minimizado y fragilizado por su cercanía y vivencia feminizada, lo cual evidencia y visibiliza la asimetría económica, política, social, cultural del género en donde prima y rige lo masculino como eje dominante y estructurante de las relaciones socio culturales, es en este contexto que se desenvuelven la mayoría de las travestis en la actualidad, “los sentidos del éxito como formulados bajo referencias de lo blanco por parte

de los clientes que utilizan servicios de travestistas, ‘piel blanca, ojos verdes, ser perfecta, pequeña’, eso es lo que los clientes buscan”¹⁹. Algunas informantes travestis han manifestado su profunda necesidad de convertirse en *mujer*²⁰ y dice: “tú sabes es que yo era más femenina”²¹ y han procedido a reconstruir su cuerpo paulatina y consistentemente logrando transformaciones drásticas y otras veces singulares que en algunos casos se acerca a lo que yo denominaría ‘*hibridez corporal*’²². De lo recogido durante la investigación las travestis expresan que se sentían encerrados en un cuerpo que no les pertenece por completo, visibilizando la ruptura con el orden que rige el comportamiento social, en consecuencia “el caso del cambio de género es todavía más desconcertante, ya que supone el tránsito a través de las fronteras fundamentales establecidas por el orden moderno de género”²³ como se lo ha concebido en la cultura occidental monoteísta.

Las fronteras establecidas desde el orden patriarcal heteromascu- lino occidental que no conciente abiertamente el desbordamiento del sistema sexo-género, menos aún un horizonte difuso, generoso y diverso al instaurado desde el androcentrismo, sin reconocer que en otras culturas estas categorías son inexistentes o al menos mucho más flexi- bles, es más, las prácticas homoeróticas son bien acogidas y aceptadas plenamente como parte del sistema organizativo de la vida social de otras culturas como las ancestrales. Probablemente en el mundo de oc- cidente y su antiquísima historia, no siempre habrá imperado que la oposición hombre-mujer considerado como lo masculino-femenino son los únicos cánones posibles de relacionamiento sexual-afectivo im- perantes a lo largo de su devenir histórico.

Resulta interesante constatar que en la época actual hay la pre- sencia de un cierto travestismo masculino “temporal” consentido so- cialmente a consecuencia de algunas fiestas populares, como es la cele- bración carnavalesca de fin de año, con “*las viudas*”²⁴ y la quema del “año viejo”²⁵, que se realiza en todas las regiones del país. Estas repre- sentaciones y descripciones de personajes sexualmente feminizados y subordinados desde los criterios actuales, a consecuencia de su rol de género y por su práctica sexual, son hechos y evidencias importantes que visibilizan la diversidad ancestral de una práctica sexual corporal concebida desde otra óptica como parte de la cotidianidad aceptada so- cialmente. A pesar de la existencia de estatuillas arqueológicas prehis- pánicas como de los registros históricos y relatos de tradición oral, que

evidencian y muestran una práctica no aceptada actualmente, también y a la vez denuncian la reiterativa estructura de ocultamiento e invisibilización por parte del sistema heteronormativo para imponer y sostener una moral social y cristiana importada desde Europa y acogida e implementada por parte de los grupos de poder blanco mestizos en el país. En consecuencia, es a partir de la cultura hegemónica occidental de los últimos siglos, que estas minorías sexuales diferentes, “otras” y diversas se convierten en tabú, pasando a ser condenadas por parte del poder heteronormativo y su set de prácticas de control e inmiscusión en la vida privada de las personas.

El apogeo del pensamiento científico y sus expresiones bio-políticas de control de la subjetividad, mediante la medicina, la psiquiatría, la escolaridad ayudaron a construir una matriz cultural dentro de un orden de control social, otorgándose la capacidad de nombrar *lo otro*, al otro, Judith Butler, plantea que es “necesario afirmar las demandas políticas recurriendo a las categorías de identidad y reivindicar el poder de nombrarse”²⁶, aunque para esta autora es imposible alcanzar un pleno reconocimiento, habitarlo completamente al nombre, en virtud del cual se inaugura y moviliza la identidad social de cada uno, esto implica la inestabilidad y el carácter incompleto de la formación del sujeto, (Butler, 2002). De esta forma denominaron lo que según su criterio es “lo natural y lo contra natura”, basándose en el sistema binario de la heterosexualidad y su función reproductora, con sus implicaciones políticas, económicas, sociales y culturales.

Probablemente a manera de resistencia y como una necesidad imperiosa de diferenciarse y no permitir la homogenización globalizante del actual sistema político, en el mundo occidental contemporáneo, se ha producido, visibilizado una ambigüedad corporal y de género a la que se le podría denominar desde la normatización como ‘*híbrida*’²⁷, la cual puede ser la representación y simbolización del horizonte permanentemente inalcanzado de los límites entre cuerpo, género, sexualidad y cultura con su presencia extravagante, atractiva, inquietante, transgresora, provocadora y desestabilizadora del control individual, personal aprendido socialmente dentro de un contexto cultural social coercitivo que permite que las imágenes y los imaginarios se instauren como expresiones corporalizadas en algunos seres que deambulan y enriquecen la cultura y la diversidad sin límites del ser humano y su transitar a veces abiertamente y a la luz del día y las más de las veces

como experiencias y corporalidades subterráneas de empoderamiento personal socializado. A continuación una experiencia de profunda significación vivencial en una ‘discoteca alternativa’²⁸

“me invitaron a una discoteca cerca de Soho, que albergaba alrededor de tres mil personas o más cada viernes; mientras esperábamos en una larga fila de varias cuerdas para poder ingresar, todos estábamos vestidos de manera regular para la estación correspondiente (invierno), sin embargo luego de alrededor de quince minutos ya adentro de la discoteca, la transformación de gran parte de las y los clientes era notable, versátil y las más de las veces sugestiva: un hombre vestía una camiseta blanca de algodón recortadas las mangas y un blue jean convencional, pero al voltearse tenía recortado en el pantalón dos círculos del tamaño adecuado para poder apreciar sus provocativas y bronceadas nalgas; muchos otros calzaban sus botas y calcetines de invierno, al tiempo que exhibían la desnudez de sus piernas y podías admirar, recrearte y desear aquellas firmes, hermosas, y velludas piernas masculinas que invitaban a seguir la trayectoria visual hacia la pelvis y el entrepierna abultado y voluptuoso cubierto apenas con una mini-mini falda escocesa de tipo masculina, la cual a veces culminaba con un cinturón femenino para dar paso a la camiseta blanca de cuello redondo, en ocasiones recortada para exhibir un profundo y bien dibujado ombligo, en otros un retazo del pecho con algún detalle, el rostro marcado con la sombra de la barba sin rasurar la más de las veces o con diseños minuciosamente recortados en la barba sobre la piel del rostro, algunos de ellos además eran portadores de sobrios adornos corporales ‘unisex’, en algunos más se podía apreciar tatuajes corporales. En las dos veces que asistí sólo la primera vez vi una travesti representando el canon heteronormativo de lo ‘femenino’ con un vestuario y accesorios muy tradicionales: vestido largo de satín color esmeralda, guantes negros de terciopelo, anillo, aretes y collar de bisutería fina imitando a grandes y luminosos diamantes, el peinado (peluca), maquillada con detenimiento, además el ademán y el gesto femeninos, ella estaba del brazo de su pareja, ambos bordeaban alrededor de los cincuenta y cinco años y eran mucho mayores a los demás clientes que oscilaban entre veinte y treinta años de edad. También habían algunas parejas de lesbianas jóvenes, casi desnudas, apenas con ropa interior negra de plástico y/o cuero, algunas portaban penes erectos de plástico, había también muchos ‘heterosexuales’ bailando principalmente en la primera pista; yo no reconocí a ningún transgénero. La mayoría de asistentes bailaba entre fluidos y sensaciones con intensidad y desenfreno por horas, cuando ya habían enganchado una pareja momentánea y probablemente transitoria.²⁹

Aunque en este caso de una manera aún soterrada y de gueto, el salirse periódica y momentáneamente de lo establecido por el sistema de control político sociocultural parece ser indispensable y restaurador para los individuos contruidos en sociedades que están marcadas por la tradición monoteísta judeo cristiana, la cual es constitutiva de la matriz cultural de occidente en donde el cuerpo no se expone, hay que domesticarlo, cubrirlo, negar el placer carnal, psíquico emocional de la corporalidad al vigilarlo y tratar de controlar la sexualidad y la genitalidad, juzgando la desnudez corporal como una forma de vergüenza, jugando un papel vejatorio, lo condena y crea el tabú, el mito. Mientras que evidencia al mismo tiempo la permisividad estratégica del sistema para aceptar “*el carnaval*” como espacios de transgresión delimitados por un tiempo y lugar determinados, así de esta manera se “*reafirma el orden*” imperante al permitir una liberación momentánea, transitoria y ambigua, en donde los sujetos sociales luchan y se debaten permanentemente entre el deber ser del orden y la necesidad de sobrepasar, desbordar los límites al liberarse momentáneamente transgrediéndolos.

Es a consecuencia de la necesidad heterosexual de esas “otras” manifestaciones e identidades sexuales consideradas marginales por este grupo dominante, que reiterativamente las excluyen e invisibilizan socialmente a esos “otros”, quienes dan sentido y constituyen activamente la alteridad social necesaria para establecer las relaciones socio-organizativas del desarrollo de la cultura y sus prácticas. En el caso de las travestis se evidencia con fortaleza esta práctica necesitada por el heterosexismo, pues mayoritariamente son los ‘varones heterosexuales’ sus usuarios más frecuentes, demandando sus servicios o favores sexuales. Cabe cuestionarse analizar y reflexionar acerca de porqué un ‘varón heterosexual’ necesita y satisface su apetito sexual con una travesti, probablemente las respuestas podrían ser tan particulares diversas y numerosas como el número de individuos ‘heterosexuales’ activos, sin embargo hay un lineamiento conductor subyugado “Ellos (los hombres) tienen miedo (...) le temen por lo que es, pero también por lo que representa inconcientemente en sus vidas (..) los golpes, la violencia el deseo de muerte que provoca son señales perversas de su “éxito” como mujer”³⁰, aunque no todos los varones heterosexuales demanden ésta práctica específica, si *necesitan vivenciar que hay otros que son el opuesto* para de esta manera ratificar su heterosexualidad, e inclusive aunque tengan prácticas homosexuales es de esta manera como se

reafirma y funciona la heterosexualidad, evidenciando la mixtura que conforma y constituye a cualquier identidad.

“me llaman la atención los travestis por la nota andrógena que tienen y el ‘filing’ que tienen, la presencia que tienen, la forma que tienen por lo general defendiéndose, los pocos que conozco siempre se sienten atacados, conocí uno, en un bar en la Mariscal, vi a un amigo ahí, él es gay y estaba con un travesti, un chico alto bien simpático guapo, como hombre y como mujer, medía más o menos 1.90 cm. era de rasgos finos, era rubio, pelo corto, tenía un cuerpo de mujer espectacular y tenía vello en el pecho y vello pubico que se le notaba por la pupera que tenía y por un pantalón de cadera que tenía, parecía que tenía algo en las caderas pero senos no tenía (...) ehh no sé todavía lo que me atrajo, pero estoy súper claro que sexo no es, no me interesa tener penetración con un hombre o con un travesti, ni penetrar ni tener nada de eso, pero me llama la atención por.. no sé por la... por lo andrógeno será?, por lo mixto, por laa... no, no sé, en mi ser hay algo mixto y creo que si está vinculado, creo que hay un pequeño porcentaje de hombres, en un hombre de algo femenino y viceversa, (...) tenía una voz gruesa, se presento como Juan Carlos, me dijo: ‘hola soy Juan Carlos’, con una voz así de gruesa, ya de ahí empezó la impresión, no!, porque me imaginaba que habría sido, no sé: hola soy ‘Sofi’, pero no fue eso, fue darme la mano, estirar la mano y esperar a ver si yo le saludaba con mano o le saludaba con beso, y yo me imaginé que era más cómodo para todos, para él y principalmente para mí, saludarle con beso y no tengo problema de hacerlo, con beso en la mejilla y esto del vello pubico que te cuento, del vello en el pecho que fue impactante, (...) a veces cuando pasaba por la Mariscal, le iba a ver, donde trabajaba, siempre era una nota, de plumas y todo, y me hacía un pequeño show, reía, se reía”³¹.

Lo previamente citado refuerza el planteamiento de que “se ha producido una hibridación muy compleja con los sistemas de género y las culturas sexuales locales, encuentro a partir del cual se han producido algunas nuevas configuraciones de género”³², cuestionando los conceptos convencionales de feminidad y de masculinidad, arraigados culturalmente en la sociedad occidental. Es por ello que las travestis no son toleradas socialmente menos aún aceptadas plenamente como sujetos diversos y partícipes de la conformación política, económica y social de la sociedad y aunque han llegado a ser violentadas y caricaturizadas, ellas con su presencia y práctica desorbitante logran desestabilizar y romper los cánones individuales y colectivos más rígidos. Su sola

presencia es ya un posicionamiento ideológico una manera distinta de estar, de presentarse en la sociedad, “el escándalo travesti es una estrategia de *resemantización*: los travestis trasgreden las buenas costumbres y la sociedad civil no por su rechazo a la vergüenza, sino habitando la vergüenza como un espacio para interpelar a los demás y así incriminarlos”³³, ayudan a visibilizar innumerables variables de singularidades y particularidades, por lo tanto léase diversidades sexuales y de género contribuyendo con la construcción cultural al tiempo que evidencian “formas de contra-disciplina sexual”³⁴.

Este vínculo complejo permite entender lo político a través de la vivencia de la corporalidad, desencadenando muchas prácticas con un trasfondo político cultural, que desestabilizan el orden instaurado hegemónicamente desde la heteromasculinidad, evidenciando las falencias del ejercicio democrático y la falta de políticas públicas para acoger y proteger a grupos y colectivos diversos.

La estigmatización es una marca muy compleja y discriminatoria muy difícil de sobrellevar, aunque la construcción se la hace individualmente, siendo el sujeto quien da mayor peso o valorización a un hecho o una circunstancia que a otras, entrando en escena las subjetividades y los imaginarios de cada persona; como bien afirma Lancaster, “cuando los otros plurales actúan, las ambigüedades se multiplican exponencialmente”³⁵, es decir el eje predominante se enfoca actualmente alrededor de la movilidad identitaria sus constantes desplazamientos y las fluctuaciones del sujeto en su devenir histórico individual dentro de su contexto social y cultural; para reafirmar esta sección cabe citar un retazo del diario de campo investigativo:

‘es ingeniero petrolero, quince días allá en las petroleras como *hombre*, cuando sale a Quito lo primero que hace a los tres días de las vacaciones es travestirme de mujer, la transformación es increíble me confunden con una hermana, me dicen que soy ‘toda una dama’ que orgullo (...) la forma que converso, como tomo la copa, la manera de sentarme, al levantarme y coger la cartera, (...) no soy declarado en mi trabajo ni con mi familia, pero si con mi novia, nos vamos a casar (...) si he tenido relaciones con homosexuales, pero muy esporádico (...) y no he tenido una pareja hombre”. Un amigo interviene: ‘aparte de eso arrasabas como hombre o como mujer, uuy, arrasaba por que es super guapo y sus novias sabían de su situación y tenían sus experiencias sexuales,... si yo vestido de mujer, el amigo comenta: un poquito ese compor-

tamiento lésbico de parte de sus novias, otro amigo dice: ese fetichismo... por sentir las texturas femeninas.³⁶

Lo expuesto en el párrafo y en la cita previa obliga a repensar cómo se han forjado y estructurado las identidades y el género actualmente, su determinante injerencia en la interpretación cultural de la sexualidad y la aceptación o no de su práctica individual dentro de un contexto social occidental colonizado. Probablemente circunstancias similares a la de la cita previa, existen en muchas otras geografías socio culturales, es por ello que es imprescindible rescatar la diversidad de la práctica identitaria sexual de cada quien, para alcanzar una convivencia más genuina y equitativa entre todos los individuos que conforman las distintas sociedades.

De ahí la importancia de hacer visibles identidades no reconocidas políticamente en su ejercicio cotidiano, no aceptadas como sujetos sexuales, menos aún consideradas en la práctica como fuente de derecho. 'La verdad no está por fuera del poder' y ésta se produce desde la construcción y sus innumerables formas...otorgando a unos pocos el status 'de decir que es lo verdadero (Foucault: 1987).

Este es el mundo heterosexista occidental en que todos los sujetos sociales tienen que luchar cotidianamente y desenvolverse en un juego de acoplamiento y resistencia negociada permanentemente. En Ecuador se repiten estas dinámicas, repitiéndose estos esquemas patriarcales de poder e imposición tan reiterativamente que está reconocida al nivel de la Constitución Ecuatoriana, como mecanismo de protección a estas minorías. Sin embargo en la práctica cotidiana no se cumple en toda su dimensión constitucional, es por ello que es necesario promover políticas públicas y regulaciones específicas para alcanzar una convivencia ciudadana en términos de equidad e igualdad en todos los ámbitos de la vida socio política económica organizativa del país.

El Ecuador al ser parte activa y reproductiva de las políticas neoliberales imperantes, con todo su aparataje burocrático institucional que no tiene el más mínimo interés en facilitar, promover, ni mediar otras opciones para prever y manejar en mejor forma el índice delictual y de desempleo inserto en la sociedad a consecuencia de su desigual e inequitativa distribución de los recursos y el acaparamiento de los mismos por parte de unos pocos actores, es dentro de este contexto que estos hechos pueden empujar a que los actores menos favorecidos

dentro del sistema macro social, busquen como medio de subsistencia otros mecanismos.

Para la sociedad y el Estado la cárcel es considerada como un espacio de exclusión, donde están quienes tienen “conductas antisociales”. Es, por lo tanto, considerado como un espacio de seguridad pública, que recluye a las personas que violentan las normas y las leyes negociadas y establecidas socio políticamente por la comunidad. Así, la cárcel es una institución considerada imprescindible para la tranquilidad y seguridad de la mayoría de los y las ciudadanas a pesar de que “conocidos son todos los inconvenientes de la prisión, y que es peligrosa cuando no es inútil. Y sin embargo no se ve por qué reemplazarla. Es la detestable solución de la que no sabría hacerse la economía”³⁷.

Desde otra perspectiva, la cárcel es una institución de poder que controla, organiza y administra las prácticas corporales de los internos, y para quienes no pueden ‘acoplarse’ a la cadena de las normas que regulan la vida cotidiana carcelaria y su organización interna, los grados de represión³⁸ son extremos; en ocasiones se hallan expuestos inclusive a la muerte por ajusticiamiento³⁹, práctica que se ejecuta con cierta regularidad dentro del penal.

El poder sobre los cuerpos y el llamado contrapoder⁴⁰ están presentes en toda acción, Foucault se refiere al poder como “las luchas y confrontaciones incesantes (...) producidas de un momento al siguiente, en todo punto, más precisamente, en toda relación de un punto a otro”, (Foucault: 1976). Según el pensador francés se desplaza y ejecuta a manera de red, y no solamente reprime, sino que induce placer, produce conocimiento y discurso, es la práctica la que hace y rehace al sujeto y su identidad.

Es a consecuencia de esta dinámica red de interacciones que el vivir dentro de un recinto de encierro como es la prisión, exige y requiere de los y las internas que conviven en este espacio físico y de simbolización de un acoplamiento y entrenamiento disciplinario del cuerpo en todos sus ordenes y niveles; prioritariamente físico, psíquico y espacial, en donde el poder y las resistencias desde varios ámbitos son básicas y fundamentales, una de ellas es la categoría del deseo como una práctica simultánea de resistencia y poder.

¿La cárcel anula o exacerba el deseo? El deseo⁴¹ es un flujo positivo, continuo que se genera en lo social, no es individual sino que pertenece a lo colectivo, no es dialéctico y se diferencia tanto del placer, la

fantasía, de la imaginación, de los sentimientos como de los afectos, es decir al deseo se lo ve desde una perspectiva mucho más cultural como un asunto eminentemente político.

Considero que es necesario dar cuenta de las dinámicas de resistencia en relación al campo de poder de la sexualidad de la identidad hibridizada de las travestis con su cuerpo bizarro, atravesado y sus prácticas “diferenciadas”, el cual se encuentra en permanente diálogo e interacción con los distintos agentes sociales del ex Penal García Moreno, donde uno de los puentes interactivos es el deseo, el cual pasa a ser el destabilizador del orden heterosexual dentro del recinto penitenciario.

El deseo expresa el conflicto, la fractura en las transferencias sociales, porque el deseo parece estar siempre en algunas posiciones de la sociedad, usualmente en los márgenes donde el deseo se potencializa y se visibiliza con mayor evidencia, aunque no necesariamente está, solamente en estos márgenes, en todo caso es el resultado de la incapacidad de la sociedad por transferir sentido a través de sus técnicas sociales a los individuos. Es ahí donde surge lo que se puede describir como un fondo, un fuero dentro del mismo sujeto, pero también dentro de la sociedad, ese es el espacio del deseo.

Por ello la fantasía de algunos varones ‘heterosexuales’ en relación al cuerpo de las travestis genera una serie de prácticas, las cuales derivan del deseo. El deseo se explica dentro de una dinámica estructural dentro de la psique humana, es decir ese es el inconciente, en la libido existe placer del goce de la ley como una parte de toda la estructura deseante irresuelta dinamizada por la libido. Lacan lo plantea claramente como una categoría social incluso política, en otras palabras diría que ‘lo inconciente es lo político’ en el sentido de que surge en lo público, en la transmisión del lenguaje en la constitución del ser, como un ser parlante, que habla, técnica que genera los espacios para el deseo. Lyotard expone que “el hecho del decir modifica la economía libidinal⁴² del individuo (...) hay frases que se relatan muchas veces y es necesario que se repitan una y otra vez, para gastarlas, atravesarlas y separarse de ellas. Es un trabajo de elaboración del duelo que implica el vivir⁴³, por lo tanto el lenguaje conforma al ser humano y como el lenguaje es político el ser humano se constituye en político, abriendo la economía libidinal.

Desde el post estructuralismo radical se desarrolla una crítica al psicoanálisis justamente porque al mismo tiempo que muestra el deseo también lo encasilla, lo ancla en lo biológico. Siguiendo la línea post estructuralista no habría ni objetos ni sujetos de deseo, sino más bien habría deseos que se transforman en objetos y deseos que se transforman en sujetos, pero no propiamente un sujeto del deseo, es por ello que el deseo no se trasmite ni se transfiere sobre otra persona.

Mientras que Gilles Deleuze y Félix Guattari plantean que el deseo es polimorfo, ambivalente, adherido a los objetos, material y real por lo tanto produce realidad⁴⁴, es decir el deseo es lo que proporciona realidad a la vida, operando en todos los ámbitos de la vida de los individuos, como una fuerza energética que dinamiza la vida humana.

El deseo para todos estos autores es una parte constitutiva de la estructuración de la persona, es decir el deseo rebasa la sexualidad, ésta es solamente una parte del deseo. Aunque el deseo está muy relacionado con la sexualidad a través de 'la libido', sin embargo el deseo no puede encerrarse solamente en el placer sexual; es el deseo a través de la fuerza libidinal la que conforma toda esta economía de la sexualidad, también tiene sus puntos, tiene sus grandes espacios y cartografías. Esta también se evidencia en el deseo de las travestis al construir su cuerpo y género desde la fantasía sustentada en la iconografía social, ese deseo irresuelto. El deseo, la identidad y el cuerpo pueden relacionarse, armonizarse convenientemente, es más, ese es el objetivo primordial del psicoanálisis y de todas las ciencias disciplinadoras y sus instituciones, lograr que las tres converjan para así tener un mayor poder de control y vigilancia como ya lo dijera Foucault.

Aunque también existen cuerpos como expresiones del deseo porque existen cuerpos que están marginalizados, es decir que no han procesado las técnicas sociales, ese es particularmente el caso de las travestis. Esto no implica que hay que relacionar directamente, deseo con sexualidad, porque si bien el deseo estaba muy relacionado con la sexualidad desde Freud y muchos otros inclusive Lacan, el deseo no puede encerrarse solamente en el placer sexual a través de lo que es la libido, por lo expuesto el deseo no es solamente eso.

Estas prácticas sexuales desviadas del orden y de la normatividad pueden constituirse en una entrada para reafirmar, flexibilizar y/o cuestionar las prácticas identitarias sexuales del resto de actores del penal, aunque las travestis viven en un estado de mayor vulnerabilidad

dentro de la cárcel, ellas han construido una serie de estrategias y agencias ligadas a la dinámica deseante de su identidad, las cuales podrían permitir la constitución, la creación de un derecho positivo, reivindicativo en este entorno de encierro casi claustrofóbico donde la supervivencia depende de los márgenes de negociación e interrelación social. Estas prácticas no se suscitan solamente al interior del penal, sino que provienen desde el exterior circundante hacia el espacio carcelario donde la normatividad y el orden se plantean como el procedimiento a seguir desde la estructura macro social externa de la cual es parte activa el ex Penal García Moreno de la ciudad de Quito.

En el caso particular de las travestis, sujetos que previamente ya se desestabilizaron⁴⁵ al reconocerse y asumirse en su devenir histórico con sus historias de vida dentro del contexto de la estructura macro social, como por lo complejo del carácter de su identidad donde “un “yo mismo/a” solo se revela parcialmente, incluso a sí mismo/a; y es que la conciencia es siempre “conciencia de algo”. Un ser existe en la medida en la que se proyecta en el mundo”⁴⁶, es por ello que los procesos de adscripción se ven afectados cuando los parámetros con los cuales se confrontan las diferenciaciones se presentan en un ámbito ideal, en detrimento de la mismidad⁴⁷ expresada incluso en la auto desvalorización frente a los otros⁴⁸, esto se acentúa aún más en condiciones de precariedad y marginación social como es un recinto de encierro carcelario.

Es por ello que se hace necesario vincularlo a un proyecto de alteridad en el sentido de que las prácticas identitarias siempre se dan en un escenario de confrontación, en la disputa por la apropiación de sentidos de poder, pasando por el hecho de mirar al “otro” como posible amenaza a los propios límites, la necesidad de supervivencia y aceptación de su condición de sujeto social, que reclama el reconocimiento de su condición actual en última instancia es su vida la que se pone en riesgo, la que está en juego.

“ya te digo todo lo que hace la mujer, presta los servicios también, si y presta los servicios de mujer, a varios, (...) ahí hay muchas personas que aparentemente las ves, que no les gusta... pero solo que... primerito, de vez en cuando... aceptamos traguito y hasta salen en calzoncillo se banderean con él; uno dice ahh... también ha sido loca ”⁴⁹.

La cita previa muestra que hay circunstancias e innumerables variables, por lo tanto léase diversidad sexual, el conflicto radica en que estas personas, las travestis pasan a ser símbolos que “no pueden, no deben” transitar libremente, debido a que su carga simbólica es muy difícil de ser asimilada, menos aún aceptada en el orden penitenciario existente actual de corte heteropatriarcal, que se ha constituido así a consecuencia de un sistema jerárquico con características hegemónicas androcéntricas culturales de la que son tributarios la mayoría de la población carcelaria del penal en donde persisten prácticas discriminatorias contra las travestis aunque esta violencia heterosexual puede aparecer como dominando, metiéndose en los territorios de lo abyecto, de lo transgresor, de lo raro, de lo travesti sigue presente ahí con su poder, incursionando en territorios extremadamente difusos y caóticos en las subjetividades de las personas, “lo que está más allá está también “adentro”, y la ambigüedad vive en el centro mismo de la identidad”⁵⁰.

“hay personas que les gusta o sea están en un grupo y les gusta traer una ‘loca’ por que esas son que bailan, ahí están que friegan a todo el mundo, en el C era así, claro eso si pues pana... le llevaban a una que le decían la ‘guayaca’, y esas eran la alegría de la fiesta, de todo mundo, sacaban a bailar a uno al otro, y se armaba la fiesta, pero era sólo por reírse por, pero también como que se les ‘ta’ (sic) pelando la loquera también, les invitaban los dueños de la celda, para que haya ‘mujeres’ en la fiesta, se sentaban en la pierna y todo, todo era una, un bar... una jaula de las locas, pero luego ya estaban embaladitos con tragos, ya viene el polvo⁵¹, pues... y luego quien se acuerda de ellas”⁵².

De esta manera estas corporalidades y sexualidades “distintas”, con sus prácticas y manifestaciones no reconocibles por los códigos normales provocan tensión, tanto por temor a lo no vivenciado, como de placer gracias a las resistencias en la vulnerabilidad que atrae inconcientemente, es por ello que se las oculta, silencia, tratando de mantenerlas en la esfera del sigilo personal y de lo privado, es decir que no trasciendan a la esfera pública y en caso de hacerlo hay que refrenar el castigo social.

“bueno... una noche en un festejo en la celda, al mexicano que estaba recién llegado, ya borracho se la metieron (...) al día siguiente algunos quisieron discriminarlo, le empezaron a decir ehh ‘mariquita’, así que

te... y el se posicionó y les dijo: con mi pinche culo hago una pinche verga”⁵³.

Evitar la invalidación social es fundamental y básico para adquirir poder dentro del sistema organizativo del penal, y así proteger la ubicación jerárquica de ‘varón heterosexual’, que proporciona réditos y reconocimiento, otorgándole poder.

La sumisión a este orden del género y la sexualidad se evidencia con mayor claridad en las prácticas sexuales de los ‘gays’ al interior del penal, quienes mantienen una estricta discreción de sus relaciones afectivas y sexuales ya sea con parejas de convivencia o temporales. Según el testimonio de distintos internos se conoce que son gays solo alrededor de diez parejas y solamente se ha hecho pública su identidad sexual a consecuencia de alguna fiesta en donde sobrepasaron los límites impuestos por el orden heterosexual por los efectos del alcohol y otras drogas.

“homosexuales uuhhh... gente que no se imagina, hay declarados y no declarados, hay con licencia y que están por sacar la licencia, con licencia... haber siquiera... uno dos, siete ocho, nueve haber el de arriba que ya supimos, diez que les conozco, ah el flaco también, once, el (fulano) que dicen que se han encerrado ahí con... entre diez hombres y un marica nada más, un homosexual no travesti y de noche y de noche ha estado ya borracho o sea él se ha emborrachado en esa celda y han estado teniendo relaciones con ese, con el colombiano, cuando el otro también ha querido pues, (se ríe) y él es hombre, supuestamente era hombre, bien hombre, ha comenzado el otro a tener sexo oral, y que le ha querido que le, le midan el aceite a él (ríe nuevamente), y el colombiano con todos, con todos los diez, (...) ellos están camuflados”⁵⁴

Al día siguiente corre el rumor y aunque los homosexuales gays lo nieguen, poco a poco va saliendo a la luz quienes son “diferentes” por sus prácticas sexuales, en este proceder de los gays al interior del penal se evidencia que ellos se someten al orden heterosexual al tratar de ocultar e inclusive negar en algunos casos su identidad sexual, quedándose anclados en el sistema heterosexual que los discrimina. Contrariamente a esto, las travestis desestabilizan este mismo orden heterosexual también gracias a esas inclusiones aisladas y fugaces aunque luego vuelvan a su condición y ‘posición’ precarias dentro del orden penitenciario, esto no implica que estén desposeídas de todo poder. En conse-

cuencia estas “otras” identidades al salirse de la normatización social, que no acepta las ambivalencias, al tratar de evitar, reprimir la expresión de la alteridad, sin dejar fluir el diálogo, en consecuencia el poder central hegemónico a través de la esfera cultural crea como si fueran “universales” sus nociones sobre lo femenino y lo masculino, “la asunción de la feminidad y la asunción de la masculinidad se producen mediante una consecución de una heterosexualidad siempre precaria, (...) o de una manera más tajante una *prevención* de la posibilidad del vínculo homosexual, un repudio de la posibilidad”⁵⁵ obligando a definir inclusive el sexo y la sexualidad como sus prácticas, sin permitir un libre flujo de experimentación entre estas categorías a consecuencia de los roles asignados socio-organizativamente.

Por su parte las travestis son copartícipes, inclusive podrían ser “manipuladas” y vivenciar placenteramente algunas de las denominadas ‘perversidades sexuales’ desde el orden hegemónico, por que el poder se desplaza y ejecuta a manera de red, y no solamente reprime, sino que induce placer, produce conocimiento y discurso (Foucault: 1976).

“conozco por ejemplo que a los homofóbicos para curarlos, a los muy homofóbicos les dicen cuanto te apuesto que si estás con una loca, él claro lo niega, entonces sigue el juego hasta que lo desafía y el otro ya no puede echarse para atrás y apuestan el televisor⁵⁶, luego él va donde la travesti y le dice, mira que él esta diciendo que no estaría contigo, qué te parece, entonces ella se pica, cuando ella acepta le dan algo para las colas y acuerdan que vaya a la celda esa noche, para esto ya han estado tomando y cuando la travesti llega, ríen, conversan, siguen tomando, ella lo va encamando⁵⁷, hasta que logra, entonces alguien tiene un celular con cámara y le toma una foto, que luego al día siguiente le muestran y entonces él ya tiene que hacerse amigo de ellas, porque muchas veces tienen mujer”.⁵⁸

Estos seres ‘extraños’ bizarros que por su naturaleza *queer* producen fantasías “en el intercambio, en el dar y tomar de la vida social, perpetuamente irrumpen a través de todo lo estable, de lo estructural y de lo singular, sujetos del estilo de los de carnaval e intencionalidades dispersas”⁵⁹, generando un campo fértil para el deseo, ¿caso esta ‘rareza’ es lo que les puede proporcionar una ventaja relativa a las travestis? ¿se podría considerar estas conductas como ‘simple’ explotación sexual o sólo es una transacción entre la travesti y quien planteo la apuesta?,

que en jerga carcelaria se lo conoce como cerebrista⁶⁰, es decir un aprovechamiento de oportunidades, quizá aceptar el desafío le reivindica socialmente a la travesti, le ubica en una posición momentánea de poder y le auto empodera mediante el campo lúdico, al aceptar la apuesta se adentra en la aventura del juego, juegos que le proporcionan placer-poder al constatar hasta donde llega la fantasía y la necesidad del otro, donde también se visibiliza que “la actitud del jugador es la misma: el esfuerzo por vencer a un rival colocado en las mismas condiciones que él”⁶¹ para ganar!, en esa contienda cuerpo a cuerpo de la fantasía que produce deseos desbocados, exacerbados, irracionales, anhelantes dentro del contexto performativo del simulacro.

En el último testimonio citado se podría palpar el poder de la trasgresión de la fiesta y la resistencia del deseo donde “reina un principio común de diversión, de turbulencia, de libre improvisación y de despreocupada plenitud, mediante la cual se manifiesta cierta fantasía desbocada”⁶² experiencia que satisface, permitiendo que el cuerpo grite desde todas sus dimensiones, las cuales están coartadas por la restricción socio cultural y que mediante la fiesta el cuerpo se expresa en una dimensión más amplia, se manifiesta sobrepasando sus propios límites pero que cuando finaliza el carnaval, éste a su vez ayuda a instaurar la normatización nuevamente con mayor rigidez. Esta coexistencia paradójica de las relaciones impulsivas, pasionales y emotivas que se entablan entre los seres humanos al bordear y traspasar los márgenes genera una profunda satisfacción libidinal.

Estas interacciones generadas en amplios espacios dilemáticos ¿quizá les posibilita a las travestis generar resistencia y una “mínima agencia” política desde la vulnerabilidad del otro y la propia, lo fundamental es como confluyen y se resuelven estas situaciones dicotómicas.

“las travestis no están vaciadas, es decir , si son... este vulnerable no sé, (...) pero yo pienso que ellas también tienen sus juegos de resistir, (...) ellas también hacen uso precisamente de su feminidad, juegan mucho con eso, como una forma incluso de sobre vivencia, creo yo, entonces yo si pienso que, como que hay estrategias políticas, y dentro de estos espacios, o sea el poder que puedan tener ellas al interior es también el poder ehh con respecto que es un poder que te puede generar placer en el otro”.⁶³

A consecuencia de que en ese momento y circunstancias la travesti es la única que puede o podría cubrir e inclusive quizá satisfacer

las expectativas y la fantasía del otro gracias a lo que representa para este otro, a consecuencia de ese “libre tránsito” entre la feminidad y la virilidad activa simultáneamente, se les ha otorgado poder a las travestis desde los imaginarios sociales o de hecho son poseedoras de aquellos atributos genuinos o creados en lo social. Este rédito lo pueden utilizar gracias al proceso de la fantasía de los varones heterosexuales por el cuerpo travesti y la demanda que hacen de éste, para así ratificarse en su rol protagónico del heterosexual varón y la travesti. Quizá en esa circunstancia momentánea establecen “relaciones sociales entre individuos libres e iguales, suplementadas por ‘vinculaciones pasionales’ una forma extrema de sumisión, que funciona como el ‘secreto perverso’, el origen transgresivo de la satisfacción libidinal”⁶⁴, el hombre heteropatriarcal parece necesitar de esas prácticas diversas “porque ellos dicen que son hombres, por que tienen mujer, porque dicen que son más varones que nadie, porque ellos dicen que se aguantan unas buenas y eso es ser más varones”⁶⁵, esa fantasía que la reconstruye a la travesti como figura hipersexuada generadora de mucho placer o como ‘monstrua’ ser perverso.

“también tienen que aceptar que están contraviniendo una norma básica implícita de que no se acepta en ningún lado y obviamente que se va a exponer, al que venga y se le acerque y le diga me gustan los tipos como vos, quiero pasar una noche y se lo levanten y también está expuesta a que vengan uno y le diga travesti de mierda, están expuestas”.⁶⁶

Esa ambivalencia entre el halago –al considerarla por un lado generadora de un placer más completo, único y particular- o el desprecio -a un ser desvalorizado que pervierte- se da en las circunstancias de que ellas de por sí no son reconocidas positivamente, en ambos casos es una construcción de la otredad desde la fantasía, que en el sentido más político no reconoce el mismo proceso deseante ni del cuerpo de la travesti o de la travesti en general, ni de la identidad psíquica de la travesti, como tampoco de la identidad psíquica de quien construye la fantasía, en consecuencia:

“las travestis son un asunto de poder, es decir ‘yo te puedo provocar a ti heterosexual que no te meterías con un maricón, pero yo como maricón te puedo generar mucho placer y además me lo puedes pagar’, o sea yo pienso que la travesti no está vaciada de poder, ni totalmente es un

objeto ocupado o un cuerpo totalmente conquistado no, no creo (...) entonces yo sí creo que esa es como una de sus potencialidades tanto corporales e identitarias, que pone en cuestión continuamente, en el mismo momento en que está seduciendo a un tipo, o se le pone en cuestión al otro su sexualidad, porque el otro sabe que es un travesti, (...) yo pienso que ahí viene la fortaleza de las travestis y muchas de ellas se jactan no; “ah muchos hombres muy hombres heterosexuales han estado conmigo y los he virado y los he penetrado” o sea ahí hay también un poder corporal, un poder identitario que se hace presente”.⁶⁷

Para la travesti también éste puede ser un espacio donde el poder de la seducción enfrenta a los poderes de la imposición así también un espacio de ‘aceptación social’ que lo administra, lo reproduce y le permite disfrutar del placer sexual, chacotear un rato y además colateralmente ‘ganarse algo’, es decir una ganancia temporal de validación social tanto material como simbólico para sobrevivir el presente; por que el aquí y el ahora es básico y primordial en un recinto de encierro, donde el futuro cobra una magnitud exponencialmente difusa y desmesurada de lejanía e incertidumbre dentro de la cárcel, a consecuencia entre otros factores el de la subjetividad del ‘*tiempo muerto*’⁶⁸, tiempo que en la cárcel pasa a ser infinito, inacabable, insoportable “año y medio es mucho para acá, el tiempo es largísimo, estoy año y medio destruido pero en realidad es como tres, cuatro años”⁶⁹, otros factores que también pueden incidir es la falta de expectativas en muchos casos, así como sin número de riesgos a consecuencia de sus prácticas violentas.

“a la ... es a la primera que le tocan el culo, pero le tocas el culo y te dice ándate a la puta, esto que el otro, pero ese mismo guía cuando pasa de vuelta le pasa un papelito de polvo, ella entonces le dice: gracias mi amor”.⁷⁰

En el imaginario heterosexual la travesti representa la “femineidad a la mano”; esta figura se sobre dimensiona aún más en un recinto de encierro, de vulnerabilidad y de mayor exposición frente a los otros actores sociales, como en este testimonio, el guía, quien en un despliegue de masculinidad pública preformativa marcada por las relaciones de género, primero incursiona violentamente y toma lo que ‘desea’, lue-

go se ‘disculpa’ y ‘somete’ proveyendo lo que a ella le gusta, y ella le retribuye con coquetería y permisividad.

Butler plantea que “ni el poder ni el discurso se renuevan **por completo** en todo momento” en sus relaciones de poder constitutivas y excluyentes. Esta noción me permite avanzar en el entendimiento de las continuidades y discontinuidades de las identidades como de las relaciones de poder sus prácticas y su cartografía social, ejercidas desde la corporalidad identitaria de los individuos como de las travesti en relación a las fantasías y el cuerpo de esos otros actores sociales. Lo que puede significar, simbolizar para cada uno de esos otros actores, en este caso ‘heterosexuales’ que al recordar sus vivencias durante su devenir histórico han ido construyendo esa ‘realidad’ masculinizada desde su perspectiva actual, probablemente negando y ocultando la necesidad de la fantasía deseante por la experimentación de esos “otros” cuerpos e identidades sexuales diversas, distintas, diferentes a la ‘propia’ que pueden generar deseo, gozo, placer, reafirmación y/o fractura. Visibiliza que hay una matriz heterosexual que se ha construido circundada y sustentada a partir de la prohibición de esas otras formas de relacionamiento sexual, “la heterosexualidad se cultiva a través de prohibiciones que en parte afectan a los vínculos homosexuales, obligando a su pérdida”⁷¹, donde se generan diferentes grados de incidencia según cada individuo.

La minoría social travesti con su lenguaje y expresividad corporal ‘rara’, caracterizada por una identidad sexual distinta, que llega a plasmarse en la transformación corporal y en el trastrocamiento de los roles de género impuestos por el orden político económico heteropatriarcal, entran en choque frontal y contraposición con la sociedad a la que pertenecen. El sistema no las acepta, aunque llegue a ‘tolerar’ invisibilizando la androginia y sus prácticas diferenciadas de la norma imperante; menos aún tolera la movilidad del género y la práctica diversa de la sexualidad, es decir si un sujeto se declara como lesbiana, bisexual, travesti, gay, transgénero o cualquier otra identidad sexual, el sistema exige que este sujeto social se mantenga “doblemente recluso”. Al sistema político organizativo social occidental le resulta riesgosa una abierta movilidad identitaria, donde quepan roles y prácticas sexuales diversas, porque tal cosa resquebrajaría todo el sistema y sería aún más problemático si se lo hace público en la esfera social. Es por ello que las travestis aunque pueden reidealizar el canon cultural de la belleza fe-

menina occidental, siempre trastocan el orden socio organizativo del sistema político sexo-género heteropatriarcal.

Finalmente deseo remarcar el hecho de que las travestis se “exponen” completamente, en la esfera pública con su identidad sexual, la cual si bien es repudiada ocasionalmente también es demandada y utilizada; por lo tanto, ellas sufren más directamente múltiples formas de discriminación. Esto se debe enmarcar dentro de la complejidad y la ambigüedad del ejercicio del poder en relación con la sexualidad, el género, las identidades y la violencia, son terrenos pantanosos para la investigación socio-cultural, ya que existen dinámicas complejas entre la vulneración y la capacidad de agencia de la identidad travesti dentro del recinto carcelario del ex Penal García Moreno de la ciudad de Quito.

Notas

- 1 Ser una travesti ‘varón’ implica el gusto por ser mujer, no necesariamente implica el gusto por los hombres por lo tanto no implica necesariamente tener sexo con un hombre, sin embargo en el imaginario social está el hecho de que la travesti incita a los hombres.
- 2 Se nutre de sentidos desde el mundo social y también se encarga de crearlos, generando una relación mutante, conflictiva y constante entre cuerpo-tiempo-cultura recreando y reconstruyéndola, pasa a ser un escenario donde se disputa por la significación dentro de un contexto histórico, físico y espacial.
- 3 Lancaster, Roger, *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En: Donna Guy y Roger Lancaster, compiladores; *Sexo y sexualidad en América Latina*, Editorial PAIDÓS, Buenos Aires, 1998, p. 35
- 4 Es mediante la imposición de reglas a los sujetos sociales que éstos las interiorizan a través de la conciencia, pudiendo inclusive llegarse a materializar en el cuerpo y su lenguaje gestual psico-afectivo.
- 5 Sistema organizativo que da sustento a los grupos y su vida social de donde surge un juego permanente de miradas, aprendizajes bordeando los límites del conocimiento del otro y donde su mejor resultante es la alteridad socializada del reconocimiento del otro en el mismo sujeto como proyecto identitario de apropiación y reafirmación de sentidos en constante flujo.
- 6 Efraín Soria: “ahí hay un factor muy importante que es la influencia del medio, yo conozco un par de chicas travestis que estoy seguro y que ellas lo han dicho y además lo han concientizado de que si su medio homosexual hubiese sido otro, ellas no se hubieran travestido nunca, pero accidentalmente cayeron donde un grupo de referencia travesti y terminaron haciendo lo que ellas es porque (...) y yo creo que es lo mismo con chicos gays, de pronto les puede pasar a muchos chicos gays lo mismo, que a lo mejor podrían ser potenciales travestis pe-

ro que no lo hicieron por el medio en que se desarrollaron, la prohibición, los amigos, la familia inclusive”, entrevista realizada por la autora, septiembre 2006.

Testimonio de la travesti Rashell Erazo: “desde los 5 años yo me vestía con la ropa de mi mamá, de mujer a escondidas (...) y a los 17 años yo quería casarme tener hijos y decía yo... con un poco de plata me arriendo un cuartito y si-go vistiéndome ahí, estee, un cuarto reservado, no; ni siquiera salir a la calle, yo no pensaba, o sea ahí en mi intimidad yo solita, ahí según yo, y para nada me atraían los hombres, no me gustaban y yo tenía mis novias esas cosas, me separaba de ellas porque me sentía como sofocado y no sabía porqué? y los hombres no me atraían, ya a los 17, 18 años no sentía el deseo pero ya quería saber por curiosidad que se sentía estar con un hombre y busqué, busqué y encontré, la primera vez no me gustó, pero como ya quería experimentar me dejé llevar, (...) sin darme cuenta me iba formando la feminidad, digamos. Y yo empecé con un chico que era gay, disque era hetero... hombre hombre porque le gustaba que yo no me veía como mujer, sino como hombre igual que él, ya tuve mi contacto con el, si me gustó, ahí descubrí que me gustó, sólo unos 6 meses, lo que pasa que yo por estar con él, yo hacía lo que el quería, yo quería que él me lleve... ya quería salir de mujer, que me lleve a una discoteca gay, pero él decía a mí no me gustan los travestis, los travestis son payasos, que no sé que, una mentalidad machista”, entrevista realizada por la autora, septiembre 2006.

- 7 A este sistema se lo ha caracterizado y marcado por la radicalidad de que el sexo es lo biológico y el género es lo cultural, es decir la construcción cultural que elabora sobre las características biológicas que trae la persona cuando nace, (mujer-varón).
- 8 Connell, R. W., *Los cuerpos de los hombres*. En: Masculinidades, primera edición en Español, UNAM, Programa Universitario Estudios de Género, México, D.F., 2003, p. 92.
- 9 Preciados, Beatriz, *El manifiesto contra-sexual*, p. 14, Ver Monique Wittig, “The Category of Sex”. *The straight Mind*, Beacon Press, Boston, 1982.
- 10 Butler, Judith, *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “Sexo”*, Editorial Paidós, SAICF, Buenos Aires, 2002.
- 11 Berkins, Lohana, *Eternamente atrapadas por el sexo* En *Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina* / compilado por Josefina Fernández, Paula Viturro y Mónica D Uva, 1ª ed., Bs.As: Aji de Pollo, 2004, p. 23.
- 12 Se realiza mediante inyección de estrógenos o vía oral del consumo diario de pastillas anticonceptivas compuestas de estrógeno y progesterona, hormonas femeninas.
- 13 Informante 12, con prácticas bisexuales que ejercía la prostitución, *Diario de campo*, 2005
- 14 Berkins, Lohana, *Eternamente atrapadas por el sexo*, En: *Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina* / compilado por Josefina Fernández, Paula Viturro y Mónica D Uva, 1ª ed., Bs.As: Aji de Pollo, 2004, p. 24.

- 15 Moreno, Daniel, artista Drag y activista pro reconocimiento y derechos de las distintas diversidades sexuales, dueño del bar 'Dionisios', entrevista realizada por la autora, Quito, agosto, 2006.
- 16 Livingston, Jennie, documental "*Paris is Burning*", Estados Unidos, 1990; una guía en castellano para su lectura, elaborada por Xavier Andrade, 1998, p. 2.
- 17 Connell, Roger, *Los cuerpos de los hombres, la verdadera masculinidad*. En: Masculinidades, primera edición en Español, UNAM, Programa Universitario Estudios de Género, México, D.F., 2003, p. 92.
- 18 *Diario de campo*, ex Penal García Moreno, marzo 2006.
- 19 Livingston, Jennie, documental "*Paris is Burning*", Estados Unidos, 1990; una guía en castellano para su lectura, elaborada por Xavier Andrade, 1998, p. 4.
- 20 Expresión y experiencia vivencial ratificada por varios informantes.
- 21 'Margarita', *Diario de campo*, ex penal García Moreno, junio 2006.
- 22 Combinación de ademanes, ropa, accesorios e implementación o extirpación de características corporales registradas culturalmente como atribuciones de lo femenino o masculino, compartiendo zonas delimitadas y a la vez difusas en el cuerpo que las adopta y acoge.
- 23 Connell, Roger, *Los cuerpos de los hombres, la verdadera masculinidad*. En: Masculinidades, 1ª edición en Español, UNAM, Programa Universitario Estudios de Género, México, D.F., 2003, p. 91.
- 24 Hombre vestido de negro y representando el rol femenino de la esposa del año viejo.
- 25 Muñeco de tamaño real elaborado con aserrín y vestimentas viejas, que representa al año que concluye y que será incinerado a las 12 de la noche del 31 de diciembre.
- 26 Butler, Judith, *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "Sexo"*, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 2002.
- 27 Combinación de roles sociales, ademanes, gestos, ropa, accesorios e implementación o extirpación de características corporales registradas culturalmente como atribuciones de lo femenino o masculino, compartiendo zonas delimitadas y a la vez difusas en la identidad y en el cuerpo que las adopta y acoge.
- 28 Está dirigida a clientes de diversas identidades sexuales, donde prima la presencia de homosexuales
- 29 Experiencia personal de la autora en una discoteca londinense, que contaba con puestos de venta de ropa y otros accesorios, sandwiches y agua embotellada, bisutería y joyas artesanales dispuestos como en un mercado al aire libre entre el recibidor y las cinco diferentes pistas de baile (música 'house'), representación y gozo, las cuales, dos eran de uso restringido; con un abierto y constante consumo de éxtasis en todas las estancias de la discoteca; ubicada en los bajos de la antigua estación de Charing Cross, Londres, 1994.
- 30 Sifuentes, Jáuregui, Ben, *El lugar sin límites o la Búsqueda del amor en los lugares equivocados*. En: Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; Sexo y Sexualidad en América Latina, Editorial PAIDÓS, Bs. As., 1998, p. 90.
- 31 Informante 13, con prácticas heterosexuales y que reconoce y declara: 'me llaman la atención las travestis por la nota andrógena que tienen y porque siempre se sienten perseguidos', entrevista realizada por la autora, agosto 2006.

- 32 Connell, Roger, *Los cuerpos de los hombres, la verdadera masculinidad*. En: Masculinidades, 1ª edición en Español, UNAM, Programa Universitario Estudios de Género, México, D.F., 2003, p. 87
- 33 Ochoa, Marcia, “*Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”*”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempo de globalización, 2004, Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, p. 247.
- 34 Preciados, Beatriz, *Manifiesto Contrasexual*, e-mail: preciados@princeton.edu, sf., p.11.
- 35 Lancaster, Roger, *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En: Donna Guy y Roger Lancaster, compiladores; *Sexo y sexualidad en América Latina*, Editorial PAIDÓS, Buenos Aires, 1998, p. 36
- 36 Conversación entre varios amigos en un bar gay, *Diario de campo*, Quito, julio 2006.
- 37 Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, 1ª edición en castellano, 1976 (México), vigésimo segunda edición en castellano, mayo 1994 (9ª en España), primera edición en Francés, 1975 SIGLO XXI Editores, S.A., Madrid, p. 234.
- 38 Los internos son denigrados y despojados de sus bienes materiales y simbólicos mediante el abuso, los insultos, el maltrato físico, la complicidad y la extorsión entre otras prácticas violentas.
- 39 Matar a otro interno, compañero en el recinto carcelario mediante el ahorcamiento, apuñalándolo o abaleado; no siempre, pero usualmente quien ejecuta este tipo de práctica terrorífica se lo conoce en jerga carcelaria como “el come muertos”, suelen ser prisioneros con sentencias largas que no tienen esperanza de salir con vida al cabo de cumplir la suya; y por el ‘trabajo’ en el mejor de los casos recibe una cantidad máxima del 25% de lo que cuesta ésta ejecución, el mayor porcentaje se lo lleva quien hizo el arreglo. Según varios informantes un ajusticiamiento cuesta al menos \$5.000,00 dólares, los motivos de los ajusticiamientos pueden ser de diferente índole: venganzas internas por motivos varios, por haber presenciado un hecho inconveniente, por extorsión y también por un exorbitante endeudamiento dentro de los negocios ilícitos del consumo de drogas y que ya no hay posibilidades de pago, así que se lo ajusticia como ejemplo para los demás. También hay ajusticiamientos que son contratados desde la calle, el interno que va a ser ajusticiado puede haber causado un daño irreparable a una familia (asesinato, violación) a uno de sus miembros, ese sería el móvil. Otro móvil puede ser porque “sapeo” (delatar, traicionar) a otros miembros de su red, lo cual dentro de los códigos de las economías subterráneas de la calle es imperdonable y debe asumir las consecuencias llegando a pagarlo inclusive con su vida.
- También puede representar un peligro que ese interno se mantenga vivo, para la red a la que pertenece, la cual podría ser la del narcotráfico internacional insertado en ciertas instancias de las instituciones que deben controlarlo a nivel local, “este fue el caso del “chino Jon”, según testimonio de Washington Gruezo, ex Presidente del Comité de Prisioneros del Ecuador, 2003-2005 y del Co-

- mité de Internos del ex Penal García Moreno, 2002-2003; testimonio dado en septiembre 2006.
- 40 Resistencia al poder hegemónico, el contrapoder no está dentro de las hegemonías sociales, es abyecto y subversivo
- 41 Jaime, Martín, El deseo es un flujo por naturaleza antisistémico, desestabilizador del orden constituido de las relaciones sexo-género.
- 42 Es la distribución del deseo y su organización reubicándolo, por lo tanto lo ordena, restringe y limita
- 43 Lyotard, Jean-François, *Economía libidinal*, Colección: Claves (Argentina), Área Temática: Economía, Buenos Aires: FCE, 1990.
- 44 Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Antiedipo Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- 45 Como un corrimiento de fronteras y una “movida de piso”, es decir el travestismo como una desestabilización voluntaria de una imagen perteneciente a un constructo social, ya sea porque se dan la posibilidad o el ‘lujo’ de hacerlo y no todas las personas están dispuestas a correr este u otros riesgos que las podría ‘invalidar’ socialmente.
- 46 Lancaster, Roger, *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; *Sexo y sexualidad en América Latina*, Editorial PAIDÓS, Bs.As. 1998, p. 37.
- 47 La personalidad de la persona que constituye su “yo” estable y le da sustento social.
- 48 Levi-Strauss afirma que el otro “es sobre todo la ocasión de una búsqueda de sí mismo (...) la diferencia es el acontecimiento ideal”.
- 49 Conversación con varios internos del ex Penal García Moreno, octubre 2006.
- 50 Lancaster, Roger, *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; *Sexo y sexualidad en América Latina*, Editorial PAIDÓS, Bs.As. 1998, p. 63.
- 51 Tener una relación sexual sin lazos afectivos ni de convivencia.
- 52 Conversación entre varios internos, ex Penal García Moreno, abril, 2006.
- 53 Testimonio de un interno, ratificado por varios internos en distintas ocasiones, *Diario de campo*, agosto, 2006.
- 54 Conversación entre varios internos, *Diario de campo*, ex Penal García Moreno, julio 2006.
- 55 Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder, Teorías sobre la sujeción*, Universitat de Valencia, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.) 2001, p. 150.
- 56 Según el testimonio de un interno un televisor pequeño y no muy nuevo en la cárcel cuesta doscientos cincuenta dólares, *Diario de campo*, octubre 2006.
- 57 Seduciendo.
- 58 Testimonio de un ex interno del ex Penal García Moreno, septiembre 2006.
- 59 Lancaster, Roger, *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; *Sexo y sexualidad en América Latina*, Editorial PAIDÓS, Bs.As. 1998, p. 63.
- 60 Persona que quiere sacar provecho o necesita algo y lo obtiene por medios usualmente ilícitos. En jerga carcelaria significa “usarle cerebro a una situación

- para que se dé, entonces están apostando algo que necesitan y están incitando al otro a que realice y gane esa apuesta para ganar, no para perder, para conseguir lo que te necesitas, desean poseer. Eso no es que las discriminan, están utilizando el medio, en otra situación el medio es el trago, es la droga”, *Diario de campo*, ex Penal García Moreno, junio, 2006.
- 61 Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo*, Editions Gallimard, Paris, 1967, Primera edición en Español, Fondo de Cultura Económica, S. A. DE C.V., México, D.F.,1986, p. 40.
- 62 Ibid., p. 41.
- 63 Rojas, Letti, Fundación de Desarrollo Humano Integral CAUSANA, entrevista realizada por la autora, septiembre 2006.
- 64 Lyotard, Jean-François, *Economía libidinal*, Colección: Claves (Argentina), Área Temática: Economía, Buenos Aires: FCE, 1990.
- 65 Conversación entre algunos internos, ex Penal García Moreno, enero, 2006.
- 66 *Diario de campo*, ex Penal García Moreno, mayo 2006.
- 67 Rojas, Letti, Fundación CAUSANA, entrevista realizada por la autora, septiembre 2006.
- 68 Es un criterio y comentario generalizado por quienes han vivenciado la experiencia carcelaria de que en la prisión los minutos se extienden exponencialmente, y la necesidad de ocuparse en cualquier actividad para ‘matar el tiempo’, ese tiempo inasible, interminable, insoportablemente inacabado.
- 69 Testimonio de Juan Carlos Carabajal, documental, *El Comité*, Director: Mateo Herrera, Quito, 2005.
- 70 Testimonio de un interno, ex Penal García Moreno, abril 2006.
- 71 Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder, Teorías sobre la sujeción*, Universitat de Valencia, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.) 2001, (las negrillas son mías) p. 151.

Bibliografía

Berkins, Lohana

- 2004 *Eternamente atrapadas por el sexo* En *Cuerpos Ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina / compilado por Josefina Fernández, Paula Viturro y Mónica D Uva*, 1ª ed., Bs.As: Aji de Pollo, pp. 19-24.

Butler, Judith

- 2002 *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Editorial Paidós SAICEF, Buenos Aires.

Butler, Judith

- 2001 *Mecanismos psíquicos del poder, Teorías sobre la sujeción*, Universitat de Valencia, Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A.), (revisión).

- Caillois, Roger
 2003 *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo*, Editions Gallimard, Paris, 1967, Primera edición en Español, Fondo de Cultura Económica, S. A. DE C.V., México, D.F., 1986, pp. 1-43.
- Connell, R.W.
Los Cuerpos de las Hombres, la verdadera masculinidad, En: Masculinidades, Prefacio y Capítulo 2, Primera edición en Español, UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, México, D.F., pp. 7-15 y 72-101.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix
 1985 *El Antiedipo Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.
- Enriquez, Patricio
 2002 “*Juchitán de las locas*”, documental, México.
- Foucault, Michel
 1975 *Vigilar y Castigar nacimiento de la prisión*, 1ª edición en castellano, 1976 (México), vigésimo segunda edición en castellano, mayo 1994 (9ª en España), primera edición en Francés, SIGLO XXI Editores, S.A., Madrid, (revisión).
- Lancaster, Roger
 1998 *La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana*. En Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; Sexo y sexualidad en América Latina, Editorial PAIDÓS, Bs.As., pp. 29-67.
- Livingston, Jennie
 1990 documental “*Paris is Burning*”, Estados Unidos.
- Ochoa, Marcia
 2004 “*Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”*”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempo de globalización, Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 239-256.
- Preciados, Beatriz
 s/f *Manifiesto Contrasexual*, e-mail: preciado@princeton.edu, pp. 8-26.
- Sifuentes Jáuregui, Ben
 1998 *El lugar sin límites o la Búsqueda del amor en los lugares equivocados*. En Donna Guy y Roger Lancaster compiladores; Sexo y sexualidad en América latina, Editorial PAIDÓS, Bs.As., pp. 87-106.

ARQUEOLOGÍA

Ernesto Salazar y Alexander Martin
Coordinadores

La Arqueología de los Mitmaqkuna y las Fronteras Multi-Étnicas: Implicaciones Teóricas y Prácticas¹

Tamara L. Bray*
ac9791@wayne.edu

En este análisis quisiera esbozar un marco para la investigación de la etnicidad en el imperio Inca. Para ello, presentaré algunas de las ideas que estoy utilizando para estructurar un proyecto que empecé recientemente sobre la arqueología de los mitmaqkuna incaicos en la sierra central del Ecuador.

En un libro importante sobre la etnia y el nacionalismo, Thomas Eriksen (1993) pondera la pregunta de si la etnicidad es un fenómeno principalmente moderno. Esta es una preocupación significativamente contemporánea a la que la arqueología quizás aspire razonablemente a ofrecer algo para su comprensión. En este análisis, trataré la cuestión de si la identidad étnica, tal como la entendemos hoy, fue una característica significativa del estado incaico imperial – una entidad política, no-occidental y pre-moderna, que surgió en los Andes en el siglo XV D.C.

El registro etnohistórico, que desde hace mucho tiempo ha constituido el andamiaje de los estudios incaicos, sugiere claramente que el paisaje andino estuvo habitado por pueblos distintos, y que el imperio fue una entidad multiétnica. La comprensión de los relatos de las crónicas, sobre los múltiples pueblos, llactas y naciones andinos del siglo XVI, depende en gran medida de cómo comprendamos la etnicidad. Como lo han demostrado varios eruditos (por ejemplo, Barth 1969; William 1976; Eriksen 1993), la etnicidad no es un concepto constante ni fijo. En la antropología, el interés actual en la identidad y en los procesos étnicos tiene que ver en parte con el cambio de percepción de cul-

* Ph.D. Wayne University

turas y sociedades, de unidades aisladas y fijas, a mundos sociales en interacción y flujo, cada vez más complejos (Eriksen 1993:9). Asociados con este cambio paradigmático están los cambios en el discurso teórico en torno a la noción de etnia – especialmente en lo que se refiere a su génesis, persistencia, y transformación.

En un ensayo particularmente lúcido, John Comaroff (1987) argumenta que la etnicidad no puede ser tomada lógicamente como “causa primera” o hecho primordial – o sea como algo naturalmente dado o inherente. Mas bien, la conciencia de la diferencia sociocultural debe preceder necesariamente la construcción de una identidad social colectiva. Lo que es fundamental es la conciencia de identidades contrastantes – la oposición del yo al otro, del “nosotros” al “ellos” –que constituye la base para la clasificación, – siendo la clasificación social primordial en el sentido de ser una condición necesaria de la existencia social (1987:303-6). La identidad colectiva está invariablemente fundada en esta oposición relacional entre “nosotros” y “otro/s.”

En la medida que la etnicidad no puede ser tomada como una característica primordial de la organización humana, esta debe ser abordada como una cuestión y un producto de condiciones históricas particulares (1987:302). Por ejemplo, ¿van estas condiciones más allá de las fronteras de la modernidad occidental? Algunos han sugerido que la etnicidad surge en circunstancias de trastorno y cambios sociales. Comaroff ha señalado más específicamente que la etnicidad y la conciencia étnica surgen por la creación histórica de la desigualdad estructural entre entidades sociales distintas. Más precisamente, él ve la etnicidad originándose “en la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferentes en una sola economía política” (Comaroff 1987:307). Curiosamente, se reconoce que la identidad colectiva existe también en ausencia de la desigualdad, aunque Comaroff sugiere que viene formulada en términos de conciencia totémica, o totemismo. Lo que es particular acerca de la etnicidad, en contraste con otras configuraciones de la identidad colectiva, es que tiene aspectos tanto asumidos subjetivamente como atribuidos externamente.

Un punto final de esta discusión necesariamente abreviada es que la creación de la desigualdad estructurada requiere algún tipo de significación, o sea que la diferencia étnica debe ser representada de algún modo. “La formulación de identidades colectivas exige corporei-

dad simbólica en marcadores de contraste entre grupos sociales”, dice Comaroff (1987:304). Si vamos a entender la “etnicidad” sobre todo como un conjunto de relaciones, debemos entender que el concepto impone también una materialidad a la que nosotros podríamos acceder arqueológicamente.

Tomo las proposiciones aquí resumidas como punto de partida para una exploración de la etnicidad en el imperio inca. Frecuentemente, la investigación arqueológica de la etnicidad es abordada como una búsqueda de patrones de variación en los vestigios materiales de la cultura. Pero, como han demostrado numerosos estudios contemporáneos, la relación entre la variación de la cultura material y la expresión de la diferencia étnica es compleja (Jones 1997). En vez de asumir que la variación o la homogeneidad a través de las categorías de la cultura material sirven como índices de la identidad, necesitamos problematizar esta idea.

Una de las implicaciones de esta discusión es que vuelve esencial una cuidadosa lectura, tanto histórica como contextual, de la variación observada. Como bien anota Sian Jones (1997:123-127), aunque los marcadores de la etnicidad pueden ser arbitrarios y diversos a través de las culturas, no son aleatorios dentro de las particulares configuraciones culturales e históricas. Los marcadores y los símbolos étnicos son mas bien específicos de contexto y engendrados dentro de un conjunto dado de circunstancias socio-históricas. Al reformular nuestra comprensión del concepto y la manera en que lo abordamos, la arqueología puede iluminar la profundidad histórica de la etnicidad así como a los contextos sociales y políticos de su expresión.

El programa de reasentamiento del estado Inca, que trajo consigo el movimiento masivo de pueblos, conocidos como *mitmaqkuna*, ofrece un contexto ideal para la investigación arqueológica de la etnógenesis, transformación, y procesos sociales. La evidencia etnohistorica indica que los Incas a menudo desarraigaron comunidades enteras, forzándolas a veces a desplazarse enormes distancias para establecer nuevas residencias en territorios extranjeros. Estas deportaciones sirvieron a veces simultáneamente como forma de castigo y como método expediente de resolver necesidades del estado.

En todo caso, el reasentamiento de *mitmaqkuna* en regiones nuevamente conquistadas fue un componente fundamental de la política incaica. En la descripción de las primeras etapas de la sujeción im-

perial, se ha señalado, casi siempre en una sola oración, la instalación de mitmaq, el nombramiento del gobernador provincial, la construcción de un templo del sol, y la prolongación del capac ñan. Según los cronistas, los mitmaqkuna cumplían una variedad de funciones, como la vigilancia de la frontera, la colonización de nuevas tierras, la producción de excedente agrícola, y la diseminación de conocimientos sobre ciudadanía. La escala del desplazamiento de poblaciones emprendido en el Tawantinsuyu no tiene precedentes en los anales de los estados e imperios tempranos.

En 2004, inicié un proyecto sobre la arqueología de los mitmaqkuna en la frontera septentrional del imperio incaico. El área de estudio escogida abarca un zona de aproximadamente 100 kilómetros cuadrados centrada en la región de Angamarca-Sigchos ubicada en los flancos occidentales del Cordillera Occidental, provincia de Cotopaxi. Los ocupantes aborígenes de este territorio fueron los Tsachilas (o Colorados), una unidad étnica que ocupó los estribaciones occidentales, desde el norte de Quito hasta Guaranda. Los Tsachilas fueron protagonistas importantes en el cambio interregional de bienes exóticos. Angamarca La Vieja, el asentimiento aborigen antes de la llegada de los incas, fue considerado un centro importante de actividad de los mindaláes.

La información etnohistorica sugiere que la provincia de Cotopaxi fue conquistada por Pachacuti y su hijo Topa Yupanqui, hacia la mitad del siglo XV. Luego de un forzado reasentamiento, a mayor altura, del pueblo original, los Incas procedieron a repoblar lo que sería Angamarca la Nueva y el territorio circundante con mitmaqkuna de varias partes del imperio. Las etnias enumeradas en los registros coloniales tempranos para esta región incluyen los Angamarcas propiamente dichos, los Cañaris (trasladados desde el sur del Ecuador), los Collanas (probablemente del altiplano de boliviano), los Comudiquin, los Gualasillí, y un grupo de yanacunas. La procedencia original de éstos últimos tres grupos es actualmente desconocida. En todo caso, hacia el fin del siglo XV, Angamarca fue una región de densa ocupación mitmaq, constituyendo una especie de zona multiétnica justo detrás del límite septentrional no consolidado del imperio.

Bruce Mannheim ha demostrado que, durante la época precolumbina tardía, la región andina fue un mosaico de diversidad lingüística, y que el multilingualismo fue la norma en el interior de las comu-

nidades e incluso de los hogares. Hay poca evidencia de que, en el período intermedio tardío, la variación en la cultura material se haya reflejado directamente en la diversidad lingüística mencionada. A la luz de los argumentos teóricos resumidos arriba, se anticiparía, con la incorporación a la economía política del estado Inca, la creación de identidades étnicas, tanto en sentido atribuido como asumido. Concomitantemente, se esperaría ver más evidencia de los marcadores simbólicos de la identidad étnica. En este contexto, no habría problema respecto a la serie de símbolos materiales desarrollados por los incas mismos. Sin embargo, ¿qué pudo haber sucedido con los otros grupos no-incas, como los Angamarcas, los Collas, los Cañaris, etc.?

Federico Barth (1969:10) sugiere que el mejor lugar para estudiar los procesos y los marcadores de etnicidad estaría en las fronteras – los puntos de contacto entre grupos. Yo veo la zona septentrional de la frontera del Tawantinsuyu como una ubicación especialmente adecuada para tal estudio. Respecto a los mitmakuna reasentados en nuestra zona de estudio, hay dos posibilidades particularmente sugestivas. Utilizando la vieja terminología, las opciones que compiten pueden ser descritas como “destribalización” y “retribalización”. En el primer escenario, las unidades sociales previamente autónomas deportadas desde regiones diferentes y rejuntadas en la frontera, podrían haber desarrollado una nueva conciencia étnica, como resultado de su nuevo status de mitmaquna extranjeros del estado inca. Por ende, se podría haber creado una identidad colectiva mitmaq, en relación con la política estatal y las nuevas circunstancias políticas, económicas y geográficas.

Un escenario opuesto es igualmente plausible: forzados a poblar los nuevos asentamientos del estado con multitud de extranjeros, las comunidades desarraigadas buscan “sobre-comunicar” su identidad compartida y su diferencia de otros. Como parte del proceso de “retribalización,” la identidad étnica es re-codificada y luego íntimamente ligada a la división del trabajo inca y a los derechos, estatuses, y distinciones sancionadas por el estado. En la literatura antropológica se pueden encontrar instancias de ambas clases de procesos, ocurriendo en situaciones análogas, y con manifestaciones materiales sugeridas teóricamente. Un tercer escenario implicaría la asimilación de grupos de mitmaq a las culturas locales, aunque esto parece menos probable, de acuerdo con la información etnohistórica.

Durante mi reconocimiento inicial de la región de Angamarca en 2004, registramos una docena de pucarás en un radio del 15 km del pueblo, así como las cimientos de un tambo incaico asociado con varias casas grandes semi-subterráneas, a una elevación de 4000m. La inspección de superficie de estos y varios otros sitios ubicados cerca del pueblo de Angamarca, produjo muy poca evidencia de cultura material del estado inca. La mayor parte de alfarería observada, tanto en colecciones privadas como en la superficie, parece pertenecer a las tradiciones pre-incaicas locales de Puruhá y Panzaleo. Más allá de los pocos pedazos incaicos, ningún material exótico o no local ha sido detectado en las colecciones de la superficie. Estas observaciones son preliminares e impresionistas. Espero seguir con la exploración más detenida de algunos de los sitios identificados en el distrito de Angamarca con un programa de sondeos limitados.

Para terminar, quiero señalar que, aunque John Rowe (1946:270) afirmó alguna vez, según el pensar de su tiempo, que el programa incaico de reasentamiento culminó en la homogeneización del imperio, esta visión asimilacionista de la etnicidad ya no tiene asidero. Los teóricos sociales enfocan hoy la etnicidad como un conjunto de relaciones basadas en la oposición y activadas por la interacción con los Otros. La arqueología, con su capacidad de escrutar los procesos sociales de pueblos iletrados no occidentales, puede ofrecer importantes perspectivas para comprender los procesos de etno-génesis, persistencia y cambio. Las ideas que he presentado aquí se refieren a algunas de las grandes cuestiones teóricas que espero abordar en mi estudio recientemente iniciado de los mitmaquna incaicos en la frontera septentrional.

Referencias

Barth, Fredrik

1969 "Introduction", en F. Barth (editor), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Company.

Comaroff, John

1987 "Of Totemism and Ethnicity", en *Ethnos*, 52:301-323.

Emberling, G.

1997 "Ethnicity in complex societies", en *Journal of Archaeological Research*, 5:295-344.

- Epstein, A.L.
1978 *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock.
- Eriksen, Thomas
1991 "Ethnicity versus nationalism", en *Journal of Peace Research*, 28(3):263-278.
1991 "The cultural contexts of ethnic differences", en *Man*, 26(1):127-144.
1993 *Ethnicity and Nationalism*, London, Pluto Press.
- Espinosa Soriano, Waldemar
1973 "La coca de los mitmas cayampis en el reino de Ancara, Siglo XVI", en *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Peru*, 2:6-68, Peru, Huancayo.
1975 "Los mitmas huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI", en *Revista del Museo Nacional* 41:351-394.
1980 "El Curaca de los Cayambes y su Sometimiento al Imperio Español, Siglos XV y XVI", en *Bulletin de L'Institut Francais d'Etudes Andines*, 9(1-2):89-119.
1983 *Los Caranquis y Los Cayambes*, Otavalo, Ecuador, Colección Penderos, Instituto Otavaleño de Antropología.
1983 "La étnia Chimbo al oeste de Riobamba: El testamento de la etnohistoria", en *Revista del Museo Nacional*, 47:145-257.
- Galdos Rodríguez, G.
1988 "Naciones oriundas, en expansión y mitmaqs, en el valle de Arequipa", en *Naciones oriundas en expansión y mitmas en el valle de Arequipa*, Tokio.
- Gentile, Margarita
1978 "Mitimaes de Nasca en Arequipa, siglo XVI", en Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (editores), *Etnohistoria y Antropología Andina*, (eds.), Lima, Museo Nacional de Historia.
- Glazer, Nathan and Daniel Moynihan
1963 *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hakenbeck, Susanne
2004 "Reconsidering ethnicity: An introduction", en *Archaeological Review from Cambridge*, 19 (2).
- Hall, Stuart and P. du Gay (editores)
1996 *Questions and Identity*, London, Sage.
- Janusek, John
2002 "Out of many, one: Style and social boundaries in Tiwanaku", en *Latin American Antiquity*, 13(1):35-2.

Jones, Sian

- 1997 *Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities Past and Present*, London, Routledge.

Larrain, Horacio

- 1980 *Demografía y Asentamientos Indígenas en la Sierra Norte del Ecuador en el Siglo XVI: Estudio Etnohistorico de las Fuentes Tempranas (1525-1600)*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.

Moreno, Segundo

- 1981 Colonias mitmas en el Quito incaico: Su significacion economica y politica. Contribucion a la Ethnohistoria Ecuatoriana, S. Moreno y U. Oberem (eds.), pp. Coleccion Pendoneros, IOA, Otavalo, Ecuador.

Navas de Pozo, Yolanda

- 1990 *Angamarca en el Siglo XVI*, Quito, Editorial Abya-Yala.

O'Brien, Jay

- 1986 "Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan", en *American Anthropologist*, 88:898-906.

Ontaneda, S. and A. Fresco

- 2002 *MBC-Riobamba*, Quito, Banco Central.

Parker, Bradley

- 2002 "At the edge of empire: Conceptualizing Assyria's Anatolian frontier ca. 700 BC", en *Journal of Anthropological Archaeology*, 21(3):371-395.

Pease, Franklin

- 1982 "The formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of colonization and relationship with ethnic groups", en G. Collier et al (editors), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, New York, Academic Press.

Peel J.D.

- 1989 "The cultural work of Yourba ethnogenesis", en E. Tonkin et al (editores), *History and Ethnicity*, London, Routledge.

Pérez, A.

- 1960 *Quitos y Caras. Llacta No.10*, Quito, Publicación del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. Talleres Gráficos Nacionales.
1962 *Los Seudo-Pansaleos*, Quito, Talleres Geográficas Nacionales.

Postgate, Nicholas

- 1989 "Ancient Assyria: A multi-racial state", en *Aram*, 1(1):1-10.

Powers, Karen

- 1995 *Andean Journeys: Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Quishpe, Jorge

- 1999 *Transformación y Reproducción Indígena en los Andes Septentrionales: Pueblos de la Provincia de Sigchos, Siglos XVI y XVII*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Wachtel, Nathan

- 1982 "The mitimas of the Cochabamba valley", en G. Collier et al (editors), *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, New York, Academic Press.

Williams, Ray

- 1976 *Keywords*, New York, Verso Press.

Williams, Verónica y María Beatriz Cremonte

- 1997 "Mitmaqkuna o circulación de bienes? Indicadores de la producción cerámica como identificadores étnicos, un caso de estudio en el noroeste argentino", en A.M. Lorandi (editor), *El Tucumán Colonial y Charcas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Vajillas para la élite hispana: Las mayólicas del Guayaquil temprano (1547-1690)

José Chancay Vásquez*
jchancay_66@yahoo.com

Introducción

El planteamiento principal de esta investigación fue determinar el origen de la cerámica vidriada al estaño o mayólica que fue un componente importante de los hallazgos de los proyectos “Determinación del Componente Arqueológico del Centro Histórico de Guayaquil” y “Mitigación de Impacto por excavación en área en el sector Teatro Juan Pueblo y Trinchera en el sector Hospital Lorenzo Ponce, de los recursos arqueológicos no renovables en el diseño definitivo del proyecto vial túneles de los Cerros El Carmen y Santa Ana” conocidos como Proyectos Túneles 1 y Túneles 2, ejecutados por Instituto Nacional de Patrimonio Cultural a través de la Subdirección Regional del Litoral, INPC-SRL entre 1999 y 2001, en esta ciudad.

Elegimos las mayólicas por cuanto su origen aún no quedaba muy claro, postulándose que podría provenir de industrias locales (Suárez, 2000). Planteamos esta alternativa, pero al revisar y confrontar nuestros ejemplares con los producidos en la antigua ciudad de Panamá conocida como Panamá Vieja, comprobamos que un alto porcentaje eran similares a aquellos, por lo que no quedaba duda que el consumo era provisto desde el istmo, pudiendo ser consecuencia de la gran capacidad adquisitiva que pronto alcanzaron las élites hispanas locales, debido a la gran acumulación de bienes producidas por la fuerte exac-

* Licenciado. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Subdirección Regional Litoral

ción tributaria, a la explotación descontrolada de los recursos naturales que ejercieron durante el temprano periodo colonial, al aprovechamiento de formas indígenas de producción, etc., que hicieron que en pocos años, según registran las crónicas, esta ciudad sea “opulenta y abastecida de todo lo necesario” (Alsedo, 1741).

La definición de los tipos de mayólicas encontradas en Guayaquil, nos abre un campo mas amplio de investigaciones, relacionadas con las actividades comerciales del siglo XVI, sobre las consecuencias de la tala indiscriminada de maderas, de las relaciones existentes entre los diversos grupos humanos aquí asentados, etc. ya que se podrían adjetivar como bienes de prestigio y de identificación hispana, consumidos por la clase dominante, como se ha postulado para otras latitudes (Fournier, 1998; Lister y Lister, 1978; Jamieson, 2003, 2004).

Se obtuvo un total de 3.000 fragmentos de mayólicas, ningún objeto completo, explicable debido a la grandes perturbaciones contextuales producidas por la edificación continua de estructuras a lo largo de 452 años, desde el emplazamiento inicial de la ciudad, así como por la acción de los grandes incendios que ha sufrido esta área (alrededor de una docena) durante la primera instalación, siendo sucesivos a lo largo del periodo colonial hasta desembocar en el magno flagelo del 5 y 6 de octubre de 1896, que arrasó casi por completo la ciudad, evidenciado esto, a través de los distintos depósitos estratigráficos levantados.

La mayor muestra representativa provino del sitio del teatro Juan Pueblo, excavado en dos temporadas, en 1999 con la apertura de la unidad A1, que permitió establecer la secuencia deposicional del sitio y, excavado en área en el 2000, en tres secciones, alfa, beta y omega. Además se obtuvo ejemplares de los cateos Q-VIII del Parque del Bombero y de los cateos excavados en el interior del hospital Lorenzo Ponce. De la primera fase analizamos el 71.99 %, ya que el porcentaje restante fue entregado al Museo Municipal y de la segunda, se analizó el 57.22 %, que corresponde a los estratos inferiores: 3, 4 y 5 de las secciones excavadas. Se analizaron estas muestras por cuanto tienen relación directa con el periodo estudiado. Así mismo se escogieron principalmente 16, de un total de 42 unidades intervenidas, por encontrarse poco perturbadas por obras de infraestructura efectuadas en los siglos XIX y XX; localizadas hacia el Oeste de la sección alfa, así como también una unidad de la sección beta y cuatro de la sección omega, con fines comparativos, los que nos totalizan 21 unidades analizadas.

El estudio de los tipos encontrados nos permitió demostrar que corresponden básicamente a los producidos en Panamá Vieja entre mediados del siglo XVI hasta 1571, a más de la presencia de otros tipos hispanos que aparecen de forma muy esporádica. Los tipos citados en orden cronológico, desde el más temprano al más tardío, son: Panamá Liso, Panamá policromo A, Panamá Policromo B, Panamá Azul; tipos europeos como Columbia Liso, Sevilla Azul sobre Blanco e Ichtuknee Azul sobre Blanco.

La clasificación de los fragmentos también permitió definir algunas formas de artefactos, algunas que también se encuentran en contextos prehispánicos, como son, plato, cuenco, escudilla, olla; mientras otras fueron introducidas con la conquista, tales como, taza, albarello, azulejo, bacín, botella con asa, jarra, sopera, objetos con tapa.

En cuanto a los diseños, estos se presentan en tres categorías; simples, en forma de bandas, lineales, líneas onduladas, manchas, líneas curvas, etc.; compuestos, aquellos conformados por líneas rectas y puntos, línea ondulada y bandas, bandas y puntos, cuadrículados, salpicados (líneas curvas y puntos); complejos, de los que tenemos, florales, lóbulos, palmettes (líneas circulares, bandas y manchas), línea ondulada y manchas, líneas curvas y manchas zonales y líneas curvas y lóbulos.

¿Qué son las mayólicas?

Constituyen aquellos utensilios cerámicos que fueron utilizados en la vida cotidiana de los conquistadores citados en las crónicas como “*loza fina*” y que Goggin denominó majolica [sinónimo maiólica, mayólica] a aquellos “*objetos cerámicos de pasta suave, esmaltados al estaño de origen mediterráneo y sus derivados (México y otros tipos coloniales españoles)*”. Goggin define la mayólica como una “...cerámica, porosa, de pasta suave con una superficie dura cubierta de material vítreo. Este esmaltado o barnizado, como algunas veces es erróneamente denominado, es opaco. Es la calidad de esta opacidad, producida por adición de óxido de estaño a un vidriado plúmbeo, lo que distingue a la mayólica de otras cerámicas que tienen una superficie barnizada más o menos clara” (1968).

Muestras analizadas

El total de fragmentos de mayólicas recuperados en las dos temporadas de campo fueron 3000 según las tabulaciones generadas en los informes de ambos proyectos. Para la realización el presente estudio, analicé 1836 fragmentos, que constituyen el 61.2 % del total recobrado. En primer lugar, de la muestra total de Túneles I que sumaron 807 fragmentos, examiné solamente 581, que corresponden al 71.99 %, que se detalla en la siguiente tabla:

Tabla 1

Unidad	Fragmentos recobrados	%
Juan Pueblo	505	62.58
Parque del Bombero	250	30.98
Lorenzo Ponce	52	6.44
Total	807	100

Y con respecto a los fragmentos recobrados en el Proyecto Túneles II, fueron 2193 tiestos, de los que elegimos 1255 es decir el 57.22 %.

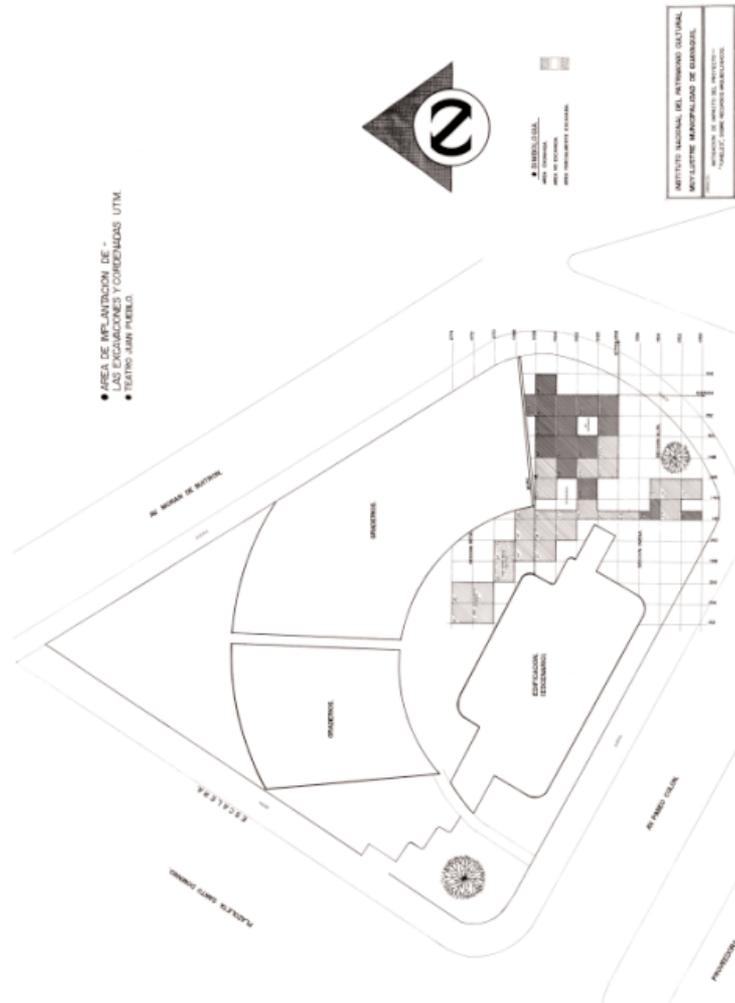
Tabla 2

Unidad	Fragmentos recobrados	%
Alfa	1504	68.58
Beta	304	13.86
Omega	344	15.69
Lorenzo Ponce	41	1.87
Total	2193	100

Se eligió esta muestra, a partir de la selección previa de las unidades de las secciones alfa, beta y omega que no presentaban mayores indicios de perturbación a causa de la obra pública del siglo XIX, como colocación de ductos de mampostería, tuberías y la posterior construcción del teatro y sus graderíos.

Un segundo criterio consistió en utilizar tiestos procedentes de los niveles inferiores del sitio Juan Pueblo, es decir los depósitos D3, D4 y D5, relacionados con el periodo colonial. Seleccionamos aquellas

cuadrículas que no sufrieron alteración significativa, esto es, las cuadrículas AIII, AIV, AV, AVI, AVII, AIX, AX, AXI, AXV, AXVII, AXX, AXXI, AXXIII situadas de la mitad Este de la unidad Alfa, mientras que incluimos algunos elementos de tres unidades AVIII, AXIII y AXV, con fines comparativos. (Véase Mapa 1).



Mapa 1

De la sección Omega se analizaron evidencias obtenidas de las cuadrículas X2, X3, X5, Z3 y Z5. De la sección Beta solamente de la cuadrícula AXIX.

Resultados

Los tipos de mayólicas encontrados en Guayaquil son los que se describen a continuación. La descripción de cada tipo ha sido tomada de la pagina Web del Museo de Historia Natural de Florida, sección Arqueología Histórica, que mantiene una muestra comparativa digital para consulta de los interesados en el siguiente enlace:

http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/

Panamá Policromo A

Definido a partir de estudios de “*Long 1967, Goggin 1968:163-165; Deagan 1987:91 y Rovira 2001*” quienes los clasificaron base a los siguientes atributos:

“Pasta dura rojiza y con antiplásticos consistente mayormente en arena. El fondo esmaltado blanco tiende a tener un blanco azulado o un blanco verdoso. Los diseños están pintados en combinaciones de azul claro, verde claro, café manganeso o púrpura. La pintura puede aparecer espumosa o borrosa y los bordes de los diseños pueden a menudo aparecer también como desangrados o empañados.

Los motivos que se incluyen consisten de elementos florales estilizados, apresurados, pintados alrededor del borde en una banda y en el centro de las vasijas. Otros motivos incluyen curvas, remolinos, líneas gruesas y salpicadas que de hecho pueden ser porciones de diseños florales.

La producción se dio entre los años 1600 y 1650 y su origen está en Panamá Vieja.

Las formas básicas para este tipo son: bacines, cuencos, floreros y platos hondos.

Se cree que aquellos elementos del tipo Panamá policromo A con los filos borrosos podrían ser mas tempranos que aquellos de diseños ondulados en los bordes.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20POLYCHROME-TYPE%20A)



Foto 1

Plato no reconstruido, Panamá policromo. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXXI, depósito 4b, procedencia _ 468.1-38.

Panamá Policromo B

Este tipo fue definido por “*Deagan (1987:91-92)*” similar al tipo precedente pero con la variante dada por la inclusión de tonos amarillentos entre los diseños usualmente azules y verdes.

“La pasta es de naturaleza dura, color ladrillo rojizo y con arena como desgrasante.

El color blanco de fondo tiende a ser amarillento o blanco verdoso.

Diseños azules a semejanzas de lazos y elementos florales estilizados están pintados en azul y verde claro con ocasionales acentuaciones amarillentas.

“Se acota además que el tipo Panamá policromo B se distingue del policromo A por la “presencia de diseños a manera de lazos o de telarañas, inspirados probablemente en diseños Talaveranos, muy semejantes a aquellos encontrados en Puebla. Solamente se conoce en forma de platos.

La fecha de producción también se dio entre los años 1600 y 1650 y su origen está en el sitio Panamá Vieja y como ya se dijo la única forma hasta ahora definida es la de platos.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20POLYCHROME-TYPE%20B)



Foto 2

Fragmento, Panamá policromo B. Sitio Juan Pueblo, sección alfa,
Unidad AXXI, depósito 4c, procedencia _ 489.

Panamá Azul Sobre Blanco

Definido por “Long 1967; Goggin 1968; Deagan 1987:92 y Rovira 2001” a base de los siguientes atributos:

“Pasta de color rojo ladrillo, dura y compacta con arena como agregado antiplástico.

Fondo esmaltado blanco variable entre azulado y verdoso y caracterizado por su bajo nivel de reflectividad.” (Es decir apariencia mate).

“Los diseños son primordialmente realizados en color azul pálido, pero puede emplearse también un ligero sombreado oscuro. La pintura puede parecer espumosa o borrosa y los filos de los elementos diseñados muchas veces pueden tener apariencia “sangrante” o empañada.



Foto 3

Exterior e interior de plato, Panamá Azul sobre blanco. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXXI, depósito 3, procedencia _ 346.

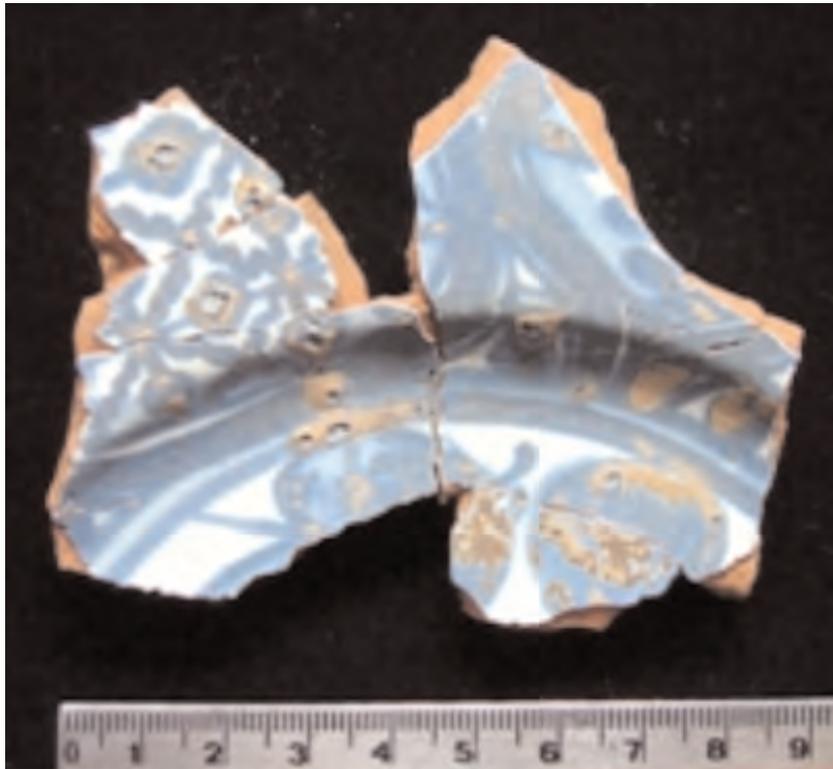


Foto 4

Exterior e interior de plato, Panamá Azul sobre blanco. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXXI, depósito 3, procedencia _ 346.

Esta amplia gama de diseños incluye motivos de lazos, volutas, rizados, florales y geométricos. Muchos diseños típicos de la porcelana china conocida como “kraakporcelain” también se encuentran.

Los elementos diseñados en Panamá Azul sobre Blanco son virtualmente idénticos a los de Panamá Policromo tipo A y Tipo B. Sin embargo, piezas de tipo Panamá Azul sobre Blanco con motivos de plantas de maíz estilizadas denotan influencias del Nuevo Mundo sobre éstas.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20BLUE%20ON%20WHITE)

La forma básica de este tipo corresponde a platos. La fecha de producción establecida entre 1600 y 1650.

Panamá Liso

Este tipo se ha argumentado ser uno de los más tempranos en la producción panameña de mayólicas “*Long 1967, Goggin 1968, Deagan 1987:92 y Rovira 2001*”. La fecha de producción se estima entre 1575 y 1650.

“Se define en base a su pasta de color rojo ladrillo, dura y con agregado de arena como atemperante. El esmaltado grueso de estaño varía del blanco al blanco verdoso.”

Aunque también hay amarillentos y crema, mas bien dado por el adelgazamiento del tratamiento superficial.

“Es común observar estriados, huellas de agujeros producidos por los trípodes puntiagudos donde se asentaban los objetos para evitar el contacto con el horno y otros sectores descubiertos.

Las formas mas comunes constituyen los cuencos y platos. Su origen según se cree se remonta al siglo XVI.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20PLAIN)

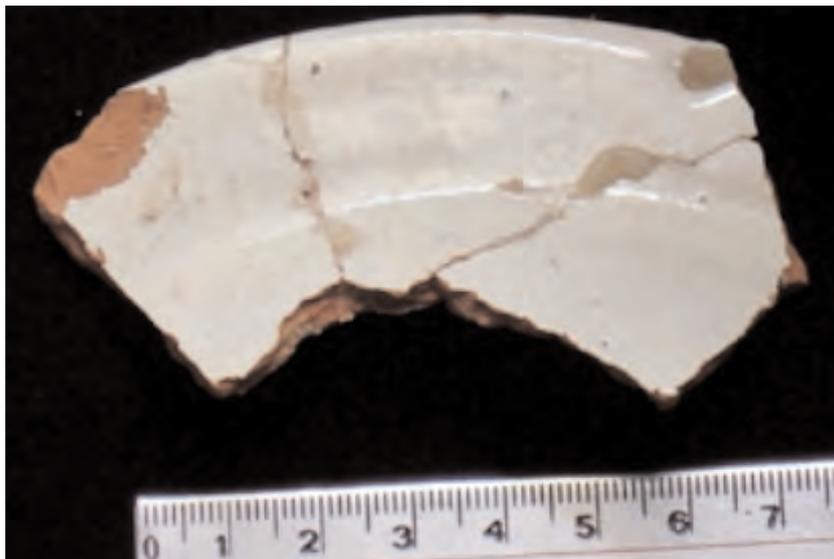


Foto 5

Exterior e interior de plato, Panamá liso. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AV, depósito 4c, procedencia _ 560.



Foto 6

Exterior e interior de plato, Panamá liso. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AV, depósito 4c, procedencia _ 560.

Panamá Azul

Definida por autores como “*Long 1967; Goggin 1968; Deagan 1987:92; y Rovira 2001*”.

“La fecha de fabricación está datada entre 1600 y 1650.

Su pasta es resistente, compacta y de coloración rojo ladrillo con agregado atemperante de arena. La superficie exterior está cubierta de un color azul mate, con un esmaltado firme pero que ocasionalmente puede presentar burbujas. Al interior se encuentra un esmalte reflectante cuyo rango de color varía entre el verdoso al amarillento. Su producción parece que comenzó hacia finales del siglo XVI y parece ser un tipo que imita el estilo hispano Caparra Azul.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20BLUE)



Foto 7

Dos fragmentos, lado exterior, Panamá Azul. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AVIII, depósito 4c, procedencia _ 540

Sevilla Azul Sobre Blanco

De este tipo solamente tenemos un solo ejemplar consistente en un pequeño borde.

Se define este tipo como de origen hispano con una etapa de circulación datada entre 1530 y 1650. Sus principales atributos son:

“pasta compacta de color amarillo cremoso o a veces de amarillo rosáceo. Esmalte vidriado grueso, blanco, que a menudo manifiesta finas

craqueladuras, manchitas oscuras, marcas de agujeros provocados por trípodes puntiagudos y de fuego.

Los diseños están pintados en azul cobalto claro y son pequeños en escala, detallados y usualmente cuidadosamente ejecutados. La pintura azul muchas veces tiene apariencia espumosa.

Los principales motivos incluyen elementos florales, puntos, bandas, líneas gruesas y cortas y monogramas. Las vasijas son de estilo italiano y de base anular, con delgadas y ligeras paredes.

Las formas básicas consisten en cuencos y platos hondos. Se indica también que solamente se han reportado anteriormente hallazgos en México.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=SEVILLA%20BLUE%20ON%20WHITE)



Foto 8

Borde exterior e interior, Sevilla Azul sobre blanco, Sitio Juan Pueblo, Cateo A1, nivel 110 – 120 cmbs, procedencia A 039.2.



Foto 9

Borde exterior e interior, Sevilla Azul sobre blanco, Sitio Juan Pueblo, Cateo A1, nivel 110 – 120 cmbs, procedencia A 039.2.

Columbia Liso

Fue definido por los siguientes investigadores “*Deagan 1987; Fairbanks 1973; Goggin 1968; Lister and Lister 1982, 1987, 1991; Boone 1984*”. Su origen es hispano y es un tipo que aparece en la colonia temprana de América, cuyo rango de circulación va entre 1490 y 1650.

Sus principales atributos son:

“color de pasta ante o crema, con una textura suave tipo tiza. Ocasionalmente rosada.

El esmalte es blanco o blanco grisáceo que regularmente cubre ambos lados del recipiente. La calidad del esmalte varía entre las vasijas, desde fino, irregular y lustroso hasta grueso, mate y liso. Muchas veces aparecen apéndices aplicados en los ejemplares más tempranos, a menudo como asas verticales o en forma de orejas evertidas, con forma de concha.

Las formas más comunes incluyen cuencos, bacines, escudillas, tinteros, jarras y platos.

El tipo Columbia Liso forma parte de la tradición cerámica “Morisca” (Musulmana cristianizada) del suroeste de la España de siglo XV, centrada alrededor de Sevilla.

Es muy común encontrar este tipo de mayólicas en sitios del nuevo mundo del siglo XVI y principios del siglo XVII.

La pasta y el esmaltado característico son compartidos por todos los tipos decorados de tradición morisca encontrados en América incluyendo Yuyal Azul sobre blanco, Santo Domingo Azul sobre blanco, Isabela policromo y Santa Elena moteado.

Ciertas características formales ayudan a distinguir entre el Columbia liso “temprano” (pre-1550) y “tardío” (post- 1550), tales como un “hoyuelo” elevado en el centro de una base cóncava y varios apéndices aplicados.

Bases anulares también son comunes después de 1550, aunque no exclusivamente de ese periodo.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=COLUMBIA%20PLAIN)



Foto 10
Fragmento Columbia liso, exterior e interior Sitio Juan Pueblo, sección alfa,
Unidad AXI, depósito 5, procedencia _ 609



Foto 11

Fragmento Columbia liso, exterior e interior Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXI, depósito 5, procedencia _ 609

Caparra Azul

Definida por los autores “*De Hostos 1938; Goggin 1968; Deagan 1987*”.

Es un tipo de mayólica originario de Sevilla y circuló tempranamente entre 1492 y 1600.

“La pasta es similar a la tiza y su coloración varía entre el crema y el rosáceo-naranja.

La superficie exterior está cubierta con un esmalte azul sólido con variaciones entre azul claro al azul grisáceo oscuro y frecuentemente tie-

ne una apariencia manchada o esponjada. Al interior la superficie está cubierta con un esmalte blanco o blanco crema.

No se ha reportado ningún diseño en ambas superficies”.

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=CAPARRA%20BLUE)

La única forma reportada en este tipo es el albarello o “drug jar” especie de recipiente de forma troncocónica que servía para almacenar medicinas.



Foto 12

Fragmento de botella, exterior e interior. Caparra Azul. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXI depósito 4c, depósito 4c, procedencia _ 555



Foto 13

Fragmento de botella, exterior e interior. Caparra Azul. Sitio Juan Pueblo, sección alfa, Unidad AXI depósito 4c, depósito 4c, procedencia _ 555

Ichucknee Azul Sobre Blanco

Fue definida por autores como “Goggin, 1968: 148, Deagan 2002: 65; Fairbanks, 1973”.

De origen hispano, circuló aproximadamente entre 1600 y 1650. Las formas principales consisten en platos hondos y cuencos. Los atributos que la definen consisten en:

“pasta arcillosa compacta de color crema con arena como atemperante. La superficie presenta un esmalte blanco tipo calizo con un acabado

tipo mate o ligeramente alisado. Los diseños están pintados en color azul cobalto, el cual muchas veces presenta salpicaduras o apariencia esponjosa.

Los motivos de los diseños están basados en los de la porcelana Ming tardía. Frecuentemente divididos en paneles (cavettos) separados por bandas verticales o líneas gruesas conteniendo diseños florales y geométricos.

Usualmente hay un medallón central, con motivos de pájaros, animales y elementos florales.

Diseños achurados algunas veces rellenan las áreas vacías y pincelazos ocasionalmente aparecen sobre los labios. Arcos imbricados aparecen en el exterior de algunas vasijas.

Se cree que este tipo salió de Talavera o fue inspirado en diseños talaveranos.”

(http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=ICHTUCKNEE%20BLUE%20ON%20WHITE)



Foto 14

Fragmento, Ichtucknee Azul sobre blanco. Sitio Juan Pueblo, Cateo A1, nivel 140 - 150 cmbs, procedencia A 049.11.

Otros hallazgos de mayólicas en nuestro país.

Colecciones comparativas de mayólicas no existían en nuestro país. Aquellas que fueron recuperadas por Porras en Baeza, en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado, se encuentran según el mismo autor, en el Museo de Historia Natural del Instituto Smithsoniano en Washington mientras que otra parte fue entregada al museo que dirigía Emilio Estrada Icaza, y después de su deceso acaecido en 1961, no tuvo más acceso a la colección (Porras, 1974:136).

En fotografías publicadas por Porras, (Fotos No. 15 y 16) observamos fragmentos procedentes del sitio Baeza de los Quijos, ciudad fundada por Gil Ramírez Dávila el 14 de mayo de 1559. Lamentablemente su implantación duró pocos meses, siendo reasentada en dos lugares distintos antes de llegar al actual, pero fue lo suficiente para dejar restos de cultura material hispana, que fueron recuperados por Porras en 1957 y 1968. Las fotografías de las mayólicas aunque en blanco y negro mas la descripción de los tipos que encontró, nos señalan claramente que corresponden a mayólica de los tipos Panamá Liso, Panamá Policromo y Panamá Azul sobre blanco. Define dos “tipos locales” como Baeza Ordinario y Baeza Policromo, que por sus atributos como el color de la pasta rojo ladrillo, vidriado “*blanco, crema, verde claro y oscuro, azul celeste puro, azul celeste con manchas púrpura*” (Ibid: 123) y por las formas presentes como escudillas, platos y tazas, pertenecen al tipo Panamá Liso. El otro tipo que denomina “*Baeza Policromo*” con pasta “*rojo, anaranjada. Vidriado blanco opaco; decorado en azul con manchas ligeramente más oscuro al principio del movimiento de la brocha*” (Ibid: 125) y los colores utilizados en la decoración como son “*azul opaco o índigo, azul claro (light) o celeste, púrpura oscuro o manganeso, verde claro opaco con púrpura*” y las doscientas formas definidas como platos y tazas de “*base anular y no anular*” son particularidades inequívocas del tipo Panamá Policromo.

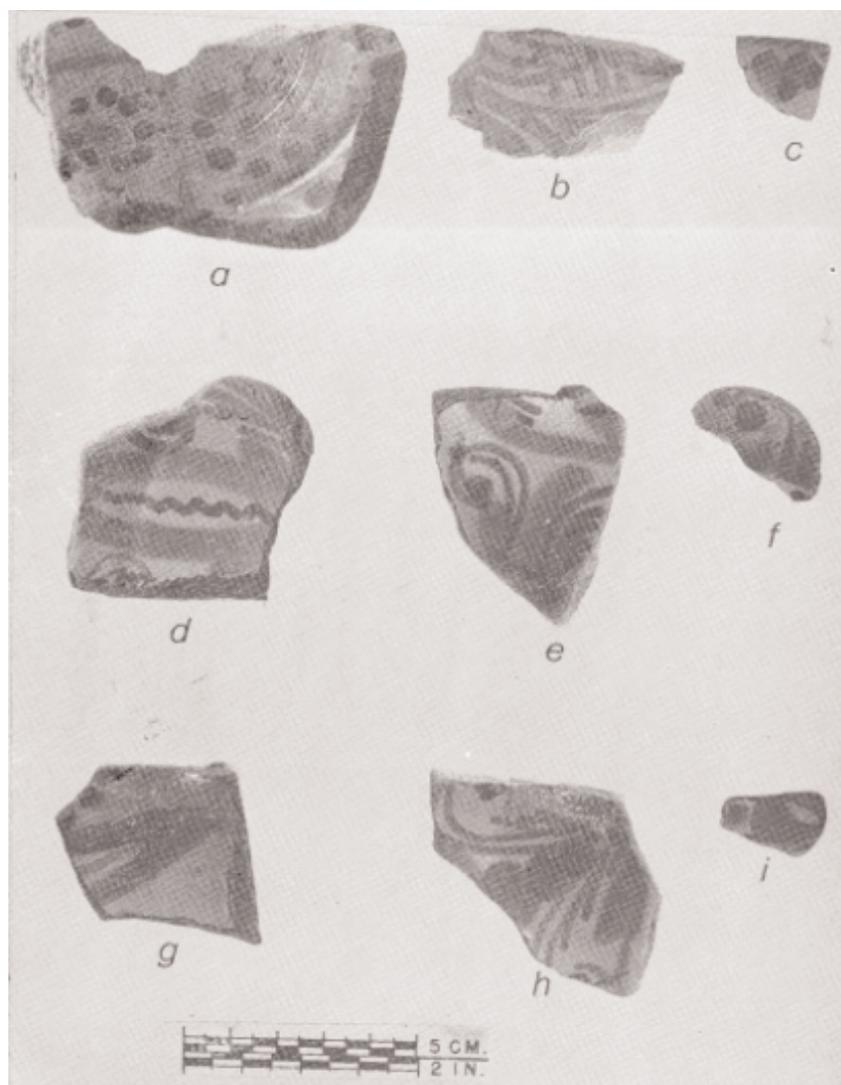


Foto 15
Tipos Panamá policromo y Panamá Azul Sobre Blanco.
Tomado de Porras, 1974.

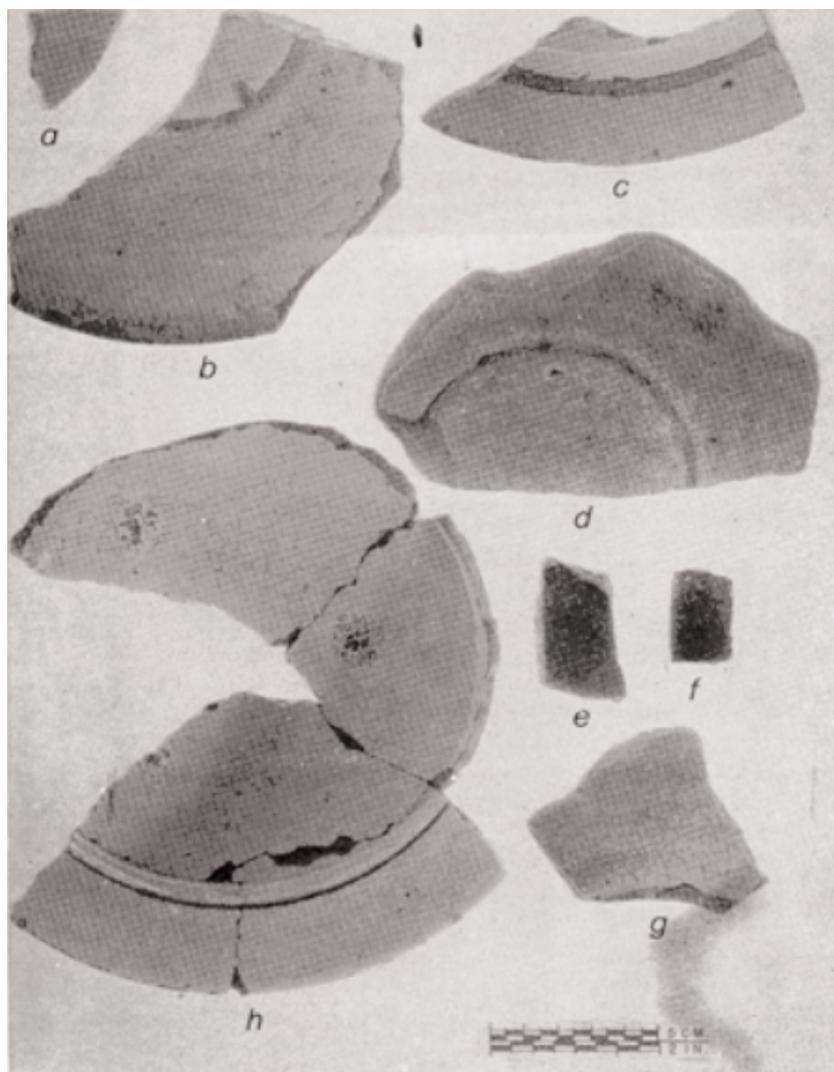


Foto 16
Tipos Panamá Liso. Tomado de Porras, 1974.

Porras además exhibe sus materiales a los investigadores norteamericanos Robert y Florence Lister, quienes le manifiestan que ninguno de los ejemplares tiene origen mexicano, tampoco son de origen español y “no hay evidencia tampoco de derivación de otra antigua colonia, como Perú, por ejemplo” indicando también que “entre los tiestos recuperados (por los esposos Lister) junto a los hornos panameños de cerámica con tradición española, hay todos los tipos descritos para Baeza”, concluyendo que “con toda probabilidad todo el material procedente de Baeza pertenece a los tipos de Panamá” indicando además que “la única excepción de cuatro piezas importadas, azul en blanco, que pueden ser más holandesas o inglesas que españolas” (Ibid: 132).

En 1997, se iniciaron operaciones de rescate del galeón naufragado, conocido como la Capitana de los mares del Sur, “Jesús María de la Limpia Concepción y Nuestra Señora” hundida frente a las costas de Chanduy en octubre de 1654, recuperándose varios utensilios de mayólica como platillos y cuencos del tipo Panamá Azul sobre Blanco, bases de platos hondos, bases de fuentes, etc., del tipo Panamá policromo, así como, según lo observado en la Foto No. 17, fragmentos de Panamá Liso, Panamá Azul sobre blanco y Panamá policromo.



Foto 17

Fragmentos Panamá Liso, Panamá policromo y Panamá Azul sobre blanco.
Foto: Javier Véliz Alvarado.

Informes de excavaciones realizadas por el CEAA-ESPOL bajo la conducción de Oswaldo Tobar, que datan de 1992, muestran fragmentos de mayólica de los tipos Panamá Liso y Panamá Policromo, procedentes del sitio Real Antiguo, además de un fragmento de estilo Pisano (Foto No. 18). Debemos acotar que el actual pueblo de El Real (Real, entiéndase como cuartel militar español) se forma a raíz del hundimiento del galeón Jesús María de la Limpia Concepción, ocurrido en 1654 como campamento base de los trabajos de rescate a cargo de las autoridades españolas, que se produjeron entre 1654 y 1661.



Foto 18

Fragmentos. Panamá Liso y Panamá Policromo. Foto: Oswaldo Tobar.

El mismo autor muestra otras mayólicas recobradas en Guayaquil, durante la construcción del nuevo edificio del Banco La Previsora (Nueve de Octubre y Malecón Simón Bolívar) notándose los tipos Panamá Azul sobre Blanco, Panamá Policromo y Sevilla Azul sobre Blanco (Foto No. 19).



Foto 19

Fragments of mayólica types Panamá Azul sobre Blanco, Panamá Policromo, Sevilla, Azul sobre Blanco, entre otros. Foto Oswaldo Tobar.

Excavaciones arqueológicas conducidas por Victoria Domínguez (1998), en el atrio de la Catedral de Quito, recobraron elementos de mayólica de los tipos Panamá Azul sobre Blanco y Panamá Policromo, así como bases cóncavas de escudillas que se corresponden con el tipo Panamá Liso.

Trabajos de Jamieson (2001, 2003, 2004) han reportado el hallazgo de tipos como Panamá Liso y Sevilla Blanco, en contextos tardíos del siglo XVI y tempranos del siglo XVII en la ciudad de Cuenca. En otros contextos aún más tardíos reporta presencia de tipos Panamá Liso, Panamá Azul sobre Blanco y Panamá Policromo A (Foto No. 20).



Foto 20

Mayólica Panamá Liso y otras locales recobradas en Cuenca.
Tomada de [http:// www.sfu.ca/~rossjami/page3.htm](http://www.sfu.ca/~rossjami/page3.htm)

Análisis de Activación de Neutrones efectuados por Jamieson en sesenta y un muestras procedentes de Cuenca han arrojado resultados que definen que la mayólica excavada en esta última ciudad proviene en su mayoría de Panamá (alto contenido de cesio), Sevilla (con mas concentración de calcio) aunque hay una importante industria local (mayor contenido de bario) que difiere de las producidas en Quito (mayor concentración de sodio). “*Nuestro trabajo sugiere que las mayólicas importadas en Cuenca Colonial Temprana fueron principalmente de Panamá*”. (Jamieson, 2004: 580).

Excavaciones llevadas adelante por Mary Jadán para el CEEA-ESPOL en convenio con el Museo Antropológico del Banco Central, antes de la construcción del actual MAAC en el malecón Simón Bolívar de Guayaquil, evidenciaron elementos correspondientes a los tipos “*Panamá policromo, San Luis Azul sobre Blanco, San Luis Policromo y Columbia Liso, del siglo XVII y XVIII*” (Jadán, 2000) (Foto 21).



Foto 21
Mayólicas del sitio N5A3-051, CEEA ESPOL.
Foto cortesía de Dra. Irina Xomchuck

Exploraciones subacuáticas recientes efectuadas en los bajos de la isla Santa Clara, correspondientes a la fragata naufragada en 1680, Nuestra Señora de Sucuñaga, han evidenciado fragmentos de mayólicas de los tipos Panamá Liso y Panamá policromo (Comunicación personal Javier Véliz Alvarado). (Fotos No. 22, 23, 24, 25 y 26).

Foto 22. Plato del tipo Panamá policromo. Naufragio Nuestra Señora de Sucuñaga (1680), Isla Santa Clara, Ecuador. Foto cortesía Javier Véliz Alvarado.



Foto 22

Exterior e interior de cuenco Panamá Liso. Naufragio
Nuestra Señora de Sucuñaga (1680), Isla Santa Clara, Ecuador.



Foto 23

Exterior e interior de cuenco Panamá Liso. Naufragio
Nuestra Señora de Sucuñaga (1680), Isla Santa Clara, Ecuador.



Fotos 24

Interior y exterior de plato Panamá policromo.

Nafragio Nuestra Señora de Sucuñaga (1680), Isla Santa Clara, Ecuador.



Fotos 25

Interior y exterior de plato Panamá policromo.

Nafragio Nuestra Señora de Sucuñaaga (1680), Isla Santa Clara, Ecuador.

Conclusiones

Los análisis realizados demostraron que casi toda la mayólica utilizada en el primer asentamiento de la ciudad en cerrito Verde fue netamente de origen panameño. Sobre industrias locales no hay evidencias ni materiales ni en las crónicas. Para la élite hispana era más conveniente importar estos bienes desde el istmo que producirlos localmente.

Mayólicas encontradas en otras regiones del país también tienen origen ístmico, casos de Baeza, Cuenca, Isla Santa Clara, Quito y recientemente Portoviejo (Súarez, 2006 Comunicación personal).

El tema aquí expuesto está aún lejos de ser agotado, es necesario emprender una investigación sobre varios de los temas arriba propuestos, como son el comercio del siglo XVI y XVII a través del análisis de fuentes primarias que deben reposar en los archivos de Sevilla, Bogotá o Lima. Existen además fragmentos de porcelana china de la dinastía Ming, de la variedad denominada Kraak (Deagan, 1987) que estuvo produciéndose entre 1550 y 1644.

Para los siglos XVIII y XIX se vuelve recurrente la utilización de *faïence* francesa y loza industrial inglesa, existiendo una buena muestra al respecto, por lo que análisis de materiales históricos provenientes de contextos bien definidos podrían revelarnos aspectos desconocidos de la vida cotidiana del periodo colonial guayaquileño.

Referencias

Alsedo y Herrera, Dionisio

- 1741 *Compendio Histórico de la Provincia, Partidos, Ciudades, Astilleros, Ríos y Puerto de Guayaquil en las Costas de la Mar del Sur*, Madrid, Publicación facsimilar del Proyecto de Rescate Editorial de la Biblioteca Municipal de Santiago de Guayaquil.

Chancay, José

- 2004 *Mayólicas en Santiago de Guayaquil Colonial Temprano (1547-1690)*, Tesis de licenciatura, Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos, Escuela Superior Politécnica del Litoral.

Deagan, Kathleen

- 1987 "Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800", en *Volume 1: Ceramics, Glassware, and Beads*, Washington D.C. Smithsonian Institution Press.

Domínguez, Victoria

- 1998 La Investigación Arqueológica del Atrio de la Catedral, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural del Municipio Metropolitano de Quito, Quito, Informe Inédito.

Fournier, Patricia

- 1998 "Arqueología del colonialismo de España y Portugal: imperios contrastantes en el nuevo mundo", en *Boletín de Antropología Americana* 32:89-96, México.

- Goggin, John
1968 *Spanish Majolica in the New World. Types of the Sixteen to Eighteenth Century*, Publications in Anthropology: 72, New Haven, Yale University.
- Jadán, Mary
2000 *Arqueología e Historia del Malecón de la ciudad de Guayaquil*, Guayaquil, Informe Inédito.
- Jamieson, Ross
2001 “Majolica in the Early Colonial Andes: The Role of Panamanian Wares”, en *Latin American Antiquity*, 12(1):45-58.
- Jamieson, Ross
2003 *De Tomebamba a Cuenca. Arquitectura y Arqueología Colonial*. Quito, Abya-Yala.
- Jamieson, Ross
2004 “Neutron Activation Analysis of Colonial Ceramics from Southern Highland Ecuador”, en *Archaeometry* 46(4):569-583.
- Lister, Florence y Robert Lister
1978 “The First Mexican Majolicas: Imported and Locally Produced”, en *Historical Archaeology*, 12:1-24.
- Porras, Pedro
1974 *Historia y Arqueología de la Ciudad Española de Baeza, Estudios Científicos sobre el Oriente Ecuatoriano, Tomo I*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Rovira, Beatriz
2001 “Presencia de mayólicas panameñas en el mundo colonial: algunas consideraciones acerca de su distribución y cronología”, en *Latin American Antiquity*, 12(3):291-303.
- Suárez, Marco
2000 *Determinación del Componente Arqueológico del Centro Histórico de Guayaquil: Informe Final*. Convenio N° S-CNV-001-99-AJ-LFC, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, M.I. Municipalidad de Guayaquil. MS no publicado, SRL-INPC. Guayaquil.
- Tobar, Oswaldo
1993 *Excavación Arqueológica en los sitios la Tintina, Real Antiguo y Eloy Alfaro*. Informe anual CONUEP-ESPOL, Proyecto Desarrollo Étnico y Continuidad Histórica en la Península de Santa Elena. Estrategias de aprovechamiento y producción del medio desde el Formativo hasta las modernas comunas indígenas. Informe Inédito. Guayaquil.

Tobar, Oswaldo

- 1995 “Cerámica Colonial del sitio La Tintina, península de Santa Elena”, en *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, 207-258. Alvarez, Alvarez, Marcos y Fauria (editores), Quito, Abya-Yala.

Fuentes de Internet

1. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20POLYCHROME-TYPE%20A
2. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20POLYCHROME-TYPE%20B
3. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20BLUE%20ON%20WHITE
4. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20PLAIN
5. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=PANAMA%20BLUE
6. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=SEVILLA%20BLUE%20ON%20WHITE
7. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=COLUMBIA%20PLAIN
8. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=CAPARRA%20BLUE
9. http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/type_index_display.asp?type_name=ICHTUCKNEE%20BLUE%20ON%20WHITE
10. Deagan, Kathleen et al, noviembre 2006, http://www.flmnh.ufl.edu/histarch/gallery_types/
11. www.sfu.ca/~rossjami/page3.htm

Comida para los Muertos, Cocina de los Vivos: Ofrendas Funerarias de Comida en el Valle de Jequetepeque, Perú

Robyn E. Cutright*
roc7@pitt.edu

Introducción: la arqueología de la cocina

La comida ha recibido mucha atención antropológica, desde los estudios simbólicos de Levi-Strauss (1975) hasta las etnografías modernas como la de Mary Weismantel (1988) en la sierra ecuatoriana. A través de tales estudios podemos entender que comer no solo se trata de alimentar el cuerpo. No solo nos alimentamos, sino consumimos distintos tipos de comida de ciertas maneras, bajo diversas circunstancias, en contextos privados o públicos, y cada vez que lo hacemos, estos elementos tienen un significado cultural.

Comer es, ciertamente, una necesidad biológica, pero también lleva una fuerte carga social y cultural. Por este motivo es útil marcar la diferencia entre los componentes nutritivos que son consumidos (la dieta), y la cocina (*cuisine*), que refiere a las maneras en que la comida es preparada, presentada, y consumida dentro de contextos específicos (Crown 2000: 225). La cocina abarca a la comida en su sentido más amplio, en todas sus etapas desde su procesamiento y preparación hasta su consumo (Gumerman 1997b). Para comprender la cocina, es necesario ver no solo la comida en sí, o los ingredientes, sino también los métodos y contextos sociales de su preparación, su presentación, y su consumo, y cómo estos varían a través del tiempo y el espacio. Estudios antropológicos e investigaciones arqueológicas han planteado que la cocina presenta fuertes lazos con la política y la economía, tanto como

* Maestría. Universidad de Pittsburgh

con las divisiones sociales como con el género, la clase social, y la etnicidad (Bray 2003c, Crown 2000, Goody 1982, Gumerman 1991, 1997b, Mintz y DuBois 2002, Miracle y Milner 2002). La cocina varía en maneras predecibles entre grupos étnicos o clases sociales, que pueden ser muy diferentes aunque compartan algunos ingredientes o modos de preparación. Son predecibles también las maneras como la cocina varía entre contextos de negociación política, cómo fiestas o “*feasts*”, y contextos de consumo diario. Por ejemplo, las fiestas se caracterizan por la preparación de grandes cantidades de comida, posiblemente con ingredientes de mayor calidad o más exóticos, y por el enfoque en la presentación de la comida (Dietler y Hayden 2001, Wiessner y Schiefenhövel 1996). La cocina, entonces, es una parte activa en procesos culturales básicos como la formación y expresión de la etnicidad (Appadurai 1981, Greenberg 1996, Meadows 1999), la negociación política (Dietler 2001, Gero 1992) y las interacciones entre el estado y los grupos locales (Bray 2003a, 2003b, Brumfiel 1991, Hastorf 1991, Welch y Scarry 1995).

Estas observaciones antropológicas y teorías sociales acerca de la comida nos interesan a nosotros como arqueólogos, porque aunque la etnicidad y la negociación política en el pasado no se ven directamente, la comida se preserva en contextos arqueológicos. El consumo de comida es una actividad diaria que deja huellas materiales, por eso podemos acercarnos arqueológicamente a la cocina, y así a las prácticas domésticas y las expresiones sociales y políticas que nos interesan. Pero para reconstruir la cocina prehistórica, es necesario emplear diversas formas de evidencia, no solo los restos orgánicos pero las vasijas y las otras herramientas empleadas en la cocina. También es necesario considerar el uso de la comida dentro de sus varios contextos sociales.

El contexto arqueológico

El enfoque de este estudio es en uno de estos contextos, el uso ceremonial de la comida, visto a través de las ofrendas funerarias de comida en el sitio de Farfán, en el valle de Jequetepeque, Perú (Figura 1). El valle de Jequetepeque, en la costa norte del Perú, se ubica entre los valles posiblemente mejor conocidos de Moche, la cuna de las culturas Moche y Chimú, y el valle de Lambayeque, centro de la cultura Sicán o Lambayeque. El sitio de Farfán es uno de los sitios más grandes y mo-

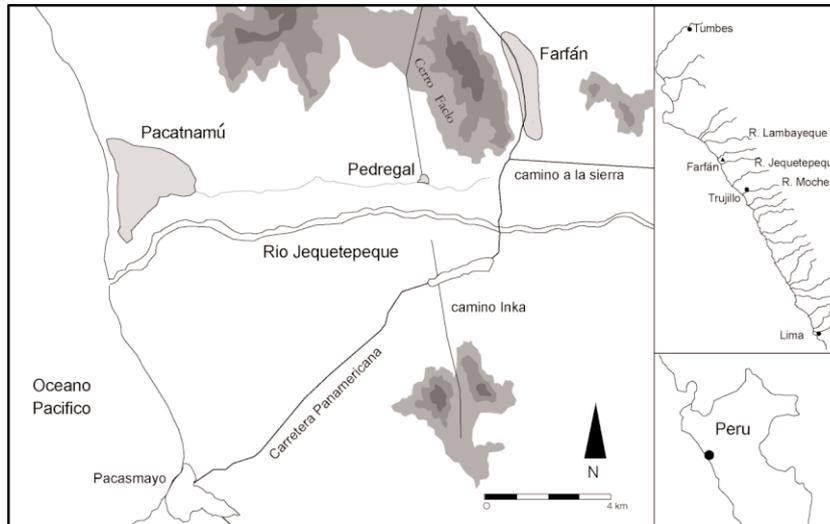


Figura 1
Valle bajo del Jequetepeque

numerales en el valle bajo del Jequetepeque, se ubica en un punto clave para el control del flujo de bienes e información donde el antiguo camino costero cruza con una ruta directa a la sierra. Farfán es tradicionalmente conocido como un centro administrativo secundario del imperio Chimú (Keatinge y Conrad 1983), pero excavaciones recientes dirigidas por la Dra. Carol Mackey (Mackey 2003, Mackey y Jáuregui 2003) han mostrado que los seis complejos administrativos presentes en el sitio y otra arquitectura asociada pertenecen a las diversas ocupaciones Lambayeque, Chimú, e Inka. Mackey et al (en preparación) plantean que el sitio funcionó como un centro administrativo secundario durante la ocupación Lambayeque del valle, antes de la llegada de los Chimú. La ocupación Lambayeque de Farfán duró desde 1100 hasta la conquista Chimú en aproximadamente 1350 d.C. durante la primera mitad del Periodo Intermedio Tardío. En 2003, el Proyecto Arqueológico Farfán excavó un montículo bajo de forma irregular hacia el norte del Complejo III, un complejo Lambayeque. Aunque este montículo no tiene la forma tradicional de una plataforma funeraria, las excavaciones del proyecto revelaron 52 tumbas con un total de 61 individuos en el lado nor-oeste del montículo.

La mayoría de los entierros son primarios, en posición extendida o sentada, pero también registramos entierros disturbados en la antigüedad, múltiples, y secundarios. Según el análisis de la antropóloga física, Marla Toyne, la población presenta un nivel de salud y nutrición normal para una población prehispánica. La preparación mínima de las tumbas y la presencia de algunas ofrendas de cerámica y metal sugieren que estos individuos representan una población de clase media, ni muy pobre ni élite. Los restos orgánicos constituyen una clase de ofrendas importantes en estas tumbas, no solo por su cantidad sino también por su nivel de preservación el cual facilitó el análisis detallado que forma la base del presente estudio.

Antecedentes

La presentación de la comida como ofrenda funeraria es un elemento muy conocido de las tradiciones mortuorias en la costa norte del Perú. Fuentes etnohistóricas (Cieza de Leon 1984[1553], Cobo 1990), datos arqueológicos (Balta Flores 1997, Donnan y Mackey 1978, Donnan y McClelland 1997, Millaire 2002) y estudios iconográficos (Hill 1998) sugieren que la costumbre de dejar ofrendas de comida y bebidas dentro de las tumbas de los difuntos ha tenido una larga historia en la costa norte del Perú. El cronista Cieza de Leon, por ejemplo, registra la tradición de “meter con el difunto... mucha cantidad de comida, y no pocos cántaros de chicha o vino de los que ellos usan” (1984[1553]: 193) Un componente de las escenas de línea fina dibujadas en vasijas Moches relacionadas con la muerte y la presentación del difunto es la inclusión de vasijas llenas de comida en las tumbas de los difuntos (Hill 1998, Moseley 1992). La evidencia material de estos ritos son los restos botánicos o de fauna, muchas veces colocados en vasijas cerámicas o mates, que han sido registrados por estudios arqueológicos de patrones funerarios en la costa norte del Perú (Donnan y Mackey 1978, Millaire 2002).

Fuera del registro de su presencia en estos contextos, estas ofrendas no han recibido mucha atención arqueológica a pesar de las posibilidades que ofrecen para ver la comida en uno de sus contextos sociales, aunque Gumerman (1994, 1997) ha trabajado este tema con varias tumbas Moche en Pacatnamú. En Farfán, la mayoría de estos restos

fueron encontrados dentro de las vasijas alrededor de los cuerpos, por la cual podemos sugerir que representan comida ofrecida al difunto y no los restos de una comida consumida por los participantes vivos durante las fiestas funerarias (Fung 2000, Nelson 2003). No existe evidencia arqueológica que estas tumbas hayan sido reabiertas periódicamente para colocar ofrendas adicionales, como se ha registrado en otras partes de los Andes (Hastorf 2003). Las ofrendas de comida fueron incluidas al momento de enterrar el difunto. Por ser colocada intencionalmente en ciertas vasijas, al lado de ciertos individuos, estas ofrendas gozan de un contexto ampliamente documentado, que nos facilita ver la comida en un contexto primario.

El análisis de estas ofrendas fue diseñado para contestar tres preguntas claves que intentan ubicar las ofrendas funerarias dentro del sistema más amplio de la cocina. Primero, ¿de qué consistían los restos, que clase de comida representaban, y cómo se comparan estos materiales con la dieta actual de esa población? Dado que estas ofrendas fueron colocadas dentro de vasijas, la segunda pregunta es si la forma de la vasija y la comida colocada adentro tenían alguna relación funcional o si estas nos ayudarían a relacionar las vasijas que encontramos arqueológicamente con su uso en la preparación y la presentación de la comida. Y finalmente, como las ofrendas fueron colocadas en tumbas individuales, la tercera pregunta intenta explorar si la comida o su preparación varía según la identidad—la edad, el sexo, o el estatus—del individuo. Estas son las preguntas centrales de este estudio, y en lo que sigue se presentarán algunos datos que las contestan.

Métodos

Durante la excavación de las tumbas los contenidos de cada vasija y de los mates enteros fueron preservados como muestras de tierra. Un total de 86 de 184 muestras recuperadas contenían restos orgánicos. De las 52 tumbas distintas, 30 tenían restos orgánicos en por lo menos una vasija. En el gabinete, las muestras fueron pasadas por una zaranda de un octavo de pulgada para separarlas de la matriz de arena. Después los materiales fueron separados por especie, identificados, y cuantificados. Aunque los materiales más pequeños de un octavo de pulgada fueron guardados, no llegaron a ser sometidos a análisis por razones

de tiempo y recursos. La discusión que sigue se refiere solamente a los restos macrobotánicos más grandes que un octavo de pulgada. Aunque los restos fueron cuantificados, debido a la naturaleza de las muestras tiene más sentido hablar en términos de la presencia y la ausencia, en vez de cantidades absolutas.

Ingredientes

De las 30 tumbas que contenían restos orgánicos, el maíz estuvo presente en el 90% de ellas. El maíz es entonces la especie más común en estas ofrendas, seguido por *Lagenaria* sp., o mate (presente en 40% de las muestras), *Phaseolus* sp., o frijoles (27%), y *Gossypium barbadense*, o algodón (23%). Hay una variedad limitada de especies menos comunes, especies que aparecen en solo una o dos tumbas. Entre ellas encontramos el ají (*Capsicum* sp.) (7%), el algarrobo (*Prosopis* sp., 7%), la guayaba (*Psidium guajava*, 3%) el pacaé (*Inga feuillei*, 3%), la guanábana o chirimoya (*Annona* sp., 3%), la lúcuma (*Pouteria lúcuma*, 3%), el zapallo (*Cucúrbita* sp., 3%), y el alga marina (*Gigartina chamissoi*, 3%). Menos del 20% de las tumbas con ofrendas de comida contenían restos de animales, entre ellos peces pequeños no identificados, cuy, y camélido, todos con presencias muy bajas.

Cuando se agruparon estos restos en distintas categorías, se pudieron ver ciertos patrones de manera más clara (Figura 2). La categoría con la presencia más alta es la del maíz, seguida por la categoría de especies industriales que incluyen el mate, el algodón, y la caña y por las legumbres domesticadas, entre ellas los frijoles. Las categorías que tienen presencias más bajas son las frutas, las especies silvestres como el algarrobo, y el ají. Las categorías de animales terrestres (cuy y camélido) y marinas (pez), con presencias de 13% y 17% respectivamente, tampoco son muy comunes en estas tumbas.

Este análisis sugiere que al escoger la comida para colocar dentro de estas tumbas, se incluía casi siempre productos agrícolas y raras veces la carne o los productos marinos. Pero aún entre los productos agrícolas estas ofrendas representan una selección restringida, un enfoque casi total en el maíz. El análisis de antropología física de estos restos (Toyne 2005) señala la presencia de cálculo dental en la mayoría de los individuos. La presencia de placa o sarro puede reflejar la dieta, espe-

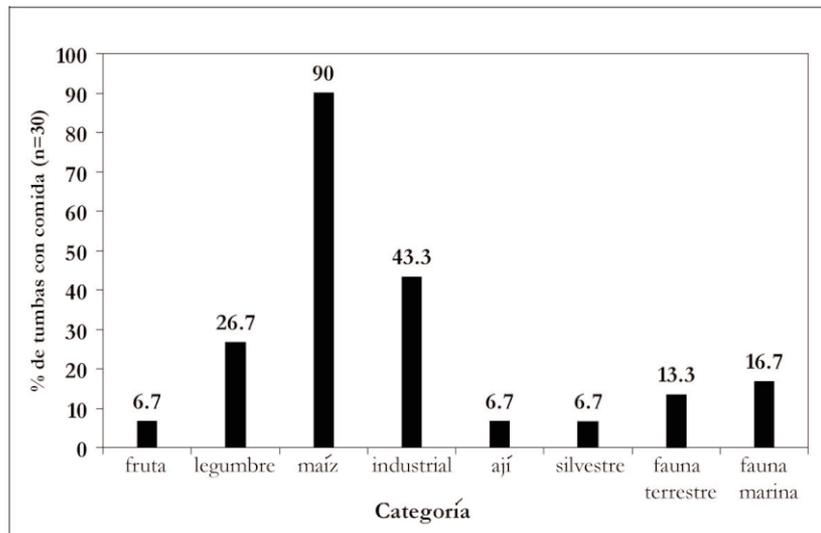


Figura 2
Especies por categoría

cialmente una dieta alta en carbohidratos. Según Toyne, eso puede indicar una dieta basada en productos agrícolas como el maíz, lo cual concuerda con la presencia alta del maíz en estas ofrendas.

Pero a pesar de esta evidencia acerca de la importancia del maíz en la dieta de esta población, quiero sugerir que estas ofrendas no son una representación fiel de la dieta cotidiana. Por ejemplo, la presencia limitada de las frutas en esta muestra contrasta con su presencia alta en sitios domésticos cercanos de la misma época, como el sitio de Pedregal (Cutright y Terrones 2007, Terrones 2006). La diversidad y la densidad de frutas como la guayaba, la guanábana, la ciruela, la palta, y la lúcuma en los depósitos domésticos son mucho más altas que en las ofrendas de Farfán, lo cual indica que aunque estas frutas eran importantes en contextos cotidianos, quizás no fueron consideradas adecuadas para las ofrendas funerarias.

Un aspecto importante de la cocina es la preparación de la comida. Sería interesante si dentro de este conjunto se podrían identificar mezclas o recetas comunes, pero la mayoría de las muestras contenían sólo una o dos especies, no se pueden ver recetas muy complicadas.

Dentro de las ofrendas de Farfán, a veces se encuentran mezclados en la misma vasija maíz y frijoles, o maíz y peces, pero estas mezclas no son muy comunes. Por el tamaño de la muestra, que no es muy grande, y la frecuencia de muestras con solo una especie, estas combinaciones no tienen significancia estadística. En este sentido, estas muestras contrastan con las descripciones etnohistóricas de la cocina peruana, que hacen referencia a la costumbre de comer sopas o comidas sancochadas (Antúnez de Mayolo 1981, Cobo 1990, Estrella 1986). Esta discrepancia podría señalar otra diferencia importante entre la comida cotidiana y la comida adecuada para inclusión en las tumbas.

Tecnología

Analizar la comida en sí, las especies y las combinaciones, es una manera de ver estas ofrendas. Pero el hecho de que la comida proviene de contextos documentados, dentro de los cuales la comida fue colocada intencionalmente dentro de las vasijas, ofrece la oportunidad de ver como se relacionan la comida y las vasijas, y permite acercarnos más al uso de esta comida dentro de su contexto cultural.

Se sabe que las distintas formas cerámicas debían de tener usos específicos. El análisis de la función de estas formas generalmente se ha basado en los atributos técnicos de la cerámica. (Braun 1983, Henrickson y McDonald 1983, Rice 1987, Sinopoli 1991, Smith 1985). Vasijas con abertura restringida, como por ejemplo botellas o jarras, son más útiles para operaciones como guardar y servir líquidos porque evitan derrumbes. Vasijas con abertura no restringida, como platos y tazones, son fácilmente usados para servir y consumir comida sólida. Esta forma fue muy común en estas tumbas Lambayeque, posiblemente indicando la importancia de la comida servida, lista para comer, como ofrenda funeraria. La forma más común en estos entierros, la olla, es una vasija de usos múltiples. Desde un punto de vista tecnológico, su base redonda es ideal para calentar líquidos o comida como sopa. Su boca semi-abierta deja acceso libre mientras que permite que el contenido sea transportado o guardado fácilmente. Normalmente, el uso de una forma se asigna basándose en análisis de los atributos técnicos, como su cocción, pasta, tamaño, y forma, con la ayuda de fuentes etnohistóricas o etnográficas. El contexto funerario nos da una oportuni-

dad casi única de ver la disposición intencional de las vasijas prehispánicas en un contexto de uso.

Dentro de las tumbas Lambayeque de Farfán se encuentran una variedad limitada de vasijas, entre ellas las ollas, jarras, y tazones. La comida también fue colocada dentro de mates. De las 86 muestras con restos orgánicos, la mayoría proviene de ollas y mates; otros restos fueron encontrados dentro de tazones, jarras, y otras vasijas, o a veces fuera de vasijas en textiles o en la matriz de las tumbas (Figura 3).

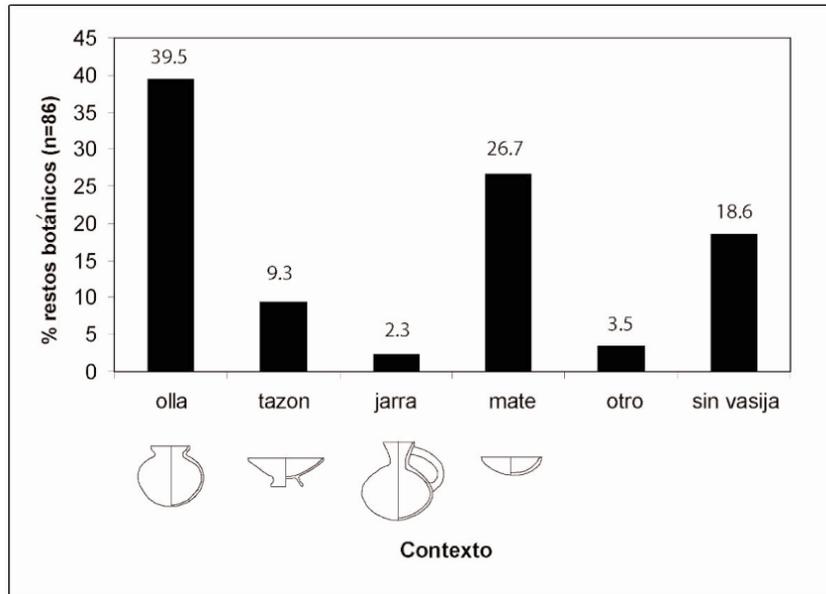


Figura 3
Contextos de los restos botánicos

La distribución de los restos apoya las interpretaciones previas de los usos de las formas distintas. Existe una relación de significancia estadística entre frijoles y ollas, que sugiere que los frijoles fueron hervidos y servidos dentro de esta clase de vasija, y que también apoya interpretaciones de la función utilitaria de las ollas. Las jarras tienen una asociación negativa con los restos de comida—casi nunca contenían restos de comida aún en tumbas con muy buena preservación. Podrían haber contenido líquidos (sería muy interesante hacer un análisis de re-

siduos en todas las vasijas). La ausencia de restos macrobotánicos en jarras de apertura restringida apoya la interpretación común de que estas se usaban para guardar y servir líquidos.

Uno de los aspectos interesantes acerca de las vasijas en estas tumbas es que no fueron hechas específicamente como ofrendas funerarias. Estas vasijas muestran huellas de uso como la presencia de hollín. Son vasijas de uso doméstico, que han sido usadas quizás diariamente hasta que fueron depositadas como ofrendas dentro de estas tumbas. Estas ofrendas funerarias, entonces, están vinculadas muy estrechamente con la vida doméstica de esta población. Pero en comparación con la variedad de formas que se encuentra en contextos domésticos, y las operaciones culinarias que estas representan, un conjunto limitado de actividades culinarias están presentes en estas tumbas. Las actividades representadas por la cerámica funeraria incluyen la preparación de comida hervida o sancochada, el servir, y el comer. No se encuentran vasijas de almacenaje, como tinajas, ni de preparación, como ralladores. Pero casi todo este conjunto limitado está presente en cada tumba, que sugiere que los principios detrás de estas ofrendas se compartían.

Contexto social

Estudios antropológicos y sociológicos han demostrado que lo que se come depende de la cultura, el rango social o clase, el género, y la edad, entre otros variables. Jack Goody (1982) plantea que la comida de la clase alta se diferencia en maneras predecibles. Esta se caracteriza por contener ingredientes importados, de alta cantidad o no muy comunes, recetas complicadas, presentaciones elaboradas, y requiere mucho trabajo para elaborarse. En el Perú, estudios arqueológicos tanto como etnohistóricos, han comprobado que la dieta de las clases sociales altas era muchas veces diferente que la dieta de la población común. Por ejemplo, en su investigación de la dieta de la población Lambayeque de Pacatnamú, en el valle del Jequetepeque, Gumerman (1991) demuestra que las élites consumían más carne de camélido y menos especies silvestres que las clases bajas. En el caso de los Inka, la comida de la clase alta se caracterizaba por su cantidad y la calidad alta de sus ingredientes, tanto como por su diversidad y los modos de preparación y

presentación (Bray 2003a). Por eso, la tercera pregunta del presente estudio trata acerca de la posibilidad de ver reflejadas diferencias de estatus, género, o edad en las ofrendas funerarias.

En esta muestra, las ofrendas de comida no parecen diferenciarse mucho entre individuos. La muestra de entierros de Farfán no es la muestra más adecuada para ver diferencias de estatus o clase. Por la cantidad y calidad de ofrendas y la manera de preparación, las tumbas del Montículo G no parecen representar individuos de estatus muy diferente. Para ver mejor si la comida se diferencia en la clase social tanto en las ofrendas funerarias como en el consumo cotidiano, se tendría que comparar tumbas de clases diferentes con una muestra más amplia.

Tampoco en ningún análisis se encuentran diferencias estadísticas entre las ofrendas en tumbas de hombres y mujeres, ni en tumbas de jóvenes y adultos, aunque hay un ejemplo de una preparación especial que quizás habla de la edad. Una muestra, de la tumba de un niño joven de 2-3 años, tiene más de 300 féculas de maíz, pero sólo nueve granos enteros. Esta preparación, la cual toma mucho tiempo, quizás está relacionada con la temprana edad del individuo en esta tumba, y según observaciones etnográficas modernas (Saldivar comunicación personal) podría representar la comida que se da a un bebe cuando deja de tomar la leche materna y empieza a comer comida sólida. Pero en general, no se notan diferencias mayores por edad o sexo. Parece que estas categorías sociales distintas no fueron marcadas al momento del entierro, por lo menos con comidas diferentes. Más bien todos merecían la misma atención y las mismas comidas fueron consideradas como ofrendas funerarias apropiadas.

Conclusiones

En conclusión, se puede decir que estas ofrendas representan solo una selección de las comidas y de las actividades culinarias en uso diario. En estas ofrendas las plantas domesticadas, especialmente el maíz, dominan, mientras los restos de animales, restos malacológicos, y especies silvestres son menos comunes que en la dieta cotidiana. A pesar de la variedad de formas cerámicas que se encuentran en sitios domésticos estas tumbas contienen un conjunto repetitivo y limitado de

ollas, tazones o mates, y jarras. Así que solo pocos elementos de la comida cotidiana eran apropiados para uso funerario. Este conjunto limitado no varía por la edad o el sexo del individuo, aunque es necesario buscar una muestra más amplia para ver si varía por estatus o clase social.

A través de este estudio, podemos ver que el uso mortuario de la comida es diferente de su uso cotidiano. Hay varias razones contextuales que podrían explicar esta diferencia. La primera es quizás más relacionada con los procesos de deposición y la formación de los depósitos arqueológicos (Schiffer 1985). Estas ofrendas fueron colocadas intencionalmente dentro de las tumbas, listas para el consumo. En esto se diferencian de los restos de comida provenientes de otros contextos. Los restos que se encuentran en contextos domésticos, la mayoría de los cuales se encuentra en capas de relleno o basurales, representan varios años y hasta siglos de acumulación de restos botados o perdidos durante muchas comidas. Estos restos van a representar mejor las etapas de la preparación y el desecho de la comida, que la etapa del consumo que es representada por las ofrendas funerarias (Hastorf 2001, Pearsall 1988, Sikkink 1988). En ese sentido, los contextos funerarios y los contextos domésticos cotidianos representan eslabones distintos en la cadena de producción y consumo de comida. Estos contextos también podrían estar representando dos aspectos complementarios del sistema que conforma la comida.

Sin embargo, hay que esperar que estas ofrendas y la comida cotidiana se diferencien no solo por representar etapas diferentes de una cadena de producción, sino por representar situaciones sociales en las que las prioridades son muy distintas. Estudios antropológicos señalan que las ceremonias funerarias no simplemente reflejan la realidad objetiva de una sociedad. Estas ceremonias son más bien representaciones conscientes de ideales sociales, cosmologías compartidas o contestatarias; representan o ayudan a crear una realidad social específica deseable a los integrantes vivos de la ceremonia (Bloch y Parry 1982, Härke 1997, Parker Pearson 1982). Por eso no se puede esperar que las ofrendas de comida de las tumbas de Farfán sean evidencia directa o fiel del sistema de subsistencia en este sitio o en el valle de Jequetepeque. La abundancia de maíz no necesariamente significa que cada comida cotidiana se basaba en el maíz, su abundante presencia parece más bien reflejar la importancia cultural y social que este cultivo siempre ha te-

nido, y que hasta ahora tiene en los Andes. En estas tumbas el maíz es un ingrediente subrayado, en oposición a los restos malacológicos o las plantas silvestres que son casi invisibles. Estas ofrendas entonces representan una selección específica dentro de una variedad de alternativas, y una manipulación consciente de la comida en un contexto social específico.

Para entender el sistema completo de la cocina y la utilización cultural de los recursos naturales, hay que emplear diversas líneas de evidencia y estudiar los restos orgánicos procedentes de diversos contextos, tanto domésticos como rituales y políticos. Solo al analizar la comida en varios contextos será posible entender las dimensiones de su uso cultural, y las maneras en que este uso se relaciona con los sistemas políticos, las relaciones económicas, y las prácticas religiosas prehistóricas.

Agradecimientos: El Proyecto Arqueológico Farfán (1999-2004) fue dirigido por Dra. Carol J. Mackey y co-dirigido por Arq. César Jáuregui Vilela, con el financiamiento de la Heinz Foundation y la National Geographic Society. Los materiales fueron analizadas en Pacasmayo, Perú entre junio-agosto 2003, y quisiera agradecer a la Dra. Mackey por su apoyo y generosidad en permitirme acceso a los datos todavía sin publicar. Este estudio fue desarrollado como una tesis de maestría en la Universidad de Pittsburgh en 2005 con el apoyo de un Mellon Pre-Doctoral Fellowship.

Bibliografía

Antúnez de Mayolo R., Santiago

1981 *La nutrición en el antiguo Perú*. Lima, Banco Central de Reserva del Perú.

Appadurai, Arjun

1981 "Gastropolitics in Hindu South Asia", en *American Ethnologist* vol. 8.

Bloch, Maurice y Jonathan Parry

1982 "Introduction: Death and the Regeneration of Life", en M. Bloch y J. Parry (eds), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, University of Cambridge Press.

Braun, David P.

1983 "Pots as Tools", en J. Moore y A. Keene (eds), *Archaeological Hammers and Theories*, New York, Academic Press.

- Bray, Tamara L.
- 2003a "Inka Pottery as Culinary Equipment: Food, Feasting, and Gender in Imperial State Design", en *Latin American Antiquity*, vol. 14 núm 1.
 - 2003b "To Dine Splendidly: Imperial Pottery, Commensal Politics, and the Inca State", en T. Bray (ed), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
 - 2003c *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Brumfiel, Elizabeth M.
- 1991 "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en J. Gero y M. Conkey (eds), *Engendering Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Cieza de León, Pedro
- 1984[1553] *Crónica del Perú, primera parte*. Lima, Pontífica Universidad Católica del Perú.
- Cobo, Bernabe
- 1990 *Inca Religion and Customs*, (trans R. Hamilton), Austin, University of Texas Press.
- Crown, Patricia L.
- 2000 "Women's Role in Changing Cuisine", en P. Crown (ed), *Women and Men in the Prehispanic Southwest*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Cutright, Robyn E. y Jorge L. Terrones Cevallos
- 2007 *Recent Excavations at Pedregal, a Late Intermediate Period Village in the Jequetepeque Valley, Perú*. Ponencia, The 72nd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Austin, TX.
- Dietler, Michael
- 2001 "Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts", en M. Dietler y B. Hayden (eds), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.
- Dietler, Michael y Brian Hayden (eds)
- 2001 *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.
- Donnan, Christopher B. y Carol J. Mackey
- 1978 *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*, Austin, TX, University of Texas Press.

Estrella, Eduardo

- 1986 *El pan de America: etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fung, Christopher

- 2000 “The Drinks Are on Us: Ritual, Social Status, and Practice in Dawenkou Burials, North China”, en *Journal of East Asian Archaeology* vol 2 núm 1-2.

Gero, Joan

- 1992 “Feasts and Females: Gender Ideology and Political Meals in the Andes”, en *Norwegian Archaeological Review* vol 25 núm 1.

Goody, Jack

- 1982 *Cooking, Cuisine, and Class*, Cambridge, University of Cambridge Press.

Greenberg, Laurie S. Z.

- 1996 *You Are What You Eat: Ethnicity and Change in Yucatec Immigrant House Lots, Quintana Roo, Mexico*. Tesis doctoral, Facultad de Geografía y Recursos Terrestres, University of Wisconsin-Madison.

Gumerman, George, IV

- 1997a “Burial Offerings in Moche Burials at Pacatnamú”, en C.

Donnan y G. Cock (eds)

The Pacatnamú Papers, Vol. 2: The Moche Occupation, Los

Angeles, University of California Press.

- 1997b “Food in Complex Societies”, en *Journal of Archaeological Method and Theory* vol 4 núm 2.

- 1994 “Corn for the Dead: The Significance of *Zea Mays* in Moche Burial Offerings”, en

S. Johannessen y C. Hastorf (eds)

Corn and Culture in the Prehispanic New World,

Boulder, CO, Westview Press.

- 1991 *Subsistence and Complex Societies: Diet Between Diverse Socio-economic Groups, Pacatnamu, Perú*, Tesis doctoral, Facultad de Antropología, University of California, Los Angeles.

Härke, Heinrich

- 1997 “The Nature of Burial Data”, en C.K. Jensen y K.H. Nielsen (eds), *Burial and Society: the Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Aarhus University Press.

Hastorf, Christine A.

- 2003 “Andean Luxury Foods: Special Food for the Ancestors, Deities, and the Élite”, en *Antiquity*, vol 77.

- 2001 "Agricultural Production and Consumption", en T. D'Altroy y C. Hastorf (eds), *Empire and Domestic Economy*, New York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- 1991 "Gender, Space, and Food in Prehistory", en J. Gero y M. Conkey (eds), *Engendering Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Henrickson, Elizabeth F. y Mary M. A. McDonald
 1983 "Ceramic Form and Function: An Ethnographic Search and an Archeological Application", en *American Anthropologist* vol 85 núm 3.
- Hill, Erica
 1998 "Death as a Rite of Passage: the Iconography of the Moche Burial Theme", en *Antiquity*, vol 72 núm 277.
- Keatinge, Richard y Geoffrey Conrad
 1983 "Imperialist Expansion in Peruvian Prehistory: Chimú Administration of a Conquered Territory", en *Journal of Field Archaeology*, vol 10 núm 3.
- Levi-Strauss, Claude
 1975 *The Raw and the Cooked*, New York, Harper and Row Publishers.
- Mackey, Carol J.
 2003 "La transformación socioeconómica de Farfán bajo el gobierno Inka, en *Boletín de Arqueología PUCP* vol. 7.
- Mackey, Carol J., Robyn E. Cutright, y J. Marla Toyne
 s/f "Middle Class Lambayequ Burials, Farfán, Perú", manuscrito en preparación.
- Mackey, Carol J. y César Jáuregui
 2003 *Informe Preliminar del Año 2003, Proyecto Arqueológico Farfán*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.
- Meadows, Karen
 1999 "The Appetites of Households in Early Roman Britain", en P. Allison (ed), *The Archaeology of Household Activities*, New York, Routledge.
- Millaire, Jean-François
 2002 *Moche Burial Patterns: An Investigation into Prehispanic Social Structure*, BAR International Series 1066, Oxford, The Basingstoke Press.
- Mintz, Sidney W. y Christine M. DuBois
 2002 "The Anthropology of Food and Eating", en *Annual Review of Anthropology*, vol 31.
- Miracle, Preston and Nicky Milner (eds)
 2002 *Consuming Passions and Patterns of Consumption*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.

- Moseley, Michael E.
1992 *The Incas and their Ancestors: the Archaeology of Peru*, New York, Thames and Hudson.
- Nelson, Sarah Milledge
2003 "Feasting the Ancestors in Early China", en T. Bray, *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, New York, Plenum Press.
- Parker Pearson, Michael
1982 "Mortuary Practices, Society, and Ideology: an Ethnoarchaeological Study", en I. Hodder (ed), *Symbolic and Structural Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pearsall, Deborah
1988 "Interpreting the Meaning of Macroremain Abundance: Th Impact of Source and Context", en C. Hastorf y V. Popper (eds), *Curren Paleoethnobotany*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Rice, Prudence M.
1987 *Pottery Analysis: A Sourcebook*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schiffer, Michael
1985 "Is There a "Pompeii Premise" in Archaeology?", en *Journal of Anthropological Research*, vol 41.
- Sikkink, Lynn
1988 "Traditional Crop-Processing in Central Andean Households: An Ethnoarchaeological Perspective", en V. Vizthum (ed), *Multidisciplinary Studies in Andean Anthropology*, Michigan Discussions in Anthropology 8, Ann Arbor, MI.
- Sinopoli, Carla M.
1991 *Approaches to Archaeological Ceramics*, New York, Plenum Press.
- Smith, Marion
1985 "Toward an Economic Interpretation of Ceramics: Relating Vessel Size and Shape to Use", en B. Nelson (ed), *Decoding Prehistoric Ceramics*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Terrones Cevallos, Jorge Luis
2006 *Informe de Investigaciones, Proyecto Arqueológico Pedregal*. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima, Perú.
- Toyne, J. Marla
2005 *Farfán 2005 Skeletal Analysis Summary Version*. Informe preliminar en posesión de C. Mackey.
- Weismantel, Mary J.
1988 *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Prospect Heights, Waveland Press.

Welch, Paul D. y C. Margaret Scarry

1995 "Status-Related Variation in Foodways in the Moundville Chiefdom", en *American Antiquity*, vol 60 núm 3.

Wiessner, Polly y Wulf Schiefenhövel (eds)

1996 *Food and the Status Quest: an Interdisciplinary Perspective*, Providence, RI, Berghahn Books.

Primera aproximación a las culturas precolombinas de la alta cuenca del río Pastaza

Geoffroy de Saulieu*,
saulieu@freesurf.fr
Carlos Duche Hidalgo**,
carduche@yahoo.com.mx

1. Introducción

El estudio de las piezas arqueológicas del *Museo etno-arqueológico de Puyo y de Pastaza* permite presentar una primera aproximación al pasado precolombino del centro de la Amazonía ecuatoriana, una región virgen de toda exploración arqueológica.

En efecto, la fase “Pastaza” definida por Porras en una publicación de 1975 y muchas veces citada como la fase por excelencia de esta región, se refiere a un yacimiento arqueológico ubicado en realidad en la orilla del río Huasaga en la provincia más meridional de Morona Santiago, y no en la provincia de Pastaza. Desde un punto de vista geográfico, si el río Pastaza constituye la frontera sur de la provincia que lleva el mismo nombre, la mayor parte de los afluentes del río Pastaza en su alta cuenca proviene del norte, es decir del corazón mismo de la provincia de Pastaza y no del sur donde se ubica Morona Santiago. Por fin, la fase Pastaza presenta un cierto número de problemas que ya han sido subrayados en textos anteriores (Athens 1984, 1986, Saulieu 2006) y que no retomaremos aquí.

La provincia de Pastaza también es conocida por especialistas por los sitios con tolas artificiales de la hacienda del Te Zulay en Shell, que se encuentran en la vía que viene de Baños, un poco antes de llegar a Puyo. Se trata de un sitio compuesto por varias decenas de tolas con dimensiones a veces impresionantes (algunas sobrepasan probable-

* Investigador asociado del IRD

** Director de la subdirección de Cultura, provincia de Pastaza.

mente los 15 m de altura). Pero quisiéramos insistir en que este sitio nunca fue estudiado y en que no sabemos absolutamente nada sobre su cronología y sobre el material cultural que se encuentra allí. El potencial arqueológico de este sector parece sin embargo importante, como lo muestran los hallazgos fortuitos, tales como un banco de poder de



Figura 1

Carlos Duche Hidalgo llevando el banco de piedra proveniente de Shell (Provincia de Pastaza).

piedra (Fig. 1), o las lajas de obsidiana probablemente importados durante los periodos precolombinos desde los yacimientos del norte de la Sierra ecuatoriana.

Las piezas arqueológicas del museo de Puyo han sido agrupadas paulatinamente por Carlos Duche Hidalgo desde hace aproximadamente quince años. El gran interés de esta colección reside en el hecho que la procedencia mas o menos precisa de todos los objetos es conocida. Los autores de este artículo han empezado la tarea de realizar el catálogo de las piezas (fotografías, dibujos, números de inventario) y de estudiarlas. Este artículo constituye una presentación preliminar.

Los objetos del museo provienen de seis sitios (o sectores) ubicados en la provincia de Pastaza: el sector o la comarca de Charapacocha (241 piezas), la quebrada del pueblo de Sharamentza (57 piezas), la comarca del pueblo de Copataza (12 piezas), sector de Alpa Yacu cerca de Mera (2 piezas), km 26 sobre la vía que va de Puyo a Napo (2 piezas), Pindo Yacu (1 pieza). Un séptimo sitio, el pueblo de Taisha (9 piezas), se encuentra en la provincia vecina de Morona Santiago (Fig. 2).

Está claro que el origen arqueológico de los objetos es más o menos preciso según el caso. Esto hace difíciles las comparaciones y las clasificaciones de las informaciones. En efecto, si podemos en un primer momento señalar la “presencia” de ciertos materiales en ciertos sitios, aun no podemos probar “ausencias” o exclusiones. Toda aproximación cuantitativa queda igualmente excluida.

Se trata en la mayoría de los casos de tuestos decorados, provenientes de una colecta selectiva y de donaciones hechas por los indígenas que ocupan estas localidades. Se cuentan hoy 324 piezas cerámicas de las cuales 281 son diagnósticas, con, en particular, 20 recipientes enteros, 97 fragmentos de bordes y 6 bases. De las 281 piezas diagnósticas, se cuentan igualmente 255 decoradas o que muestran huellas de decoración. La colección cuenta igualmente con un importante número de hachas de piedra que no presentaremos en el presente artículo.

Las formas cerámicas son extremadamente diversas. Se encuentran diferentes tipos de cuencos, ollas, botellas con asa en puente, una botella con asa estribo, fragmentos de estatuillas modeladas. En este artículo, nos limitaremos a los recipientes.

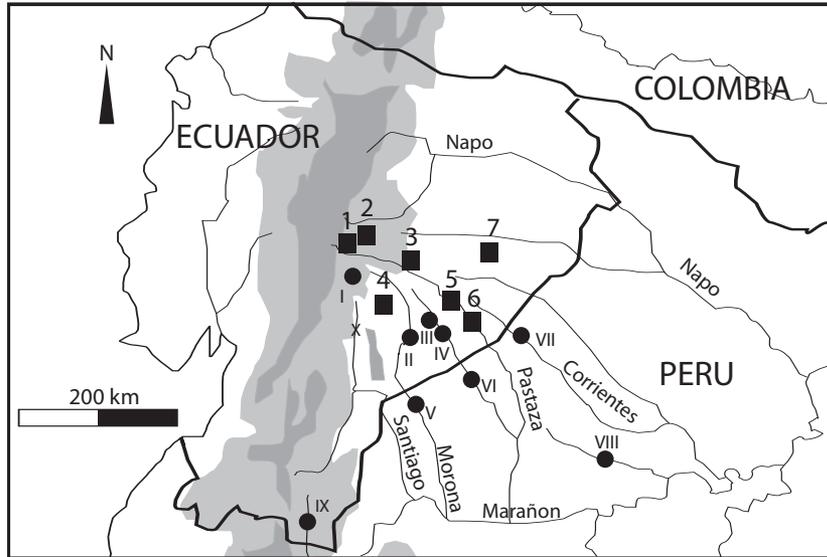


Figura 2

Mapa de los sitios mencionados en el texto.

Los cuadrados acompañados de números árabes señalan los sitios y/o sectores representados en la colección del Museo de Puyo: 1- Mera, 2- Km. 26 en la vía de Puyo a Napo, 3- Copataza, 4- Taisha, 5- Charapacocha, 6- Sharamentza, 7- Pindo Yacu. Los círculos acompañados de números romanos indican los otros sitios evocados en el texto: I- Chiguaza (Saulieu, Rampón, 2007), II- Pumpuentza (Athens, 1984, 1986), III- Wasak Entza, IV- Huasaga (Porras, 1975 ; Saulieu 2006), V- sitios Vargas Guerra y Sargento Puño (Ravines, 1989), VI- Kamihun (De Boer, 1975), VII- sitios del Corrientes (Fung Pineda, 1981), VIII- Región del Chambira (Morales Chocano, 1991), IX- Santa Ana-La Florida (Valdez y al., 2005), X- Región del Upano (Rostain, 1999; Salazar, 2000; Rostoker, 2005).

2. Algunas anotaciones sobre la situación geográfica y etno-histórica del río Pastaza

El río Pastaza tiene una situación singular: desciende de la región central de los Andes ecuatorianos y pasa al pie del volcán Tungurahua que le permite cargarse de sedimentos volcánicos fértiles. El Pastaza es enteramente navegable para canoas sin motor en la región de Charapacocha. Río arriba hay que esperar periodos en los cuales el caudal es suficiente pero sin tener demasiada corriente, de tal manera que la baja-

da desde la región de Copataza sea posible. Sin embargo, pensamos que el Pastaza ha constituido un eje de comunicación crucial y ha jugado un rol de primera importancia en este sector de la Amazonía. Se sabe por ejemplo que su curso era periódicamente seguido río arriba por poblaciones probablemente de filiación *zápara* hasta las cascadas de Agoyán, en la vertiente oriental de los Andes, con el propósito de ejecutar allí rituales ceremoniales (Trujillo, 2001: 105-107). También sabemos que río abajo, las poblaciones ribereñas podían organizar expediciones con el objetivo de tener acceso al circuito de distribución de la sal del Ucayali y del Huallaga, procedente del Cerro de la Sal ubicado muchos más al sur, en la vertiente oriental de los Andes peruanos. Los autores de este artículo pudieron conversar a proximidad de Montalvo, en la comunidad de Chuvacocha, con un hombre de edad avanzada, de lengua kichwa, que realizó dicha expedición cuando joven: habría durado nueve meses (ida y vuelta).

El río Pastaza no sólo constituía un eje de circulación sino que además marcaba tradicionalmente el límite entre las poblaciones de filiación lingüística *zápara* (cuyo idioma casi ha desaparecido en Ecuador), ubicadas entre el Pastaza, el Napo y el Marañón (el nombre de la ciudad de Iquitos, en la Amazonía peruana, sería el nombre de uno de estos antiguos grupos de filiación *zápara*. Trujillo, 2001: 21), y las de filiación *jíbaro-candoa*, a la cual pertenecen, entre otros, los Shuars, los Achuar, los Andoa.

Quisiéramos saber si esta frontera tradicional entre grupos de pertenencia lingüística diferente se vuelve a encontrar en los datos arqueológicos y desde qué época. Es en esta perspectiva que presentamos las piezas arqueológicas del Museo de Puyo, sabiendo que se trata de datos absolutamente preliminares, y que nuestras observaciones guardan más relación con la impresión que con la información científicamente verificada.

La lectura de los trabajos etnográficos y etno-históricos (tales como Renard-Casevitz, Saignes, Taylor, 1986; Trujillo, 2001; Reeve, 1998) muestra que el estado actual de la repartición de las etnias en la región es reciente: la desaparición de los grupos de filiación *zápara* tuvo lugar favoreciendo al grupo kichwa-canelo ubicado en un primer lugar más hacia el oeste, y favoreciendo poblaciones anteriormente ubicadas inmediatamente al sur y suroeste. De cierta manera se puede decir que fueron remplazados (entendemos por ello fenómenos comple-

jos entre los cuales incluimos también la aculturación) por poblaciones de las vertientes y piedemonte andino, cuyo modo de vida no guardaba relación alguna con las poblaciones anteriores de las cuales suponemos que poseían un fuerte tropismo fluvial. igualmente, no sería asombroso pensar que el modo de vida semi-itinerante basado en la agricultura de roce y quema, muchas veces citada como típica de la alta Amazonía y de las zonas interfluviales, es el resultado de estos movimientos recientes y de la generalización de los instrumentos de hierro.

3. Los grupos cerámicos.

Lo que asombra en primer lugar es la gran diversidad del material. Pero también hay una gran desigualdad en la calidad de las cerámicas: mientras algunas son testimonio de un alto grado estético y técnico, otras, por el contrario, parecen haber sido fabricadas en un afán estrictamente utilitario y cotidiano, sin gran búsqueda estética. Del conjunto de la colección, se pueden poner en evidencia más de diez grupos diferentes sobre la base de las semejanzas de decoraciones, pastas y formas. Describiremos únicamente diez, limitándonos a los que nos parecen más tipificados y significativos. Se trata de los grupos siguientes:

- cerámicas con decoración incisa sobre pasta fresca,
- cerámicas con decoración incisa y excisa sobre engobe rojo,
- el conjunto Pastaza, con sus tres variantes ya conocidas: Pastaza-Kamihun, Pastaza-Copataza y Pastaza achurado zonal,
- botellas con asa,
- dos fragmentos de cerámica con decoraciones digitales espiraladas,
- cerámicas con decoraciones geométricas pintadas sobre fondo natural,
- cerámicas con decoraciones geométricas blancas sobre fondo rojo,
- cerámicas con decoraciones geométricas pintadas entre incisiones,
- un cuenco con decoración en damero,
- cerámicas *corrugado*.

Para más comodidad los describiremos en un orden que suponemos cronológico, por sus características, su factura y las comparaciones posibles.

Insistimos otra vez en que se trata de presentar datos preliminares, no verificados en el campo y que nuestras observaciones no tienen la pretensión de constituir una descripción definitiva; se trata de un vistazo, por decirlo de alguna manera.

Así, empezaremos con los que creemos pertenecer al Formativo ecuatoriano (3500-500 AC) y/o al Desarrollo Regional (500 AC – 700 DC). Generalmente las culturas de estos dos primeros periodos están, en Ecuador, en una misma continuidad de evolución. Describiremos luego los grupos que parecen pertenecer a épocas posteriores (Integración, entre 700 y 1532 DC, y las épocas moderna y contemporánea). Estamos conscientes del peligro de proponer comparaciones y atribuciones crono-culturales cuando carecemos de toda base estratigráfica y cronológica certera. Sin embargo, nos parece, al ver la diversidad y las grandes diferencias que existen entre los grupos evidenciados, que es posible hacer algunas proposiciones temporales.

4. Material que puede ser atribuido al Formativo y/o al Desarrollo Regional

4.1. Cerámicas con decoraciones incisas sobre pasta fresca (Fig.3): 3 tiestos

Se trata de un grupo de tres tiestos encontrados en Sharamentza (Fig. 3.1, 3.2, 3.3), de poco espesor (entre 0,3 y 0,5 cm), provenientes de tres recipientes diferentes: dos cuencos abiertos y una pequeña olla (Fig. 2.3). Los tres tiestos presentan un punto de intersección marcado entre el borde (cóncavo para el de la Fig. 3.1 o entrante para el de la Fig. 3.2) y la base convexa (Fig. 3.1 y 3.2) o el cuerpo (Fig. 3.3). Los tres tiestos presentan pastas extremadamente semejantes: son de color café, son finas y poseen un desgrasante muy fino (inferior a 1 mm) constituido de granos brillantes (y granos blancos mates para el de la Fig. 3.3) difíciles de distinguir. La pasta tiene un aspecto muy homogéneo y denso, a pesar de algunas asperezas en las paredes.

La decoración está realizada sobre pasta fresca y contiene sea incisiones (Fig. 3.1 y 3.2), sea impresiones acompañadas de incisiones

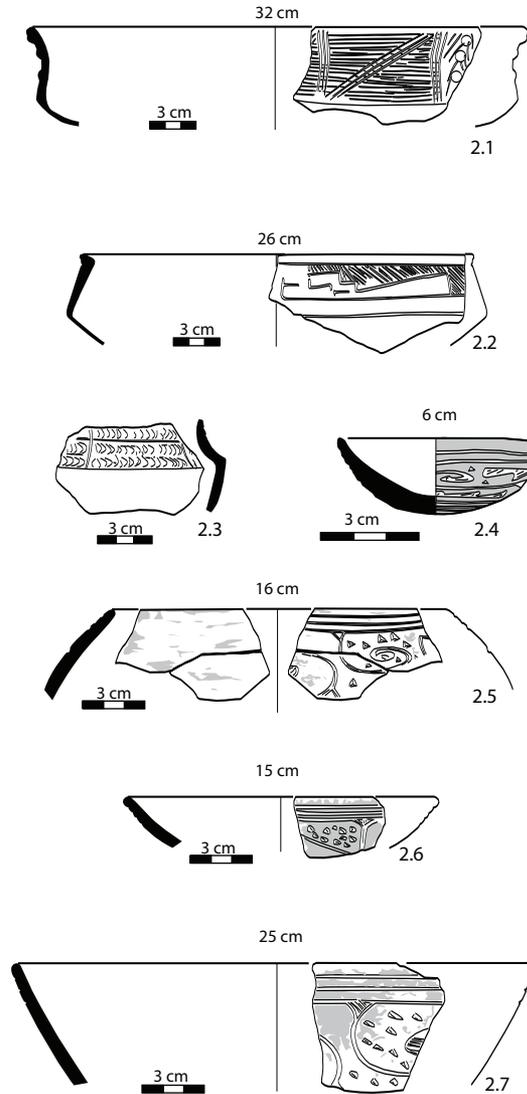


Figura 3

Cerámica con decoración incisa sobre pasta fresca (Sharmentza) y cerámica con decoración incisa y excisa sobre engobe rojo (Sharmentza). 2.1 à 2.3: Cerámica con decoración incisa sobre pasta fresca (2.1 y 2.2: bordes de cuencos; 2.3: fragmento de pequeña olla). 2.4 à 2.7: Cerámica con decoración incisa y excisa sobre engobe rojo (2.5: borde de tecomate; 2.6 y 2.7: bordes de cuencos).

(Fig. 3.3). Además, el tiesto de la Fig. 3.1 presenta tres pequeños apliques redondeados. Se notará entonces que a pesar de una técnica semejante, los tres tiestos presentan decoraciones muy diferentes: mientras la Fig. 3.3 contiene una decoración organizada en paneles llenos de impresiones dispuestas en línea y limitadas por líneas incisas, la Fig. 3.1 presenta un juego de grupos de finas líneas incisas, a veces horizontales, a veces diagonales, a veces verticales, a veces dispuestas como espinazo de pescado y realizadas con apliques redondeados. Finalmente, la Fig. 3.1 presenta una decoración organizada en venda bajo el labio del recipiente, jugando sobre las zonas achuradas y zonas no achuradas, cuyas formas geométricas están definidas con líneas claras.

4.2. *Cerámicas con decoraciones incisas y excisas sobre engobe rojo (Fig. 3 y 4): 26 tiestos*

El grupo de cerámicas con decoraciones incisa y excisa sobre engobe rojo corresponde al mismo tipo de material proveniente de la colección del sitio Huasaga (provincia de Morona Santiago, Fig. 2), traída por P. Porras y descrito en un artículo precedente (Saulieu, 2006: 289-291). Sin embargo, es aquí más homogéneo que en Huasaga. Todos los tiestos del museo de Puyo provienen de Sharamentza. Las pastas son relativamente poco diversas. La primera consiste en una arcilla beige leonada, con un desgrasante fino (inferior a 1 mm) constituido de partículas brillantes y de granos blancos mates. Se notan algunas asperezas en la pasta. La segunda posee una consistencia más arcillosa, con un desgrasante siempre inferior a 1 mm pero más abundante. La cocción es sea oxidante, sea reductora, explicando una cierta variación de color entre los tiestos: algunos presentan un núcleo beige y otros un núcleo negro. Las formas son variadas: se encuentran fragmentos con formas cerradas (olla, Fig. 4.3), cuencos abiertos (Fig. 3.6 y 3.7), un cuenco con borde convexo ligeramente abierto (Fig. 4.1) y al menos un tecomate (Fig. 3.5). Los labios de los recipientes son sea ligeramente afinados, sea ligeramente espesados, pero en todos los casos presentan una sección claramente redondeada.

La decoración es realizada con la ayuda de incisiones relativamente amplias y profundas (rebasando a veces 2 mm de ancho y de profundidad, muchas veces con un perfil en V), de excisiones y puntuaciones triangulares realizadas sobre pasta fresca pero después de la apli-

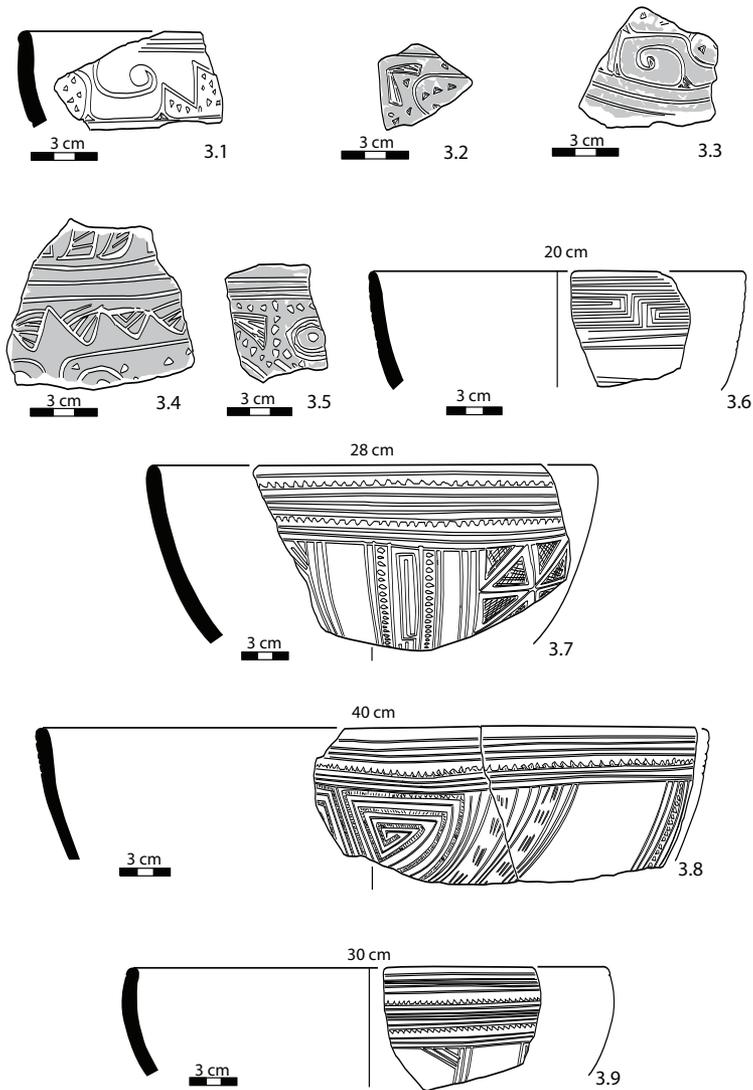


Figura 4

Cerámica con decoración incisa y excisa sobre engobe rojo (Sharamentza: 3.1 a 3.5) y cerámica del tipo Pastaza-Kamihun (Sharamentza: 3.8 y 3.5; Charapacocha: 3.6 y 3.7). 3.1 à 3.5: Cerámica con decoración incisa y excisa sobre engobe rojo (3.1: borde de cuenco; 3.2, 3.3 y 3.5: Fragmentos no definidos; 3.4: fragmento de olla con cuello). 3.6 à 3.9: Cerámica del tipo Pastaza-Kamihun (bordes de cuenco).

cación del engobe. Éste, cuando ha sido conservado, se caracteriza a menudo por su color rojo intenso.

Los diseños más recurrentes son las figuras espiraladas, cuyo centro es vaciado por una excisión de forma circular (Fig. 4.1 y 4.3). Líneas continuas, rectas o curvas, acompañan y separan los registros. Pero existen igualmente: figuras subtriangulares, excisas, muchas veces dispuestas perpendicularmente las unas con relación a las otras (Fig. 4.2), líneas que describen figuras triangulares compuestas (Fig. 3.4) y figuras circulares dispuestas en medallón (Fig. 4.5).

Es preciso notar que el material perteneciente a este grupo es, como en la colección de P. Porras de Huasaga, extremadamente fragmentado y a menudo bastante erosionado.

4.3. El conjunto Pastaza (Fig. 4 y 5): 96 piezas

En un artículo anterior propusimos limitar el término de Pastaza a una cerámica caracterizada por decoraciones muy complejas, con dominante geométrica y abstracta, realizadas con incisiones, puntuaciones y excisiones sobre pasta fresca (Saulieu, 2006). Estas decoraciones utilizan regularmente grecas, zonas achuradas y líneas incisas regularmente en muesca (Saulieu, 2006: 284-287). Dentro de este grupo, se ha insistido en la existencia de tres subgrupos: el achurado zonal (ya definido por Athnes, 1984, 1986), el Pastaza Copataza, el Pastaza-Kamihun.

Se encuentran estos tres grupos en la colección del museo de Puyo. El achurado zonal proviene de Taisha en la zona de Morona Santiago, es decir sobre la ribera sur del Pastaza. La variante Copataza ha sido encontrada en la localidad del mismo nombre (se trata del único ejemplar conocido) sobre la ribera norte. En cuanto al Pastaza-Kamihun, ya conocido al sur del Pastaza en Huasaga, Pumpetsa y Kamihun (Porras, 1975; Athens, 1975; De Boer, 1975-a), lo volvemos a encontrar aquí en dos sectores de la ribera norte: Charapacocha y Sharamentza.

El Pastaza-Kamihun

Encontramos 69 tiestos provenientes de Charapacocha (por ejemplo las Fig. 4.6 y 4.7) y 17 provenientes de Sharamentza (Fig. 4.8 y 4.9). Las pastas de los dos sitios son muy semejantes, con, sin embargo, una tendencia a que la pasta sea más blanca y arcillosa con uno de los

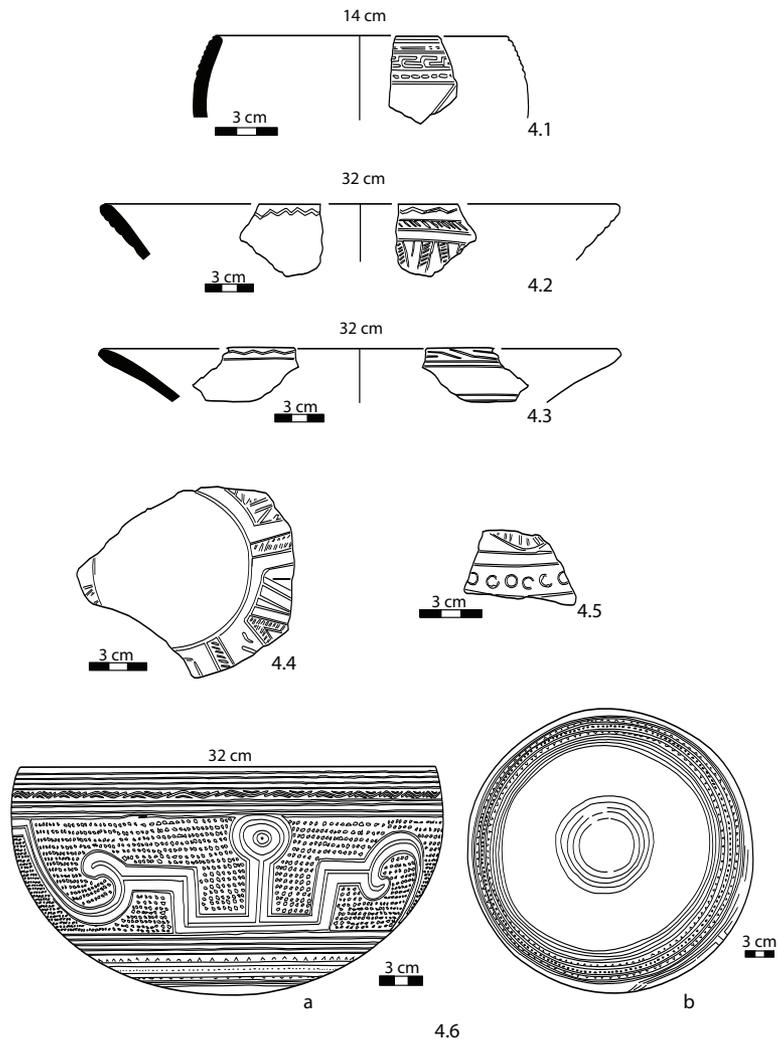


Figura 5

Cerámica del tipo Pastaza-Kamihun (Charapacocha: 4.1), cerámica del tipo Pastaza achurado zonal (Taisha: 4.2 a 4.5) y cerámica del tipo Pastaza-Copataza (Copataza: 4.6a y 4.6b). 4.1: Cerámica del tipo Pastaza-Kamihun (borde de cuenco cerrado). 4.2 a 4.5: Cerámica del tipo Pastaza achurado zonal (4.2: borde de cuenco; 4.3: borde de recipiente no definido; 4.4: base de cuenco; 4.5 : fragmento de olla) 4.6a y 4.6b : Cerámica del tipo Pastaza-Copataza (cuenco; a: visto de perfil; b: vista de la base).

desgrasantes más arenoso en el caso de los tiestos de Sharamentza. En Charapacocha se encuentran dos pastas: la una es delgada y homogénea a tal punto que no se puede distinguir el desgrasante de color variable según la cocción (de blanquecino a gris oscuro); el otro sigue siendo delgado pero con un desgrasante visible, constituido de partículas brillantes y de granos blancos inferiores a 1 mm. Algunos tiestos contienen pequeños granos rojos, que corresponden probablemente a ocre natural del cual numerosos testimonios orales certifican que existe un yacimiento en Charapacocha. La totalidad de los tiestos proviene de cuencos más o menos abiertos (Fig. 4.6 a 4.9) o cerrados (Fig. 5.1). Las decoraciones son clásicas con relación a lo que ya ha sido mostrado, y no retornaremos sobre ello (Cf. Porras, 1975; De Boer, 1975; Saulieu, 2006). Sin embargo, la mejor conservación de los tiestos nos permite dar una mejor idea de la riqueza gráfica de este grupo que no es permitida por la colección de Huasaga (Fig. 4.6 a 4.9). Tres tiestos presentan restos de engobe rojo aplicado antes de la realización de las incisiones. Como para la colección de Huasaga, esta modalidad decorativa parece entonces bastante limitada (Saulieu, 2006).

El Pastaza achurado zonal

Todos los tiestos de este tipo provienen de Taisha, en Morona Santiago, y permanecen entonces, como para el sitio de Pumpentsa de donde provienen los primeros tiestos conocidos (Athens, 1984, 1986), ubicados sobre la rivera sur del Pastaza. Se trata de nueve fragmentos de los cuales cinco están decorados. Encontramos un cuenco abierto de 32 cm de diámetro cuya decoración más característica consiste en bandas achuradas realizadas en el exterior cuando la pasta estaba todavía fresca (Fig. 5.2). En el interior de este cuenco, bajo el labio, notamos una línea incisa en zigzag constituyendo una de las marcas estilísticas de este grupo. Los tres otros bordes son fragmentos de recipientes acerca de los cuales es difícil saber si son grandes cuencos abiertos, o bordes evertidos de olla. Por otro lado, una base ligeramente conversa de gran cuenco, decorada con bandas achuradas, es conservada en la colección (Fig. 5.4) y podría corresponder al mismo recipiente que el de la Fig. 5.2.

Todos los tiestos tienen la misma pasta: de color gris a marrón, el desgrasante es abundante e inferior o igual a 1 mm con algunas pe-

queñas piedras rebasando el milímetro, lo que le da un aspecto bastante burdo en las roturas. Sin embargo, un alisamiento muy cuidadoso sobre la superficie le da un aspecto exterior fino.

La decoración se caracteriza por tres modalidades decorativas que encontramos idénticas en el material de Pumpentsa (Athens, 1984, Fig. 9 y 10, 1986, Fig. 33 y 37): la realización, con la ayuda de incisiones sobre pasta fresca, de bandas achuradas delimitando paneles decorados (parecería que fuera una modalidad decorativa más bien utilizada para los cuencos, Fig. 5.2 y 5.3); la realización de incisiones circulares alineadas (sin duda efectuadas con la ayuda de una caña) acompañadas de líneas incisivas (Fig. 5.5).

El Pastaza de Copataza

Se trata no solamente del único recipiente Pastaza completamente ileso (Fig. 5.6 a y b), sino también del único representante conocido de su estilo. Ya lo hemos mencionado y descrito anteriormente, y representado con la ayuda de un croquis aproximativo (Saulieu, 2006: Fig. 3.1); lo presentamos entonces nuevamente con un dibujo de mejor calidad (Fig. 5.6 a y b). Su diámetro oscila entre 28 y 32 cm, su altura es de 18,5 cm y su ancho máximo es de 33 cm. Tiene una base convexa que está sin embargo acompañada por cinco círculos concéntricos incisivos. Esta decoración evoca las decoraciones que acompañan ciertas bases cóncavas del grupo Pastaza-Kamihun (Saulieu, 2006: Fig. 2.5).

La pasta es de color café a marrón y ha sido objeto de un alisamiento de superficie fino y regular, acompañado de un pulido que le confiere un brillo de muy bello efecto. Su estilo decorativo se caracteriza por una decoración incisa sobre pasta fresca exclusivamente dispuesta según líneas y bandas horizontales, contrariamente a los dos otros sub-grupos que utilizan las diagonales y las verticales. La franja central, llena con dos pequeños puntos incisivos, está ocupada por una banda constituida de tres líneas paralelas (la del centro es más amplia que las dos otras) describiendo figuras geométricas alternadamente curvas y rectangulares, con apéndices a veces en círculo (Fig. 5.6), a veces en rombo.

4.4. Las botellas con asa (Fig. 6): 15 fragmentos

Hay 14 fragmentos de botellas de las cuales 10 provienen de Copataza, una de Charapacocha, una de Pindo Yacu, una de Mera y dos

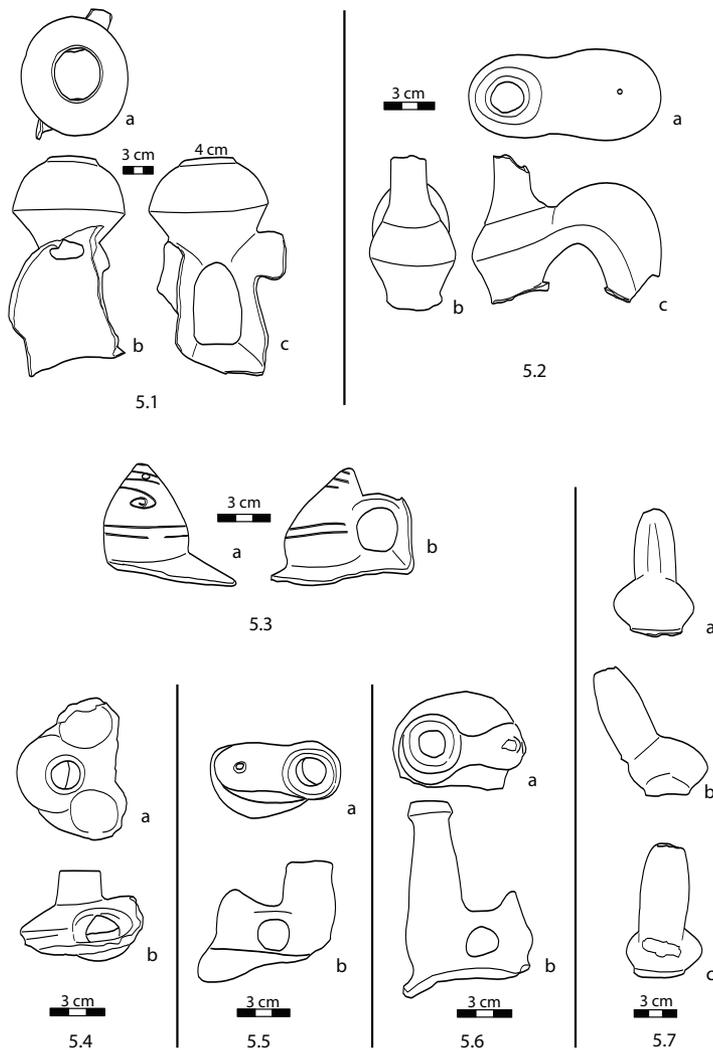


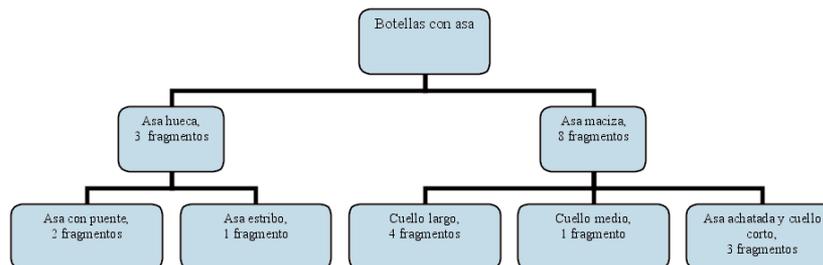
Figura 6
Botellas con asa.

- 5.1: Botellas con asa-estribo (Pindo Yacu). 5.2: Botella con asa en puente, asa hueca (Copataza). 5.3: Botella con asa en puente, asa maciza (Km. 26 en la vía Puyo-Napo). 5.4: Botella con asa en puente, asa maciza y achatada y cuello corto (Copataza). 5.5: Botella con asa en puente, asa maciza y cuello mediano (Mera). 5.6: Botella con asa en puente, asa maciza y cuello largo (Copataza). 5.7: Botella con asa en puente, asa maciza y cuello largo en forma de falo (Copataza).

del Km 26 sobre la vía de Puyo a Napo. Su relativa diversidad, a la par que las grandes similitudes con objetos de otras colecciones (notablemente el *Museo Amazónico* de la Universidad Salesiana de Quito, y las piezas albergadas en la misión salesiana de Wasak Entza) permiten proponer una tipología temporal y no exhaustiva de este género representado en el museo de Puyo (Cuadro 1). En la gran familia de las botellas con asa, algunas poseen una asa hueca por donde pueden circular aire y líquido (Fig. 6.1 y 6.2), y otras tienen una asa llena, maciza (Fig. 6.3 a 6.7). En la primera sub-familia la forma más conocida es la botella con asa estribo, donde las dos asas se juntan después de un recorrido simétrico para formar el cuello (en el caso de la Fig. 6.1, el cuello es lenticulado, caso único en la Amazonía para nuestro conocimiento). Pero la botella con asa estribo no constituye la forma más frecuente. En efecto, encontramos más frecuentemente, en esta colección y en otras, el asa en puente, dando una forma de perfil asimétrico. La forma globular de la asa como aquella de la Fig. 6.2 es relativamente corriente en la Amazonía ecuatoriana. Encontramos luego, en la sub-familia de las asas llenas o macizas, tres casos posibles. Notamos primero la presencia de botellas con un cuello largo, generalmente bastante delgado, acompañado de una asa bastante fina (Fig. 6.6). También encontramos botellas con un cuello medianamente largo y generalmente bastante macizo (Fig. 6.5). Por fin, es muy frecuente encontrar en la Amazonía ecuatoriana

Cuadro 1

tipología de las botellas con asa presentes en la colección del Museo de Puyo; su nombre es indicado en números árabes (la suma de los efectivos no corresponde al total de las botellas presentes en la colección, ya que 4 fragmentos están demasiado dañados para ser contabilizados)



una forma constituida por un cuello corto y una asa achatada (Fig. 6.4), encastrada en una especie de prominencia que corona un cuerpo probablemente globular, evocando la forma de las calabazas.

De los cuatro últimos tiestos, difíciles de clasificar a causa de su fragmentación, 3 tienen asa llena (pero no son contabilizados en el cuadro 1 a causa de su fragmentación que hace su identificación difícil).

Encontramos tres grandes tipos de pasta diferentes:

- una pasta burda para un ejemplar con numerosas partículas, de color (en orden de importancia) negro, azul y rojo vino, teniendo dimensiones alrededor de 1 mm. Las paredes son anchas (más de 1 cm) y la superficie rugosa conserva huellas de pintura amarilla y roja así como incisiones anchas poco profundas realizadas sobre pasta fresca.
- Una pasta más fina y más homogénea, pero siempre bastante burda. El desgrasante está compuesto de partículas inferiores o iguales a 1 mm, de color azul oscuro, acompañadas de algunos granos brillantes. La pasta posee sin embargo un color claro, blanquecino con tendencias gris azul. A pesar del alisamiento, las piezas guardan generalmente un aspecto ligeramente rugoso. Contamos dentro de esta familia los dos tiestos entre los cuales está el de la Fig. 6.6, los dos ejemplares más típicos de las botellas con asa llena y cuello largo.
- Una pasta arcillosa de color variable: gris oscuro, naranja o rosa, según el caso. Las partículas son muy finas para ser distinguidas. Se ven sin embargo algunos granos rojos. Es la más corriente, con diez ejemplares (por ejemplo las Fig. 6.3, 6.4, 6.5).
- Una pasta cercana a la precedente, pero en una versión mucho más dura y densa. Encontramos dos ejemplares entre los cuales está el de la Fig. 6.1 que es el único ejemplar de botella con asa estribo.

Si la diversidad de las pastas y de las formas es relativamente grande, veremos a continuación que algunas no son desconocidas, y parecen encontrarse también en otras colecciones provenientes de Morona Santiago y de otras regiones de la Amazonía ecuatoriana y peruana.

4.5. Dos fragmentos de cerámica con decoraciones digitadas en espiral (Fig. 7)

Dos bordes de recipiente provenientes del sector de Charapacocha se caracterizan por su singularidad (Fig. 7.1 y 7.2). Presentan un labio virado hacia el interior del recipiente, lo que sugiere, como lo hace notar Marcelo Villalba (comunicación oral), una forma que facilita la confección de una bolita de alimento en la mano en un movimiento de presión de la mano y de su contenido sobre el borde. Los diámetros son respectivamente 34 y 22 cm. Las decoraciones, cuidadas, parecen haber sido hechas con los dedos sobre pasta fresca. Describen formas curvilíneas que, sobre uno de los fragmentos (Fig. 7.1), parecen hacer alusión a ojos. La pasta es muy delgada y homogénea, y presenta una textura arcillosa que recuerda las dos últimas pastas descritas para las botellas. Se distinguen plaquetas brillantes muy finas. La pasta del ejemplar de la Fig. 7.1 es gris mientras que aquella de la Fig. 7.2 oscila entre el marrón y el rojo vino.

5-Material que puede ser atribuido al periodo de Integración y a las épocas posteriores

5.1. Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural (Fig. 8): 17 piezas

Este grupo de cerámicas que proviene de Charapacocha, ornado de diseños pintados en rojo o en blanco sobre fondo natural marrón a beige, se caracteriza por una cierta diversidad de pastas, con tres tipos diferentes. La primera pasta es beige con un desgrasante abundante inferior o igual a 1 mm. Se distinguen allí numerosos granos grises azul y algunos granos rojizos, que pueden sobrepasar 2 o 3 mm. Es suave y puede ser rasgada con la uña. La segunda pasta es gris claro y dura. Como para la precedente se distinguen allí numerosos granos gris azul, pero aquí son inferiores a 1 mm. Presenta también algunas asperezas. La última pasta presenta un color blanquecino. Los granos son muy inferiores a 1 mm y difíciles de distinguir, algunos son de color oscuro y otros son más claros. Se distinguen también aquí asperezas en la pasta.

Las formas incluyen dos tipos de cuencos: un cuenco ligeramente cerrado con un borde y una base convexos (Fig. 8.3) y un cuenco con una forma compuesta (Fig. 8.2). El cuerpo de este último posee paredes convexas, pero el borde, rectilíneo y largo, es saliente. La base es convexa. También se nota la presencia de al menos una gran olla ente-

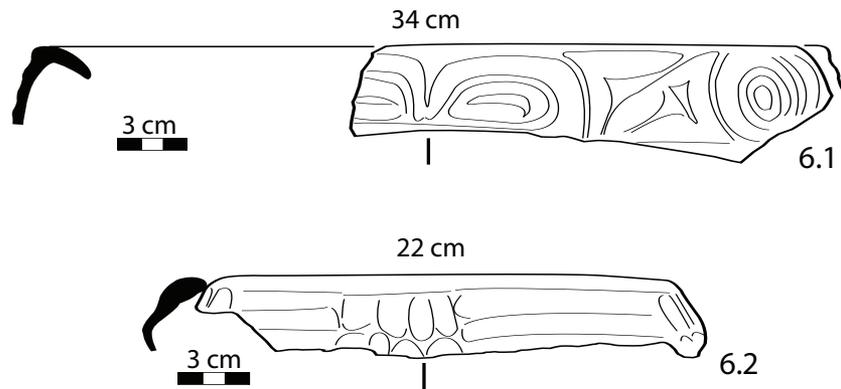


Figura 7

Cerámica con decoraciones digitadas en forma de espiral (Charapacocha).

ra que sirvió verosimilmente como urna funeraria según los donadores (Fig. 2). El cuello es largo, saliente y rectilíneo. El borde es ensanchado por pliegue de la arcilla hacia el exterior. El cuerpo posee paredes convexas bien redondeadas, que presentan una característica frecuente en la región, que consiste en un cambio de nivel de superficie en el primer tercio del cuerpo partiendo de abajo. En otras ocasiones, este cambio de nivel de superficie se acompaña de un cambio de inclinación de la pared de la urna.

Se pueden reconocer dos grandes tendencias estilísticas: la primera da una importancia central a los pares de espirales, alrededor de las cuales se construye el resto de la decoración (Fig. 8.1 y 8.3); la segunda pone de relieve las formas geométricas con ángulos, donde las espirales están excluidas o reducidas al mínimo posible (Fig. 8.2). Sin embargo, también encontramos diseños comunes: diseños en forma de flecha (Fig. 8.2 y 8.4), triángulos (Fig. 8.1 y 8.3), rombos (Fig. 8.1). Aquí parecería que el estilo con espiral sea el dominante; concierne en todo caso las piezas de mejor calidad y las mejores conservadas. Las decoraciones pintadas en rojo sobre fondo natural, pueden a veces estar acompañadas de pintura blanca. En cambio lo contrario no ha sido visto.

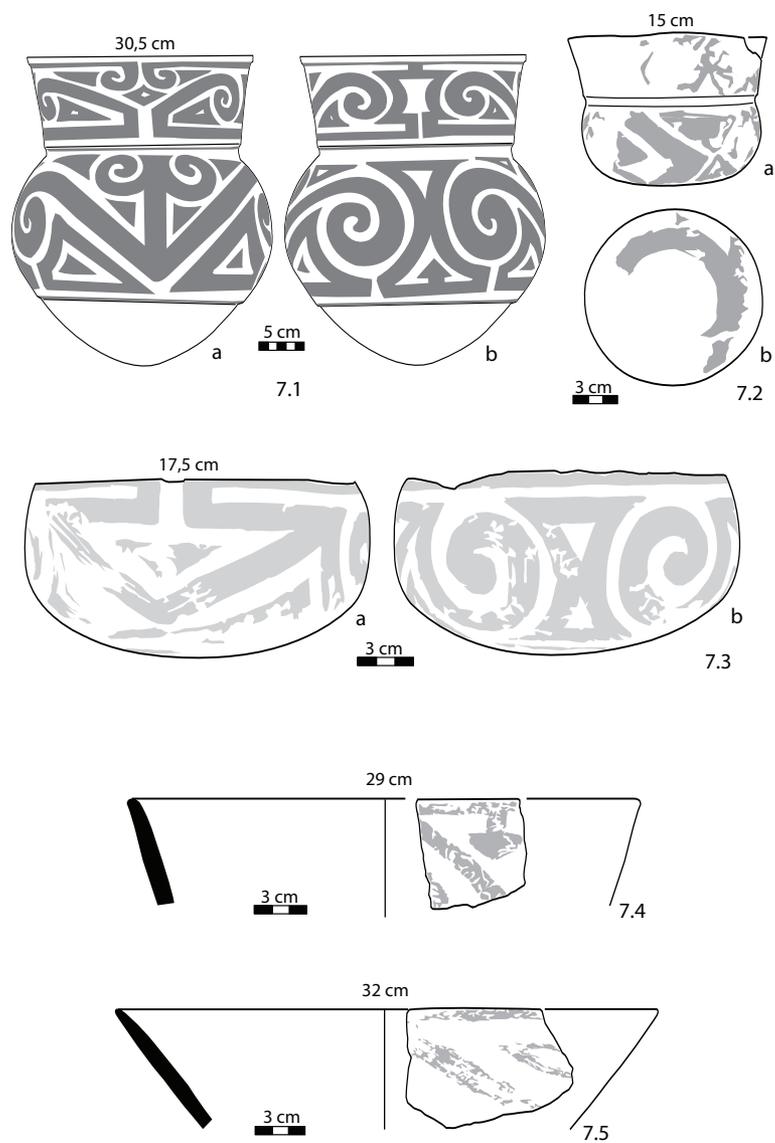


Figura 8

Cerámica con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural (Charapacocha). El rojo está señalado en gris oscuro y el blanco en gris claro.

7.1: Urna funeraria; 7.2 y 7.3: cuenco; 7.4: borde de olla grande;

7.5: borde de recipiente no definido.

5.2. Cerámica con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo (Fig. 9): 31 piezas

Las cerámicas y los tiestos de este grupo provienen de Charapacocha. Encontramos allí dos tipos de pasta: la primera es rosa, bastante homogénea, con un desgrasante inferior a 1 mm, constituido de partículas grises, negras y rojizas; la segunda es heterogénea con partículas rojizas, azules, blancas y grises pudiendo llegar y hasta sobrepasar 1 mm. Encontramos casos de cocción incompleta en las dos pastas, sin embargo es la segunda pasta que junta el mayor número de ejemplares de cocción incompleta.

Encontramos un cuenco abierto, con borde rectilíneo con un asa convexa, lo que crea un ángulo afirmado en el tercio inferior del objeto (Fig. 9.4).

Notamos, como para el grupo de pintura sobre fondo natural, la presencia de cuatro grandes ollas enteras que sirvieron muy probablemente como urnas funerarias y provenientes del mismo sitio. El cuello es largo, saliente y rectilíneo. La unión entre el cuello y el cuerpo es muchas veces subrayado por un acanalado ancho y profundo (Fig. 9.2). El borde es reforzado por pliegue de la arcilla hacia el exterior. El cuerpo posee paredes convexas bien redondeadas, que presentan el cambio de nivel de superficie en el primer tercio del cuerpo partiendo de abajo, acompañado, en tres casos, de un cambio marcado en la inclinación de la pared (Fig. 9.2 y 9.5). Existe igualmente un pequeño recipiente con cuello largo ligeramente entrante, y con borde evértido, acompañado de un asa. El estilo gráfico de las decoraciones pintadas es bastante diferente de las urnas precedentes: consiste en una línea continua ondulada, acompañada de puntos y diseños de relleno sobre los costados (triángulo a la izquierda, ranura a la derecha, Fig. 9.1). Podría ser que este objeto no pertenezca al mismo grupo cultural, aunque provenga del mismo sitio.

En lo que concierne a las urnas, exactamente como para el grupo precedente, notamos una oposición flagrante entre un estilo en espiral (Fig. 9.5) y un estilo con ángulos (Fig. 9.2, 9.3 y 9.4). Pero contrariamente al precedente, tenemos aquí una dominación absoluta del estilo de los ángulos, y un solo ejemplar en espiral, muy dañado (Fig. 9.5).

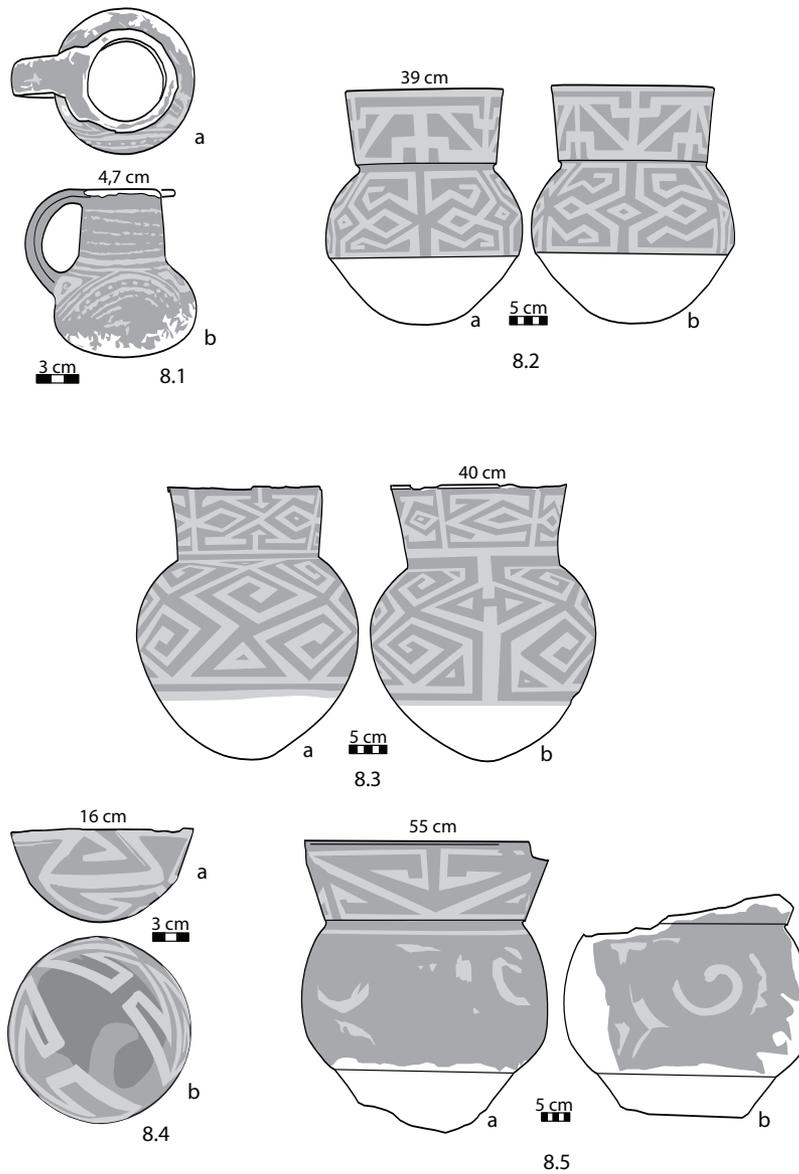


Figura 9

Cerámica con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo (Charapacocha).

El rojo está señalado en gris oscuro y el blanco en gris claro 8.1: pequeño recipiente con cuello con asa; 8.2, 8.3 y 8.5: urnas funerarias; 8.4: cuenco.

5.3. Cerámica con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones (Fig. 10): 35 tiestos

Esta cerámica proviene en su mayoría del sector de Charapacocha, aunque algunos tiestos también han sido encontrados en Sharamentza. Encontramos en este grupo tres grandes tipos de pasta. El primero es delgado con una textura arcillosa. El desgrasante, difícil de distinguir, está constituido de plaquetas brillantes, de granos blancos y rojizos. La segunda pasta es, ella también, de textura arcillosa, pero el desgrasante, constituido del mismo tipo de granos, es más abundante y más burdo (puede alcanzar 1 mm). Por fin, la tercera pasta se caracteriza por un desgrasante muy abundante, frecuentemente acompañado de pequeñas piedras, y de numerosas partículas blancas mates.

La mayoría de los tiestos proviene de ollas, particularmente de ollas con cuello rectilíneo ligeramente evertido (Fig. 10.1, 10.2) o ligeramente invertido (Fig. 10.3). Pero también hay tiestos que provienen de cuencos (Fig. 10.4). Los bordes de ollas son frecuentemente reforzados por pliegue de la arcilla hacia el exterior, mientras que los de los cuencos son directos y ligeramente afinados en el nivel del labio. Notemos la presencia, en el borde reforzado de una gran olla con cuello entrante (Fig. 10.3), de puntuaciones triangulares alineadas, realizadas sobre pasta fresca.

Desde el punto de vista de la decoración, se pueden diferenciar dos grupos: el uno con incisiones delgadas (incisión de 1 mm de ancho al menos) y el otro con incisiones burdas (ancho de las incisiones superior a 1 mm, Fig. 10.3). Generalmente las pastas del segundo grupo son más burdas y los tiestos más anchos, lo que explicaría el cambio en el tamaño y la profundidad de las incisiones. Los diseños son bastante complejos. Si los descomponemos, encontramos diseños en X (Fig. 10.8), rombos (Fig. 10.6, 10.7, 10.8), diseños en círculos tachados (Fig. 10.10), triángulos (Fig. 10.1 y 10.9), espirales poco enrolladas (Fig. 10.5) y figuras triangulares compuestas. Estos diseños están a veces dispuestos en franjas o paneles. A menudo están pintados en blanco, mientras que los planos o las bandas están reservadas a la pintura roja (Fig. 10.4, 10.9).

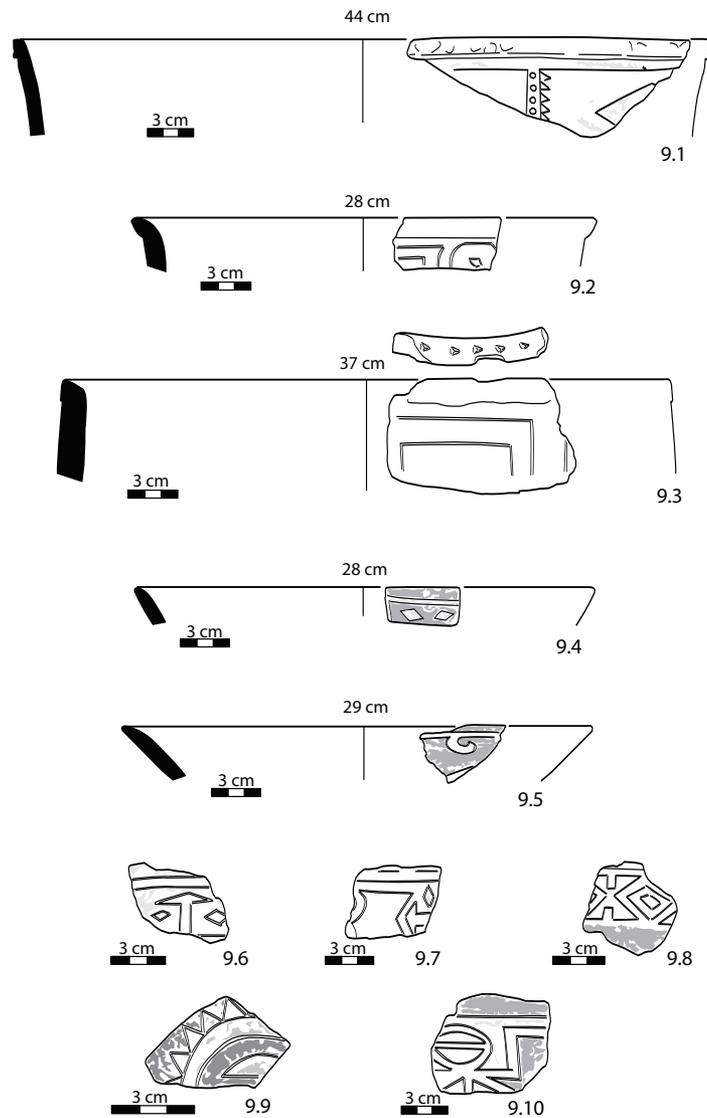


Figura 10

Cerámica con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones (Charapacocha, excepto las 9.5, 9.7 y 9.9 que provienen de Sharamentza). El rojo está señalado en gris oscuro y el blanco en gris claro. 9.1, 9.2 y 9.3: borde de olla; 9.4: borde de cuenco; 9.5: borde de recipiente no definido; 9.6 a 9.10: tiestos varios).

5.4. Algunas suposiciones sobre los tres grupos

Los tres grupos con pintura descritos (Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural, Cerámica con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo, Cerámica con decoración roja o blanca entre incisiones) se caracterizan por decoraciones que comparten numerosos puntos comunes. En primer lugar existe el mismo dualismo entre un estilo donde dominan las espirales y un estilo donde dominan los ángulos en los grupos *Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural* y *Cerámicas con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo*. La única diferencia es que en el primero el estilo con espiral parece dominar, mientras que en el segundo, es el estilo con ángulos que tiene la supremacía. Como los dos grupos provienen de los mismos sitios y aparentemente de los mismos contextos funerarios, tienen las mismas formas y muchas veces pastas semejantes, y se podría plantear la hipótesis según la cual hay una complementariedad entre los dos, sea cronológica, sea en función del sexo de los inhumados o del estatus social. Pero el tercer grupo con pintura también muestra puntos comunes con los dos precedentes, como lo muestra el cuadro 2.

Cuadro 2
Comparación de los diseños entre los tres grupos de pintura que pueden ser atribuidos al periodo de Integración y a la época moderna

Diseños decorativos	Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural	Cerámicas con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo	Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones
Espiral completa	+	+	
Espiral incompleta			+
Rombo		+	+
Figura en flecha	+		+
Figura en doble flecha		+	
Triángulo	+	+	+
Figura en círculo tachado			+
Figura en X			+

El grupo con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones es no obstante más fragmentado y erosionado que los dos otros. No conocemos ningún recipiente entero. Ello podría sugerir más antigüedad. Por lo poco que se conoce, las formas parecen comparables a las de los dos otros grupos, como lo muestra el cuadro 3.

Cuadro 3
Comparación de las formas estudiadas en los tres grupos con pintura que pueden ser atribuidos al periodo de Integración y a la época moderna. Las cruces (+) señalan formas atestiguadas por recipientes enteros, y los ceros (0) formas reconstituidas con la ayuda de fragmentos de bordes

Formas	Cerámica con decoración geométrica roja o blanca sobre fondo natural	Cerámicas con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo	Cerámicas con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones
Cuenco cerrado con borde convexo	+		
Cuenco abierto con borde más o menos rectilíneo	+	0	
Cuenco con forma compuesta: paredes convexas y borde rectilíneo evertido	+		
Gran olla con cuello rectilíneo y evertido	+	+	0
Pequeño recipiente con cuello y asa		+	
Olla con cuello entrante		0	
Olla con cuello recto			0

5.5. *Un cuenco con decoración en damero (Fig. 11.1)*

Este gran cuenco proviene del sector de Charapacocha. Mide 14 cm de alto para un diámetro de 33,5 cm. Sus paredes tienen en promedio un espesor de 0,7 cm. Las paredes son convexas y la forma abierta, con un borde evertido. La pasta es bastante burda con granos de 1mm y más, pero de talla irregular. La decoración se caracteriza por un dise-

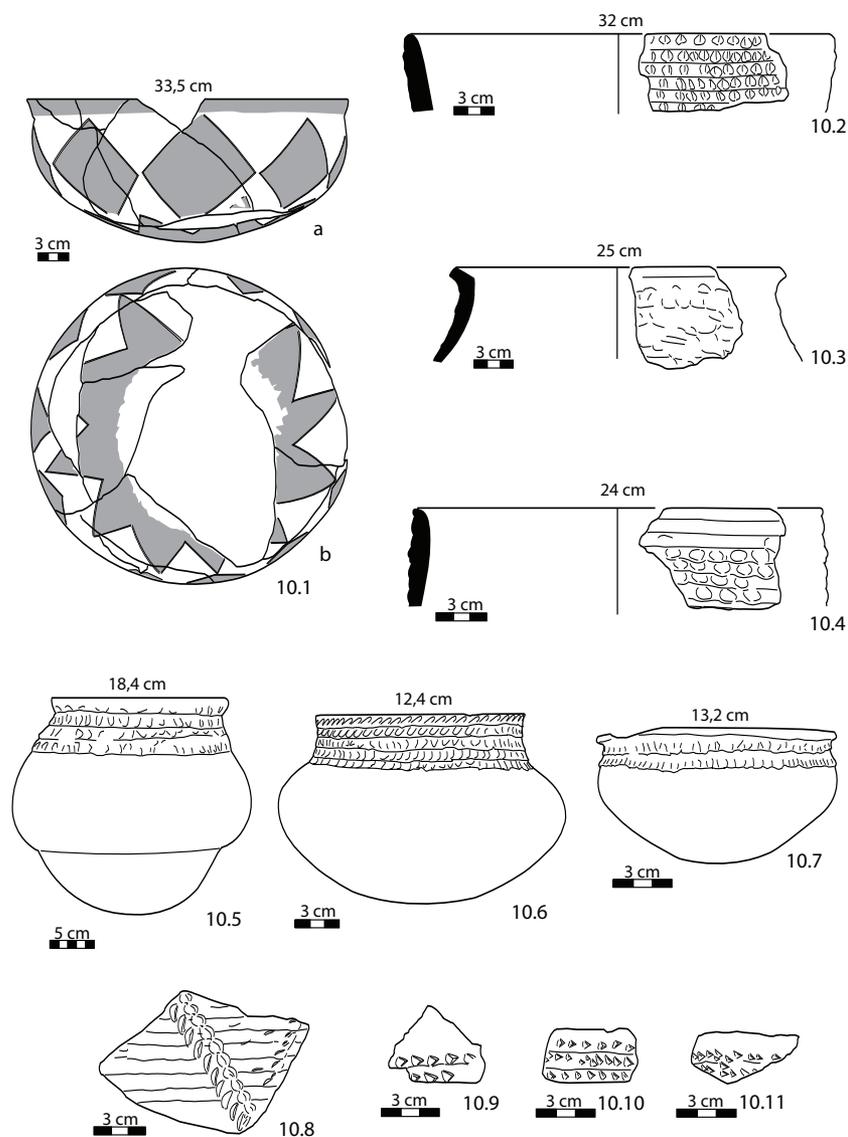


Figura 11

Cuenco con decoración en damero (Charapacocha) y cerámica corrugada (Charapacocha) 10.1: Cuenco con decoración en damero. El rojo está señalado por el gris oscuro y el blanco por el blanco. 10.2 a 10.11: Cerámica corrugada.

10.2 a 10.4: bordes de olla con cuello, 10.5 y 10.6: pequeñas ollas, 10.7: cuenco, 10.8 a 10.11: fragmentos varios.

ño rojo y blanco entre incisiones realizadas cuando la pasta estaba todavía fresca. Los diseños están constituidos por grandes cuadrados rojos sobre fondo blanco en los bordes, y de una figura irradiante roja en la base convexa.

5.6. *Cerámicas corrugado: 31 piezas.*

La extrema mayoría de los tiestos con un decorado corrugado (“decoración de acordelados aparentes” en la terminología de Balfet, Fauvet-Berthelot, Monzón, 1983: 106-107) proviene de Charapacocha. Se trata de un grupo que conoce la más fuerte variación de pasta. Se cuentan al menos cuatro tipos.

La primera, beige claro, es delgada: aunque algunos granos del desgrasante alcanzan 1 mm, la mayoría es inferior a 1 mm. Distinguimos granos claros: rojizos, blancos mates, gris. Esta pasta corresponde a tres tiestos con impresiones rectangulares (Fig. 11.9, 11.10, 11.11). La segunda pasta es muy dura y muy delgada, de color marrón anaranjado. Se distinguen allí algunas plaquetas brillantes muy delgadas, algunos pequeños granos blancos. Es bastante homogénea. La tercera es de textura arcillosa muy similar a la primera pasta de la cerámica con decoración geométrica roja o blanca entre incisiones: delgada con una textura arcillosa. El desgrasante, difícil de distinguir, está constituido de plaquetas brillantes, granos blancos y rojizos. La cuarta pasta es también homogénea, pero burda a causa de un desgrasante abundante y de gran tamaño (granos superiores a 1 mm). Este último está compuesto de partículas blancas mates, de granos marrones y gris azul. Se encuentran muy a menudo pequeñas piedras.

Las formas son muy diversas. Encontramos al menos dos cuencos, el uno abierto, y el otro ligeramente cerrado (Fig. 11.7). Las ollas son todas ollas con cuello, con las tres siguientes variantes principales: cuello evertido (Fig. 11.2), cuello invertido (Fig. 11.3), cuello más o menos recto (Fig. 11.4). Los labios son a veces evertidos (Fig. 11.3), a veces reforzados por pliegue hacia el exterior (Fig. 11.5), pero la mayoría parece directa, simple y con sección redondeada (Fig. 11.2, 11.2). Todas las bases de recipientes encontradas son convexas. Notamos en una pequeña olla la existencia de un cambio muy marcado en la inclinación de la pared (Fig. 11.5), que evoca los grupos precedentes con pintura, pero aquí este rasgo está nítidamente más acentuado. Dado el

estado perfecto de conservación, y la ausencia de huella de tierra, se podría suponer que esta cerámica es etnográfica.

El corrugado se caracteriza por una modalidad decorativa básica, que consiste en dejar aparentes en el exterior de ciertos sectores del recipiente los acordelados de arcilla. En función de esta base, numerosas declinaciones son posibles. Encontramos en particular en la colección:

- *corrugado* simple, con acordelados regulares (del mismo espesor) e irregulares;
- *corrugado* cuyos acordelados están achatados regularmente con los dedos de tal forma que se les da un aspecto labrado (Fig.11.5, 11.6, 11.7);
- *corrugado* simple asociado a *corrugado* cuyos acordelados están achatados regularmente con los dedos de tal forma que se les da un aspecto labrado (Fig.11.4);
- *corrugado* obliterado, es decir achatado de manera tal que se atenua la separación entre los acordelados y se limita el relieve (Fig.11.3);
- *corrugado* simple regularmente inciso con la uña, pero de manera espaciada (Fig.11.2);
- *corrugado* simple con diseño pellizcado en diagonal (Fig.11.8);
- *corrugado* simple decorado de puntuaciones triangulares (Fig.11.9, 11.10, 11.11).

6. A manera de conclusión

Las piezas expuestas en el Museo de Puyo provienen de una colecta desigual, no sistemática y selectiva. A pesar de todo, se puede estar impactado por la gran diversidad del material (Cuadro 4).

Pensamos que esta diversidad podría ser explicada por el largo periodo de tiempo al que se refiere. Habría en efecto grupos pertenecientes al Formativo y al Desarrollo Regional, y grupos pertenecientes al periodo de Integración así como al periodo moderno con probables sobrevivencias en objetos casi etnográficos.

El sitio de Sharamentza y el sector de Charapacocha son los más diversos: contamos cinco grupos de cerámicas diferentes para el primero, y siete para el segundo. Pero esta diversidad debe ser un poco rela-

Cuadro 4
Resultado del número de tiosos por grupo y por sitio

Nombre del grupo y número de piezas	Sharamentza	Sector de Charapa-cocha	Pindo Yacu	Copataza	Km 26, en la vía de Puyo a Napo	Mera, Alpa Yacu	Taisha
Cerámicas con decoraciones incisas sobre pasta fresca: 3	3						
Cerámicas con decoraciones incisas y excisas sobre engobe rojo: 26	26						
Pastaza-Kamihun: 86	17	69					
Pastaza achurado zonal: 9							9
Pastaza- Copataza: 1				1			
Botellas con asa: 15		1	1	10	2	1	
Cerámica con decoración geométrica pintada sobre fondo natural: 17		17					
Cerámica con decoración geométrica blanca sobre fondo rojo: 31		31					
Cerámica con decoración pintada entre incisiones: 35	5	30					
Cuenco con decoración en damero: 1		1					
Corrugado: 31	2	29					

tivizada, puesto que un cierto número de grupos podrían ser los componentes de una misma cultura material (se trata de grupos con pintura sobre fondo natural, con pintura blanca sobre fondo rojo, y tal vez también con pintura entre incisiones).

Como ya lo hemos subrayado, todavía es delicado comparar sitios de naturaleza probablemente diferente y conocidos tan sólo por algunos objetos traídos de Puyo al azar de las circunstancias. No obstante, la colección de Puyo proporciona los primeros datos arqueológicos referentes a una vasta zona totalmente desconocida de los arqueólogos. Esta zona permitiría sin duda comprender mejor las sociedades precolumbinas, especialmente formativas, del sur de las vertientes orientales (Cf. Valdez *y al.*, 2005) y del piedemonte amazónico de los Andes ecuatorianos (Rostain, 1999; Rostoker, 2005; Salazar, 2000; Saulieu, Rampón, 2007), así como completar algunos datos señalados al norte de la Amazonía peruana (De Boer, 1975; Morales Chocano, 1991; Ravines, 1981, 1989).

Agradecimientos: Gracias a Domingo Bottaso, misionero salesiano en Wasak Entsa, en el este de la provincia de Morona Santiago. Le debemos todas las informaciones relativas a esa localidad. Marcelo Villalba y Jorge Trujillo tuvieron la gentileza de darnos algunas indicaciones. Gracias por fin a Pauline Lionet por sus reiteradas correcciones y a Lydia Andres por su traducción.

Bibliografía

ATHENS Stephen

- 1984 «Pumpuentsa 1: un sitio arqueológico cerca del río Macuma en el Oriente Ecuatoriano», *Miscelánea antropológica ecuatoriana*, 4, pp. 129-140.

ATHENS Stephen

- 1986 «The site of Pumpuentsa and the Pastaza phase in Southeastern lowland Ecuador», *Ñawpa Pacha*, 24, pp. 111-124.

BALFET Hélène, Marie-France FAUVET BERTHELOT, Susana MONZON

- 1983 *Pour la normalisation de la description des poteries*, Editions du CNRS, Paris.

DE BOER Warren

- 1975 «Two ceramic collections from Rio Huasaga, Northern Peru: their Place in the Prehistory of the Upper Amazon», Queens College Laboratory of Archeology, CUNY, n.d.

FUNG PINEDA Rosa

- 1981 «Notas y comentarios sobre el sitio de Valencia en el Rio Corrientes», *Amazonia Peruana*, vol. IV, 7, pp. 99-137.

MORALES CHOCANO Daniel

- 1991 «Chambira: alfareros tempranos de la Amazonía peruana», *Estudios de arqueología peruana*, D. Bonavia éd., Lima, pp. 149-176.

PORRAS Pedro

- 1975 *Fase Pastaza. El formativo en el oriente ecuatoriano*, Separata de la Revista de la Universidad Católica, año III, nº 10, Quito.

RAVINES Roger

- 1981 «Yacimientos arqueológicos de la region nororiental del Perú», *Amazonia Peruana*, vol. IV, 7, pp. 139-175.

RAVINES Roger

- 1989 «Cerámica del río Morona, Alto Amazonas, Loreto», *Boletín de Lima*, año 11, 66, pp.14-18.

RENARD-CASEVITZ France-Marie, Thierry SAIGNES, Anne-Christine TAYLOR

- 1986 *L'Inca, L'Espagnol et les Sauvages*, éd. ADPF, Paris.

REEVES Elizabeth

- 2002 [1998] *Los Quichua del Curaray, El proceso de formación de la identidad*, Abya-Yala, Quito.

ROSTAIN Stephen

- 1999 «Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonía ecuatoriana», *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, 28 (1), pp.53-89.

ROSTOKER Arthur

- 2005 *Dimension of Prehistoric Human Occupation in the Southern Ecuadorian Oriente*, Dissertation submitted to the graduate Faculty of Anthropology in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, City University of New York.

SALAZAR Ernesto

- 2000 *Pasado Precolombino de Morona Santiago*, Casa de la cultura ecuatoriana "Benjamin Carrion", Núcleo de Morona Santiago, Macas.

SAULIEU Geoffroy de

- 2006 «Revisión del material cerámico de la colección Pastaza (Amazonía ecuatoriana)», *Journal de la société des américanistes*, 92, pp.279-301, Paris.

SAULIEU Geoffroy de, Lino RAMPÓN ZARDO

- 2007 *Colección arqueológica de Morona-Santiago del Museo Amazónico de la Universidad Salesiana de Quito, Una introducción a la Amazonía Ecuatoriana Prehispánica*, Abya-Yala, Quito.

TRUJILLO Jorge

2001 *Memorias del Curaray*, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Ambassade des Pays-Bas, Prodepine éd., Quito.

VALDEZ Francisco, Jean GUFFROY, Geoffroy de SAULIEU, Julio HURTADO, Alexandra Yepez

2005 «Découverte d'un site cérémoniel formatif sur le versant oriental des Andes», *C. R. Palevol* 4, 2005, Académie des Sciences, Paris, pp. 369-374.

Nota descriptiva sobre un material formativo de las cercanías del volcán Tungurahua

Dr. Geoffroy de Saulieu*
saulieu@freesurf.fr
Dr. Jean-Luc Le Pennec**
lepenne@ird.fr

1. Introducción

El Formativo de la Sierra ecuatoriana es relativamente mal conocido. Únicamente las regiones de Loja, Azuay, Cañar y Pichincha han sido objeto de investigaciones más o menos detalladas. Tanto así que entre estos tres sectores los datos son raros e inciertos. Para la región del volcán Tungurahua (Cordillera Real), que domina el valle del Pastaza que constituye un callejón hacia la Amazonía, hasta la fecha ningún dato ha sido publicado.

Según los datos arqueológicos conocidos, la región del Tungurahua se encuentra entre la de Quito, ubicada 130 Km. hacia el norte y donde la cultura Formativa Cotocollao ha sido estudiada por Porras (1982) y Villalba (1988), y la región de Alausí, 90 Km. hacia el suroeste (Fig.1.1). La región de Alausí es todavía mal desconocida: la colección de las Madres Salesianas depositada en Alausí contiene tuestos y objetos provenientes de los alrededores. La colección fue mencionada desde 1932 por Max Uhle (1932: 32), luego por Collier y Murra (1982 [1943]: 27-31, y láminas 5 y 6), y por fin por Porras quien también realizó algunos sondeos arqueológicos (Porras, 1977). Mientras que los datos de Cotocollao fueron fechados correctamente y son contemporáneos de los datos que vamos a presentar, los datos de Alausí no poseen más que una atribución cronocultural y flotan por lo tanto en la imprecisión arqueológica.

* Investigador asociado del IRD

** Investigador asociado del IRD

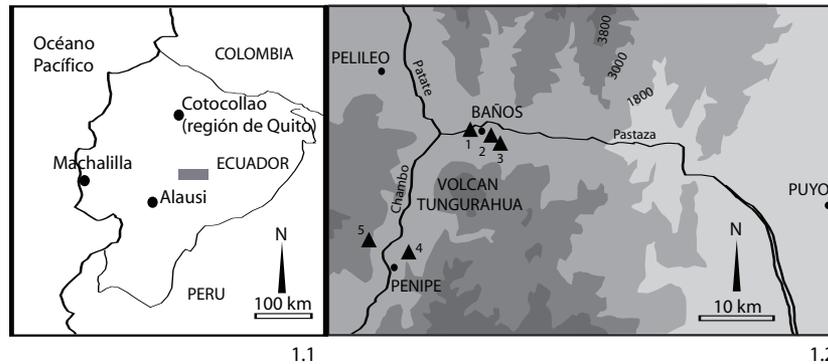


Figura 1
Mapas

- 1.1: Ubicación de los sitios epónimos de culturas mencionadas en el texto.
El rectángulo gris indica la zona ampliada en la Fig. 1.2.
- 1.2: Ubicación de los sitios de las cercanías del volcán Tungurahua, de donde provienen los tiestos formativos mencionados en el texto.

La actividad eruptiva del volcán Tungurahua en el transcurso de los últimos milenios ha sido objeto de estudios recientes (Hall et al., 1999, Le Pennec y al., 2005, 2006). Los depósitos de nubes ardientes acumulados durante las fases de alta actividad eruptiva contienen localmente fragmentos de cerámica cuya edad ha podido ser estimada fechando con radiocarbono las maderas y carbones incorporados en las brechas de roca. Los tiestos más antiguos están contenidos en una capa, fechada alrededor de 1100 AC (todas las fechas dadas son calibradas), que corresponde a un violento retorno de la actividad del Tungurahua, después de siglos o milenios de descanso. Estos tiestos atestiguan la presencia de poblaciones establecidas alrededor del volcán en esa época, y su descripción es presentada en esta nota. Los 39 tiestos reunidos son poco diagnósticos en su mayoría. Sin embargo, el examen detallado de ciertos fragmentos autoriza algunas interpretaciones de interés arqueológico para esta región mal conocida. Presentaremos el contexto de los descubrimientos, describiremos el material arqueológico y propondremos algunas comparaciones.

2. Historial de la investigación, contexto y lugares de los hallazgos

Los estudios vulcanológicos muestran que el Tungurahua tuvo una erupción particularmente violenta hacia 1100 AC. Los depósitos atestiguan un “soplo volcánico” violento, cargado de polvo y escorias, que devastó los alrededores del volcán hasta 15-20 Km. del cráter. Una parte importante del cono volcánico, desestabilizado por la erupción, se derrumbó provocando una voluminosa avalancha de rocas fragmentadas cuyos restos afloran hoy al pie del edificio. Por fin, una importante lluvia de lapilli acompañó el evento y se abatió sobre toda la región, formando una capa regular de piedras pómez y escorias de 20 a 70 cm. de espesor sobre el volcán y en sus proximidades. Los tiestos de cerámica han sido encontrados en varios lugares en la capa de ceniza que corresponde al “soplo volcánico”, asociados con fragmentos de carbón que pudieron ser fechados con radiocarbono. Los principales sitios son cortes (tabla 1) ubicados en los lugares siguientes (Fig.1.2): 1) en un terreno excavado cerca del cementerio de Baños; 2) en el borde de la vía sobre la planicie de Runtún (flanco norte del volcán), en dos lugares cerca de la Cruz de Bellavista; 3) en el borde de la vía que une los pueblos de San José del Chazo y Sahuazo; 4) en el borde de la vía a Matus, al sur del volcán. La capa de ceniza, que constituye un buen marcador estratigráfico local, ha sido fechada en varios lugares y los resultados más fiables indican una edad de 1100 AC con una incertidumbre del orden de dos siglos. Los tiestos de cerámica encontrados en los depósitos de erupciones posteriores a este evento mayor indican que el volcán y sus alrededores han sido constantemente reocupados después de cada erupción destructora (aproximadamente una erupción importante por siglo).

Tabla 1
Localización de los sitios y número de tiestos
colectados para este estudio

Nombre del yacimiento	Coordenadas GPS	Número de tiestos
Sito al norte del cementerio de Baños	786493/9845632	22
Sitio 1 de Runtún	788453/9845448	7
Sitio 2 de Runtún	787977/9845590	8
Sitio cercano a Matus	777623/9829224	1
Sitio de la vía de San José del Chazo	773571/9833016	1
Total		39

3. Descripción del material arqueológico

Aunque los tiestos no son muchos (39 fragmentos) y son de pequeñas dimensiones, algunos fragmentos son diagnósticos y permiten proveer los primeros datos referentes a esta región poco estudiada por los arqueólogos.

Sitio al norte del cementerio de Baños: 22 tiestos

Encontramos tres tipos de pastas:

1/ 13 tiestos presentan una pasta con numerosas asperezas de forma alargada pudiendo sobrepasar 1 mm de diámetro y paralelas a la superficie de los tiestos. En el desgrasante notamos la presencia de numerosas partículas de diámetros inferiores o iguales a 1 mm máximo. Estos pequeños granos son de color variable: negro brillante (probables anfíboles), blanco brillante, amarillento mate, gris claro mate (probables plagioclasas). Notamos la presencia de escasos granos más gruesos pudiendo llegar a 2 mm de diámetro. Un sólo tiesto, correspondiente a un borde de cuenco carenado (Fig.2.1), muestra una pasta con numerosos granos rojizos inferiores a 1 mm de diámetro (probablemente cristales descompuestos). El color exterior de los tiestos es anaranjado, castaño, gris claro y gris oscuro. Encontramos cinco casos de cocción completa y ocho casos de cocción incompleta. El espesor de los tiestos varía entre 0,8 y 0,5 cm y el promedio se ubica en 0,6 cm.

12 tiestos provienen de formas cerradas, más específicamente de cuerpos de ollas de tamaño medio (25 cm de alto aproximadamente). La superficie exterior de estos tiestos es objeto de un alisamiento fino. Encontramos dos tiestos cuya superficie exterior lleva engobe rojo, y un tiesto lleva las huellas de un pulido en líneas bruñidas (Fig.2.3). Un sólo tiesto proviene de una forma abierta: se trata de un cuenco carenado mencionado anteriormente (Fig.2.1), con un borde entrante y que presenta un diámetro de apertura de aproximadamente 18 cm. Su hombro está ornado con muescas regularmente dispuestas y su superficie está pulida en el exterior, con excepción de una franja ubicada justo encima del hombro. En el interior del recipiente la superficie ha sido objeto de un alisamiento fino, excepto debajo del labio donde el pulido de la superficie exterior se prolonga sobre 0,5 cm.

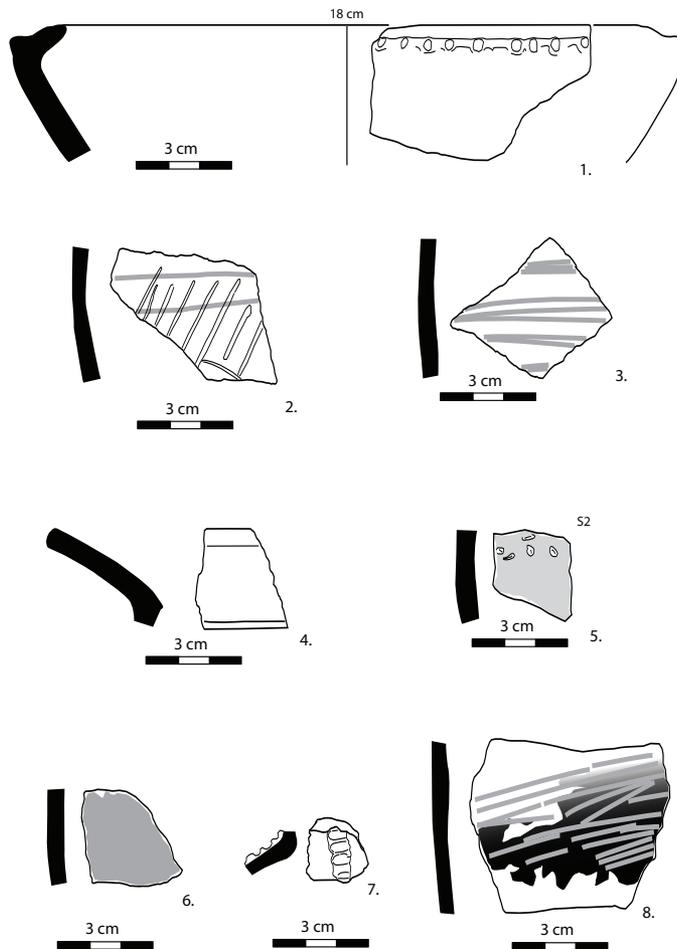


Figura 2
Material diagnóstico

- 2.1: Borde de cuenco carenado, sitio al norte del cementerio de Baños.
 2.2: Tiestos con incisiones superficiales y dos líneas bruñidas (en gris), sitio al norte del cementerio de Baños. 2.3: Tiesto con líneas bruñidas (en gris), sitio al norte del cementerio de Baños. 2.4: Borde evertido de olla, sitio 1 de Runtún.
 2.5: Tiesto con engobe anaranjado (en gris claro) y decoración puntada, sitio 2 de Runtún. 2.6: Tiesto con engobe beige (en gris), sitio 2 de Runtún.
 2.7: Tiesto con decoración hecha de un aplique con muescas, sitio cercano a Matus. 2.8: Fragmento de cuerpo de olla con huellas de fuego (negro) y líneas bruñidas (en gris claro), sitio de la vía de San José del Chazo.

2/ 8 tiestos poseen una pasta con asperezas poco numerosas y de pequeñas dimensiones (inferiores a 1mm). El desgrasante es fino, claramente inferior a 1 mm, más fino que para la primera pasta, y menos abundante. El color de los granos es idéntico al de la pasta precedente. El color de superficie de los tiestos es anaranjado, castaño claro, castaño oscuro o rojizo. La cocción es incompleta en todos los casos. El espesor de los tiestos fluctúa entre 0,40 y 0,70 cm, con un promedio de 0,50 cm. 6 tiestos provienen de formas cerradas; se trata probablemente de fragmentos de cuerpo de olla. 2 tiestos podrían provenir de recipientes abiertos. Un tiesto (Fig.2.2) muestra una superficie cuidadosamente alisada con una decoración realizada con la ayuda de incisiones paralelas muy superficiales de 0,15 cm de ancho entrecruzadas con dos líneas bruñidas. Los otros tiestos tienen superficies exteriores alisadas; entre éstos, cuatro presentan líneas bruñidas.

3/ Un tiesto de poco espesor (0,35 cm) posee una pasta extremadamente fina, sin asperezas, con un desgrasante invisible para el ojo humano. La cocción es incompleta y el tiesto es enteramente negro. Proviene del cuerpo de una forma cerrada, probablemente una olla de tamaño medio o pequeño (altura inferior a 20 cm). Su superficie exterior ha sido alisada, pero presenta algunas asperezas.

Sitio 1 de Runtún: 7 tiestos

Encontramos dos tipos de pastas:

1/ 4 tiestos presentan una pasta semejante a la primera pasta del sitio del cementerio de Baños, aunque con menos partículas negras brillantes. Encontramos algunas partículas de color gris claro brillante. La cocción de los tiestos es completa en tres casos e incompleta en el resto de los casos. El color exterior de los tiestos es castaño claro, anaranjado, castaño oscuro. El espesor de los tiestos varía entre 0,50 y 0,85 cm, con un promedio de 0,65 cm. Los tiestos provienen todos de recipientes con formas cerradas entre los cuales se reconoce un fragmento de borde y un cuello de olla evertido con una superficie alisada, y pulida únicamente bajo el labio sobre 2,5 cm de la superficie interior (Fig.2.4). Encontramos también tres fragmentos de cuerpo de olla entre los cuales uno lleva sobre la superficie interior huellas de cocción de alimentos. La superficie exterior de los tiestos ha sido objeto de un alisamiento regular.

2/ 3 tiestos presentan una pasta idéntica a la segunda pasta del sitio que se encuentra al norte del cementerio de Baños. El color de la superficie es gris oscuro o castaño. La cocción es siempre incompleta. Dos tiestos presentan un espesor de 0,50 cm, y uno de 0,60 cm. Aquí no encontramos más que fragmentos de recipientes cerrados, probablemente tiestos de cuerpo de olla. La superficie exterior de estos tiestos ha sido alisada. Un ejemplar lleva un engobe castaño claro, otro lleva un tratamiento en líneas bruñidas y un pulido completo de la superficie exterior.

Sitio 2 de Runtún: 8 tiestos

Notamos en este sitio la presencia de tres pastas diferentes:

1/ 6 tiestos presentan la misma pasta que la primera pasta del sitio cercano al cementerio de Baños. La cocción es incompleta en tres casos y completa en los tres otros. El color de superficie de los tiestos es beige, castaño y gris oscuro. El espesor de los tiestos varía entre 0,45 y 0,60 cm, con un promedio de 0,50 cm. Muy probablemente todos los tiestos provienen de recipientes cerrados, como ollas de tamaño medio y pequeño. Todos los tiestos llevan un alisamiento externo realizado cuidadosamente. Un tiesto posee un engobe beige sobre la superficie exterior (Fig.2.6).

2/ un tiesto posee una pasta idéntica a la tercera pasta del sitio del cementerio de Baños. Su color exterior es castaño y su espesor es de 0,35 cm. Proviene probablemente del cuerpo de una olla y presenta una superficie exterior que fue objeto de un alisamiento fino.

3/ un tiesto presenta una pasta bastante cercana a la primera pasta del sitio del cementerio de Baños, pero con un desgrasante nítidamente más abundante con numerosas partículas blancas mate. La cocción es incompleta y su espesor es de 0,55 cm. El tiesto proviene de un recipiente cerrado, probablemente una olla o un cuenco profundo y cerrado. Lleva un engobe rojo anaranjado acompañado de una decoración punteada bastante profunda (Fig.2.5): las puntuaciones tienen un ancho de aproximadamente 1,0 a 1,5 mm, para una profundidad que llega a 2,0 mm.

Sitio cercano a Matus: 1 tiesto

El tiesto posee una pasta que se asemeja por su composición a la segunda pasta del sitio del cementerio de Baños, aunque con numerosas partículas en plaquetas de color dorado y sin partículas negras brillantes. Por otro lado, esta pasta presenta una textura más heterogénea: aunque las partículas que componen el desgrasante son en general inferiores a 1 mm de diámetro, encontramos también granos que pueden sobrepasar los 0,20 mm. El tiesto posee un color entre castaño y rojo. Presenta un espesor de 0,40 cm. Este fragmento proviene probablemente de un pequeño recipiente cerrado y se ubicaba en la base de la unión entre el cuello (o borde o pico de botella) y el cuerpo. Mientras la superficie interior del tiesto ha sido regularizada, la superficie exterior parece haber sido objeto de un alisamiento relativamente cuidadoso. Un aplique dispuesto en franja y que lleva muescas regularmente repartidas constituye la decoración en relieve (Fig.2.7)

Sitio de la vía de San José del Chazo: 1 tiesto

El tiesto que proviene de este sitio presenta una pasta exactamente idéntica a la segunda pasta del sitio del cementerio de Baños. Su color exterior es rojo anaranjado y su cocción es incompleta. El espesor del tiesto es de 0,55 cm. Este fragmento corresponde a un fragmento de cuerpo de olla de tamaño medio con una superficie alisada, que puede haber servido para cocción como lo podrían sugerir las manchas de sebo sobre la superficie exterior (Fig.2.8). Sin embargo estas últimas están en parte cubiertas de líneas bruñidas.

4. Comparaciones

4.1. Comparaciones internas

A pesar que los tiestos provienen de sitios diferentes y a veces distantes de algunos kilómetros, el material muestra cierta unidad desde el punto de vista de la composición de las pastas, de ciertas modalidades decorativas y de las formas cerámicas.

Los tipos de pastas muestran una débil variabilidad, con una tendencia a la adecuación entre el espesor del tiesto y la delgadez de la pas-

ta: entre más grueso es un tiesto, más burda es la pasta. El desgrasante es siempre mineral. Las formas son poco diagnósticas pero notamos una amplia mayoría de formas cerradas, muy probablemente ollas con cuello con cuerpos de forma ovalada o esférica. El tratamiento de superficie es generalmente alisado. La superficie exterior lleva eventualmente un engobe (rojo, beige, castaño claro). La modalidad decorativa más corriente consiste en líneas bruñidas que volvemos a encontrar en tres de los cinco sitios mencionados.

El tamaño reducido de los efectivos recogidos en los diferentes sitios limita la caracterización del material. No obstante, es muy probable que estos diferentes tiestos, que provienen de sitios pertenecientes a la misma región y provenientes de una capa correctamente fechada, procedan de una misma cultura material formativa. Por otro lado, todos los escasos tiestos diagnósticos provenientes de diferentes sitios permiten comparaciones con la cultura Cotocollao.

4.2. Comparaciones externas

El material recogido, a pesar del escaso número de tiestos diagnósticos, evoca al material Cotocollao de la región de Quito, contemporáneo del evento que dio origen al depósito de la capa fechada en los alrededores de 1100 AC.

En efecto, Marcelo Villalba (1988: 245) muestra que Cotocollao se desarrolla entre 1500 y 500 AC. Él divide la cultura en *Cotocollao Temprano* (I) y *Cotocollao Tardío* (II). El Temprano se subdivide en *Ia* (1500-1300 AC) e *Ib* (1300-1100 AC), y el Tardío se descompone en *Iia* (1100-800 AC) y *Iib* (800-500 AC).

Las formas que provienen de los sitios de la región del Tungurahua, aunque poco diversas y verosíblemente dominadas por las ollas, evocan ciertas clases formales publicadas por Marcelo Villalba en 1988. El tiesto de la Fig.2.4, proveniente del sitio de Runtún, evoca más particularmente la clase formal XXVIII (ibidem: 206-207) que es una olla de cuerpo esférico con cuello evertido y labio recto y directo que aparece verosíblemente al final del periodo Ib.

El único recipiente abierto (Fig.2.1) proveniente del sitio al norte del cementerio de Baños, es un cuenco carenado con borde invertido y hombro muescado. Esta forma se asemeja a la que es descrita por Marcelo Villalba con la clase formal VIII (Ibidem: 154-156) que consis-

te en un cuenco carenado semi-restringido de base anular. Esta forma es tardía y aparece según Villalba en a mediados del periodo IIB. Sin embargo no sabemos si nuestro cuenco tenía una base anular.

Las modalidades decorativas muestran igualmente ciertos puntos comunes. La utilización de las líneas bruñidas y del pulido es corriente: comienza en el Cotocollao Ia pero no está asociado con una forma particular. La utilización aislada de puntuaciones ovaladas y circulares (como las de la Fig.2.5) es igualmente frecuente en Cotocollao, notablemente para formas de cuenco cerrado (ibidem: 151,) y empieza a partir del Cotocollao Ia (ibidem: 226). Por fin, la realización de apliques alargados que llevan muescas regularmente dispuestas (Fig.2.7) es igualmente corriente en el material formativo de Quito, particularmente sobre botellas de asa estribo (clase formal XV, ibidem: 172-174) y sobre ollas (ibidem: 228). Es una modalidad decorativa que, según los conocimientos actuales, empieza al final del periodo Ia de Cotocollao.

Con la excepción del cuenco carenado del sitio del cementerio de Baños (Fig.2.1), las comparaciones con los datos publicados por Marcelo Villalba y sus atribuciones cronológicas corresponden más bien a las dataciones del evento volcánico que habría enterrado los sitios de la región del Tungurahua hacia 1100 AC. Esto correspondería al periodo medio de la cultura Cotocollao.

La débil representatividad de nuestro muestreo, el tamaño reducido de los tiestos, y también el hecho que Cotocollao es el único sitio de esta cultura que ha sido científicamente excavado y publicado, podrían explicar las pequeñas discordancias entre nuestros datos y los de Villalba.

No obstante, no es imposible pensar que la forma del tipo de cuenco carenado con borde invertido, hombro muescado y base anular se haya desarrollado más temprano en la región del Tungurahua que en la de Quito. Esto explicaría el desfase existente entre nuestros datos fechados hacia 1100 AC, con aproximadamente dos siglos de incertidumbre, y la atribución cronológica propuesta para esta forma cerámica por Villalba, comprendida entre 800-500 AC. Tampoco, no podemos descartar la hipótesis de una influencia costanera: formas comparables de cuenco carenados con el hombro muescado (y sin base anular) aparecen principalmente en la primera mitad de la cultura Machalilla, sea entre 1500 y 1100 aproximadamente (Meggers, Evans, Estrada, 1965: 124-126, "Machalilla Embellished Shoulder").

5. Conclusión

El interés de estos datos preliminares descansa sobre el hecho que conocemos pocos sitios formativos bien fechados, a parte de Cotocollao, en la Sierra norte del Ecuador. La datación de las tefras volcánicas de donde provienen exclusivamente esos tiestos descansa sobre una serie de 4 nuevas fechaciones convencionales y AMS.

Las relaciones que muestran los tiestos de la región del Tungurahua con la cultura Cotocollao permiten completar los escasos datos ya conocidos y publicados sobre la extensión y / o la influencia de esta cultura formativa. Estos nuevos datos se complementan particularmente a los de Ronald Lippi (1998), haciendo mención de materiales directamente Cotocollao y materiales en relación con Cotocollao en el noroccidente de la provincia de Pichincha (es decir sobre las vertientes occidentales de los Andes). Completan igualmente otros datos esporádicos (como la presencia de morteros de piedra típicamente Cotocollao en el museo de Riobamba), generalmente no publicados, referentes al material Cotocollao que proviene de la región Puruhá (la colección de tiestos Puruhá de Porras, almacenada en el museo Weilbauer de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, contiene tiestos Cotocollao), y de los alrededores del Chimborazo.

El fragmento de cuenco carenado conlleva sin embargo la pregunta de las modalidades de aparición de ciertas formas cerámicas y del rol de la cultura Machalilla: en efecto podría haber habido una corriente de influencia cultural proveniente de la costa, o bien interacciones más intensas con las sociedades de la costa, explicando la aparición más precoz de los cuencos carenados en la región del Tungurahua. Este fenómeno habría podido ser asociado al paso que constituía el valle del pastaza hacia la Amazonía, región que fue desde el Formativo muy propicio para los intercambios con la costa (notablemente para *Spondylus*). Pero la ausencia total de datos arqueológicos para la región de Puyo no nos permite verificar esta hipótesis.

Para terminar, es interesante subrayar que ninguna semejanza aparece con el material de Alausí, más cercano geográficamente del Tungurahua que de la región de Quito, y generalmente atribuido al mismo periodo cronológico. Este fenómeno está talvez ligado a la insuficiencia de las investigaciones en las regiones del Tungurahua y de Alausí, pero también podría estar debido a otros factores, como la exis-

tencia de un tipo de frontera cultural fuerte entre las dos regiones, o una mala atribución cronológica del material de Alausí, que podría ser en realidad más tardío.

Es difícil saber si el material de los alrededores del Tungurahua es específicamente Cotocollao o si comparte una serie de rasgos comunes o importados. Pero permite desde este momento contribuir a dar una nueva visión, fundada sobre datos bien fechados, de la extensión de las culturas formativas de la Sierra ecuatoriana.

Agradecimientos: Gracias a Marcelo Villalba y Patricio Moncayo por sus sugerencias y también a Guadalupe Cruz por su ayuda. Arnaud Vallé ayudo para las identificaciones de minerales. El texto ha sido traducido por Lydia Andrés. Las determinaciones de edad con radiocarbono fueron obtenidas en el Centro de Investigación sobre los Isótopos en la Universidad de Groningen en los Países Bajos.

Bibliografía

Collier D., Murra J.

1982 [primera edición 1943], *Reconocimientos y excavaciones en el sur del Ecuador*. Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca, Cuenca.

Hall M.L., Robin C., Beate B., Mothes P., Monzier M.

1999 *Tungurahua Volcano, Ecuador: structure, eruptive history and hazards*. Journal of Volcanology and Geothermal Research, 91, 1-21.

Le Pennec J.-L., Samaniego P., Eissen J.-P., Hall M.L., Mothes P., Ramón P., Robin C., Monzier M., Egred J., Molina I., Yepes H.

2006 *Los peligros volcánicos asociados con el volcán Tungurahua*. Libro de la serie «los peligros volcánicos» Edición Corporación Editora Nacional, Quito.

Le Pennec J.-L., Hall M. L., Robin C., Bartomioli E.

2006 *Late Holocene activity of Tungurahua volcano*. Guía de excursión de campo, conferencia internacional «Cities on Volcanoes 4», Quito, 19-21 Enero.

Lippi R.

1998 *Una exploración arqueológica del Pichincha occidental*. Ecuador. Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Quito.

Meggers B., Evans C., Estrada E.

1965 *Early Formative Period of Coastal Ecuador. The Valdivia and Machalilla Phases*, Smithsonian Institution, Washington.

Museo del Banco Central del Ecuador

2002 *Riobamba*. Quito.

Porras P.

1977 "Fase Alausí", *Revista de la Universidad Católica*. año V, No. 17, Septiembre 1977, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 89-160.

Porras P.

1982 *Arqueología de Quito. I Fase Cotacollao*. Centro de investigaciones arqueológicas (PUCE), Quito.

Uhle M.

1931 "Las antiguas civilizaciones de Manta", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. Vol.12, No. 33 34 35, 5-72.

Villalba M.

1988 *Cotacollao: una aldea formativa del valle de Quito*. Miscelánea antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 2, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito.

Manifiesto Moralista por una Arqueología Reaccionaria

Cristóbal Gnecco*
cgnecco@unicauca.edu.co

Modernidad y utopía son conceptos afines. Ambos se edificaron sobre el mundo de lo posible. La modernidad como experiencia subjetiva empezó cuando el futuro reemplazó al pasado, cuando la nostalgia se transmutó en utopía: la edad de oro no estaba atrás, como pretendieron el clasicismo y el romanticismo (la reacción aristocrática contra el naciente orden del capital), sino adelante, en los tiempos por venir. La utopía moderna pensó un orden horizontal basado en dos pilares retóricos: el individuo libre y la igualdad; sin embargo, la expansión mundial del capitalismo, cuya racionalización cultural fue la modernidad, se edificó sobre el colonialismo, sobre la creación de un otro externo a (y atraído por) un yo civilizado y ejemplar. Los Estados nacionales de Europa eliminaron las diferencias dentro de sus fronteras creando identidades nacionales, pero las erigieron y las discriminaron en sus dominios coloniales. La modernidad se predicó desde una igualdad retórica dentro de los límites de los Estados nacionales colonialistas y desde una discriminación violenta contra la diferencia en las colonias. Las relaciones entre colonizadores y colonizados no fueron igualitarias ni horizontales; tampoco lo fueron las relaciones sociales al interior de las sociedades subalternas; esta segunda asimetría se llama endocolonialismo. Colonialismo y endocolonialismo no sólo son las formas de eliminación de la utopía de horizontalidad moderna sino, también, elementos constitutivos de la modernidad.

* Doctorado. Universidad del Cauca

El orden colonial está basado en el principio europeo del siglo XVII de una sociedad estable y jerárquica modelada en el orden cósmico; esta disposición especular ha sido llamada *cosmópolis* (Toulmin 2001). En este modelo de sociedad los segmentos sociales estaban jerárquicamente dispuestos, tanto como los cuerpos del cosmos, por un orden divino que proveía una estabilidad natural y ahistórica. Esta arquitectura social fue el objeto contra el cual se realizó la revolución burguesa del siglo XVIII y fue reemplazada por la sociedad moderna; sin embargo, la extinta *cosmópolis* no desapareció sino que fue destinada a alimentar el orden colonial. El sociólogo peruano Aníbal Quijano (1990) sostiene que la modernidad se escindió, desde finales del siglo XIX, en dos racionalidades distintas: una dominada por lo que Horkheimer llamó razón instrumental y otra por la razón histórica, la verdadera y genuina forma de la modernidad. Esta última, edificada sobre la unión entre razón y liberación, fue superada y articulada a la razón instrumental a través de la experiencia colonial.

La independencia de los países latinoamericanos de la dominación europea fue un proceso de casi medio siglo que empezó con revueltas campesinas a finales del siglo XVIII y terminó con la derrota de los ejércitos imperiales en las primeras décadas del XIX. Los principales elementos discursivos usados por las aristocracias locales, los *criollos*, para crear un sentido de unidad social y política contra los “invasores” fueron (a) una identidad nacional, bajo la cual todos fueran iguales; y (b) la legitimidad de la lucha contra el saqueo colonial. Pero tan pronto fue alcanzada la independencia se estableció una sólida estructura de dominación interna, copiada del rígido sistema de segregación racial y social establecido por españoles y portugueses. La elite criolla rápidamente reemplazó la burocracia europea y el endocolonialismo reemplazó las relaciones coloniales. Simón Bolívar (1956:14) lo expresó así en la *Carta de Jamaica*:

“No somos ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos encontramos en el dilema más extraordinario y vergonzoso”.

El *dilema vergonzoso* no parece haber preocupado demasiado a Bolívar ni a sus sucesores porque forjaron una sociedad dividida, un cerramiento excluyente (*sensu* Rowlands 1985) por medio del cual aseguraron privilegios sociales a través de la construcción de un orden social en el cual había elegibles e inelegibles. La taxonomía social impuesta por las elites republicanas profundizó la discriminación colonial. En nuestros países la experiencia colonial signó la suerte de un proyecto que sólo fue bosquejo, sombra, idea. Una de las principales características de los Estados nacionales, la consagración de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, incluyendo el derecho a participar activamente en la constitución de la autoridad política, se convirtió en el estándar de la modernidad; pero en los países latinoamericanos existió un imbalance entre la promoción de la ética moderna y la exclusión de la alteridad étnica y de género. La definición de ciudadanía fue enunciada desde un locus andro-occi-céntrico; el yo fue enunciado desde el *locus* del hombre civilizado. Esta flagrante contradicción de la ética moderna caracterizó la relación entre modernidad y nacionalismo latinoamericano. Los proyectos de modernización llevaron al poder a los grupos que condujeron la independencia y la soberanía nacional fue edificada sobre la dominación interna: las funciones progresistas de las nuevas naciones fueron aparejadas con poderosas estructuras endocoloniales.

El colonialismo interno fue central en la lucha, que atravesó el siglo XIX en Latino América y sobrevivió transformada en el siglo XX, entre ideas liberales y conservadoras. Mientras los conservadores defendieron proyectos de naciones coloniales (europeizantes, católicas, segregadas) los liberales lucharon por naciones modernas (mestizas, seculares e integradas). El resultado de este enfrentamiento fue un desarrollo desigual del capitalismo: en algunas áreas se desarrollaron relaciones capitalistas homogéneas mientras en otras sobrevivieron relaciones feudales. Esta articulación, que en el terreno de las lógicas culturales resultó en una co-producción híbrida entre modernidad y tradición (García 1989), configuró un “sistema de inclusión abstracta y exclusión concreta” (Martín 2003:5). Además, desde el siglo XIX gobierno tras gobierno y política de Estado tras política de Estado la intención fue la misma: solucionar un supuesto déficit de modernidad, salvar el atraso. América Latina ha sido un lugar paradigmático para la florescencia de las ideas anti-deficitarias, como la modernización y el

desarrollo. Si no tuvimos modernidad plena y a tiempo, abortada por el mantenimiento del orden estamental colonial en la vida republicana, por lo menos podríamos llegar, tarde pero seguro, a comer parte del pastel utópico.

Las arqueologías latinoamericanas formaron parte del aparato modernizador activado por las elites republicanas liberales para recuperar el tiempo perdido. La arqueología apareció como una de las formas de subsanar el “deficit de modernidad” padecido por nuestros países, que se embarcaron tardíamente (la excepción fue Argentina) en la promoción institucional de la disciplina, en la modernización de su producción narrativa de la historia. Esa modernización se hizo a expensas de las comunidades nativas. El papel de la arqueología fue incorporar la alteridad indígena del pasado de una manera retórica, complemento necesario de su supresión contemporánea. Así la arqueología contribuyó a crear las identidades nacionales. Los tiempos de este proceso fueron distintos. Mientras en países como Colombia (Langebaek 2004) y Venezuela (Navarrete 2004) ocurrió desde el siglo XIX en Bolivia sólo comenzó a mediados el siglo XX con la llamada “revolución” de 1952 (Rivera 1980). De esta manera los pueblos indígenas (del pasado) fueron mostrados como las raíces originarias del frondoso árbol nacional. En México y Perú, los dos los países de la región que construyeron un nacionalismo integrista desde principios el siglo XX, los arqueólogos jugaron un papel destacado en la promoción del orgullo nacional. Los grandes sitios monumentales y su parafernalia asociada fueron adecuados teatros para realizar la puesta en escena del nacionalismo. En otros países también ocurrió, aunque de manera más modesta. En Colombia Luis Duque teatralizó el orgullo nacionalista por sus raíces nativas con sus imaginativas reconstrucciones monumentales de San Agustín. En Bolivia Carlos Ponce delineó este programa de una manera explícita:

“... [la misión de la arqueología es] proveer raíces antiguas para la cultura nacional. En el caso de la gente que es testimonio del pasado, por lo tanto, la arqueología pone al descubierto la alienación en la conciencia nacional y retoma la legítima posesión de los antecedentes prehispanicos ... A pesar de la intensa introducción de patrones extranjeros permanece un núcleo cultural pre-colombino como continuidad tradicional. Por esa razón el arqueólogo de los países que tienen ancestro in-

dígena debe descifrar hasta las más profundas raíces de la nación y los cimientos de la nacionalidad” (citado por Mamani 1994:47, 50).

Pero, muy a la guisa del heterodoxo nacionalismo latinoamericano, discriminatorio y anti-moderno, la arqueología no contribuyó a disolver la rígida cosmópolis colonial sino a densificarla. El rescate selectivo de la alteridad prehispánica como fundante de los proyectos nacionales (la excepción, de nuevo, fue Argentina) se diseñó cuidadosamente para separarla de la alteridad contemporánea. Uno de los ingredientes básicos en el coctel de la separación fue el evolucionismo. La alteridad prehispánica más “civilizada” se mostró como base de la nacionalidad, como un eslabón necesario en el camino evolutivo e inevitable hacia la plena civilización (moderna) implantada por los europeos y continuada por sus herederos criollos. El énfasis en la monumentalidad (grandes obras públicas, metalurgia, estatuaria), a expensas de manifestaciones “menos civilizadas”, fue una marca de fábrica, una suerte de *machupización* de nuestras arqueologías. Los sitios y obras monumentales formaron parte de la retórica del camino civilizador, cuya iniciación se localizó en las sociedades prehispánicas “civilizadas”; sus herederos contemporáneos, en cambio, fueron sacados de ese camino con el argumento de que apenas eran restos degradados y salvajes de sus brillantes ancestros.

La modernización histórica que llegó de la mano de la arqueología fue realizada por la activación de formas de regulación discursiva, fundamentalmente a través de la retórica científica. La necesidad de un discurso regulado fue evidente para las elites del siglo XIX interesadas en la construcción de los Estados nacionales en cada país, sobre todo desde la perspectiva del conocimiento de los recursos naturales, incluyendo los grupos humanos que fueron apareciendo (y desapareciendo), uno tras otro, sobre la geografía política a medida que la economía regional se insertaba en el orden mundial y se expandían las fronteras agrícola y extractiva. Las elites modernizantes, generalmente identificadas con la filosofía liberal, vieron la necesidad de formar en nuestros país saberes instrumentales que produjeran insumos para tratar con la alteridad; en ese horizonte de necesidad las “ciencias sociales” ofrecieron disciplinar el discurso sobre la sociedad, incluyendo el discurso sobre el otro. Los estudios de finales del siglo XIX sobre las “antigüedades indígenas” fueron enmarcados en este instrumentalismo regulado y se

propusieron sentar las bases de las *verdaderas* nacionalidades de nuestros pueblos mediante el establecimiento de una suerte de “sociología prehispánica” basada en observaciones “científicas” sobre los grupos indígenas considerados dignos de ser rescatados por el inventario nacionalista, es decir, los pueblos prehispánicos “civilizados”. La significación de pueblos “civilizados” en este contexto fue precisa: estratificados, con varios niveles de tomas de decisiones, con discriminaciones institucionales, con aparato legal, religión, ejército, tributo; pueblos sólo diferentes en grado, pero no en clase, a las sociedades europeas de la época de la conquista y colonia.

Poco a poco la retórica reguladora de la ciencia fue invadiendo el discurso sobre las “antigüedades indígenas”. Con trayectorias y momentos distintos, con clara precedencia de los países del cono sur debido a la impronta académica europea, esos estudios laxos y desordenados, hechos por “aficionados” (generalmente miembros de las elites, empresarios de carrera y políticos interesados en la construcción nacional), dieron paso a la institucionalización de la arqueología de la mano del proyecto científico que buscó suprimir el ruido causado por la diversidad: el universalismo de la ciencia se enmarcó en el propósito moderno de desterrar la retórica (el juicio del individuo) e instaurar formas neutras de demostración racional. Sin embargo, la entrega de la práctica disciplinaria a los brazos de la ciencia traicionó sus orígenes modernos y consagró el triunfo de la razón instrumental. Trataré de ilustrar este fenómeno con una historia en tres tiempos.

Primer tiempo: arqueología como traición de la modernidad

La discusión sobre el conocimiento moderno está centrada en su capacidad para representar la realidad estableciendo una distancia entre el *signo* y la *cosa* (*sensu* Foucault 1985) que no sea la simple aparición del primero en la segunda, como ocurrió en la época clásica, sino una indagación, es decir, el conocimiento de la *cosa* a través de su organización en el *signo* por el uso racional de conceptos trascendentes. Sin embargo, la irrupción ontológica del “hombre” moderno causó un cisma en el conocimiento (consagrado por la división entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza) porque significó la aparición de un sujeto capaz de ser representado (como las hojas, las piedras y las estrellas) y, simultáneamente, de representar. Esta elusividad, el carác-

ter dual de representado y representador acordado a este nuevo sujeto de la modernidad, es la responsable de que las “ciencias del espíritu” en realidad no sean ciencias (¿cómo reducir a la *mathesis* y la formalización un “objeto” que es, en última instancia, su mismo sujeto representador?).

Ante este dilema la modernidad creó una categoría residual, las *humanidades*, donde alojó el conocimiento sobre la gente y la sociedad. Sin embargo, varias disciplinas se embarcaron en agendas científicas con el propósito de sacarlas de su supuesta “pre-modernidad humanística”; la ciencia apareció como la forma de superar lo histórico a través de lo trascendente. Ese fue el caso de la arqueología: el programa científico (comenzado en la década de 1930 y cristalizado treinta años después) creó una retórica basada en la objetividad, la universalidad y la exterioridad de la cual el individuo representador fue exilado. Pero el paso fue dado en la dirección equivocada: sacó a la arqueología de sus orígenes modernos como una disciplina humanística y la empujó cuesta abajo en la colina del tiempo; este paso equivocado fue un serio retroceso que aún estamos tratando de superar. El cortejo arqueológico de la ciencia es tan anti-moderno (una traición a la modernidad) que el “hombre” desapareció de su superficie para ser enterrado en la profundidad de las mazmorras científicas. Esta invisibilización de su propio sujeto fue un acto deliberado, una violación de la modernidad alcanzada al considerar a la arqueología como una práctica neutra y auto-contenida que representa pero evita ser representada.

Segundo tiempo: arqueología como accesorio (la representación postmoderna)

Irónicamente, cuando la arqueología se complacía por haber alcanzado las más altas cimas de la ciencia la lógica postmoderna abolió el pasado disolviendo los planos temporales. La historia fue devaluada o declarada muerta. La obsesión de la modernidad con el pasado, sobre todo manifiesta en el nacionalismo, y su promoción de los aparatos mnemónicos, desde los museos hasta los programas de historia y arqueología, ahora se señalan como dos de sus contradicciones más notorias, como anacronismos patéticos. ¿Cómo es posible que una racionalidad cultural basada en una moral teleológica (el progreso) volviera su mirada de manera tan ostensible para complacerse en la contempla-

ción del pasado?; ¿por qué la modernidad cortejó al pasado usando sus mejores artes de seducción para atraparlo en sus redes de sentido? La respuesta convencional fue que esa obsesión duraría lo mismo que durase el proyecto, es decir, moriría con su realización. Esa duración, a su vez, se mostró condicionada a dos contingencias: (a) la unión temporal entre modernidad y nacionalismo, cuyo usufructo del pasado se basó en su teatralización (característica, pero no exclusiva, de los gobiernos populistas) a través de la creación y ritualización de imágenes fundantes; y (b) la densificación y legitimación del orden contemporáneo (cf. García 1989); el pasado otorgó a la nación, la entidad política que mejor ejemplifica la trascendencia moderna, la continuidad necesaria para no aparecer como una transgresión descarnada de la sacralidad que había reemplazado; lo nuevo encontró en lo histórico una densidad profunda (Anderson 1983:11). El final de esas contingencias significaría la realización del proyecto moderno. Esa realización se conoce como postmodernidad. La paradoja absoluta del fin del sueño moderno es que su obsesión instrumental con el pasado concluye al mismo tiempo que su fundamento utópico. Pasado y futuro se cancelan mutuamente en un juego de sombras; sólo sobrevive el presente. Los nuevos campos de producción cultural promueven la obsolescencia, el consumo conspicuo, el carácter efímero. Ante estos avatares el pasado adopta ahora un papel más bien discreto si se lo compara con sus grandes apariciones en la opera de la historia moderna: la escenificación contemporánea del pasado ya no ocurre como densificación sino como efecto de superficie, como una historia vaciada de la historia; la tradición está amenazada por la fluidez y la velocidad de los flujos globales de individuos, bienes, capitales e información (*sensu* Appadurai 1996). Esta nueva lógica también cancela el fundamento utópico de la modernidad: lo que estaba por realizar ya está realizado; ya no hay necesidad del futuro como trascendencia, como horizonte de posibilidad. La tradición y la teleología ahora son narrativas devaluadas cuya eventual exaltación se condena como un anacronismo que se opone a la hibridación temporal y al imperio del presente.

Tercer tiempo: arqueología como reacción (el regreso al origen)

Una amplia resistencia emergente opone este orden de cosas. Muchos sujetos y organizaciones (desde arqueólogos hasta movimien-

tos sociales de muchas clases) cuestionan la devaluación postmoderna de la historia con un argumento moderno: hay un lugar virtual para la producción de representaciones históricas en el cual se encuentran la memoria y el deseo. La arqueología del tiempo-espacio es también el tiempo-espacio de la arqueología. El generoso mundo de la posibilidad re-significa la utopía, la creación más querida de la filosofía política del humanismo. Los tiempos promisorios del Renacimiento, abortados por el rígido control que la ciencia y la máquina del Estado ejercieron sobre el cuerpo social, han vuelto a dar la cara, han retornado al origen.

La arqueología que marcha en las filas de la resistencia es doblemente reaccionaria porque reacciona contra la traición a la modernidad y contra la devaluación postmoderna de la historia. Esta reacción no significa el retorno a una supuesta “modernidad verdadera” (la del proyecto científico) sino una restauración de la condición moderna de la disciplina que permita la introducción de niveles hermenéuticos que vayan más allá de la simple representación. El individuo representado-/representador ahora aparece en el paisaje arqueológico de muchas maneras: como un sujeto que produce textos (que representa); como un sujeto que es representado, sabiendo conscientemente que está siendo representado y conociendo plenamente (pero también cuestionando y discutiendo) los medios de representación; como miembro de grupos de interés que otorgan múltiples sentidos y usos a las representaciones producidas. Así se crean nuevas cartografías temporo-espaciales en las cuales se escenifican contradicciones, hegemonías y subalternidades. Las memorias hegemónicas son enfrentadas por memorias disidentes; el campo de batalla ha sido ampliado para acomodar la lucha por referentes materiales y, de manera más básica, por la economía política de las narrativas históricas.

Las nuevas cartografías valoran la historia de nuevo: el pasado aparece como un lugar llenado por las significaciones del deseo. La arqueología es, ahora más que nunca, un arte de la memoria para la etnicidad en general. Un puente de colaboración y entendimiento interdiscursivo entre diferentes sociedades y sus historias asociadas se extiende sobre aguas políticas y sobre constituciones de sentido. La arqueología es un lugar para la producción de sentidos históricos (múltiples, localmente relevantes y localmente construidos) y es requerida de manera cada vez más creciente por los movimientos sociales para proveer combustible a sus cohetes históricos; este hecho pone en cues-

tión el enfrentamiento esencialista entre arqueología y otro tipo de historias y otorga visibilidad a la co-producción histórica.

Manifiesto moralista por una arqueología reaccionaria

El retorno al sentido histórico es una suerte de regreso de la arqueología a la modernidad y sitúa la disciplina del lado de las historias locales que contribuyó a silenciar y que en América Latina han enfrentado un régimen de producción de sentido, el proyecto nacional, con historias movilizadas, fundamentalmente, en el marco de las luchas étnicas y con el propósito manifiesto de recuperar el control sobre el tiempo (*su tiempo*), perdido ante la dominación del aparato temporal de occidente (cf. Mignolo 1995). La arqueología latinoamericana empieza a contemplar maneras de relacionarse con la producción de las historias locales en busca de caminos de significación, uniéndose a la defensa que han hecho de referentes tangibles y conceptuales, fundamentalmente la continuidad entre dimensiones temporales (entre pasado, presente y futuro), y en la revitalización de memorias sociales antes sepultadas y que ahora son elementos centrales de nuevos proyectos sociales. De esta manera las nuevas memorias enfrentan una de las estrategias del colonialismo moderno, la ruptura de la continuidad histórica de los pueblos dominados. Así se viene abriendo camino, por ejemplo, lo que se ha venido a conocer como “arqueología indígena”. Si la dicotomía arqueólogos-indígenas es, para muchos, excluyente e irreconciliable la “arqueología indígena” apuesta por su disolución. Esto sólo es posible si los grupos nativos participan y controlan la producción narrativa de la historia desde la arqueología. Como señaló el historiador aymara Carlos Mamani (1994:58):

“... una arqueología indígena, bajo nuestro control y sistematizada de acuerdo con nuestros conceptos de tiempo y espacio, puede quizás formar parte de nuestra empresa de recuperar nuestra propia historia ... La arqueología ha sido, hasta ahora, un medio de dominación y de usurpación colonial de nuestra identidad. Si es tomada por los indígenas puede proveernos con nuevas herramientas para entender nuestro desarrollo histórico y, de esta manera, fortalecer nuestra actuales demandas y nuestros proyectos para el futuro”.

La eventual apropiación simbólica nativa de los “restos arqueológicos” está marcada por una concepción que se aleja de la que sostiene la mayoría de los arqueólogos, para quienes el “registro arqueológico” es evidencia de culturas pasadas (y extintas), dignas de ser objeto de investigación académica; para las comunidades indígenas, en cambio, los sitios arqueológicos son sitios vivos:

“Las ruinas arqueológicas dejadas por culturas antiguas no son objetos inertes o muertos: ellas tienen una realidad que influye nuestras vidas activamente, tanto a nivel individual como colectivo... la relación que tenemos con las evidencias materiales de nuestro pasado va más allá de una simple actitud ‘positivista’ que las trataría como simples objetos de conocimiento. Más bien, ellas son para nosotros una fuente de fortaleza moral y la reafirmación de nuestra autonomía cultural” (Mamani 1994:49-50).

Esta arqueología reaccionaria, porque reacciona contra la lógica cultural dominante, encuentra cobijo en las ideas de Habermas sobre la modernidad. Su obra es un intento por expandir las capacidades emancipadoras de la actividad racional más allá de los estrechos límites de la ciencia. La racionalidad, a través de la crítica reflexiva, debe ser capaz de realizar las promesas emancipadoras de la filosofía de la Ilustración y resignificar la promesa utópica de libertad. La racionalidad, aunque Occidental, todavía es capaz de prodigar sueños utópicos y recuperar la razón histórica perdida en los mares del instrumentalismo (cf. Habermas 1989).

La arqueología reaccionaria es una práctica política que promueve y contribuye a la construcción de espacios plurales; es, también y fundamentalmente, un arqueología del sentido local. El multiculturalismo bien puede ser el signo de los tiempos pero el pluralismo (definido como una expresión horizontal y no jerárquica de la diferencia) es una moneda de poco uso. Las políticas multiculturales organizan la sociedad en marcos de diferencia más rígidos y circunscritos que aquellos erigidos por el colonialismo; la igualdad se define por la distancia. La alteridad se concibe ahora como un hecho que debe ser administrado y no cómo un problema que debe ser resuelto a través de su eliminación de la superficie de la fábrica social, por supresión o asimilación. El pluralismo debe ser construido desde el principio y la tarea debe ser promovida, discutida y consensuada constantemente.

En las dos últimas décadas algunos sectores de la disciplina han promovido el pluralismo, tanto en términos de economía política (arqueología para audiencias más amplias y con propósitos y significados más amplios) como de interpretación (la ciencia ya no es el único pájaro en el bosque). La arqueología está ganando amplia legitimidad al volverse pública, al cuestionar su largo matrimonio con las historias nacionales, al abandonar el *ghetto* académico donde se confinó a sí misma y encontrar lugares donde la producción histórica es significativa para una amplia variedad de sectores sociales. El sentido público de la práctica, antes realizado por pocos individuos, se está convirtiendo en un mandato ético; sin embargo, para muchos arqueólogos todavía sólo es una forma de compartir resultados, no una empresa colectiva y colaborativa sino un proceso unidireccional por medio del cual el conocimiento experto es comunicado a sujetos ignorantes de su propio devenir. En cambio, la arqueología para y por el público puede concebirse como una co-producción en la cual los sectores interesados colaboran, aprenden y producen historia de manera conjunta, aunque no sin conflicto productivo. Esta arqueología es plural, no un camino para ampliar los receptores del conocimiento experto sino una forma de ampliar y empoderar los sectores sociales que otorgan sentido al pasado. El pasado es nuestro, una herencia mundial que debe ser promovida, discutida y constituida significativamente. Desde un punto de vista académico no dudo que la memoria sea crucial para la constitución y el mantenimiento de la fábrica social. Sin embargo, en casos concretos la situación puede ser diferente, especialmente cuando se trata de comunidades que experimentan duras condiciones de vida, muchas veces endocoloniales, en los márgenes del bienestar que el mundo industrializado da por hecho. En esos casos son más importantes o, por lo menos, más urgentes la sobrevivencia y la satisfacción de necesidades básicas (como educación y salud) que la memoria y su activación por la historia. Una cosa es hablar de la importancia de la memoria desde la comodidad de una oficina universitaria y otra muy diferente cuando se lucha por el territorio, la autonomía y el reconocimiento político. Pero cuando se han cumplido las agendas urgentes o cuando las narrativas históricas pueden acompañarlas podemos esperar que el deseo se encuentre, eventualmente, con la memoria.

La historia es uno de los campos de batalla en los cuales se escenifican los grandes dramas de la identidad. Hasta hace tres décadas el

Estado era el único de los actores de la vida social plenamente consciente de este hecho. Los aparatos exclusivistas y monopólicos de producción de sentido histórico relacionados con los discursos nacionales produjeron un discurso sobre el pasado que, aunque no fue uniforme y cambió con los matices de los proyectos de identidad, alcanzó un alto grado de consenso sobre su papel: la configuración de una memoria colectiva en torno a la imagen de una nación homogénea y de un Estado de y para todos. La práctica arqueológica distanciada y auto-complaciente desconoció los sentidos locales del pasado y se concentró en la escritura de narrativas universales que negaron o devaluaron las historias no académicas. La arqueología fue concebida como una disciplina sobre el pasado; sus referentes materiales fueron asumidos como restos de sociedades desaparecidas. Esta precisión semántica llevó a la disciplina a ignorar, cuando no a negar, la conexión que muchas historias locales establecen entre la vida contemporánea (y sus deseos y expectativas hacia el futuro) y los materiales arqueológicos.

Aunque la ruptura de la continuidad temporal es una de las estrategias más perversas y poderosas de la historia colonial para neutralizar otras voces muchas historias locales la enfrentan mostrando que la arqueología no trata con registros culturales del pasado sino del presente y el futuro. Así la producción histórica localmente significativa se aleja de la grandeza (y relativa fatuidad) de las narrativas universales. Así la arqueología vuelve a su lugar perdido. Así estamos. Así, quizás, podemos continuar.

Referencias

- Anderson, Benedict
1991 *Imagined communities*. Londres, Verso.
- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press,.
- Bolívar, Simón
1956 *Escritos políticos*. Bogotá, Ministerio de Educación.
- Foucault, Michel
1985 *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- García, Néstor
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Habermas, Jürgen

1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Langebaek, Carl

2003 *Arqueología colombiana. Ciencia, pasado y exclusión*, Bogotá, Colciencias.

Mamani, Carlos

1994 "History and prehistory in Bolivia: what about the Indians?", en Robert Layton (editor), *Conflict in the archeology of living traditions*, Londres, Routledge.

Martín, Jesús

2003 *De los medios a las mediaciones*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

Mignolo, Walter

1995 *The darker side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Navarrete, Rodrigo

2004 *El pasado con intención*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Fondo Editorial Tropykos.

Quijano, Aníbal

1990 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, Editorial El Conejo.

Rivera, Silvia

1980 "La antropología y arqueología boliviana: límites y perspectivas", en *América Indígena* 40(2):217-224.

Rowlands, Michael

1985 "Exclusionary tactics in the logic of collective dynamics", en *Critique of Anthropology* 5:60-71.

Toulmin, Stephen

2001 *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península.

Arqueología Ecuatoriana¹: Una Nueva vía de Comunicación

Gaëtan Juillard*
gaetan.juillard@wanadoo.fr

El propósito de este artículo es presentar las etapas de desarrollo del portal Internet llamado *Arqueología Ecuatoriana*, presentado en el Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana. El portal responde al deseo de los miembros de la comunidad arqueológica ecuatoriana por sacar a la disciplina del silencio en el cual ha estado desde hace mucho tiempo en el país.

La falta de un espacio de discusión específica a la arqueología ecuatoriana, ya sea en forma de revista o cualquier otro medio, no le ha permitido a los investigadores comunicar sus trabajos, reflexiones, y en general discutir las grandes problemáticas de la arqueología ecuatoriana dentro de la comunidad científica o con el público.

Publicaciones – mas o menos reguladas – tienen sin embargo el mérito de existir. Por ejemplo, *La Apachita*, publicada por Ernesto Salazar, se enfoca principalmente en agrupar artículos y trabajos de los estudiantes de la carrera de arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Estas revistas, sin embargo, no se enfocan formalmente en el avance y difusión sistemática del conocimiento científico.

El interés por solucionar este problema ha generado continua discusión entre investigadores. Está claro que el lanzamiento de una revista científica impresa requiere medios financieros que todavía no se dan a relucir en la comunidad académica ecuatoriana. Largos plazos de lanzamiento y una pesadez en la logística del proceso de publicación

* Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut de Recherche pour le Développement

tampoco le permite a este medio responder con agilidad a las necesidades de la comunidad científica. Por estas razones, es necesario establecer un medio de comunicación flexible, que pueda adaptarse con rapidez y de menores costos financieros.

Un sitio de Internet, gracias a la rápida velocidad de su desarrollo, a los bajos costos de construcción y de mantenimiento, se presenta como la opción más indicada en nuestro caso. Le brindaría, a investigadores ecuatorianos y extranjeros, la oportunidad de disponer de la información más reciente y de un espacio de debate para temas actuales y para las grandes discusiones de la investigación arqueológica.

La idea no es nueva, sitios de Internet y bases de datos destinados a la comunidad científica ya existen. Uno de los más ambiciosos de estos proyectos está albergado por el lugar argentino Naya² que presenta, desde 1996, artículos, congresos en línea, foros, etc.

De la misma manera, en Europa y los Estados Unidos, numerosos portales unen a las comunidades de investigadores alrededor de temas generales y específicos. En Francia, ArchéoGraph³ agrupa a la comunidad arqueológica francesa alrededor de las técnicas de dibujos e ilustración usadas en la arqueología. Similarmente, la mayoría de publicaciones científicas disponen de portales de Internet que le ofrecen al usuario acceso a sus artículos, ya sea gratis o por medio de pago. Por estos motivos se ha adoptado finalmente esta solución como la más útil para resolver los problemas de comunicación de la comunidad arqueológica.

Aspectos Técnicos

Sobre toda otra consideración, las necesidades técnicas son las más importantes. ¿Qué tipo de portal se necesita? ¿Uno estático o dinámico? ¿Se le debe permitir a los usuarios poner el contenido en línea o todo contenido debe ser editado por un *webmaster*? ¿Qué protocolos de interacción se deben usar para permitir el acceso rápido a la información? ¿Cómo organizar la información y los distintos servicios del portal de manera lógica e inteligible? ¿Cuáles son los aspectos jurídico y legales de un sitio Internet? Revisemos algunos de estos puntos.

¿Portal estático o dinámico?

Un sitio estático le obliga a los administradores del portal a reescribir el conjunto de páginas continuamente, con cada nueva información añadida en el sitio. Los usuarios del portal solamente pueden proponer contenido por medio de un correo electrónico a los administradores. En este caso, el trabajo del *webmaster* y de los administradores del portal es muy importante y, además, requiere una vigilancia del portal constante con el fin de corregir los posibles errores de redacción y modificaciones cotidianas.

Un sitio dinámico, al contrario, es flexible y puede ser administrado directamente en línea. Esto le permite al portal evolucionar con rapidez al ofrecerle a los usuarios la posibilidad de presentar directamente sus sugerencias en línea. El inconveniente de este tipo de portal reside en la complejidad del desarrollo del programa informático CMS (*Content Management System*, sistema de dirección del contenido). Ante los plazos reducidos de los que hemos dispuestos, optamos por un programa informático de CMS *Open Source*, bajo licencia GNU/GPL, llevada por un equipo de desarrolladores dinámicos (Joomla!⁴) y un programa informático de gestión de foros idéntico (phpBB⁵). Aportamos modificaciones a estos dos programas para adaptarlos a nuestras necesidades.

El acceso a la información

La lógica de acceso a información es esencial para un portal de Internet, es en esto que depende en gran parte el éxito o el fracaso del portal. El *interfaz* público debe ser lo más intuitivo y claro posible con el fin de no perder a los usuarios en un laberinto de botones y rúbricas. Elegimos un *interfaz* en dos o tres columnas; las grandes secciones del portal son accesible directamente por biseles. Esta jerarquización del contenido le permite al usuario acceder a la mayoría del contenido con solo tres o cuatro presiones del botón de Mouse.

El Alojamiento en los servidores Internet

El alojamiento del portal es otro punto muy importante. Se debe pensar a largo plazo ya que si el espacio en los discos rígidos en el

momento de lanzamiento es demasiado pequeño (menos de 20 MB), éste se alcanzará y se superará rápidamente cuando los usuarios utilicen plenamente las funcionalidades del sitio (artículos, cartotecas, fotografías, sitios de proyectos e investigadores, etc.).

Idealmente, sería preferible disponer de nuestros propios servidores para alojar el portal. No obstante, ante el coste de adquisición y de mantenimiento de un servidor privado, ha sido preferible, al inicio, instalar el portal en servidores mutualizados institucionales (Instituto de Investigación para el Desarrollo, Francia) o comerciales (Céléonet, OVH por ejemplo). Por el momento, el alojamiento del portal en territorio ecuatoriano no ha sido posible debido a la ausencia de salidas de “alta velocidad” hacia los principales centros de gestión del *World Wide Web* en los Estados Unidos y Europa. Una migración posterior hacia otro servidor es perfectamente realizable ya que los ficheros y el nombre de dominio pueden oscilar con facilidad de un servidor al otro.

Legislación

En Internet siempre pueden ocurrir problemas legales. Ante un vacío jurídico, la jurisprudencia aplica la legislación del país en el cual se alberga el portal. Los procedimientos y las legislaciones relativas a la construcción de los portales pueden variar de un país al otro. En nuestro caso, debemos someternos a los derechos franceses y ecuatorianos. Así pues, solicitudes específicas tienen del ser realizadas ante la CNIL (Comisión Nacional relativa a la Informática, a los ficheros y a las Libertades, de Francia) a fin de autorizarnos a utilizar los datos personales (direcciones postales, correos electrónicos...). En Ecuador al contrario, ninguna formalidad es necesaria para poner en línea a un sitio Internet.

Funcionalidades del portal

Una consulta preliminar nos ha permitido definir, a grandes rasgos, algunas de las principales expectativas de la comunidad científica. Esta primera consulta se llevo acabo ante investigadores durante el Segundo Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana que se celebró en Quito del 6 al 10 de noviembre de 2006.

A consecuencia de este congreso, un pequeño equipo de dirección fue establecido con el fin de acelerar el lanzamiento y la apertura del sitio al público. Desde el principio, este equipo se esforzó en tomar en cuenta las observaciones y sugerencias emitidas por los investigadores durante el congreso.

El portal Arqueología Ecuatoriana se ha dividido así en cinco secciones, distintas pero complementarias, ofreciendo un conjunto de funcionalidades que responden a las necesidades más urgentes de los investigadores nacionales y extranjeros: *Arqueología*, *Investigación en curso*, *Blogs de investigadores*, *Revistas en línea* y *Museos ecuatorianos*. Con el fin de concentrarnos en la sección más importante - *Arqueología* - nos permitimos presentar estas cinco secciones en el orden decreciente de funcionalidades y contenido.

Museos ecuatorianos

Esta sección se dedica principalmente a los museos provinciales y a los museos de yacimiento arqueológico. Permitirá también comenzar a un debate sobre el papel de los museos y colecciones privadas y públicas en la transmisión del conocimiento arqueológico. Ofrecerá además un espacio para reflexionar sobre el contenido propuesto por los museos, su gestión y la implicación de éstos en la valorización de la identidad pluricultural del Ecuador.

Realizaremos progresivamente, con la ayuda de los usuarios, una presentación de los museos ecuatorianos, su historia y sus colecciones respectivas. A partir de la apertura del portal, propondremos seguir, a través de reportajes, el nacimiento de un museo arqueológico en Quito.

Las Revistas electrónicas

La sección “*Revistas*” propondrá periódicamente números de estudios referentes a la arqueología, o sobre ámbitos en relación a ésta. Estas páginas Internet serán un apoyo a la difusión de las versiones impresas. Revistas ya existentes, como *La Apachita*, presentarán el conjunto de sus artículos desde el primer número a partir de la apertura del sitio. Progresivamente, añadiremos las revistas que desean ser albergadas en nuestros servidores.

Blogs de investigadores

Una de las principales funcionalidades del portal Arqueología Ecuatoriana se refiere a la posibilidad ofrecida a los investigadores una página personal tipo “blog.” Estos blogs ofrecerán la posibilidad de publicar información que no requerirá pasar por el comité editorial de una revista científica con el propósito de compartir y de discutir libremente notas de investigaciones, anuncios diversos, hallazgos fortuitos no publicados, opiniones o hipótesis de trabajo. Las asociaciones de profesionales (el Colegio de Arqueólogos, en proceso de formación, por ejemplo) también podrán utilizar este servicio. Dispondrán así de un foro de expresión que se conforme a la voluntad del equipo que lo administra.

La segunda subsección presentará mensualmente entrevistas a arqueólogos y estudiantes. Estas entrevistas se orientarán sobre distintos temas de la actualidad arqueológica y/o de los trabajos científicos de los participantes.

Investigaciones en curso

Esta sección, similar a la anterior, ofrecerá un espacio Web para los proyectos de investigaciones actualmente en curso sobre el suelo ecuatoriano. Los distintos equipos de investigación presentarán de manera sucinta e informal la actualidad y los resultados parciales de sus proyectos (excavaciones, sondeos, descubrimientos diversos, etc.) Esta sección está abierta a toda persona o institución que trabaja en Ecuador (arqueólogos, universidades, institutos, estudiantes...).

Sección principal

La sección “*Arqueología*” es la sección principal del portal y ofrece numerosas subsecciones que enumeraremos a continuación:

La primera de éstas secciones, *Artículos*, da acceso a artículos sujetos al Comité de Lectura. Los artículos publicados en esta sección, acompañados de contribuciones propuestas en otras secciones del portal se reanudarán mensualmente en un número de la revista *Arqueología Ecuatoriana*, disponible en la sección “*Revistas*”. Esta disposición le permite a los investigadores que hacen referencias a los artículos del

portal y que no quieren presentar vínculos de Internet en sus bibliografías de darle al lector el número de volumen que corresponde al artículo citado.

Los artículos y contribuciones publicadas sobre el portal pueden ser propensos a debate. Un espacio específico fue atribuido a los foros y mensajes instantáneo (*Chats*). La redacción propondrá regularmente de nuevos temas, pero se recomienda mucho a los usuarios lanzar ellos mismos sus propios foros temáticos o someterlos por correo electrónico.

Uno de los deseos del comité de dirección del portal es hacer de este sitio el nexo principal de la arqueología ecuatoriana. Por esto, es importante la presentación de trabajos, obras y referencias ya publicadas. Para esto se han dedicado tres subsecciones. La primera, *Informes*, hará referencia progresivamente (con o sin resumen) a los informes de distintas excavaciones y prospección realizadas por las instituciones y universidades ecuatorianas o extranjeras. Se dedicará una sección más específica a la producción de trabajos académicos (licencia, maestría y doctorado). Finalmente, una sección más general presentará fuentes y referencias sobre la arqueología ecuatoriana y las especialidades cercanas.

Otras tres secciones se enfocarán en presentar los reglamentos del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, los estándares metodológicos, y la deontología de nuestra profesión. Estas dos últimas secciones serán abastecidas, en parte, por las contribuciones de los usuarios y se abrirán a debates retransmitidos en los foros y en los *Chats*. Estas secciones, que pueden parecer superfluas a primera vista son esenciales para mejorar la práctica y la ética arqueológica en Ecuador. Por consiguiente, es el conocimiento de las sociedades y poblaciones precolombinas que se verá beneficiado.

Para terminar, rúbricas secundarias propondrán las últimas noticias de la disciplina, mapas vectorizados y tarjetas históricas, galerías fotográficas y vínculos hacia otros portales arqueológicos.

Línea editorial del portal Arqueología Ecuatoriana

La línea editorial defendida por el equipo de administración quiere ser abierta, neutra, laica y apolítica. Arqueología Ecuatoriana es un lugar de difusión de información científica, debate e intercambio;

por esto, se acepta toda contribución, ya que deseamos un sitio Internet participativo, flexible y evolutivo. El deseo del portal es convertirse en un crisol de ideas, un sitio de reflexión, debate y análisis donde puntos de vista opuestos podrán enfrentarse para producir conceptos innovadores. El sitio Arqueología Ecuatoriana intenta ser independiente de grupos de presión. Este portal es el portavoz de la arqueología ecuatoriana y, por consiguiente, de la multitud de las voces que lo compone, con respeto a la opinión de cada uno. En nuestras páginas, las grandes preguntas se tratarán con la mente abierta y con el filtro constante del cuestionamiento académico.

Perspectiva y evolución posterior

El portal no permanecerá en estado fijo. Evolucionará según los deseos de la comunidad que lo anima. Las secciones y sus subsecciones evolucionarán también según las necesidades específicas del momento y las sugerencias de los usuarios. Del mismo modo, los servicios propuestos se mejoraran y su acceso se volverá más fácil.

Una de la funcionalidad propuestas durante del congreso de noviembre no pudo aplicarse por el momento en razón de la falta de tiempo y personal. Se trataba de un módulo de traducción “directa” en las tres lenguas del sitio (español, francés e inglés). A partir de que la redacción del portal se reforzará de algunas personas, podremos de nuevo proponer esta funcionalidad a los usuarios.

Conclusiones

Es importante destacar el carácter ambicioso de este proyecto. No podrá convertirse en un proyecto permanente sin el aporte y el apoyo de los protagonistas de la arqueología ecuatoriana (arqueólogos, estudiantes, instituciones y universidades), tanto fuera como dentro del país.

Si “*El portal nace con una tecnología avanzada en la que nos vemos neófitos e inicialmente dependientes de los tecnólogos, pero asumimos el reto de formarnos para seguir con el ritmo que la informática obliga*” como lo afirma juiciosamente Francisco Valdez en su primer editorial, el portal permitirá sacar la arqueología del “silencio” y hacer una ciencia viva, con determinación afianzada en el siglo XXI°. La Arqueología no

debe ser una ciencia fija, acurrucada sobre sí mismo y sobre el pasado. La Arqueología debe vivir con su tiempo, transmitiendo la herencia de las poblaciones previas y nuevas. Este proyecto es menos ambicioso en sus medios que en su objetivo: devolverle a la Arqueología ecuatoriana su papel en una sociedad que, a través de ella, encuentra la riqueza de su patrimonio cultural. Este portal solo representa un primer paso.

Agradecimientos

Deseo agradecer a Francisco Valdez, del IRD, por haber confiado en este proyecto, que deseaba desarrollar desde hace tiempo. Agradezco a Daniela Balanzategui, Catherine Lara, Alexander Martin, María Patricia Ordoñez, Luis Rodríguez, Ernesto Salazar y Alexandra Yépez por haber aportado su ayuda en el desarrollo y el lanzamiento del portal. Agradezco a Tamara L. Bray, Karen Stother, Ronald Lippi, Galo Ramón, Ernesto Salazar y Francisco Valdez por haber aceptado formar parte del comité de lectura. Por último, agradezco a la Delegación a los Sistemas de Información del IRD para habernos abierto sus servidores de Internet.

Notas

- 1 <http://www.arqueo-ecuatoriana.ec>
- 2 <http://www.arqueologia.com.ar>
- 3 <http://www.archeograph.com>
- 4 <http://www.joomla.org>
- 5 <http://www.phpbb.org>

Una Casa Ceremonial del Formativo Tardío en Salango, Manabí

Richard Lunniss*
richard_lunniss@hotmail.com

Introducción

Durante el Formativo Tardío, hubo un marcado incremento en cuanto a la actividad ceremonial a lo largo de la costa Ecuatoriana (Stoother, 2003). Sin embargo, mientras existen representaciones de estructuras míticas en las botellas y demás vasijas Chorrera (Holm, 1985:12-15; Cummins, 2003:451f., Figura 32), los edificios ceremoniales de esta época se han sido positivamente identificados en un solo sitio arqueológico, Salango (Figura 1).

Salango es un asentamiento precolombino que se ubica en el extremo sur de una caleta arenosa de la costa sur de la provincia de Manabí (Figura 2). A poca distancia, al otro lado de aguas no muy profundas, se encuentra la Isla Salango, cuya presencia protege la playa contra los vientos prevalecientes del suroeste. Es una región de colinas y bosques, que varía desde matorrales secos hasta regimenes trópico-húmedos. Mientras los recursos terrestres tenían importancia para la subsistencia humana, fue principalmente la fauna marina que proveyó comida y, adicionalmente, el material bruto para la manufactura de herramientas y ornamentos.

Excavaciones científicas en Salango a través de los años 1979-1989 (Norton et al, 1983; Lunniss, 2001, sfa, sfb; Lunniss y Mudd, sf)¹ revelaron la presencia de una secuencia de diecinueve episodios (Episodios 1-19) de construcción y uso de espacios ceremoniales dedicados

* Ph.D. Centro de Investigaciones y Museo Salango

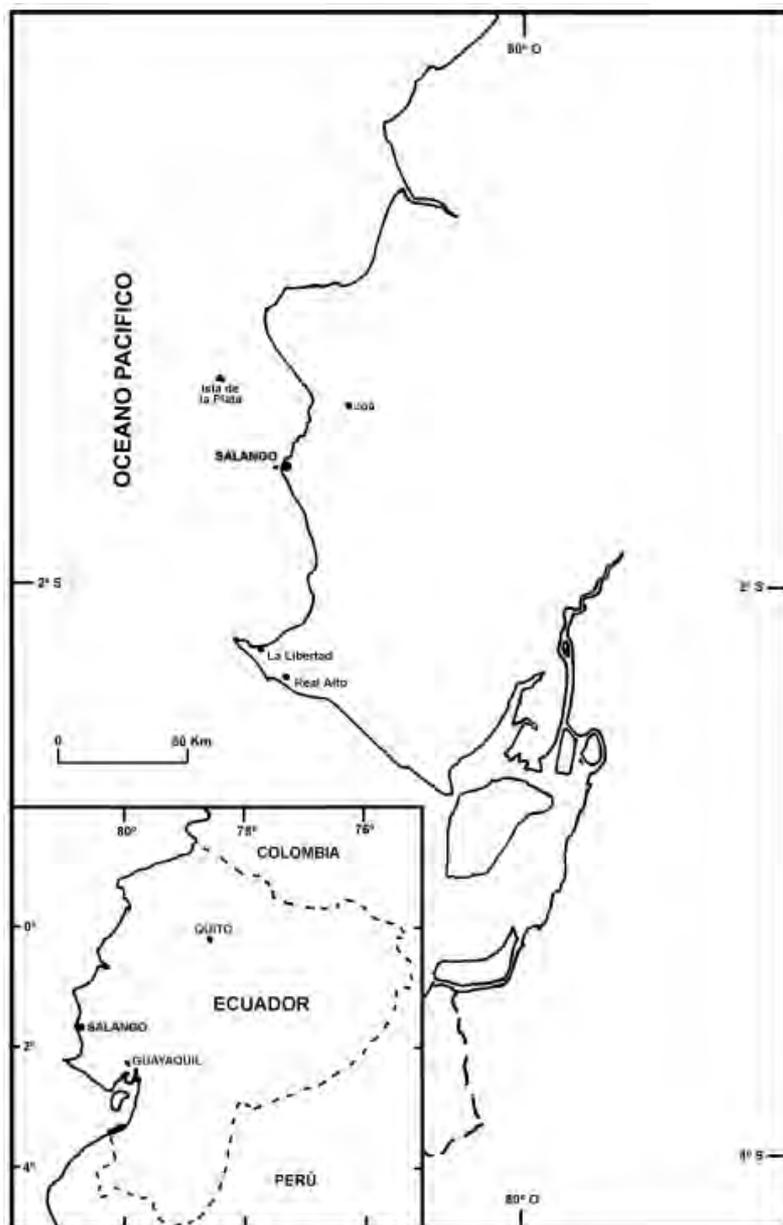


Figura 1

La costa ecuatoriana con los sitios mencionados



Figura 2

La bahía de Salango, con Punta Piedra Verde y la Isla Salango, vista desde el noreste. El sitio de la casa ceremonial está debajo de la fábrica, la cual está visible junto a la playa al pie de la Punta Piedra Verde

a una variedad de propósitos rituales durante las ocupaciones Engoroy Medio (600-300 BC) y Tardío (300-100BC), Bahía II y Guangala Temprana (100 BC – AD 300) y Guangala Media (AD 300-600). Aquí nos enfocamos en la casa ceremonial que fue construida durante el segundo episodio de la ocupación Engoroy Medio².

Esta casa es importante por constituir la primera evidencia de una arquitectura ceremonial del Formativo Tardío en la costa ecuatoriana. Se pueden relacionar muchos de los conceptos inherentes en ella con estructuras más tempranas de la región; pero la configuración específica revelada en Salango no pudo haber sido prevista en base a diseños anteriores, ni tampoco en las imágenes creadas por los alfareros Chorrera. Su interés y valor aumentan aún más por su complejidad y por la atención minuciosa prestada a sus componentes simbólicos.

Salango ya había sido una aldea pesquera por lo menos durante 2.500 años, a través de las fases sucesivas de ocupación Valdivia, Macha-

lilla y Engoroy Temprano (Beckwith, 1996), cuando gente del Engoroy Medio creyó un primer piso ceremonial (Episodio 1) en un terreno levemente inclinado, a 100 m de la marea alta y a 3,50 m sobre el nivel del mar, cerca del pie de la Punta Piedra Verde. El asentamiento, aún dedicado principalmente a la pesca, probablemente ocupaba un área de alrededor de 3 hectáreas, y el piso hubiera estado hacia el suroeste de la aldea que extendía tal vez 300 m por la playa al noreste³.

El piso se constituyó de arcilla amarilla, traída desde la ladera de una de las lomas cercanas (tal vez de la Punta Piedra Verde misma), y midió entre 5 y 7 metros de diámetro, con un grosor de 3 cm. Al centro hubo un fogón, de un metro de diámetro, donde el fuego se encendía directamente encima de la arcilla amarilla, dejando una mancha roja viva. Aunque no sabemos que fue lo que se quemaba ahí, ni cual fue el contexto social preciso de la actividad, el piso y el fogón fueron, sin duda alguna, el escenario de un evento ritual.

Descripción

El cimiento de la casa ceremonial del Episodio 2 fue una capa también preparada de arcilla amarilla, pero con un grosor de hasta 15 cm, puesta directamente encima del piso ya mencionado. El piso nuevo cubrió un área de 11,20 por 9,60 m, con su eje longitudinal orientado noroeste-sureste. La casa que se elevó encima de este midió alrededor de 10,10 m por 7,40 m. La entrada a la casa estuvo situada al centro del lado noreste, con una orientación hacia aproximadamente 65°E.

La evidencia de la casa proviene de dos etapas de excavación. La esquina oeste trasera fue investigada en 1986⁴, mientras la mitad delantera fue excavada⁵ en 1989. La esquina del sur nunca fue revelada, y el diseño para esta área, y para la muy incompletamente preservada esquina este, ha sido extrapolada en base a lo que sí sabemos de la mitad noroeste. De la misma manera, mientras ciertos detalles del plan de la casa en otras áreas fueron destruidos por rasgos intrusos posteriores, esos también se pueden reconstruir con buen grado de confianza. La siguiente descripción presenta los aspectos de mayor importancia y más claramente definidos respecto a dos fases mayores de construcción y uso (Fases A y B), pero muchos más rasgos fueron registrados de los que se incluyen aquí y la secuencia completa de eventos de-

bería haber sido mucho más compleja de lo que se lo ha presentado en esta descripción.

Los principales elementos de la casa (Figura 3) consistieron en primer lugar en cuatro hileras, alineadas noroeste-sureste, de postes grandes que midieron entre 15 y 20 cm de diámetro, ubicados en hoyos de hasta 70 cm de profundidad, las hileras ubicándose a intervalos de 2,30 m a 2,50 m. En las tres hileras traseras, hubo cinco postes, también situados a intervalos de 2,30 m a 2,50 m. Pero, la hilera delantera era diferente, principalmente como consecuencia de la presencia de la entrada, de 2,50 m de ancho, situada a su centro: hubo un poste en cada esquina, con un poste también a cada lado de la entrada, y posiblemente con otro poste más al final de la segunda y de la cuarta fila respectivamente. Estos postes mayores hubieron sostenido las vigas de la subestructura del techo. El techo mismo, probablemente hecho de las hojas de cade (*Phytelephas aequatorialis*) hubiese corrido desde el noroeste hacia el sureste, siguiendo el eje mayor del edificio.

Encerrando el espacio definido por estos postes principales, hubo una línea de postes de menor ancho que conformaron la pared exterior, o que sirvieron para apoyar otros elementos constructivos de la pared, tales como ramas entrelazadas o una serie de estacas removibles⁶. Estos postes, midiendo alrededor de 10 cm de diámetro, se ubicaron a intervalos irregulares en huecos cavados por una zanja angosta de 3 cm de profundidad.⁷ La pared corrió alrededor y afuera de los postes principales en cada lado y por atrás formando así esquinas redondas a los lados del frente de la casa. Hacia la esquina oeste, posiblemente hubo una entrada pequeña que permitió el acceso por el lado noroeste.

En su interior, la casa tuvo algunas divisiones o particiones. Justo dentro de la entrada, una división está indicada por una zanja de 6 cm de profundidad la cual corrió 3 m desde el centro de la apertura hacia el centro de la casa, pasando por el lado noreste del poste central de la tercera hilera de postes principales. En la mitad posterior de la casa una segunda división está indicada por otra zanja no muy profunda que corrió irregularmente por la cuarta fila de postes mayores, con los hoyos de dos estacas a su punto noreste. (Cada una de las zanjas pudo haber apoyado la base de algún tipo de panel, los paneles siendo reforzados por los postes mayores por los cuales pasaron). Una tercera partición, también detrás de la casa, está sugerida por una línea irregular

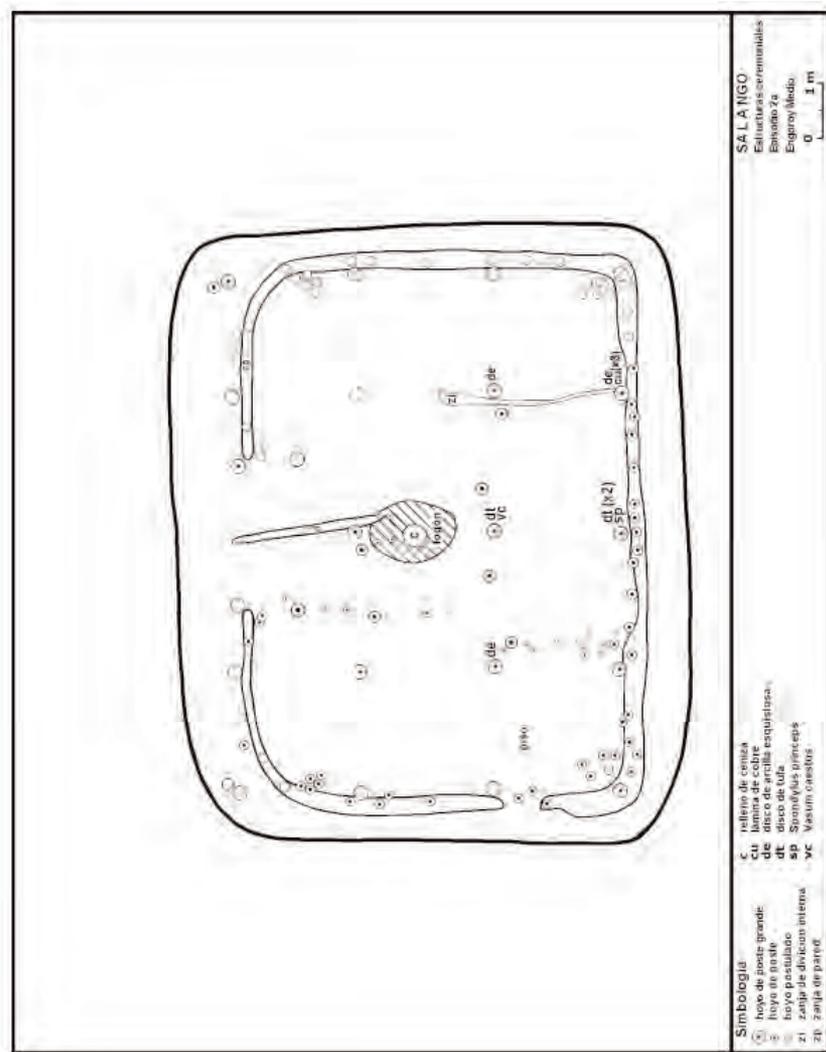


Figura 3
OMJPLP-141B: Plano de la casa ceremonial, Episodio 2a

de hoyos de poste pequeños que corrieron por la segunda fila de postes principales. Finalmente, en la mitad delantera, otra línea de postes corrió a la mitad de camino entre la segunda y la tercera fila de postes principales desde la segunda hilera hacia el lado noroeste de la entrada.

Mientras todas estas divisiones internas ocurrieron en el sentido noreste-suroeste, una quinta partición está representada por un arco de cuatro hoyos de poste que corrieron desde el segundo hasta el cuarto de los postes mayores de la segunda hilera, así marcando el lado noreste del sector central trasero de la casa.

Otros hoyos indican detalles adicionales del interior. Por ejemplo, el sector de la entrada fue posiblemente definido también por dos postes grandes 1,25 m hacia adentro desde el portal mismo, y por un par de postes menores inmediatamente por dentro de cada uno de los postes principales del portal. Inmediatamente al noroeste del poste central de la tercera hilera hubo otro poste relativamente grande.

Sin embargo, el rasgo principal del interior fue aparentemente un fogón en forma de ovalo (que midió alrededor de 1,60 por 1,10 m) ubicado entre el segundo y el tercero de los postes grandes de la fila central. Más aún, la creación del fogón fue posiblemente uno de los primeros eventos después de la construcción del piso. El fogón quedó en el punto suroeste de la zanja que bisecó la mitad delantera de la casa. Al centro del fogón mismo hubo un pozo circular relleno con ceniza. Un par de hoyos de estaca a cada lado del punto de la zanja, y otros dos hoyos pequeños a un lado del pozo de ceniza, indican la presencia de una estructura secundaria asociada con el fuego. Otros fogones más⁸ se ubicaron en distintos sectores de la casa, pero ninguno fue tan elaborado ni bien definido. Ceniza esparcida fue asociada con cada uno de los fogones, usualmente extendida mucho más allá del área de piso quemado por el fuego. Adicionalmente, las zonas de los fogones fueron periódicamente recubiertas con arcilla fresca de color amarillo.

En algún momento, las divisiones internas y la pared externa fueron desarmadas. Sin embargo, los postes mayores y el techo quedaron intactos. Una cerca nueva fue construida 2,50 m por afuera de la fachada de la casa, a un metro y medio de distancia desde la arcilla del piso de la casa (Figura 4).⁹ La cerca consistió en postes que corrieron noroeste-sureste, a través de una línea paralela a la fachada de la casa, con un espacio en su centro que daba acceso al portal. Pero, bisecando el área entre este espacio y el portal, hubo una línea corta de tres postes

que llegaba hasta el filo del piso. Adicionalmente, hubo un par de postes a cada lado del pasillo cerca del filo del piso. Durante esta segunda fase, se continua viendo el uso de fogones abiertos con más esparcimiento de cenizas, todo seguido por la aplicación de arcilla nueva sobre las áreas quemadas del piso.

Hasta ahora, hemos considerado la estructura en cuanto a sus características sobre la superficie, pero mucha atención también le fue prestada a la subsuperficie, y es en esta dimensión que encontramos algunos de los detalles más fascinantes del diseño de la casa.

Primero, la matriz del piso mismo contuvo un colgante blanco en forma de colmillo manufacturado de concha spondylus (*S. Calcifer*) (Figura 5) y un disco de piedra verde (Figura 6). El colgante y el disco al parecer no se encontraron en la arcilla después de ser pisoteados, sino que fueron deliberadamente incluidos en el piso. En tal caso, hubieron constituidos ofrendas concientemente depositadas al iniciar la construcción de la casa.

Segundo, los tres postes centrales de las dos hileras posteriores fueron cada uno acompañados por una ofrenda. Esta ofrenda fue depositada en la arcilla que conformó el relleno alrededor de la base del poste.¹⁰ Por la fila central, o sea por el eje principal del edificio, el hoyo posterior contenía dos discos de tufa volcánica verde-azul (Figura 7) en su fondo, y la valva de un *Spondylus princeps* juvenil más arriba. El próximo hoyo hacia el noreste en esta fila contenía un disco similar, aunque solo uno, en su fondo, con un caracol de la especie *Vasum caestus* en el relleno. Pasando a la fila sureste-central, el hoyo posterior contenía un pequeño disco de arcilla esquistosa gris (Figura 8) en su fondo, y tres láminas muy pequeñas de cobre en el relleno, mientras el próximo hoyo hacia el noreste tenía otro disco similar de arcilla esquistosa en su fondo. En la fila noroeste-central, mientras que el hoyo posterior se encontró casi completamente destruido, el segundo hoyo contenía un pequeño disco de arcilla esquistosa en su base. Dicho de otra manera, mientras los hoyos del eje central fueron marcados por conchas y discos de tufa, aquellos de las filas a cada lado fueron marcados por discos de arcilla esquistosa y cobre.

El subterráneo de la casa, entonces, fue considerado un espacio importante en sí, y las ofrendas depositadas en los hoyos de poste demuestran que fue sujeto a principios elaborados de estructura simbóli-



Figura 5
Colgante de Spondylus depositado en el piso de la casa ceremonial.



Figura 6
Disco de piedra verde depositado en el piso de la casa ceremonial.



Figura 7
Disco de tufa volcánica depositado en un hoyo de poste
de la fila central de la casa ceremonial.



Figura 8

Disco de arcilla esquistosa depositado en un hoyo de poste de la fila sureste-central de la casa ceremonial.

ca. Ahora vamos a ver que estos principios o unos similares también jugaron un papel en la segunda fase de la casa.

Cuando se desarmó la pared externa y las subdivisiones internas al final de la primera fase, se crearon nuevos espacios. Mientras algunos de los postes interiores pueden haber sido reemplazados, el interior de la casa aparentemente quedó mucho más abierto. Al mismo tiempo, la pared exterior no fue reemplazada, salvo tal vez por la cerca fuera de la fachada. En cambio, la línea de la pared vieja, y el sector central trasero de la casa, fueron seleccionados como sitios para algunas nuevas ofrendas que constituyen los rasgos más importantes de esta fase.

Primero, dos pozos fueron cavados dentro de la zanja vieja, cerca de la esquina oeste y hacia el centro del lado noroeste respectivamente, para luego ser rellenos con ceniza. Segundo, hacia la esquina norte, se cavó otro pozo no muy profundo, y dentro de este se depositaron treinta y un piedras (Figura 9) ¹¹. Veintisiete de las piedras eran coloradas y pulidas naturalmente, y tenían un diámetro de 1 cm; dos eran más grandes, ovaladas, planas y sin pulido, con un largo de 3 cm y 4 cm



Figura 9

Piedras y lascas depositadas en un pozo poco profundo situado por la esquina norte de la casa ceremonial en la segunda fase.

respectivamente; y dos eran lascas de horsteno. Ninguna de estas clases de piedra ocurre naturalmente en el sitio; y en vista de eso fueron obviamente seleccionadas en algún otro lugar y luego deliberadamente enterradas en el pozo. Vale notar que las piedras pequeñas son de un tamaño y de una forma similar tanto a los discos de arcilla esquistosa enterrados en los hoyos de poste como al disco de piedra verde incorporado en el piso; mientras que las piedras más grandes son comparables con los discos de tufa. Eso sugiere que los conjuntos de piedras naturales y de discos tallados pueden haber sido análogos, los últimos siendo artefactos manufacturados que equivalían a los otros objetos naturales.

Segundo, hubo cinco entierros humanos, todos primarios, colocados en tumbas cavadas por el sector trasero de la casa. El grupo consistía en un adulto, tres infantes y un niño. Algo importante es el hecho que todos quedaron en el área al suroeste del arco de postes que había

conectado las divisiones interiores de esta área. Mientras el adulto y un infante se ubicaron dentro de la línea de la pared vieja, un infante estuvo muy cerca de esta línea, y el tercero fue puesto dentro de una tumba que cortó la zanja de pared. El niño, solo, quedó fuera de la zanja pero todavía dentro el área del piso de arcilla.

El adulto estaba flexionado y acostado en su lado izquierdo, las rodillas ajustadas contra el pecho, cabeza hacia el sureste, cara hacia el oeste. Una sarta, de 237 mm de largo, de 71 cuentas de concha de color cremoso, parcialmente descompuestas, fue recuperado del área del cuello y pecho, mientras un cuenco trípodo usado (Figura 10), de cerámica fina fue hallado cerca de la cadera derecha y su pie respectivo.

Los tres infantes y el niño fueron sepultados en decúbito dorsal. El infante que quedaba a poca distancia de la línea de la pared vieja, con su cabeza hacia el sureste y cara al noreste, fue acompañado por una sarta de 68 cuentas bien pulidas de concha blanca de 153 mm de largo (Figura 11). El infante que fue enterrado directamente encima de la línea de la pared vieja fue el único orientado con la cabeza hacia el norte, la cara hacia el este. El tercer infante tenía su cabeza hacia el sureste y cara hacia el suroeste. El niño tenía la cabeza hacia el sureste y la cara hacia el noreste. Este último entierro tuvo una cuenta roja de *Spondylus princeps* en el relleno, igual que el primer infante, y estas cuentas pueden haber sido ofrendas funerarias, como posiblemente fueron dos cuentas de concha blanca y un diente incisivo de lobo marino que se encontró dentro de la tumba del adulto.

Pero hay que notar también que la cabeza del niño quedó directamente encima de la línea del eje central de la casa. En vista del cuidado con que generalmente se manejó este eje, es muy probable que la posición de la cabeza en este instante fuera intencional.

Finalmente, hubo una pequeña ofrenda en el piso del sector sureste. Esta consistió en un disco plano de tufa similar a aquellos de las ofrendas en los hoyos de los postes mayores, y una cuenta de piedra verde.

La superficie del interior de la casa, por la mayor parte, se mantenía completamente limpia de cualquier desecho menos la ceniza producida por los fogones. En esto, entonces, el interior se contrasta marcadamente con respecto al exterior de la casa, donde se acumulaba gradualmente una capa gruesa de artefactos desechados, huesos, y conchas en una matriz de suelo muy orgánico, que terminó invadiendo el filo



Figura 10
Cuenco trípodo enterrado con el adulto debajo del piso
de la casa ceremonial en la segunda fase.



Figura 11
Sarta de cuentas de concha blanca enterrado con un infante debajo
del piso de la casa ceremonial.

exterior del piso. No obstante, una de las capas interiores de ceniza contenía una lámina de cobre y un disco de piedra verde igual a aquella originalmente incorporada en el piso, y encima de otra tal capa de ceniza se encontraron los restos parciales del carapacho de un armadillo.

Discusión

Debido a la ausencia de otros ejemplos de estructuras ceremoniales en el Formativo Tardío o Medio, haré referencia, como el mejor caso comparativo, a la Casa del Osario de la fase Valdivia III de Real Alto (Marcos, 1988). La primera observación es que este es un edificio rectangular y no de la forma elipsoide empleada por gente Valdivia (*op.cit.*:137f).¹² Por esto, es interesante que las primeras representaciones de edificios rectangulares modeladas en cerámica fueron creadas por los alfareros Chorrera. En estas botellas Chorrera, sin embargo, la entrada de cada casa está situada en el centro de uno de los lados cortos (Holm, 1985: Figura 1.9). Alternamente, en nuestro ejemplo del Engoroy Medio en Salango, la entrada esta ubicada en el centro de uno de los lados largos, de manera similar a la Casa del Osario cuya entrada también se encontraba en uno de los lados largos.

Segundo, la casa no es muy grande, teniendo un tamaño entre él de la Casa del Osario y él de la típica casa doméstica Valdivia III (Marcos, 1988:138). No conocemos ninguna estructura Engoroy o Chorrera doméstica, pero parece probable que la casa ceremonial en Salango refleje las dimensiones de las habitaciones contemporáneas del Formativo Tardío.

Diversos rasgos hacen eco de sitios ceremoniales más tempranos. Así, la incorporación de un *Spondylus princeps* y de un *Vasum caestus* en los cimientos de la casa nos recuerda el *Spondylus princeps* y el *Strombus peruvianus* enterrados debajo de las rampas que daban acceso a la Casa del Osario. De igual manera, las piedras depositadas en la zanja de pared recuerdan la colección de guijarros que fueron enterrados en la zanja de una efímera estructura Valdivia de supuesta función ritual encontrada en la Isla de La Plata (Marcos y Norton, 1981; Damp y Norton, 1987).

De todas maneras, el valor de la estructura simbólica empotrada en la casa de Salango es mucho mayor que aquello de cualquiera anteriormente identificada. La disposición misma del edificio, con las cua-

tro hileras de postes mayores, la pared exterior, las diversas divisiones interiores tempranas, y la cerca que fue erigida en la segunda fase, es mucho más compleja que la de cualquier estructura Valdivia. La incorporación de los artefactos en el piso y de las diferentes ofrendas, todas siendo símbolos de poder cósmico, en las bases de los postes que apoyaron el techo, indica claramente una intención calculada para enjaezar las fuerzas espirituales dentro de la organización de la casa.

Especialmente, la organización de los artefactos enterrados refleja la gran importancia prestada al eje central de la casa, orientado hacia 65°E. La orientación hacia el noreste pudo haber sido determinado por varios factores combinados. Primero, la casa estaba situada al pie de una loma la cual ofrece protección contra los vientos prevalecientes desde el suroeste, y el terreno tiene un declive natural hacia el noreste. Pero es también posible que la orientación del sitio fue seleccionada por su posición con respecto al cerro mismo, rasgo topográfico que dentro de las cosmovisiones precolombinas típicamente hubiera sido considerado como un punto de acceso al inframundo. En tercer lugar, orientaciones intercardinales ocurren comúnmente en la zona tropical sudamericana como puntos de referencia para la organización de tiempo y espacio, y La Casa del Osario en Real Alto, también orientada hacia 65°E, es ejemplo de esto (Zeidler, 1998)¹³. No es seguro que fenómeno astronómico específico fue marcado por el eje central de la casa Salanguña, pero parece probable que la fuerza de esta línea se derivaba fundamentalmente de su conexión con uno u otro de los cuerpos celestiales.

Este eje fue definido y elaborado aún cuando se elevaba el edificio. Debajo de la tierra, el eje mismo se marcó con las conchas y con los discos de tufa en los hoyos de la fila central, mientras los discos de arcilla esquistosa de las filas de cada lado demuestran tanto el balance de las mitades opuestas de la casa, como el valor diferente que tenían estas áreas en comparación con el eje central. Aún más, la ubicación de distintas conchas y de números diferentes de discos a través del eje central sugiere que la línea misma tenía diversos valores según la posición respecto a la fachada y el posterior de la casa. También, el entierro del niño con la cabeza encima de este eje indica tanto la continuada observación del poder de esta línea como los distintos valores que adherían a ella a lo largo de su extensión. Efectivamente, se puede sugerir que la ubicación de los entierros no solamente implica que el sector posterior

de la casa fue asociado con la muerte, sino también que, por extensión y asociación, el cerro de la Punta Piedra Verde fue considerado dominio de los espíritus ancestrales.

Cuando luego miramos el edificio y los elementos que se elevan fuera de la tierra, estos principios organizativos se encuentran confirmados. Primero, y obviamente, el eje central fue marcado por la fila central de postes mayores. Segundo, el eje central fue definido más por la partición temprana representada por la zanja que biseca el portal, y por la fila corta de postes que posteriormente bisecó el acceso al portal desde la cerca exterior. Es importante notar esto porque aunque la distribución diferencial de los entierros humanos y de los artefactos dentro de la Casa del Osario de Real Alto indican que las dos mitades del interior tenían propósitos diferentes, no hubo ninguna definición explícita del eje central por parte del edificio mismo, más allá de la posición central de la puerta por el lado este.

La ubicación central del fogón principal y de su pozo de ceniza es otro elemento interesante. Ninguna de las casas ceremoniales Valdivia fue asociada con fogones rituales. Pero hemos visto que en Salango, el piso de la casa fue puesto encima de otro piso más temprano que fue creado expresamente como escenario para un fogón. Ritos, entonces, relacionados con el fuego, fueron literalmente y simbólicamente centrales tanto a este primer espacio ceremonial como a la subsiguiente casa. Aún más, la actividad principal evidenciada por el interior de la casa involucró la creación de fuegos, el esparcimiento de cenizas, y la posterior reconstrucción del piso quemado por medio de la deposición de nueva arcilla amarilla.

Eso nos trae a la función de la casa. Lo que pasó en asociación con los fuegos no es seguro. Cuando miramos a los Andes Centrales, encontramos toda una tradición religiosa centrada en fogones sagrados, especialmente construidos dentro de cámaras rituales (Burger y Salazaar-Burger, 1985; Burger, 1992: 45-52). Aunque estas estructuras de la tradición Kotosh fueron creadas muy lejos y varios siglos antes que la ocupación Engoroy Medio de Salango, brindan un ejemplo ilustrativo de la importancia de fuego y de cómo pudiera haber sido utilizado. Sin embargo, Burger sugiere que mientras el fuego mismo no fue reverenciado, su importancia quedó en su función como agente transformativo, que permitía el consumo de sustancias mundanas por los espíritus.

En Salango, lo cierto es que en los Episodios 1 y 2 se utilizó el fuego para quemar el piso y para crear cenizas que a su vez fueron esparcidas sobre el piso alrededor del fogón; y que después de este evento se dio acabo la creación de un piso nuevo encima de las áreas afectadas, o quizás hasta la creación de una nueva estructura. Parece, entonces, que se utilizó el fuego tanto para marcar una conclusión, como para marcar un nuevo inicio. Al combinar este aspecto con su otra función de permitir la mediación con el mundo espiritual, podemos sugerir que la función del fuego era la de transformar el espacio mundano en algo propicio para la comunicación con los espíritus.

En la primera fase, las numerosas particiones y los diversos postes deben haber causado una restricción severa respecto al movimiento dentro del interior, y la presencia de la pared hubiera reforzada la sensación de confinamiento. Siendo tan apretado el espacio, solamente unas pocas personas pudieron haber participado directamente en cualquier evento. Así es que nos enfrentamos a un escenario posiblemente creado para el uso de un grupo pequeño y selecto cuya actividad dentro el edificio hubiera ocurrido generalmente fuera de la vista de personas en el exterior.

Pero, al igual que hubo un cambio en cuanto la forma de la casa cuando se desarmó la pared y las divisiones internas y se erigió la cerca, también hubo un cambio en su función. Primero, parece que los ritos relacionados al fuego continuaron siendo importantes pero la creación de un espacio mas amplio ofreció más libertad de movimiento. Segundo, la nueva versión de la casa fue utilizada para alojar algunas nuevas ofrendas para el inframundo: cenizas, piedras de diversos tipos, y, más importante, cinco muertos humanos con sus respectivos ajuares.

Es interesante especular que los enterrados fueron tal vez miembros de una sola familia: la composición del grupo, la proximidad de la ubicación de cada tumba respecto a aquella de los demás, y la presencia en dos de las tumbas de cuentas similares de concha, puede ser un reflejo de vínculos consanguíneos cercanos. Más allá, en vista que esta fue una casa dedicada a los ritos, uno podría imaginar que los muertos eran parte de la familia del líder religioso residente. Lo que no se puede negar es que esos individuos fueron sepultados dentro de los espacios de una estructura ceremonial. En otras palabras, en esta casa, ya confirmada como repositorio de otros símbolos de poder y de orden cósmico, también se invirtió la fuerza espiritual de los ancestros.

Debido a esto, se puede entender la casa como una entidad dinámica que expresó conceptos importantes respecto al espacio cósmico y al tiempo mítico. Primero, hubiera vinculada la comunidad a la cual servía no solamente con el lugar donde fue erigida, sino también con las esferas simbolizadas por los diferentes materiales y artefactos incorporados en ella, y con la estructura cósmica simbolizada por su organización y orientación. Segundo, hubiera servido como vínculo entre la comunidad y la narrativa espiritual del sitio, y, en su fase posterior, con la comunidad de los ancestros. Debe haber, entonces, actuado como un escenario cada vez más poderoso para los ritos realizados ahí. En estos ritos las diversas dimensiones del mundo estaban cada una explícitamente mapeadas y coordinadas según una tradición mitológica que también evolucionaba en paralelo con el desarrollo del sitio ceremonial.

Conclusión

La riqueza y la complejidad de la estructura asociada con esta casa ceremonial no tienen par en la literatura sobre el Formativo Ecuatoriano. El edificio consta como una nueva fascinante fuente de datos sobre diversos aspectos de la ideología precolombina. Específicamente con respecto a como la sociedad, por medio de los ritos y la arquitectura, manejaba su relación con el lugar, la naturaleza, el mundo espiritual y los ancestros.

Como el primer ejemplo de una estructura ceremonial del Formativo Tardío, la casa también evoca las cualidades ligadas a los valores contemporáneos que se expresan en la cerámica Chorrera. Habla de una imaginación que viajaba con confianza por las varias dimensiones, tanto del mundo inmediato como de lo mítico, y a la vez habla de una sorprendente atención al detalle.

Más que nada, tal vez, habla de la capacidad de la sociedad misma del Formativo Tardío para transformarse. La reorganización del asentamiento en Salango, simbolizada tanto por el piso ritual anterior como por la estructura más decidida de la casa, es clara evidencia de una voluntad para adaptarse y crecer para enfrentar nuevas y diferentes circunstancias. Tal habilidad no debe sorprendernos. Lo que sí llama la atención es el drama repentino sugerido por la creación y transformación del espacio ceremonial en Salango.

No tenemos certeza sobre lo que pudo haber estimulado este cambio, y cómo puede haber reflejado procesos similares que ocurrieren simultáneamente en otras áreas. Se ha registrado tanto una expansión de la población como el mejoramiento del sistema de subsistencia durante este periodo. Estos fenómenos tal vez provocaron y facilitaron respectivamente una preocupación creciente en manifestar el acceso al poder espiritual. Sin embargo, es claro que la casa Salanguña, y los edificios que se elevaron encima de ella, debe avivar una revaloración no solamente de los mecanismos sociales del Formativo Tardío, sino también de la relación entre los centros ceremoniales de la costa sur de Manabí y aquellos de las regiones más distantes.

Agradecimientos

El análisis de los datos del sector T4 de OMJPLP-141B y la reconstrucción de la casa ceremonial del Episodio 2 fue realizado en el Centro de Investigaciones y Museo Salango con el apoyo del Banco Central del Ecuador. Agradezco a la Comuna Salango por haber facilitado el trabajo, y a Licenciada Mariella García Caputi, Directora Regional de Programas Culturales por haber prestado los servicios del Banco Central. Edison Muenala Cadena muy gentilmente realizó la finalización de los planos. A mi esposa Deirdre Platt le debo muchas gracias por haberme ayudado en la traducción del texto.

Notas

- 1 Las investigaciones en Salango fueron realizadas por el Programa de Antropología para el Ecuador bajo la dirección general de Presley Norton, con el apoyo económico del Banco Central del Ecuador, el Banco del Pacífico, la Fundación Earthwatch (Boston, Mass., EEUU), IBM (Ecuador), la Organización de Estados Americanos, el Consejo Británico (Quito) y CEPE.
- 2 Se considera Engoroy como variante contemporánea de la más famosa fase cerámica y cultural Chorrera, limitada a la costa desde La Libertad hasta Joá, en el sur de Manabí, (Bischof, 1982,:138; Beckwith, 1996:462; Lunniss, 2001:25-34).
- 3 Pero ninguna estructura ha sido encontrada hasta ahora fuera del sitio ceremonial.
- 4 Por el autor y Andy Mudd (Lunniss y Mudd, sf)
- 5 Por John Johnson (Lunniss, sfb)

- 6 La segunda técnica a se encuentra empleada por los Achuares (Zeidler, 1983: Foto 3; Descola, 1996: 111). Vale notar que no se encontró ningún bajareque en asociación con la estructura.
- 7 En el dibujo del piso de la casa, la zanja desde la esquina sur hasta la esquina este y la entrada, y en la esquina norte, se ve reconstruida.
- 8 Esos no se representan en el dibujo.
- 9 Una evaluación alternativa podría ver la construcción de la cerca al mismo tiempo que la de la pared, pero con uso continuo aún después de que se desarrolló la pared y las divisiones internas. Igualmente, los detalles del portal pueden haber seguido otro orden que aquello presentado en esta versión.
- 10 Ninguna arcilla fue registrada para los postes de las dos hileras delanteras, ni fue encontrada ninguna ofrenda en asociación con ellos. Es posible que después de excavar los moldes de postes no se excavó el relleno de arcilla. Adicionalmente, el hoyo al final noroeste de la primera hilera fue incompletamente preservado, el correspondiente hueco de la segunda hilera fue completamente destruido, y el área sureste de las dos hileras delanteras no fue excavada. No es cierto, entonces, si los postes centrales al atrás constituyesen un grupo excepcional, o si los demás postes hubiesen estado acompañados por ofrendas de algún tipo en una arcilla similar. No obstante, ninguna de las alternativas alteraría las connotaciones simbólicas y estructurales de la evidencia presentada aquí.
- 11 El relleno contenía también 19 tiestos de cerámica, 11 cochas completas, y algunos fragmentos de concha.
- 12 No hay ejemplos seguros de estructuras Machalilla de la costa, pero en el sitio serrano de Cotocollao, la aldea del Formativo Medio consistía en casas rectangulares (Villalba, 1988).
- 13 Veá también la pequeña estructura precerámica encontrada por Stothert (1988:43, Fig. 2.23) en el sitio Las Vegas.

Referencias

- Beckwith, Laurie
1996 *Late Formative Period Ceramics from Southwestern Ecuador*, tesis de doctorado, Universidad de Calgary, Alberta.
- Bischof, Henning
1982 “La Fase Engoroy - Períodos, Cronología y Relaciones”, en Jorge Marcos y Presley Norton (Eds), *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano, Salinas, Ecuador, 25-31 Julio 1971*, 135-176, Guayaquil, Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- Burger, Richard
1992 *Chavin and the Origins of Andean Civilization*, London, Thames and Hudson.

Burger, Richard, y Lucy Salazaar Burger

- 1985 "The early ceremonial centre of Huaricoto", en C.B. Donnan (Ed), *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, 111-138, Washington, D.C, Dumbarton Oaks.

Cummins, Tom

- 2003 "Nature as Culture's Representation: A Change of Focus in Late Formative Iconography", en J. Scott Raymond, and Richard Burger (Eds), *Archaeology of Formative Ecuador*, 423-464, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Damp, Jonathan, y Presley Norton

- 1987 "Pretexto, Contexto y Falacias en la Isla de la Plata", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 7:109-121, Guayaquil, Museos del Banco Central del Ecuador.

Decsola, Philippe

- 1996 *In the Society of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Holm, Olaf

- 1985 *Arquitectura Precolombina en el Litoral*, Guayaquil, Museo Antropológico y Pinacoteca del Banco Central del Ecuador.

Lunniss, Richard

- 2001 *Archaeology at Salango, Ecuador: an Engoroy ceremonial site on the south coast of Manabí* (tesis de doctorado, Universidad de Londres), Ann Arbor, UMI.

Lunniss, Richard,

- s/f "La Cerámica del Período Desarrollo Regional Temprano del Sitio OMJPLP-141B-T3, Salango, Manabí, Ecuador", manuscrito para publicación entregado al Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

Lunniss, Richard

- s/f "Interpretación y Evaluación de la Secuencia de Estructuras Ceremoniales del Formativo Tardío del sitio Salango OMJPLP-141B", manuscrito para publicación entregado al Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

Lunniss, Richard, y Andy Mudd

- s/f "Analysis of part of Structure 1, OMJPLP-141B-T3, a Late Formative ceremonial structure excavated at Salango, Manabí, Ecuador", manuscrito entregado al Banco Central del Ecuador, Guayaquil.

Marcos, Jorge G.

- 1988 *Real Alto: La Historia de un centro ceremonial Valdivia. Primera Parte*, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología 4, Guayaquil y Quito, ES-POL y Corporación Editora Nacional.

Marcos, Jorge G., y Presley Norton

- 1981 "Interpretación sobre la Arqueología de la Isla de la Plata", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 1:136-154, Guayaquil, Museos del Banco Central del Ecuador.

Norton, Presley, Richard Lunniss y Nigel Nayling

- 1983 "Excavaciones en Salango, Provincia de Manabí, Ecuador" en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 3:9-72, Guayaquil, Museos del Banco Central del Ecuador.

Stoother, Karen

- 1988 *La Prehistoria Temprana de la Península de Santa Elena, Ecuador: Cultura Las Vegas*, Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 10, Guayaquil, Museos del Banco Central del Ecuador.

Stoother, Karen

- 2003 "Expression of Ideology in the Late Formative", en J. Scott Raymond y Richard Burger, (Eds), *Archaeology of Formative Ecuador*, 337-421, Washington, D.C, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Villalba, Marcelo

- 1988 *Cotocollao: Una aldea formativa del valle de Quito*, Serie Monográfica 2, Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Quito, Museos del Banco Central del Ecuador.

Zeidler, James

- 1983 "La Etnoarqueología de una vivienda Achuar y sus implicaciones arqueológicas", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 3:155-193, Guayaquil, Museos del Banco Central del Ecuador.

Zeidler, James

- 1998 "Cosmology and Community Plan in Early Formative Ecuador: Some Lessons from Tropical Ethnoastronomy", en *Journal of the Steward Anthropological Society* 26(1,2):37-68.

El intercambio de *Spondylus* a lo largo de la Costa Sudamericana de acuerdo al Registro Arqueológico

Alexander Martin*
ajm37@pitt.edu

Introducción

El tráfico de la concha *Spondylus* en Sudamérica a recibido mucha atención académica desde los años setenta, ya que representa uno de los mas claros ejemplos de intercambio a larga distancia en el registro arqueológico de las Américas.

Como ha sido ampliamente notado, el molusco aparece en el registro arqueológico de los Andes centrales, principalmente en forma de restos y de representaciones iconográficas, a pesar de que el hábitat natural de la concha no se extiende más al sur de las costas ecuatorianas (Abbott 1974; Keen 1971; Olsson 1961). Efectivamente, fuentes etnohistóricas revelan que el molusco mantuvo importancia ritual y simbólica para las comunidades andinas hasta la llegada de los españoles. Según estas fuentes, la concha era ofrecida entera, molida en fragmentos pequeños, o en forma de polvo, en asociación con rituales de fertilidad y de la lluvia (Murra 1982). Debido a esto, frecuentemente se ha propuesto que el tráfico de la concha fue instrumental en el desarrollo sociopolítico de la región (Marcos 1977/78, 1985, 1995; Paulsen 1974; Pillsbury 1996; Zeidler 1991). Por ejemplo, Zeidler (1991) ha señalado que el tráfico de larga distancia, que unió a varios cacicazgos en la costa ecuatoriana con varios estados complejos de Perú, pudo haber creado el ímpetu necesario para el desarrollo político de las comunidades

* Maestría. University of Pittsburgh, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

costeras ecuatorianas. De la misma manera, Pillsbury (1996) argumenta que fue el control de este recurso exótico el que le permitió a las elites de la costa peruana mantener su régimen de poder durante el desarrollo del estado chimú.

Sin embargo, a pesar de que el intercambio de la concha *Spondylus* continúa siendo citado para explicar el desarrollo de la complejidad social, pocos estudios se han enfocado en analizar, de manera empírica, la evolución del tráfico mismo.

Es decir, que la intensidad del tráfico en los distintos periodos culturales de Sudamérica tiende a ser asumida en vez de ser demostrada. Esto ha creado un vacío en nuestra comprensión de cómo el intercambio estaba organizado y de sus transformaciones a través del tiempo. Por esto, el tráfico de *Spondylus* se tiende a conceptualizar de una manera genérica y ambigua que hace difícil comparar distintos periodos o hablar de los momentos o regiones de mayor consumo. Si deseamos comprender el papel del intercambio de este molusco en el desarrollo de la complejidad social de las costas sudamericanas es imperativo tratar de clarificar empíricamente la evolución de este tráfico a lo largo del tiempo. Mas aún, llenar este vacío en nuestro conocimiento se vuelve de suma importancia cuando tomamos en cuenta el renombre que continúa ganando el molusco cada vez más en la literatura académica.

Paulsen (1974) fue pionera en aportar una solución para este problema. Hace más de treinta años, hizo una recapitulación de la información concerniente al tráfico de *Spondylus* en la zona central andina. Con esa síntesis, Paulsen propuso que los datos arqueológicos indicaba tres periodos distintos de intercambio. El primero, de 2800 al 1100 A.C., en el que argumenta que la *Spondylus* aparecía solo en Ecuador, el segundo, de 1100 a 100 A.C., en el que la concha hacía su presencia en el Norte de Perú, aunque principalmente de manera iconográfica, y el tercero, de 100 A.C. a la llegada de los europeos, en el que el molusco aparecía en grandes cantidades en el registro arqueológico de Ecuador y Perú. El problema es que, desde la publicación de ese artículo, no se han producido nuevos intentos de recapitular la información arqueológica tomando en cuenta todos los nuevos datos que se ha reunido en las últimas tres décadas. Por ejemplo, mas recientes hallazgos de *Spondylus* en los sitios peruanos de Los Gavilanes, Áspero, La Paloma y

La Galgada indican que *Spondylus* ya aparecía en el registro arqueológico de Perú mucho antes del 1500 A.C.

A pesar de que autores, como Shimada (1996) y Pillsbury (1996), han notado incrementos drásticos de la concha en sitios y momentos específicos en los Andes Centrales (por ejemplo en Pampa Grande y Chan Chan durante el período Intermedio Tardío), una comparación sistemática de sitios, a través del tiempo y el espacio, haría posible ver cómo se comparan estos incrementos con otros sitios dentro de la red de intercambio.

Este análisis propone reevaluar los datos arqueológicos de los Andes centrales concernientes al molusco *Spondylus* para tratar de crear una imagen más clara de la forma e intensidad de este intercambio y sus fluctuaciones en el tiempo.

Tipos de intercambio

Con respecto al análisis aquí presentado, Renfrew (1975) argumenta que distintas formas de intercambio dejan, como huellas, distintos patrones en el registro arqueológico. Debido a esto, los restos arqueológicos pueden ser utilizados para reconocer qué tipo de intercambio se llevó a cabo. Renfrew distingue entre reciprocidad (*reciprocity*), intercambio en cadena (*down-the-line exchange*), y redistribución por medio de un lugar central (*central place redistribution*).

Reciprocidad se refiere a la modalidad en la cual el intercambio de un objeto tiene el requisito implícito de ser repagado por uno de igual valor. Este tipo de intercambio no requiere la presencia de una autoridad central y, por lo general, ocurre entre individuos de igual estatus.

El intercambio en cadena tiene lugar cuando la reciprocidad ocurre sucesivamente a través de varias áreas culturales adyacentes. Con respecto al intercambio de *Spondylus* en Sudamérica, esta forma de intercambio es de suma importancia porque explica una situación en la cual los objetos pueden viajar grandes distancias sin que sus productores tengan control sobre su tráfico o dirección. Dado el hecho de que restos arqueológicos de *Spondylus* se encuentran a lo largo de los Andes Centrales, la probabilidad de que sean el resultado de intercambios sucesivos en cadena, a través de varias culturas (y no de una red de intercambio coherente y organizada), debe ser tomada en cuenta.

Finalmente, la redistribución por medio de un sitio central implica la existencia y operación de una autoridad central que adquiere objetos y los distribuye, aunque no necesariamente de forma equitativa.

Renfrew nota que la cantidad del recurso que se intercambia disminuye (o incrementa) de maneras distintas, de acuerdo al tipo de intercambio y conforme se incrementa la distancia al lugar de producción. En la reciprocidad, la cantidad de un recurso disminuye de manera lineal conforme se incrementa la distancia al lugar de producción. En contraste, en el intercambio en cadena, que se da con los excedentes (o sobras) que una población tiene de un recurso, la cantidad disminuye geométricamente, en forma de una J invertida. Finalmente, Renfrew argumenta que, cuando un recurso es importado a un sitio central y redistribuido desde allí, es posible notar un incremento drástico (en forma de cúspide) en el lugar donde se encuentra el lugar central.

Las Figuras 1 y 2 representan las expectativas de la cantidad esperada de un recurso, a base de su distancia desde la fuente para cada uno de estos tres tipos de intercambio

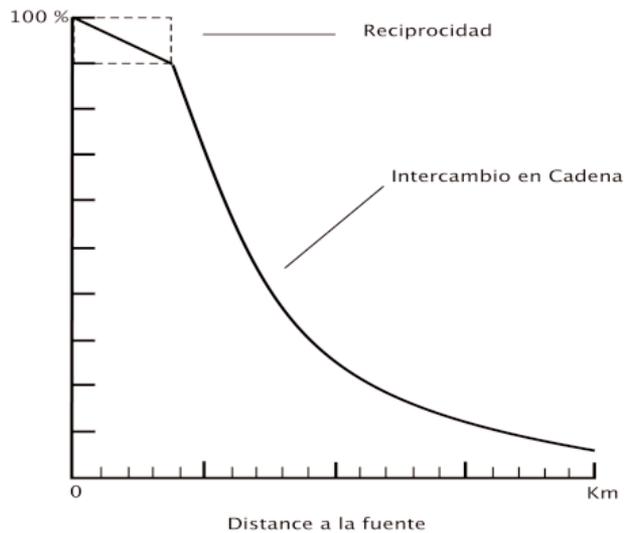


Figura 1
Expectativa lineal de la reciprocidad y el intercambio en cadena
(en base a Renfrew 1975).

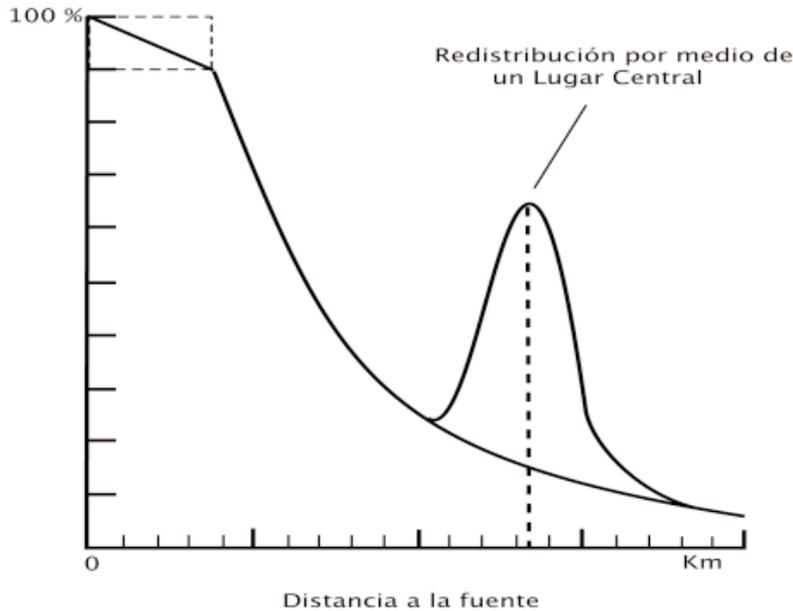


Figura 2
Expectativa lineal (en forma de cúspide) de redistribución
por medio de un lugar central.

Área de Estudios, Metodología, Datos, y Problemas

El área de estudio de este análisis se encuentra ilustrado en la Figura 3. Esta área fue seleccionada, considerando que, por las corrientes frías, le es difícil al molusco crecer, en grandes cantidades, mucho más al sur del Golfo de Guayaquil (Abbott 1974; Keen 1971; Olsson 1961). Por lo tanto, los moluscos que se encuentran en el registro arqueológico de Perú son fácilmente atribuibles como resultado del intercambio con las costas ecuatorianas.

Dentro de esta área de estudio, se llevó a cabo un registro de los sitios arqueológicos que reportan la presencia de *Spondylus* (*princeps* y *calcifer*). Los sitios están enumerados en el Apéndice 1, y fueron temporalmente divididos de acuerdo a los contextos culturales en que se hallaron los restos de *Spondylus*. Con el propósito de poder comparar



Figura 3
Limites del estudio y hábitat del molusco *Spondylus*.

cambios, en distintos momentos, se separaron los sitios arqueológicos en los siguientes cuatro períodos:

Período	Ecuador	Perú
(1) 3500 A.C. - 1500 A.C.	Valdivia (3500-1500 A.C.)	Late Preceamic (3000-1800 A.C.)
(2) 1500 A.C. - 250 A.C.	Chorrera (1000-300 A.C.)	Chavín (800 - 200 A.C.)
(3) 250 A.C. - D.C. 600.	Bahía-Guangala (300 A.C.- 800 D.C.)	Moche (200 A.C.- 800 D.C.)
(4) 600 D.C. - 1532.	Manteño (500-1532 D.C.)	Chimú-Inca (800-1532 D.C.)

Los períodos fueron escogidos porque incluyen períodos culturales específicos que coexistieron en la costas de Ecuador y Perú. El conectar los restos de *Spondylus* con contextos culturales específicos permite hacer comparaciones entre regiones distantes. Los cuatro períodos delineados para esta investigación reflejan, de manera general, el florecimiento de varias culturas andinas (Chavín, Moche, Chimú, Inca, etc.) y no necesariamente su primera aparición o completa desaparición.

Es importante notar que Renfrew (1975) propone que la mejor manera de discernir los distintos tipos de intercambio es midiendo la cantidad de material bruto del recurso intercambiado, conforme se incrementa la distancia desde el sitio de producción. En este sentido, el problema fundamental con el análisis aquí presentado es que la gran mayoría de publicaciones académicas no hacen referencias específicas respecto a la cantidad de *Spondylus* hallada dentro de cada sitio. Por otro lado, los estudios que sí hacen referencia a cantidades, no lo hacen de manera sistemática, o solamente con estimaciones vagas como “pocos fragmentos” o “grandes cantidades.” Esto hace imposible la comparación sistemática de distintos sitios arqueológicos, a lo largo del continente, o la medición exacta de la cantidad de material bruto en relación con la distancia al sitio de producción. Como solución a este problema, este estudio usa la cantidad de sitios arqueológicos con evidencia de *Spondylus* como *proxy* o aproximación de la cantidad de *Spondylus*. Aunque Renfrew argumenta que la cantidad bruta de un recurso dado es el mejor indicador de los distintos tipos de intercambio, este estudio propone que el número de sitios sirve como un análogo útil para abordar este problema. Con respecto a esto, es importante notar que

el estudio presentado aquí debe ser tomado como preliminar, hasta que mejores y más sistemáticos métodos de reporte sean establecidos. Con esto dicho, la clara manera en que los restos arqueológicos de *Spondylus* forman patrones en este análisis indica que la cantidad de sitios, como aproximación de la cantidad de *Spondylus*, es efectivamente útil y un buen primer paso para detectar cambios en el registro arqueológico a gran escala. También es importante notar que esta no es una lista exhaustiva. *Spondylus* continua siendo reportado en muchos sitios de Sudamérica. Sin embargo esta lista representa las publicaciones más significativas y comúnmente referenciadas.

Resultados

Las Figuras 4,6,8 y 10 ilustran la presencia de sitios que reportan *Spondylus* en los cuatro distintos períodos de este estudio. De la misma manera, las Figuras 5,7,9 y 11 ilustran la cantidad de sitios conforme se incrementa la distancia desde el centro de producción. Para producir estos gráficos, se dibujaron, con la ayuda de un programa de GIS, círculos concéntricos irradiando, en intervalos de 100 kilómetros, desde el centro de producción (en este caso, la costa central de Ecuador). Todos los sitios que se encontraban dentro de cada intervalo fueron agrupados (es decir, sumando todos los sitios que se encuentran entre 300 y 400 kilómetros de distancia) y el número fue marcado en un plano de dos variables (numero de sitios en el plano Y, y distancia al lugar de producción en el plano X).

Como es posible notar, las Figuras 4 -11 indican que el intercambio de *Spondylus* se mantiene pequeño y relativamente estable durante gran parte de la prehistoria. En los períodos 1, 2 y 3 (de 3500 A.C. hasta 600 D.C.), la forma del intercambio es consistente con las expectativas de intercambio en cadena, en el cual el recurso es informalmente intercambiado, sucesivamente, por grupos culturales adyacentes, sin control organizado o redistributivo. En claro contraste, durante el cuarto periodo (de 600 D.C. hasta la invasión europea), los datos muestran un claro patrón que evidencia (en forma de cúspide) un sistema redistributivo organizado alrededor de un lugar central. En la Figura 11, es posible notar la presencia de dos lugares centrales de redistribución, independientes geográficamente el uno del otro. El más promi-

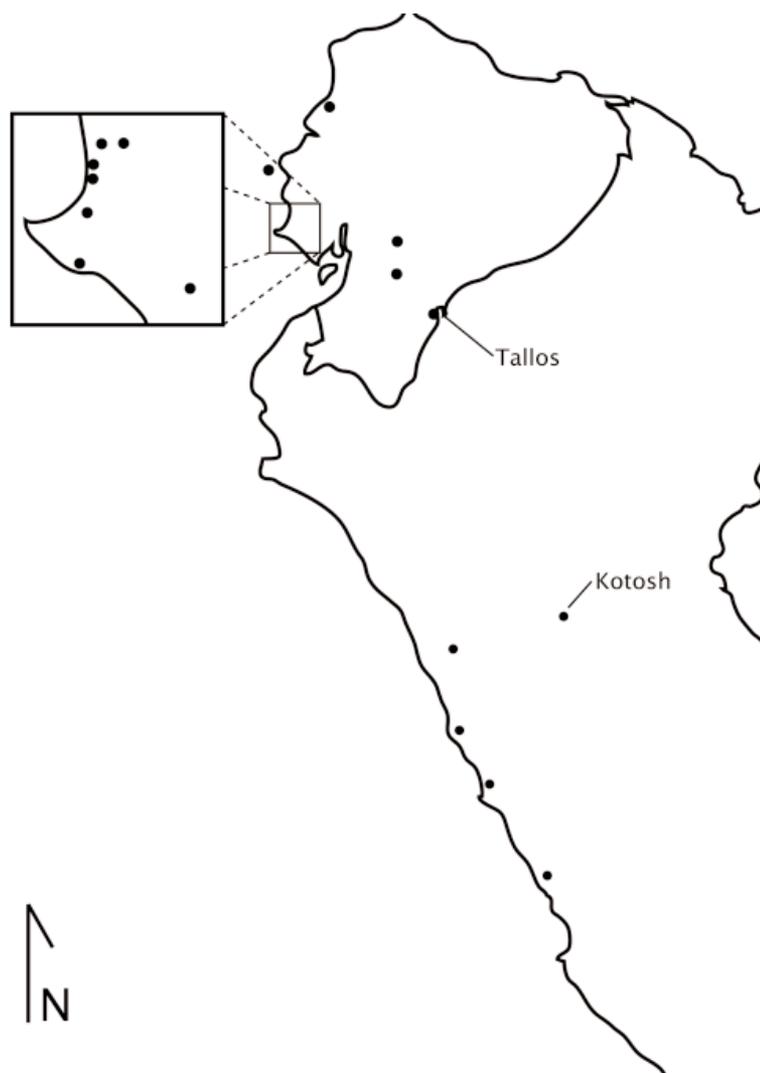


Figura 4
Sitios con Spondylus durante el Período 1 (3500 A.C. - 1500 A.C.)

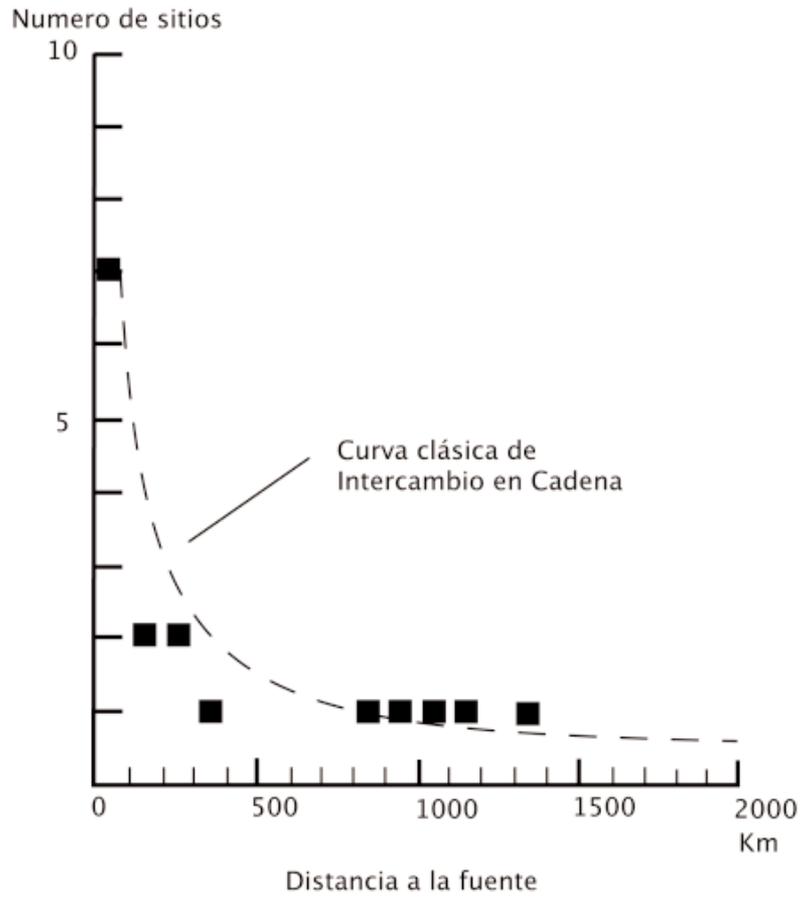


Figura 5
Numero de sitios en base a distancia (Período 1)

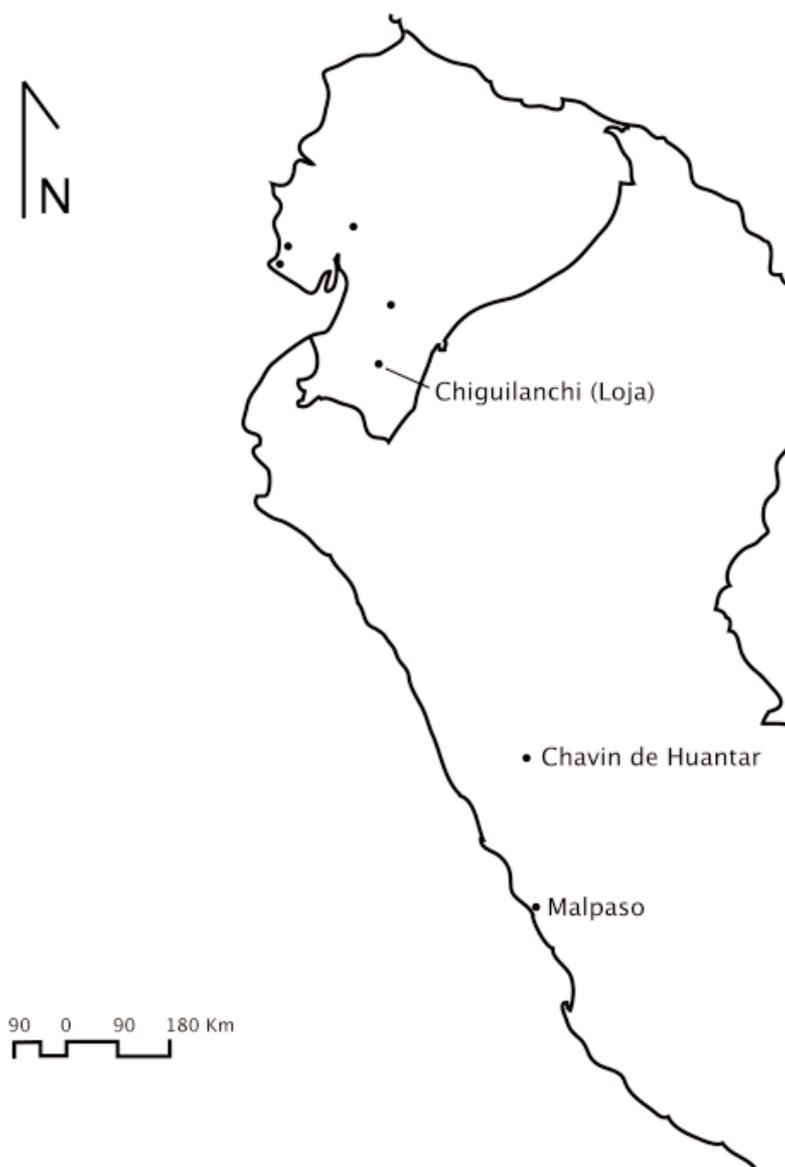


Figura 6
Sitios con Spondylus durante el Período 2 (1500 A.C. - 250 A.C.)

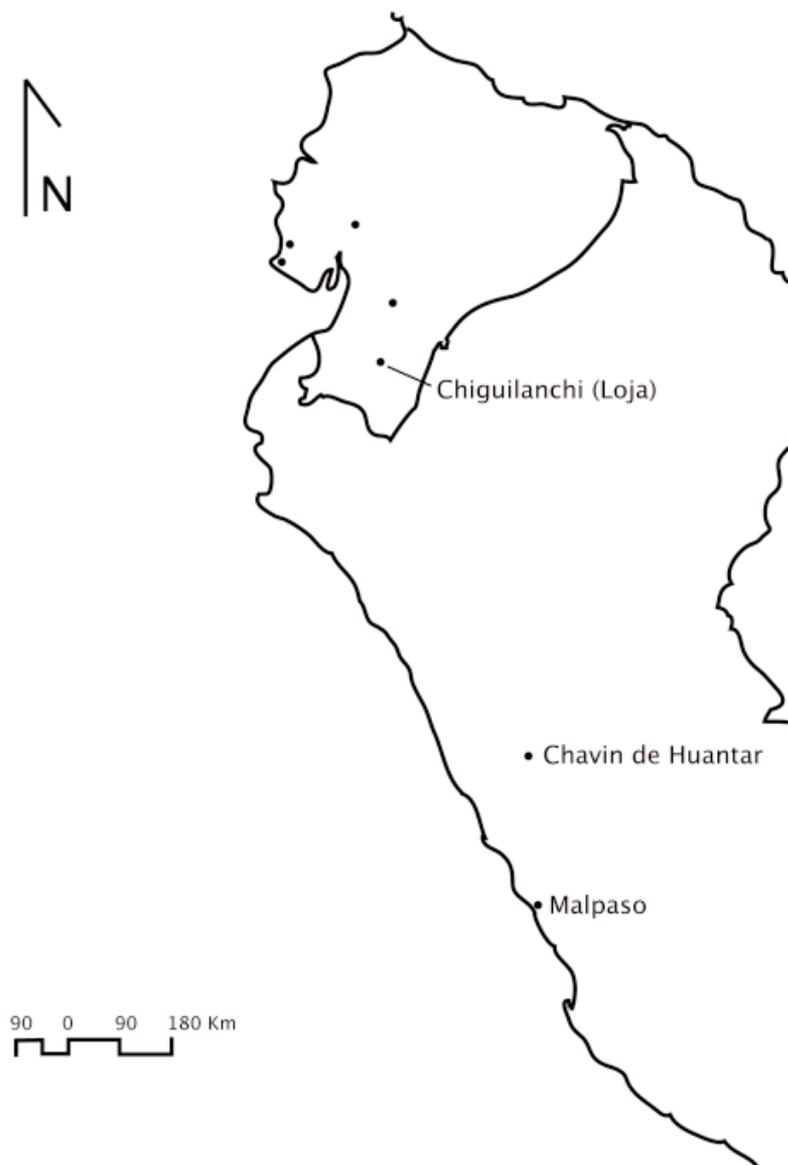


Figura 7
Numero de sitios en base a distancia (Periodo 2)

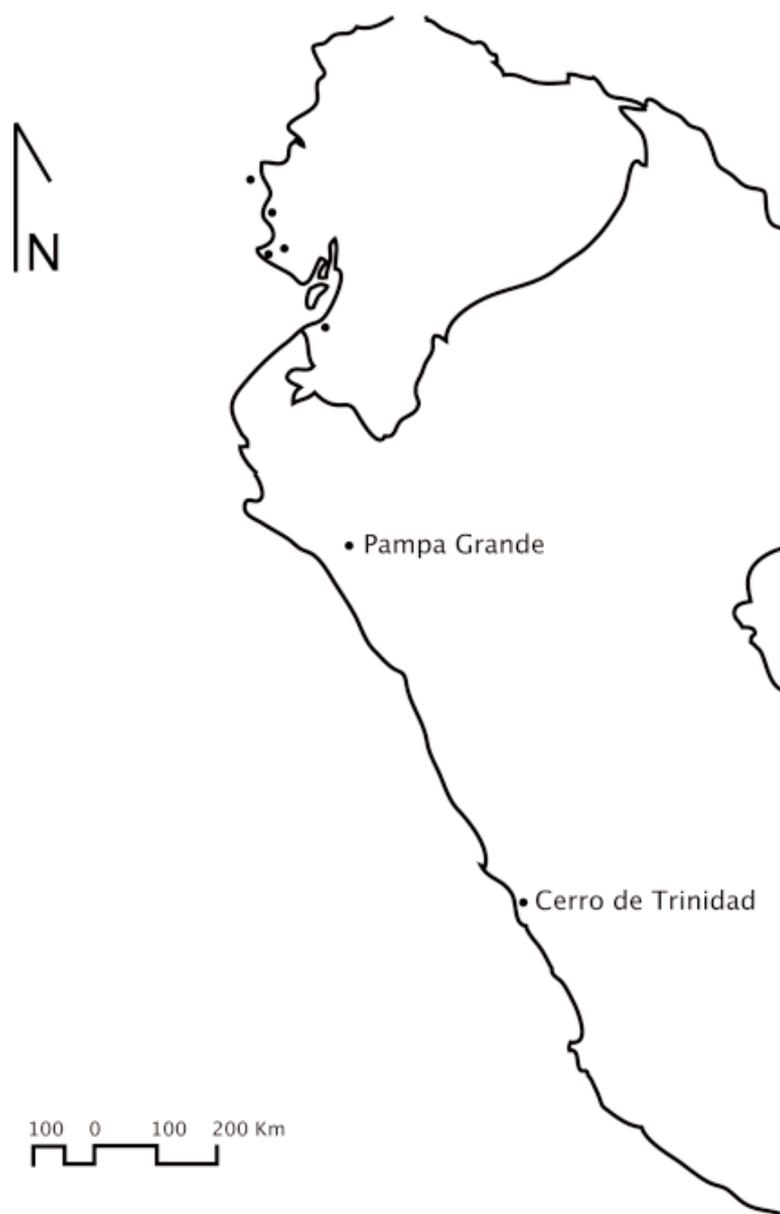


Figura 8
Sitios con Spondylus durante el Período 3 (250 A.C. – 600 D.C.)

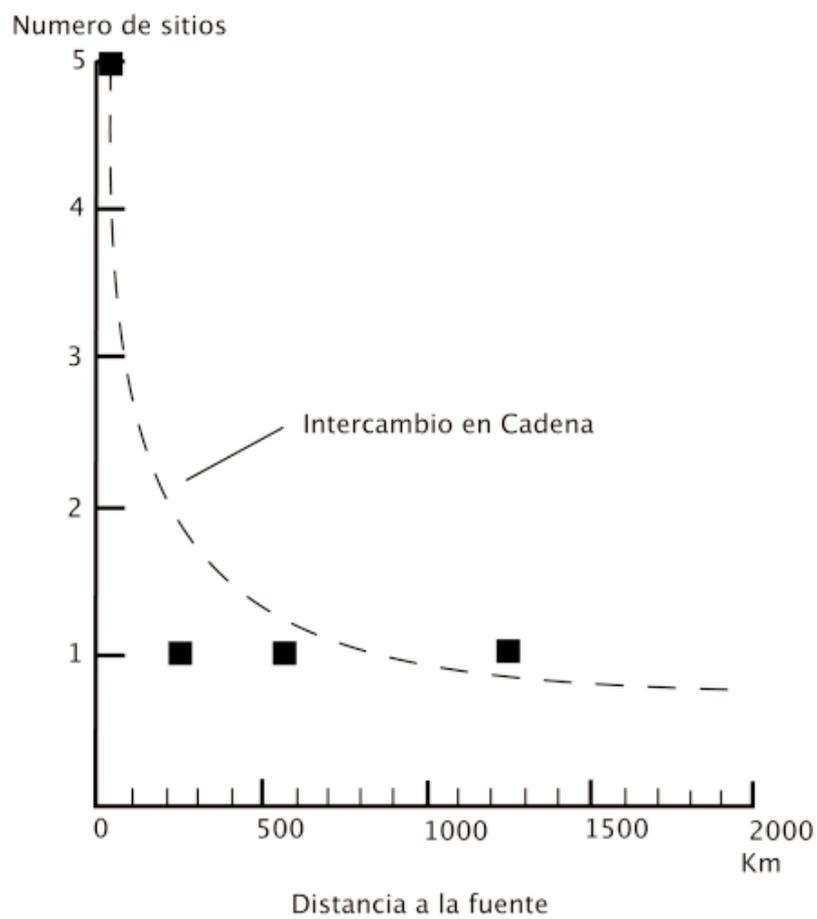


Figura 9
Número de sitios en base a distancia (Período 3)

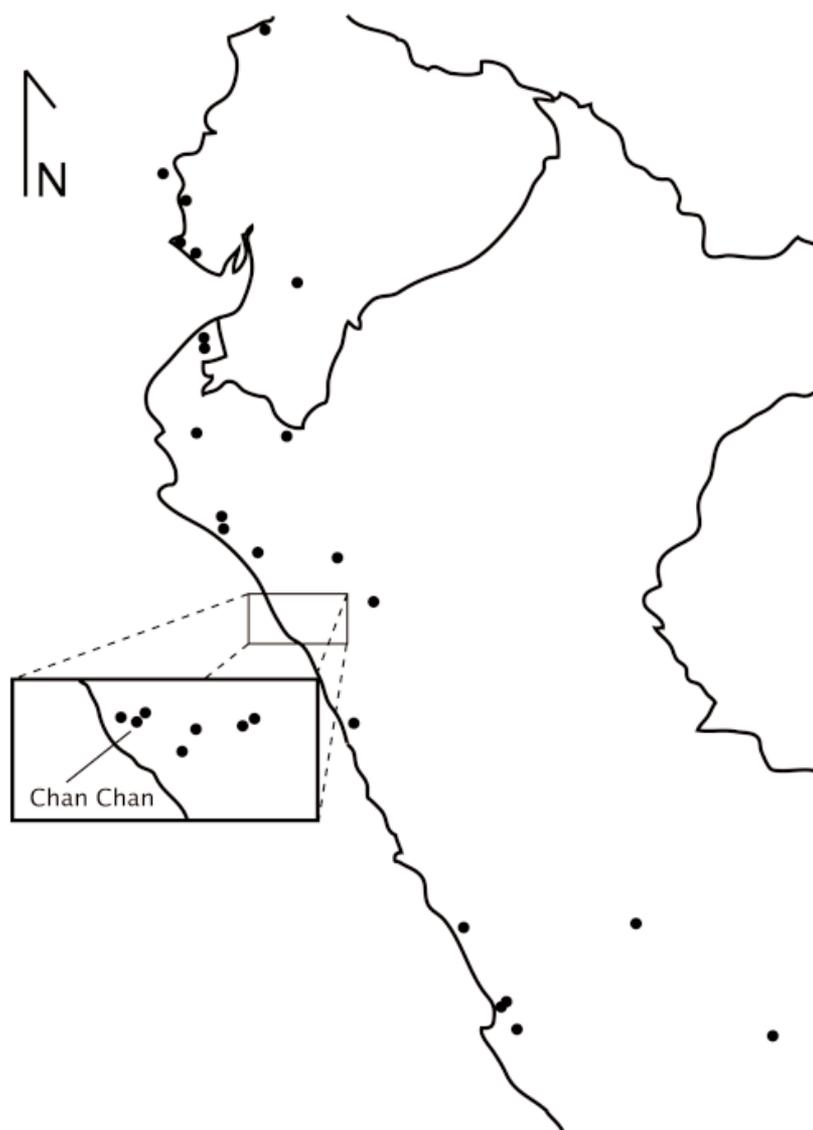


Figura 10
Sitios con Spondylus durante el Período 4 (600 D.C. - 1523 D.C.)

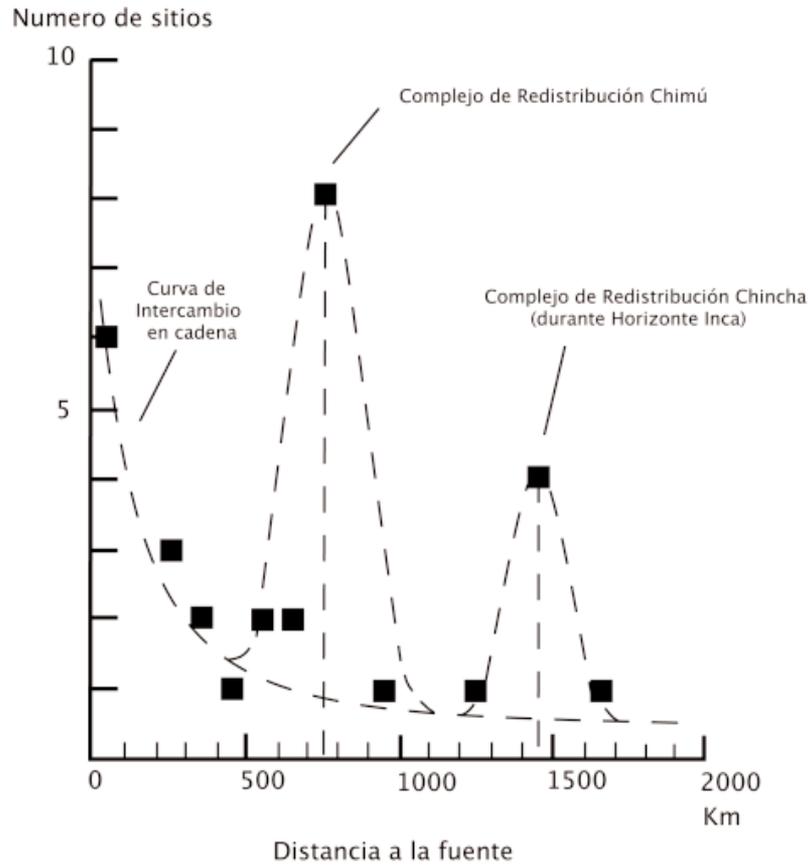


Figura 11
Numero de sitios en base a distancia (Período 4)

nente se forma entorno a Chan Chan, conformado principalmente de sitios de contextos chimú. Este grupo de sitios con *Spondylus* que se agrupa alrededor de Chan Chan, y cuyo número decae conforme se incrementa la distancia a Chan Chan, es exactamente el patrón que se espera de una infraestructura redistributiva organizada alrededor de un lugar central. Si es que separamos sólo esta agrupación de sitios y graficamos cómo decae el número de sitios conforme se incrementa la distancia desde Chan Chan (Figuras 12 y 13), podemos ver que los sitios

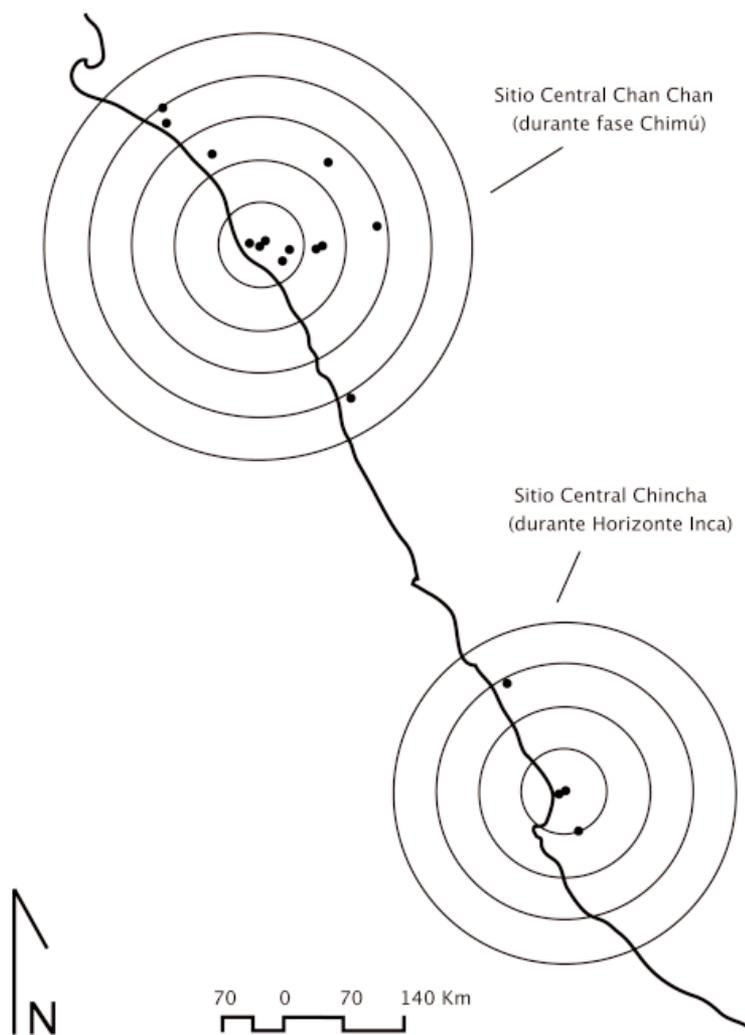


Figura 12
Dos complejos de redistribución por medio de lugares centrales
(en torno a Chan Chan y Chíncha)

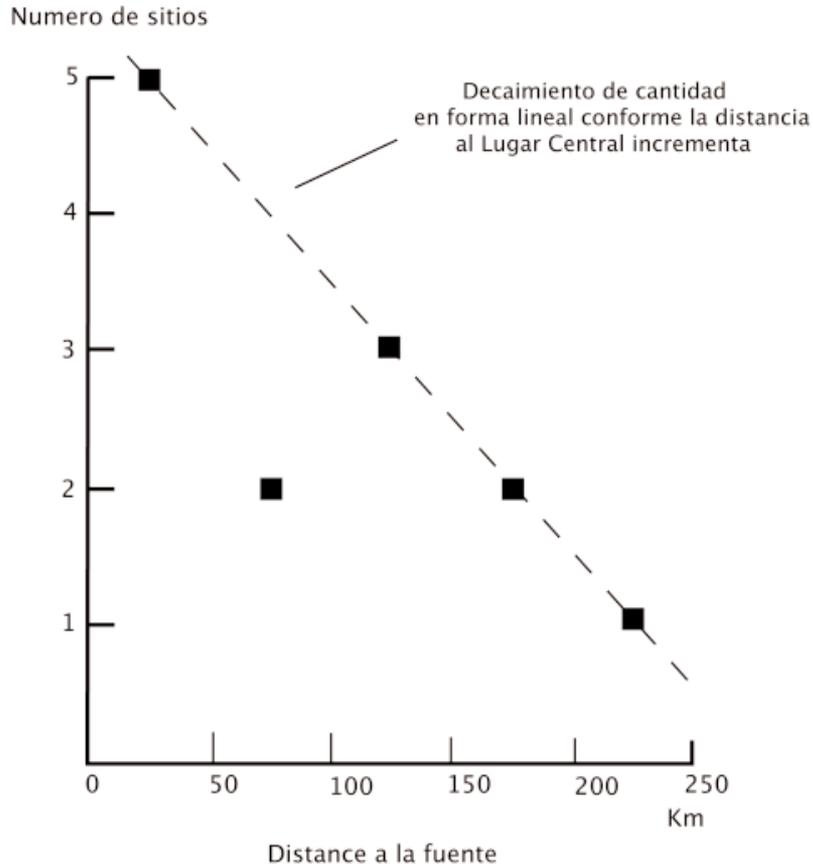


Figura 13

El número de sitios por distancia a Chan Chan muestra un decaimiento lineal del recurso, indicativo de redistribución por medio de un lugar central.

no decaen en forma de J invertida conforme aumenta la distancia. En cambio, decaen de forma lineal, más típica de un centro de redistribución (Renfrew 1975).

También es posible notar en la Figura 11 una segunda cúspide que se forma entorno a Chíncha. Este segundo centro redistributivo está conformado de sitios más tardíos a la primera cúspide (de Chan Chan) y sus contextos están relacionados con la ocupación Inca (du-

rante el Horizonte Tardío). A pesar de que esta segunda agrupación es más pequeña y ocurre después que la primera, se conforma igualmente con las expectativas de un centro de redistribución.

Es importante contrastar el patrón que se forma en el cuarto período (en particular alrededor de Chan Chan) con el segundo período, que corresponde a la época en que floreció la cultura Chavín. Debido a las representaciones iconográficas de *Spondylus* en Chavín de Huantar, se ha especulado que el desarrollo de Chavín pudo haber estado atado al control del exótico molusco (Marcos 1995, Paulsen 1974). Sin embargo, es importante destacar la carencia total de un patrón redistributivo para el Horizonte Temprano, similar al que se ve en el cuarto período (a partir de 600 D.C.). Esto no implica que las conchas *Spondylus* no eran de importancia material o simbólica para la cultura Chavín, pero refleja que el fenómeno que ocurre durante el período Intermedio Tardío peruano (en la fase Chimú) es cualitativamente distinto a la manera en que el molusco era importado durante el horizonte chavín.

También es evidente un gran incremento en el número de sitios que reportan *Spondylus* en Perú, durante el cuarto período. Mientras que en Ecuador el número de sitios se mantiene relativamente estable en los cuatro períodos, el número de sitios peruanos con *Spondylus* se eleva drásticamente en el último período. Los períodos 1, 2 y 3 son caracterizados por una baja frecuencia de sitios, fuera de la costa ecuatoriana. De todos los sitios peruanos usados en este estudio, solo el 16% se encuentran en el período 1. Los períodos 2 y 3 tienen frecuencias aún menores, cada uno conformando solo el 6% de todos los sitios peruanos usados en este análisis. En contraste, el período 4, demuestra un incremento drástico en la frecuencia de sitios, conformando el 71% de todos los sitios que reportan *Spondylus* en Perú usados en este análisis. La cantidad de sitios en Perú se incrementa por más de 10 veces la del período previo.

Otras Líneas de Evidencia

Aparte del cambio en el patrón de intercambio y en el incremento de moluscos en el registro arqueológico de Perú, otras líneas de evidencia hacen notable el hecho de que, alrededor de 600 D.C., hay cambios drásticos en la forma en que *Spondylus* era importado a los Andes

Centrales. Estos cambios comienzan con la ocupación Moche V en el norte de Perú, pero continúan fuertemente asociados, temporal y geográficamente, con la subsecuente ocupación chimú.

Durante los primeros tres períodos de este estudio (de 3500 A.C. hasta 600 D.C.), los restos de *Spondylus* son de pequeñas cantidades, primordialmente de carácter ornamental. Zeidler (1991:258) nota que, durante el Precerámico Tardío (3000-1800 A.C.), el *Spondylus* encontrado en Los Gavilanes, Aspero, La Paloma, y en el sitio interior de la Galgada, son por lo general descubrimientos esporádicos y aislados de fragmentos o de ornamentos acabados. Durante este mismo período, hay reportes no específicos de *Spondylus* en la serranía peruana, en el sitio Kotosh (Marcos y Norton 1981).

Las pequeñas cantidades encontradas en sitios del Precerámico continúan durante el Horizonte Temprano. En Chavín de Huantar, Burger (1984:257) nota que sus excavaciones desenterraron dos escondites (*caches*) que totalizaban 53 fragmentos de *Spondylus princeps*. En Malpaso, Paulsen (1974:601) describe algunas conchas de *Spondylus* cortadas, descubiertas encima de una pequeña pirámide. Estas databan entre 950 y 650 A.C.

Finalmente, durante en Horizonte Medio, Cerro Trinidad (cerca de la Lima moderna) contenía una concha madura de *Spondylus* entera pero lijada. También se encontraron varios collares de *Spondylus*, uno de ellos formado de 48 cuentas. En el mismo sitio se encontraron otras 200 cuentas más que formaban parte de una cabecera (Paulsen 1974:602).

Desafortunadamente, no todos los sitios descritos arriba reportan cantidades exactas, haciendo difícil una comparación de las cantidades brutas. No obstante, los autores describen un patrón común, según el cual *Spondylus* hace su presencia de manera pausada (en contraste con la forma en que las cantidades de *Spondylus* son descritas a partir del 600 A.D.). También es importante notar que no hay reportes de *Spondylus* en forma de polvo o quebrada de la manera típicamente descrita en las fuentes etnohistóricas (Por ejemplo, ver Murra 1982). Finalmente, es importante notar la baja cantidad de representaciones iconográficas del molusco antes de 600 A.D. Excepciones a esto incluyen una vasija recientemente excavada en la amazonia ecuatoriana (Valdez, *este volumen*), una olla Valdivia (Norton *et al* 1983) y las dos representaciones en Chavín de Huantar (en el Obelisco Tello y en el

Dios Sonriente). Es importante notar que estas representaciones tienen un estilo “realista” que contrasta con futuras representaciones (mas geométricas) del molusco.

En resumen, es posible decir que, antes de Moche V (c. 600 D.C.), el registro arqueológico del Perú está caracterizado por un pequeño número de sitios con *Spondylus*, que poseen la concha en pequeñas cantidades, principalmente de fragmentos y algunos artefactos trabajados (Cordy-Collins 1990).

En contraste, comenzando con la ocupación Moche V, y continuando con la subsecuente ocupación Chimú, es posible notar el claro cambio del molusco en el carácter del registro arqueológico de Perú. A partir de Moche V, restos de *Spondylus* se vuelven frecuentes en muchos sitios del norte peruano. El más notable incremento es el de Pampa Grande, alrededor de los 650 D.C., donde Shimada (1996:214) encuentra la concha en grandes cantidades y en contextos variados, incluyendo tumbas, ofrendas, talleres, etc. En este momento también se reporta la presencia de un taller de *Spondylus* en una área contigua a la Huaca 11 de Pampa Grande (Pillsbury 1996). Shimada propone que este repentino incremento en la cantidad del molusco está relacionado con los cambios drásticos que sufrieron los Moche en su transformación de Moche IV a V.

Desde Moche I, los Moche se mantenían por medio del uso de la agricultura, la cual funcionaba gracias a la irrigación en gran escala proveniente de la serranía (Shimada 1996:9). Sin embargo, el período alrededor de 600 D.C., marca una transición mayor que incluye el abandono de la ciudad capital de *Moche* y el traslado a la ciudad planificada de *Pampa Grande*, localizada en el cuello del valle Lambayeque. Shimada escribe “el cambio hacia el norte de la sede de poder mochica...fue acompañado por cambios mayores en muchos aspectos de la cultura y sociedad mochicas. La cultura de Moche V, en Pampa Grande, no fue de ninguna manera un desarrollo predecible de los 500 años previos de la tradición cultural mochica. Los valores tradicionales y las instituciones fueron reevaluadas y transformadas” (Shimada:1996:9 *mi traducción*). Shimada explica estos cambios en la vida de los Moches por medio de un análisis del registro de precipitación de los últimos 1500 años. “Este registro reveló una sequía de treinta y dos años, la más severa... durante el siglo sexto” (Shimada et al. 1991). Pampa Grande es vista como un caso de urbanismo de existencia relativamente corta,

basado en la integración de poblaciones en respuesta a difíciles condiciones naturales. De acuerdo a Shimada, esta integración tuvo lugar a través de la infraestructura organizacional de los antiguos centros ceremoniales mochicas. En este sentido básico, “Pampa Grande fue el esfuerzo colectivo de los Mochica para sobrellevar un periodo difícil y revivir la antigua gloria” (Shimada 1996:11).

El más relevante de los cambios en esta transición, sin embargo, es el cambio que Shimada nota en la parafernalia ritual, en particular con respecto al alto incremento de conchas *Spondylus*. El propone que este incremento puede estar relacionado con rituales del agua, ya que el único momento en que la concha aparece en las costas peruanas es después de eventos torrenciales asociados con El Niño. El Niño baja la temperatura del mar, permitiendo que las conchas aparezcan por cortos momentos en las costas peruanas. De esta manera, Shimada propone que la concha pudo haber estado asociada con la llegada de abundante agua. “Las ofrendas rituales de *Spondylus* importado pudieron haber tenido su principio como una forma de buscar agua sin las lluvias torrenciales y destructivas asociadas con El Niño” (Shimada, 1996:239 *mi traducción*).

También se puede notar un cambio en las representaciones iconográficas del molusco. Por ejemplo, su representación es evidente en un dibujo moche (Figura 14) característico de Moche V (Hocquenghem 1987), similar a las representaciones geométricas y estilizadas típicas de la subsecuente ocupación chimú (Figura 15). Esta representación se vuelve aun más significativa cuando tomamos en cuenta que Donnan (1999) describe este tipo de escena, particular a la última fase moche, como “la ofrenda de las conchas” (*the giving of the conchs*). Esta representación aparece en el mismo momento en que las comunidades andinas parecen haber cambiado la manera de ver el molusco.

Al mismo tiempo, Richardson y Heyerdhal (2001) reportan que, alrededor de Moche V, hay un cambio evidente en las representaciones de embarcaciones marinas mochicas. Hasta ese momento, los dibujos mochicos mostraban embarcaciones simples y de una cabina, pero a partir de Moche V, se hace notable la presencia de embarcaciones complejas con doble cabina y pisos separados para almacenaje (Figura 16), que sugieren la presencia de tráfico organizado a larga distancia.

La subsecuente ocupación chimú continúa mostrando grandes cantidades del molusco. Por ejemplo, sólo en la Huaca “El Dragon” se



Figura 14
La ofrenda de las Conchas (de Hocquenghem 1987)



Figura 15
Representación geométrica y estilizada de Spondylus típica
del Periodo Intermedio Tardío



Figura 16
Representación de navío con dos pisos y compartimientos de almacenaje correspondiente
a Moche V (descrito en Richardson y Heyerdhal 2001).

reportan 1.563 fragmentos de *Spondylus*, incluyendo especímenes enteros y ornamentos trabajados. La concentración del material y sus formas sugieren la posibilidad de un contexto de taller (Murra, 1982:269). Es también durante este periodo que los restos de *Spondylus* enseñan las formas características de los usos rituales de la concha descritos por las fuentes etnohistóricas. Por ejemplo, Pillsbury (1996:323) nota que en el área “La Poza” de Huanchaco, los restos de una ofrenda de *Spondylus* están asociados con un campo cultivado del periodo chimú. Currie (1995) recalca que grandes cantidades de *Spondylus*, entero, trabajado, en polvo, y quemado aparecen seguidamente en elaboradas tumbas durante el periodo Intermedio Tardío en los valles de La Leche, Lambayeque y Moche. Los contextos en que las conchas fueron descubiertas sugieren que eran usadas por las élites. Pillsbury (1996:323) también nota que, en Chan Chan, *Spondylus* a sido encontrado en tumbas de élites entero, como fragmento, como artefactos ornamentales trabajados, y hasta fragmentos en forma de polvo. Esto la ha llevado a proponer que el desarrollo del estado chimú estaba ligado a la importación y el monopolio del molusco por parte de las élites.

El registro arqueológico chimú muestra clara evidencia de un complejo ritual a gran escala. Es en este momento que el *Spondylus* peruano muestra las formas típicas de las fuentes etnohistóricas, como *Spondylus* enteros, quemados, machacados en fragmentos, o molidos en forma de polvo (Murra 1982; Pillsbury 1996).

Es también durante esta ocupación, que se eleva el número de representaciones icnográficas de la concha. La representación geométrica de *Spondylus* (Figura 15) aparece en cerámica, murales, orejeras, tapetes, espátulas, etc. (Cordy-Collins 1990, Pillsbury 1996). En este sentido, es importante notar que, a diferencia del período antes de los 600 A.C., estos artefactos ornamentales no están hechos de *Spondylus*. En cambio, muestran la bivalva entera en las actividades de recolección y uso.

Pillsbury (1996) propone que la ocupación chimú presenta una clara evidencia de importación políticamente coordinada y de una infraestructura de redistribución basada en grandes cantidades de la concha. Esta incluye centros de almacenaje con representaciones del molusco y actividades rituales patrocinadas por el estado que usaban la bivalva.

A pesar de que, durante la ocupación chimú en el norte de Perú, el tráfico coordinado del molusco *Spondylus* parece adquirir su expresión mas intensa (Figura 11), fuentes etnohistóricas continúan mostrando la importancia del molusco hasta la llegada de los españoles (Murra 1982). En este sentido, es importante tomar en cuenta la segunda cúspide que se forma en torno a Chíncha en la Figura 11. Como ha sido notado arriba, esta segunda cúspide está conformada, casi en su totalidad, de sitios pertenecientes al Horizonte Tardío. De esta manera, este segundo centro de redistribución parece ser el resultado de la dismantelación del estado chimú y la llegada del imperio inca. En particular, Rostworowski (1970:170-171) hace referencia a una fuente etnohistórica que describe la presencia de 10.000 tributarios que usaban balsas y 6.000 tributarios que se especializaban como “mercaderes” en la región de Chíncha de Perú, durante el período incaico. De acuerdo a las fuentes, estos mercaderes viajaban desde Chíncha a lugares como Cuzco y Quito. Las fuentes también refieren que estos viajaban a la costa central del Ecuador para visitar e intercambiar con los caciques que allí vivían.

La presencia de un lugar central redistributivo mas tardío en la Figura 11 indica que, posiblemente, después de la caída del estado chimú, los mercaderes chinchas asumieron, bajo control incaico, la continuación del tráfico y el abastecimiento de la demanda, que se habían desarrollado en torno al culto de *Spondylus* en el norte peruano.

Conclusiones

Hace más de treinta años, Paulsen (1974) fue pionera en notar cambios con respecto al intercambio de *Spondylus*, a lo largo del continente sudamericano. También fue bastante clara en indicar la importancia de continuar acumulando datos para que estos puedan ser sistemáticamente evaluados. Aunque *Spondylus* ha figurado de manera importante en la discusión académica sobre el desarrollo social de las costas ecuatorianas y peruanas, se han hecho pocos esfuerzos por volver a analizar el tráfico mismo de manera sistemática con los nuevos datos adquiridos durante las últimas tres décadas. El análisis presentado aquí nos permite hablar sobre el tráfico de *Spondylus* de manera más clara y concreta. En particular, hace posible describir y comparar cambios a través del tiempo en la forma del intercambio.

El más notable resultado de este análisis es que, durante el periodo chavín, hay una ausencia total de infraestructura redistributiva, como es evidente, en cambio, en el periodo chimú (alrededor de Chan Chan) o en el periodo inca (alrededor de Chíncha). La agrupación de sitios en torno a un lugar central, expectativa de un intercambio organizado, no aparece alrededor de Chavín de Huantar. En este sentido, se puede decir que, a pesar de que la cocha *Spondylus* pudo haber tenido importancia simbólica e ideológica durante el Horizonte Temprano, su intercambio fue de carácter muy distinto al que ocurrió en el norte costero peruano, a partir de el año 600 D.C. En esta época, el intercambio estaba caracterizado por la importación organizada de una gran cantidad de moluscos, como se ve en los contextos rituales típicos de las fuentes etnohistóricas.

Como se ha mencionado arriba, este estudio debe ser tomado como preliminar hasta que mejores métodos de comparación sistemática entre sitios sean desarrollados o implementados. Nuevas maneras de analizar el tráfico a gran escala, de manera cuantitativa, son necesarios y bienvenidos, aunque contradigan los resultados de este análisis. Solo así podemos continuar refinando, cada vez más, nuestro entendimiento del intercambio de *Spondylus* a lo largo de la costa sudamericana.

Agradecimientos

Este estudio no hubiese sido posible sin la ayuda de el *Ann Adams Anthropology Fellowship* y de el *Ann Adams Maya Field Studies Award*. Los consejos y dirección de Valentina Martínez también fueron invaluable para la producción de este manuscrito. Finalmente agradezco a Ernesto Salazar por su ayuda con la traducción de este manuscrito.

Referencias

- Abbott, R. T.
1974 *American Seashells*, New Cork, Van Norstrand Reinhold Co.
- Burger, R. L.
1984 *The Prehistoric Occupation of Chavin de Huantar, Peru*. Berkeley, University of California Press.

Cordy-Collins, A.

- 1990 "Fonga Sigde, Shell Purveyor to the Chimú Kinas", en M. E. Mosley y A. Cordy-Collins (Editores), *The Northern Dynasties Kingship and Statecraft in Chimor*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Donnan, C. B.

- 1999 *Moche Fineline Painting*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Keen, M.

- 1971 *Sea Shells of Tropical West America*. Stanford, Stanford University Press.

Hocquenghem, A. M.

- 1987 *Iconografía Mochica*, Peru, Pontifica Universidad Católica del Perú.
 1995 "Intercambios Entre los Andes Centrales y Norteños en el Extremo Norte de Perú", en S. G. Alvarez, A. Alvarez, C. Fauria y J. G. Marcos (Editores), *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala.

Marcos, J. G.

- 1977/78 "Cruising to Acapulco and Back with the Thorny Oyster Set", en *Journal of the Steward Anthropological Society*, 9(1-2):99-133.
 1985 "El 'Mullu' (*Spondylus Princeps*) Alimento de los Dioses Andinos", en *Actas del Seminario Sobre la Situación de la Investigación de las Culturas Indígenas de los Andes Septentrionales*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
 1995 "El Mullu y el Pututo: La Articulación de la Ideología y el Tráfico a Larga Distancia en la Formación del Estado Huancavilca", en S. G. Alvarez, A. Alvarez, C. Fauria y J. G. Marcos (Editores), *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*, Quito, Abya-Yala.

Marcos, J. G. y P. Norton

- 1981 "Interpretación Sobre la Arqueología de la Isla de la Plata", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 1:136-154.

Murra, J. V.

- 1982 "El Tráfico de Mullu en la Costa del Pacífico", en J. Marcos y P. Norton (Editores), *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano Julio 25-31, 1971*, Guayaquil, Escuela Superior Politécnica del Litoral.

Norton, P., R. Lunnis y N. Nayling

- 1983 "Excavaciones en Salango, Provincia de Manabí", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 3:9-72.

- Olsson, A. A.
1961 *Molluscs of the Eastern Pacific, Particularly from the Southern Half of the Panamic-Pacific Faunal Province (Panama to Peru)*, Ithaca, Paleontological Research Institution.
- Paulsen, A. C.
1974 "The Thorny Oyster and the Voice of God: Spondylus and Strombus in Andean Prehistory", en *American Antiquity* 39(4):597-607.
- Pillsbury, J.
1996 "The Thorny Oyster and the Origins of Empire", en *Latin American Antiquity*, 7(4):313-340.
- Renfrew, C.
1975 "Trade as Action at a Distance", en Jeremy Sabloff y C. C. Lamberg-Karlovsky (Editores), *Ancient Civilization and Trade*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Richardson, Jim and Thor Heyerdhal
2001 "Where are the Sails?", presentado en el congreso de la Sociedad de Arqueólogos Americanos, Nueva Orleans.
- Rostworowski de Diez Canseco, M.
1970 "Mercaderes del Valle de Chíncha en la Época Prehispánica", en *Revista Española de Antropología Americana*, 5:135-184.
- Shimada, I.
1996 *Pampa Grande and the Mochica Culture*, Austin, University of Texas Press.
- Shimada, I., C. B. Schaaf, L. G. Thompson y E. Moseley Thomson
1991 "Cultural Impacts of Severe Droughts in the Prehistoric Andes: Application of a 1,500-year ice core precipitation record", en *World Archaeology*, 22:247-270.
- Zeidler, J. A.
1991 "Maritime Exchange in the Early Formative Period of Coastal Ecuador: Geopolitical Origins of Uneven Development", en *Research in Economic Anthropology*, 13:247-268.

Apéndice 1

Nombre	Periodo	Nombre	Periodo
Loma Alta	1	Cerro Hualtaca	4
Cerro Narrio	1	El Azucar (site 47)	3
La Libertad(1)	2	Lopez Viejo (OMJPLP 15)	4
Chavin The Huantar	2	Salango (OMJPLP 140)	4
Malpaso	2	San Pablo	1
O-6 (Jambeli)	3	Valdivia	1
Cerro de Trinidad (Chancay)	3	Pampa Grande	3
Pinilla	4	Las Vegas (Sta. Elena)	3
Pikillaqta	4	Lambayeque	4
Pachacamac	4	Batan Grande (La Leche Valley)	4
La Libertad (2)	4	Huaca Tacaynamo (Moche Valley)	4
Real Alto	1	Tomebamba	4
Chauillacabamba (1) (Mayoide)	1	Calvario de los Incas	4
Loma de los Cangrejitos	4	Huaca "El Dragon"	4
Cave of the Tallos	1	Huanchaco	4
Aspero	1	Rio Chico (1)	3
Cotos	1	Rio Chico (2)	4
Marca Huamachuco	4	Chorrera	2
Huari	4	Cerro Vicos	4
Chan Chan	4	Cerro Blanco (site H)	4
Puna Island	0	Manchan (Casma)	4
Santa Clara Island	0	G-54	1
La Plata Island (1)	1	G-110	2
La Plata Island (2)	4	La Libertad (3)	3
La Plata Island (3)	3	Cerro Chondorko	4
Trujillo	4	Farfan	4
Chincha	4	Atacames (Rio Esmeraldas)	4
G-31	1		
San Lorenzo del Mate	1		
San Isidro	1		
Los Gavilanes	1		
La Paloma	1		
La Galgada	1		
Chauillacabamba (2) (Mayoide)	2		
Chiguilanchi (Loja)	2		
Lo Demas	4		
Cabeza de Vaca (Tumbes Incaico)	4		
Rica Playa (tambo)	4		

Redefiniendo la Fase Pastaza

Myriam Ochoa Neira*
myriamochoa@hotmail.com

Introducción

Las investigaciones arqueológicas del Ecuador precolombino están marcadas por un notable desequilibrio entre la costa, sierra y amazonía. Esta última ha cobrado vigencia en los últimos 20 años, a partir del auge de la explotación petrolera que ha promovido la arqueología de rescate en la selva baja.

Lamentablemente, la arqueología de contrato ha sido muy objetada, en razón de que los trabajos producidos no han sido difundidos, y lo que es peor, no han aportado lo suficiente para discernir sobre la naturaleza de los asentamientos prehispánicos de la Amazonía. La arqueología petrolera, en general, es puntual y limitante, dado que los arqueólogos tienen que restringirse a los tramos exactos que se afectarían por las construcciones de caminos, oleoductos o plataformas, con lo cual los sitios no pueden ser delimitados en su real dimensión y la información que se obtiene siempre es incompleta. Cuando la investigación se realiza por cumplir el requisito de una empresa constructora, y la metodología empleada se restringe a excavaciones de zonas de 1 m²., sólo fortuitamente puede encontrarse algún rasgo interesante que además no permite ver su contexto, por la limitación del espacio excavado. Muchas veces se encuentran sitios de hasta 1 Km. de longitud por 15 m. de ancho, lo cual podría ser indicio del asentamiento de un aldea precolombina. Sin embargo, al no poder ser excavado en su totalidad y da-

* Licenciada en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

tados todos sus contextos, no es posible hacer tal inferencia, en razón de que el sitio puede corresponder a varios asentamientos de diferentes épocas o el asentamiento de una misma familia que fue moviendo su casa cíclicamente durante un periodo de tiempo no necesariamente largo. Raros son los casos en los que los datos recuperados permiten inferir sobre patrones de asentamiento y modos de vida de las culturas asentadas en la selva baja. Tan es así, que las investigaciones realizadas en el siglo pasado por Evans y Meggers (1968) y Porras (1975) no han sido rebatidas por los arqueólogos.

El Nororiente ecuatoriano ha sido ampliamente “intervenido” arqueológicamente hablando, pero no “investigado”, aunque se sabe que es una zona con un gran potencial arqueológico. En algunos casos, se ha pretendido crear nuevas fases arqueológicas por el hallazgo de una forma cerámica diferente a las comunes del sector o inclusive hablar de sociedades complejas en función de 4 tuestos sin contexto. En estas circunstancias, no debe extrañarnos que, a la fecha, no se conozca de la Amazonía ecuatoriana más de lo que se sabía hace 50 años.

Si la arqueología de contrato es el único mecanismo del que nos servimos los arqueólogos para intervenir en la Amazonía, entonces las investigaciones deberían constituir un aporte para esclarecer los tipos de asentamientos precolombinos y de esta manera reconstruir la historia de la región. La arqueología amazónica debe dejar de ser un requisito que se cumpla en el menor tiempo posible, y convertirse en una operación en la que se aplique la metodología adecuada para la obtención de datos que permitan llegar a conclusiones coherentes.

Pese a todas las limitaciones expuestas, el propósito de esta ponencia es mostrar que se pueden romper estas barreras, ya que la información que se presenta aquí proviene de la Provincia de Orellana, donde se han realizado trabajos de prospección, rescate y monitoreo de un oleoducto, una vía de acceso y una plataforma en que se rescataron 23 sitios. El objetivo, es tratar de dilucidar la naturaleza de la cerámica con decoración plástica, en forma de tipos corrugados e incisos punteados, con una amplia gama de técnicas, incisos solos, exisos y algunas combinaciones entre ellos, ampliamente dispersa en el Nororiente ecuatoriano. En general, esta cerámica no ha sido asociada con cultura arqueológica alguna, o en el mejor de los casos con la llamada Fase Pastaza, establecida hace algunos años por el arqueólogo P. Porras. En base al análisis de los materiales se presentan aquí los lineamientos tecno-

lógicos y tipológicos de lo que sería realmente una “tradición cerámica del Nororiente ecuatoriano”, ubicada cronológicamente entre el 250 y 1650 AD.

Area de Estudio

La zona de nuestro estudio en la que se sustenta esta ponencia se encuentra ubicada en la Provincia de Orellana, entre el río Eno por el Norte, la Vía Eno-Lago Agrio al Este, el Río Coca al Oeste y la Reserva Huataraco al Sur. En el marco de un proyecto de prospección, rescate y monitoreo de la construcción de un Oleoducto (16.5 Km.), una vía de acceso (3 Km.) y una plataforma (1 Ha.), se rescataron 23 sitios arqueológicos (Mapa 1). Adicionalmente me he servido de la información obtenida de otras intervenciones menores en el contexto de prospecciones, rescates y monitoreos en zonas pertenecientes a las provincias de Orellana, Sucumbíos y Napo. Los sitios rescatados, se encuentran tanto en terrazas planas como en lomas, cuyas alturas van desde los 290 hasta los 310 m.s.n.m., en áreas intervenidas por Cooperativas de Colonización y áreas muy pequeñas de bosque maduro. Algunos sitios están junto a, o cerca de ríos navegables y otros cursos de agua medianos o esteros.

Los sitios son de diversas características, unos parecen constituir aldeas precolombinas, otros parecen ser casas aisladas pertenecientes a familias extendidas, y otros asentamientos de corta permanencia o de ocupación temporal. Entre toda esta variedad de asentamientos se han encontrado contextos domésticos, basurales, urnas y patrones funerarios, así como también evidencias de contactos interétnicos. Se realizaron excavaciones en área, con el sistema de decapaje, con zonas de hasta 160 m². de excavación. El corpus cerámico de este proyecto está compuesto por 200.000 fragmentos de cerámica, con los cuales se ha realizado la reconstrucción de vasijas y formas en las que se sustenta el análisis modal. Los restos, en su mayoría, corresponden a cerámica con decoración corrugada, incisa, excisa, incisa punteada, etc., la misma que por cronología relativa se la asoció inicialmente con la Fase Pastaza descubierta por Porras en 1975.

La región ha sido objeto de varios estudios del componente arqueológico. En las diferentes etapas de construcción de caminos y pla-

taformas, se han llevado a cabo diagnósticos, reconocimientos, prospecciones y rescates (Echeverría, 1998; Aguilera, 1998; Bolaños et. al. 2000; Ochoa, 2001, Solórzano, 2003 a, 2003 b), trabajos de poca envergadura, cuyas colecciones recuperadas son muy reducidas y no han permitido realizar una tipología cerámica que sirva de base para la comparación con otros sitios. Los autores mencionados reportan el hallazgo de cerámica con decoración plástica pero en su mayoría concluyen que la cerámica de estos sitios guarda estrecha relación con la de la Fase Pastaza.

Ante la abundancia de este tipo de cerámica presente en gran parte de la región, el Proyecto Eno ha considerado imperioso redefinir la Fase Pastaza. A la luz de estas nuevas investigaciones, basadas en excavaciones estratigráficas y en un exhaustivo análisis de los materiales, que al momento constituyen la colección más numerosa de esta cerámica, se puede hacer una clara diferenciación entre lo que debería llamarse Fase Pastaza y lo que estamos denominando como una nueva Tradición cerámica con decoración plástica.

La Fase Pastaza

Porras definió la Fase cultural Pastaza a partir de restos encontrados en la superficie de una pista de aterrizaje y 10 unidades de excavación ubicadas en la orilla derecha del Río Huasaga, afluente del Pastaza. La colección es de 5800 fragmentos de cerámica, y está compuesta por cerámica decorada con incisos punteados, falsos corrugados, corrugados, incisos, excisos, y en una proporción muy baja, por cerámica decorada con pintura. Ante la ausencia de recipientes completos, Porras estableció una tipología en base a la reconstrucción de 8 formas, a partir de partes diagnósticas como bordes, bases o cuerpos. Porras asignó a este material una cronología temprana, correspondiente al periodo Formativo la cual, es dudosa y debatible. El nivel 70-80 cm. tiene una fecha de 2205 a.C., el nivel 60-70 corresponde a 2050 a.C., y el nivel 10-20 cm. está datado en 1140-1316 d.C. (Porras, 1975). Sin embargo, en el cuadro de representación de la frecuencia de tipos asociados a los niveles arbitrarios, se observa que no hay mayor variación de los tipos desde la superficie hasta el último nivel excavado. Por ejemplo, el tipo Pastaza Inciso Punteado que se ha convertido en diagnóstico de es-

ta Fase, está presente desde la superficie hasta 90 cm. de profundidad b/s., dentro de lo cual incluye tanto a los incisos punteados finos y otros de acabado más burdo. De tal manera que es muy difícil coincidir con la definición de una secuencia cultural claramente establecida con la presencia/ausencia de tipos en relación a su cronología. Además, como para corroborar lo dicho, Porras publica en su mismo artículo fotos de los materiales recuperados por De Boer y otros en la otra orilla peruana del Huasaga, en los que nuevamente predomina una cerámica con inciso fino y con diseños geométricos.

En la descripción de la técnica de decoración, Porras, muestra dos tipos de inciso, uno que tiene un canal relativamente profundo en forma de U (1975:106), lo cual puede ser logrado cuando la pasta está fresca. Se trata de un tipo de inciso más bien burdo, entre los que aparecen, corrugados, incisos punteados, incisos, etc. El otro es de carácter más fino, sobre el cual Porras señala que:

“En un 80% de los casos, las bandas o zonas con incisión fina tienen un nivel ligeramente inferior al resto del vaso o cuando el barro estaba bastante seco... Las líneas finas, sean ellas simples o compuestas, son casi superficiales, extraordinariamente apretadas (de 7 a 12 en el espacio de un centímetro lineal)” (Porras, 1975:108).

El inciso fino muestra, en su mayoría, diseños de formas geométricas y difiere notablemente de los corrugados, incisos, incisos punteados, etc. encontrados en el Huasaga, Upano, y Chiguaza, (y ahora en el Nororiente ecuatoriano). Sin embargo, Porras lo incluyó dentro de una misma denominación como Pastaza. Solamente en el caso de la técnica de triángulos imbricados, anota que:

“Esta decoración es más abundante en la Fase del Upano y la de Chiguaza. Para la Fase Pastaza muy posiblemente se trata de un préstamo de las Fases recientemente nombradas”(Porras, 1975:110).

En el Museo Etno Arqueológico de la ciudad de Puyo, he podido observar cerámica proveniente del río Pastaza, aunque sin ubicación exacta, con similares características del inciso fino del P. Porras. En este contexto, parece que Porras, en su afán de encontrar similitud de la cerámica del Huasaga con la de Valdivia y establecer el Formativo de la Amazonía, descuidó completamente esta diferenciación. Vale destacar

que, si alguno de estos dos tipos de inciso punteado guarda algún parecido lejano con Valdivia, es justamente el inciso punteado burdo al que me he referido anteriormente.

Hasta que nuevas investigaciones den luz sobre este problema, se podría concluir que se debe hacer una clara diferenciación entre la Fase Pastaza propiamente dicha del P. Porras y la del nororiente ecuatoriano, en razón de que la Fase Pastaza está constituida más bien por este tipo de inciso fino con diseños geométricos que constituyen el 80% de sus decorados y el grupo de los corrugados, inciso punteado burdo, y acordelados son parte de esta tradición cerámica con decoración plástica del Nororiente ecuatoriano, aunque existen en Huasaga en baja frecuencia con carácter más bien intrusivo.

Así mismo la presencia de esta decoración cerámica en el Suroriente, denominada como “Huapula” (Rostain, 1997), “Chiguaza” y “Upano” (Porras, 1987), está representada en muy pocas formas de recipientes, lo que sugiere que podrían corresponder posiblemente a cerámica en condiciones de intrusiva y no necesariamente de origen local.

Con la Fase Pastaza más o menos aclarada, surge una pregunta inmediata, de dónde provienen los corrugados, incisos, excisos, incisos punteados, etc., que de forma intrusiva se encuentra en el sur de la amazonía ecuatoriana, y cuál es el centro de origen o de mayor apogeo de esta cerámica?

Familias lingüísticas Vs. culturas arqueológicas

Hasta mediados del siglo pasado, varios investigadores (Metrax, 1948; Willey, 1949, y posteriormente Lathrap, 1970, entre otros) se vieron tentados a asociar las migraciones lingüísticas con tradiciones culturales del pasado. Este planteamiento lejos de esclarecer la naturaleza de los asentamientos precolombinos de la Amazonía, sembró la semilla de la confusión para la interpretación de los grupos humanos de la selva baja dado que la lengua no es indicativo de identidad étnica.

Es indudable que, desde tiempos remotos la Amazonía fue el escenario de varias oleadas migratorias pertenecientes a diferentes familias lingüísticas: los Caribes, la Tupi-Guaraní, y los Arahucos, cuyo flujo migratorio se realizó desde el norte, y la familia lingüística Pano, que provino del Sur. Pero resulta forzado establecer relaciones étnicas entre

las culturas arqueológicas y las familias lingüísticas, ya que en la cultura material no se graba la lengua, y al ser la cultura dinámica, los restos excavados puede reflejar más bien otros aspectos de la organización social del grupo o sus interrelaciones a corta y larga distancia, más que su lengua.

En este contexto, Metraux (1929:237) asoció a los Tupí-Guaraní, de amplia dispersión en la Amazonía, con el uso de grandes vasijas usadas como urnas funerarias, y las decoraciones corrugadas, acordelados, impresiones dactilares y ungulares. Los Tupinambá, asentados en la cuenca media del Amazonas en tiempos prehispánicos y posteriormente en la época colonial desplazados hacia la costa atlántica, serían uno de los grupos pertenecientes a esta familia lingüística.

Sin embargo, hay que aclarar que la lengua Tupí-Guaraní se encuentra en gran parte de Suramérica. Por otro lado, Metraux, en su trabajo sobre los Tupinambá, también presenta como diagnóstico de este grupo la cerámica policroma con formas compuestas y bases cuadrangulares similares a la Fase Napo.

El comportamiento cultural Tupí-Guaraní ha sido ampliamente estudiado, en virtud de que sobrevivieron hasta tiempos coloniales. De allí que se conoce que eran pueblos con profundas creencias religiosas y que su continua movilización por el continente suramericano se debió a la búsqueda de “la tierra sin mal” en donde ya no morirían, lo cual les llevó a participar en movimientos mesianicos. Se conocen muchas de sus costumbres y la forma de sus poblados, que son muy válidos para la interpretación arqueológica. El mismo Metraux (1929:47) describe los asentamientos de 4 o 7 casas rectangulares dispuestas en torno a una plaza central cuadrangular, donde realizaban sus rituales. De las casas dice que eran de 100 m. de largo por 10 de ancho y por 4 m. de alto. El poblado estaba resguardado por hileras de troncos de árboles a manera de muros defensivos, lo cual podría observarse en el registro arqueológico.

Por otro lado, Lathrap (1970), estudioso de la tradición Cumancaya del Ucayali en el Perú, reporta la gran variedad de sus formas y técnicas decorativas, en las que los corrugados están presentes también en las urnas funerarias (1970: apéndice fig. 36). Posteriormente Raymond y otros (1975) retoman la investigación en la región, y manifiestan que Lathrap usó la designación de tradición Cumancaya para referirse a Cumancaya y los estilos relacionados de la cuenca del Ucayali, cuya cla-

sificación se basó en los restos recuperados en las excavaciones estratigráficas de Yarinacocha, cerámica a la que inicialmente llamó “Complejo de vajilla corrugada” y luego cambió de nombre cuando descubrió el sitio Cumancaya. Dicha cerámica es diferente a los estilos más tempranos de la región y representa una nueva tradición cerámica introducida en la región del Ucayali. De allí que surgiera la idea de que se trata de gentes nuevas que llegaron a esta zona y sugirió que eran Pano hablantes, representados hoy por los Shipibo-Conibo. Relación que no comparten totalmente Raymond et. al. (1975:4), una vez que, además de la cerámica corrugada, hay un amplia variedad de acabados de superficie en donde se observa también cerámica pintada y diseños geométricos incisos.

Los grupos Pano-hablantes vinieron desde la región boliviana del Guaporé hacia la Amazonía central. Su cerámica, conocida como la tradición Pacacocha, se caracteriza por la gran simplicidad de sus formas. Las vasijas son muy gruesas y bastante mal pulidas. Algunas están cubiertas por engobe rojo, otras muestran adornos zoomorfos; se dice que las piezas también tienen decoraciones corrugadas.

El panorama se vuelve más complejo aún cuando las fuentes etnohistóricas nos hablan que los Omaguas y Cocamas asentados en la rivera del Napo, habrían tenido su origen en esta migración (Morin 1998: 295).

Descendientes de la familia lingüística Tupí serían los Omaguas a quienes se los considera los descendientes históricos de los fabricantes de la cerámica considerada como Fase Napo, cuya alfarería se caracteriza por las decoraciones policromas, los excisos geométricos y las urnas antropomorfas. Dentro de la Fase Napo, se evidencian dos estilos muy marcados, la decoración rojo y negro sobre blanco que se encuentra sobretodo en la cuenca del Napo, y la negra y blanca sobre rojo, en la cuenca del Aguarico. Dicha vajilla comprende formas muy variadas, entre las que se encuentran recipientes cuadrangulares, urnas antropomorfas y vasijas compuestas, vajilla que comparada con esta nueva tradición de decoración plástica encontrada en un vasto territorio del Nororiente ecuatoriano, es totalmente diferente. Lo que sí han corroborado las investigaciones arqueológicas de nuestra Amazonía es que, en un momento tardío de la historia, estos dos grupos distintos coexistieron y mantuvieron algún grado de relación. Esto se colige de la presencia minoritaria de cerámica con decoración plástica, en sitios de filiación

cultural Napo, y viceversa, que hemos considerado cerámica intrusiva, como ya lo hicieran en su momento Evans y Meggers (1968).

Chaumeil (1998) manifiesta que, en la cuenca del Amazonas, se dio una transición del estilo cerámico barrancoide al policromo, hacia los siglos X y XI, con la llegada de pueblos que representaban a la subtradición Guarita. Estos pueblos fueron, a su vez, remplazados por los Tupí, portadores de la subtradición Miracanguera, y en consecuencia éstos son los ancestros de los Omagua.

“La dispersión de la subtradición Miracanguera marca la expansión tupí en el Alto Amazonas (siglos X-XI) lo cual incluye a los Cocama en el Ucayali, los Cocamilla en el Huallaga y los Omaguas en el Napo y el Amazonas. Estos últimos, dotados según parece de una organización compuesta por jefaturas, dominaron la várzea, empujando hacia el interior a los pueblos que allí se encontraban establecidos (a los Ticuna, pero también, sin duda, a los Peba-Yagua)” (Chaumeil, 1998: 203).

Este mismo autor postula que la gran dispersión del grupo Omagua se debió a la ola de mesianismo que propulsó hacia el Oeste a todo un conjunto de poblaciones Tupi en el curso del siglo XVI (Taylor, 1988:134).

Según Metraux, los límites de la dispersión Omagua se expresarían de la siguiente manera:

“En efecto, los Omaguas, que eran grandes navegantes, habían fundado colonias en el alto Napo. Estas colonias nos son mencionadas varias veces por Maroni: el misionero Limon por ejemplo define la provincia de los Omaguas de la manera siguiente: “está situada entre los ríos Aguarico y Orellana, desde el desfiladero del Eno, llamado comúnmente Quebeno, hasta la confluencia de los ríos citados”. Mas adelante dice que “a una jornada de viaje remontando el Aguarico se encuentra una laguna llamada Cocaya o Taricaya, donde viven los Omaguas”. En este mismo pasaje se repite la aseveración de que los Omaguas se extendían antes hasta la quebrada de Quebeno” (Metraux, 1929:29,30), traducción del francés de E. Salazar.

El relato anterior muestra que los Omaguas incursionaron en buena parte del territorio comprendido entre los ríos Napo y Aguarico. El nombre de Quebeno de la crónica podría corresponder al actual nombre del río Jivino, que atraviesa buena parte de nuestra área de es-

tudio. Valga señalar que, en la región, existen el Río Jivino Verde, que está en el límite provincial de Sucumbíos y Orellana, nace a la altura de San Pedro de los Cofanes y desemboca en Puerto Pompeya en el río Napo; y el Río Jivino Rojo, que nace cerca del Río Eno a la altura de la población de Guayusa, recorre de noroeste hacia el sureste y se une al Jivino Verde a la altura de Joya de los Sachas. De tal manera que estos asentamientos del Alto Napo, como define Metraux, probablemente se encontraban en época tardía muy cerca de nuestros portadores de la cerámica con decoración plástica, y por lo tanto podrían haber mantenido algún tipo de relaciones interétnicas. Hay que señalar sin embargo que, también al lado Este del río Jivino Verde, en trabajos anteriores se encontraron sitios con decoración plástica en áreas circundantes a Shushufindi, y que la presencia de cerámica de filiación Napo u Omagua se ha evidenciado desde Tierras Orientales en el Aguarico (cerca de la desembocadura del río Eno en el Aguarico) hasta Puerto Itaya en el Napo, hacia el Este. Es probable que, con la incursión de los Omaguas en estos territorios, las poblaciones asentadas al Este del Río Jivino Verde se movilizaran hacia otras zonas.

De lo anterior se puede inferir que la cerámica con decoración plástica es de amplísima dispersión en Suramérica, y posiblemente por el afán de ser identificada lingüísticamente no ha atenido suerte de ser reconocida culturalmente. Se evidencia tanto en Perú y Brasil y como en la Amazonía ecuatoriana, y sería aventurado en nuestro caso pronunciarnos por una filiación Tupi-Guaraní. Se debe considerar que las migraciones lingüísticas se realizaron por oleadas, esto es en grupos que pudieron gastar varios años de travesía hasta establecerse en su asentamiento final. A su paso, algunos de estos grupos debieron entablar contactos amistosos o bélicos, y pudieron adoptar rasgos de otros grupos, aunque a la postre modificaran su cultura, sin cambiar necesariamente su lengua.

También hay que considerar que las culturas de selva tropical, por la naturaleza propia de su asentamiento, han desarrollado patrones culturales similares, que pueden ser objeto de confusión al momento de definir su identidad étnica. En la Amazonía ecuatoriana, hoy se asientan varios grupos étnicos que no pueden ser asociados a las culturas arqueológicas en razón de que su ubicación actual es relativamente reciente (100 o 200 años).

La tradición cerámica con decoración plástica

En el oriente ecuatoriano, la cerámica con decoración plástica también se ha difundido ampliamente de acuerdo con investigaciones anteriores en zonas circundantes a nuestra área de estudio (Salazar *et. al*, 1999; Arellano, 2003; Aguilera, 2003; Carrera, 2003, Domínguez, Tobar, 2006). Está presente desde la unión del río Salado con el Quijos que da origen al río Coca en el Oeste, hasta el Río Napo (provincias de Orellana, Sucumbíos y Napo), y desde el río Pastaza (provincia de Pastaza) hasta el río Guamués, afluente del Río Putumayo en Colombia (Uribe, 1982:269).

Entre el nacimiento del río Coca y el Napo, etnohistóricamente, no se conoce de la existencia de grupos humanos. En la jornada por el Amazonas, Francisco de Orellana, encontró asentamientos de Omaguas desde la unión del río Coca con el Napo, y a lo largo del recorrido hacia el Amazonas. Varios fueron los pueblos de este grupo a los que tuvieron acceso los primeros españoles.

Taylor (1988), basándose en la descripción de Carvajal, sugiere que una primera fracción de esta población, en el momento de la expedición de Pizarro, ocupaba ambas riberas del Napo aguas abajo de la confluencia del Coca, al este del territorio Quijo:

“Una inmensa tierra de nadie separaba este primer núcleo Omagua de la fracción siguiente, llamada Aparia Menor, situada a su vez en las proximidades de la desembocadura del Curaray; otros grupos omagua habitaban aún más lejos aguas abajo del Napo, hacia el Marañón. En el siglo XVII, estos Omagua del Napo desaparecen casi completamente, y la inmensa extensión que separa a los Omagua del Coca de los Omagua “Irimara” se convierte en el territorio incontestado de los Encabellados Tukano; el grueso de la población Omagua parece haber migrado o bien hacia el Amazonas, hacia las colinas del Oeste, o finalmente hacia el Putumayo, donde habrían constituido el germen del grupo conocido posteriormente bajo el nombre de Pariana” (Taylor, 1988:41).

Pero es justamente al Este de la frontera étnica de los Quijos, posibles descendientes de los productores de la cerámica Cosanga, donde se encuentra la mayor cantidad de asentamientos vinculados a la Tradición de decoraciones plásticas como los corrugados, excisos, incisos e incisos punteados.

Valga la pena señalar que no deja de sorprender que, en sitios tan distantes de nuestra área focalizada de dispersión de esta cerámica, como en el famoso sitio de San Agustín en Colombia, también se han encontrado restos similares a los nuestros, los que han sido denominados como el Complejo Sombrerillos (Reichel-Dormatoff, 1975). A esta cerámica la reconocen como cerámica intrusiva proveniente probablemente de la region sur oriental de Colombia o del Noreste del Ecuador.

El corpus cerámico de nuestro proyecto de la provincia de Orellana, está compuesto por 200.000 fragmentos de los que, luego de la reconstrucción de formas, se realizó el análisis modal, a partir del cual se logró establecer 39 Tipos y 162 variedades o modos. Este tipo de clasificación ha permitido establecer formas comunes presentes en varios sitios, formas exclusivas de cada asentamiento, así como también la presencia de cerámica intrusiva. Además se realizó el análisis mineralógico de la pasta en 75 muestras, que fueron seleccionadas en función de la tipología, dando especial preferencia a aquellas formas que mostraban ser de carácter exclusivo en cada sitio y otras que por su forma y acabado de superficie daban indicios de ser cerámica foránea.

El análisis modal ha permitido visualizar la gran variabilidad de formas y combinaciones de las decoraciones, que no dejan lugar a dudas de que esta zona del Nororiente ecuatoriano fue el centro de apogeo de una cultura arqueológica que fabricaba este tipo de cerámica y que probablemente desde allí se dispersó a otras zonas de la amazonía ecuatoriana, en un vasto periodo de tiempo que va desde 250 a 1650 AD.

El análisis de la cerámica, desde la perspectiva modal, requiere el establecimiento de categorías simples y fácilmente identificables.

En este contexto, toda la cerámica ha sido clasificada en cuatro clases o categorías: platos, cuencos, ollas y cántaros, es decir "*formas básicas y de uso que se aproximen más a la mentalidad del artesano que las produjo*" (Raymond, 1995:229). Al interior de las clases se han establecido los "Tipos" que son grupos de artefactos que exhiben un conjunto consistente de atributos, cuyas propiedades combinadas dan un patrón también consistente. Se trata de que un tipo refleje patrones de comportamiento concreto.

Así mismo, siguiendo un modelo etnoarqueológico desarrollado por De Boer (1979) con la cerámica etnográfica de los Shipibo-Conibo, al interior de cada tipo se establecieron tres rangos de recipientes.

Esto es, que, en función del establecimiento de un diámetro arbitrario y la profundidad de los mismos, se han establecido los tamaños pequeño, mediano y grande. Los diámetros hasta 15 cm., se consideran de recipientes pequeños; los que van de 16 cm. a 20 cm. son considerados medianos y los que tienen más de 21 cm. corresponden a recipientes grandes. Los cántaros han sido tratados de diferente manera, en razón de que son recipientes con boca angosta. Así, el diámetro considerado como máximo para los cántaros pequeños es de 10 cm.; de 11 cm. a 15 cm. son considerados medianos y los mayores a 16 cm., como grandes. Esta diferenciación del tamaño ha permitido establecer la presencia de algunos tipos en tamaño exclusivo (pequeño, mediano o grande). Este aspecto es importante porque está estrechamente ligado con la funcionalidad del recipiente y por ende con una actividad concreta, un uso social determinado (colectivo o individual).

Etnográficamente los platos pequeños y medianos se usan para servir alimentos sólidos en porciones individuales (ej. una presa de carne). En platos pequeños y de poca profundidad se prepara el achiote (*Bixa Orellana*) para untarse la cara. Los platos grandes en cambio cumplen la funcionalidad de una fuente, es decir, en ellos se sirven alimentos sólidos para un grupo de personas. Una de las costumbres que se evidencia con frecuencia en las sociedades del presente etnográfico es que, en reuniones familiares o sociales, los hombres de la casa, comen por un lado y las mujeres con los niños, por otro. En este caso, la comida se presenta en recipientes grandes para que cada uno vaya cogiendo su parte, y parece que esta costumbre también existía en el pasado, como lo relata Jouanen con respecto a los Omaguas:

“Son viciosos en comer, no guardando tiempo, sino que comen cuando les parece, juntándose en corrillos, los hombres a una parte, las mujeres a otra” (Jouanen, 1941: 320).

En los sitios excavados no se han encontrado comales, recipientes propios para la cocción del pan de yuca o casabe; y también están ausentes los ralladores, necesarios para elaborar este plato lo cual sería un indicativo de la ausencia de consumo de yuca amarga. Por cierto, esto, no excluye una posible utilización de la yuca dulce como parte importante de la dieta de este grupo.

Con los cuencos pasa algo parecido que con los platos. Un estudio etnoarqueológico, entre los Conibo -Shipibo actuales (De Boer et al. 1979), señala que son de tres tamaños, el grande para servir la chicha cuando se reúne mucha gente, el mediano para el mismo fin pero en contexto familiar o cotidiano, y el pequeño, cuando el hombre sale de cacería, para la que lleva además un cuenco como tapa del cántaro de chicha y como recipiente para tomar su bebida.

Entre los cuencos podríamos incluir además a los coladores, que se asemejan en forma a los cuencos. Estos artefactos son utilizados en el presente etnográfico para cernir la chicha de yuca o de chonta, pero también pudieron servir como coladores de otras cosas.

En el corpus cerámico de la tradición de decoración plástica se observa que, tanto en los platos como en los cuencos, hay gran variabilidad de decoraciones, al punto que no hay dos platos iguales o dos cuencos similares. Lo que se sí se presenta en algunos sitios es la repetición de la decoración entre plato y cuenco, dándonos, una idea de una noción de vajilla, como en la concepción occidental. También se evidencia que la decoración con pintura es casi exclusiva de platos y cuencos. Valga señalar que, en el presente etnográfico, la decoración del cuenco es muy personal, porque la decoración del mismo es la forma en que la esposa demuestra su cariño al esposo.

La cerámica de la Tradición de decoración plástica del nororiente ecuatoriano se caracteriza por la amplia variedad de sus formas, y entre ellas, las ollas carenadas son predominantes con o sin decoración. La boca en general es ancha en relación al cuerpo, y se presentan tanto con base redondeada o plana, y su cuerpo se evidencia con formas invertidas, evertidas o cilíndricas. En el grupo de las decoradas se observa que el diseño a manera de grecas se encuentra entre el borde y la carena. Parece que este tipo de olla se usaba para la cocción de alimentos pues una gran parte de la muestra presenta restos de hollín.

Las ollas globulares están menos presentes en la muestra, pero hay con cuello o sin él, y con bases redondeadas, planas o convexas. También hay ollas globulares de paredes invertidas. En estos tipos la decoración se encuentra bajo el borde hasta la parte superior del cuerpo globular de la vasija.

En las culturas amazónicas actuales, las pequeñas de cuello corto, se usan para guardar pigmentos, restos de desgrasante no utilizado,

y plantas medicinales. Las ollas pequeñas sin cuello, en cambio, son utilizadas para preparar el curare, o veneno para la cacería.

Las ollas sin cuello, en tamaño grande, sirven como tinajas para mezclar. Por ejemplo, entre los Shuaras, Secoyas y Achuaras, este tipo de vasija se emplea para amasar la yuca con un mazo de madera. Entre los Huaorani, las ollas grandes de cuello alto son empleadas para almacenar agua, mientras que entre los Shuar, Achuar y Quichuas se utilizan para la chicha.

Entre los cántaros, hay menor variabilidad de formas, aunque existen tipos carenados en el hombro o también globulares. Sin embargo, se observa que la decoración plástica o con pintura se encuentra sobre todo en el cuello del recipiente.

En la selva tropical, la decoración de los recipientes, pese a su apariencia estética, no siempre es indicativo de ritualidad. Dole se refiere a este aspecto observado entre los Amahuaca:

“Justo bajo el borde ligeramente vuelto hacia fuera, varios rollos de cerámica sin pulimentar forman un anillo corrugado que permite manipular las ollas más fácilmente”(Dole, 1998:173).

Pero la decoración también tiene otra connotación. Entre los Shipibo-Conibo por ejemplo, se conoce que:

“Sólo las mujeres conocían este arte de motivos que servían como emblemas de identidad y como marca para diferenciarse de otros grupos étnicos.....las mujeres tienen todavía, gracias a sus conocimientos estilísticos, el poder de dar su marca de identidad tanto a los objetos como a las personas” Dole (1998:335).

Con la información anterior se puede entender por qué existen tipos que son exclusivos en algunos sitios, sin duda porque la alfarera se esmera en dar tu toque personal al recipiente. Este aspecto es relevante en la comparación de la cerámica entre sitios, ya que la decoración puede ser heredada por las hijas de la alfarera, y es de esperarse que, cuando una de ellas se case, reproduzca ciertos diseños en su nuevo hogar, lo cual estaría reflejando relaciones de parentesco entre sitios. como es el caso de las aparentes relaciones que encontramos entre la cerámica de los sitios Chiluiza y Jivino Rojo 2, por ejemplo, que se encuentran a 1 Km. de distancia aproximadamente.

También hay que destacar que las vasijas de esta tradición presentan con alta frecuencia un tipo de borde doblado, sobretodo en ollas y cántaros. Este detalle es aún practicado por los Huaorani del Yasuní, quienes utilizan una hoja para cubrir la boca de la vasija y amarran una piola en la base del alto relieve del borde doblado, con la finalidad de acelerar la cocción de los alimentos.

En este contexto, la cerámica puede ser un indicativo de la organización social del grupo. Para ello se ha relacionado los resultados del análisis modal con las muestras mineralógicas. Es curioso anotar que, de las 75 muestras realizadas, ninguna es igual, lo cual sería indicativo de que los recipientes analizados corresponden a diferentes fuentes de arcilla. Por otro lado, remitiéndonos a la información de los grupos del presente etnográfico, se sabe que las fuentes de arcilla son el secreto mejor guardado de las mujeres, porque es la esposa de la casa la que confecciona la cerámica.

En la zona del proyecto Eno, se observa que hay cuatro periodos bien marcados. El primero que tiene la fecha calibrada 250 - 640 AD (sitios Guayabo Cal AD 250-630 y Nogales Cal AD 420-640), en el que la cerámica presenta las decoraciones corrugado, falso corrugado, exciso, inciso e impresiones ungulares, sin mezcla de diseños en cada recipiente. En Guayabo además se encontró un patrón funerario, las urnas tienen forma acorazonada, con decoración corrugada en el cuello (Foto 1 y 2). Se las encontró acostadas en pares, una embonada dentro de la otra por la boca de las mismas, asociadas a una especie de ofrenda que consiste en una vasija de la misma forma pero cortada longitudinalmente, colocada sobre cantos de cuarzo lechoso. La pasta en general es color rojo y beige, y al parecer no utilizaban desgrasantes añadidos pues el análisis mineralógico de estos sitios muestra que los líticos presentes no han sido modificados. El acabado de superficie es el alisado, y la cocción es oxidante completa e incompleta.

El segundo periodo que tiene la fecha calibrada 520-780 AD (sitio Itayacu, zona B), se observa que se incrementan las técnicas decorativas con mezclas entre ellas; aparecen además de las decoraciones anteriores (Foto 3), el Inciso punteado (Foto 9), la utilización del Corrugado con Inciso, el Falso Corrugado con Inciso, y también hay presencia de cerámica con pintura roja y negra. En este sitio, la urna funeraria encontrada es una vasija globular de boca ancha, con base redondeada, que ha sido colocada parada, igualmente asociada a una especie

de ofrenda, que es una vasija globular sin cuello dentro de la cual se encontraban una mano de moler y cantos de cuarzo lechoso.

La pasta de la cerámica es de color beige y marrón, y el acabado de superficie presenta pulidos y engobados. Por los análisis mineralógicos de la pasta se desprende que las fuentes de arcilla eran ricas en arena y cuarzo, y como desgrasantes añadidos en algunos casos se evidencia la utilización de tiesto molido sobre todo en cuencos y en platos. Por otro lado vale destacar que parece que tuvieron mucho control en la atmósfera de cocción de la cerámica lo que la provee de alta calidad, y en muchos casos se presentan formaciones de mullita como consecuencia del manejo de altas temperaturas superiores a los 900 °C.

El tercer periodo corresponde a la fecha calibrada 900-1410, que data a los sitios Llurimagua 1 asentamientos A y B (Cal AD 900-1030 y Cal AD 1270-1320 respectivamente), Itayacu (Zona C, Cal AD 990-1160), Chiluiza (Cal AD 1190-1290), Pozo Rojo 1 (Cal AD 1190-1290), Jivino Rojo 2 (Cal AD 1180-1290 y Cal AD 1290-1410) y Conambo 1 (Cal AD 1280-1410), cuya cerámica muestra el uso de 17 decoraciones distintas (Fotos 4, 5, 6, 7, 8 y 10) que sugieren que fue el apogeo de la decoración plástica, pues en una misma pieza pueden encontrarse hasta 3 técnicas mezcladas (Figuras 2, 3, 4, 5, 6 y 7). Además se encuentra asociada a cerámica intrusiva, sobre todo platos y cuencos de filiación cultural Napo (pintura negro sobre rojo del estilo del Aguarico) y otra no definida.

Las urnas de estos sitios se encuentran en posición vertical y hay mayor variabilidad en sus formas, pero el detalle de este periodo es que, son urnas tapadas con un cuenco propiamente dicho (Sitios Jivino Rojo 2 e Itayacu) o una vasija globular fragmentada en el cuello, cuya parte globular, que parece un cuenco grande, sirve de tapa (Sitio Palo Azul). Una característica importante de la composición de la pasta de esta cerámica es la presencia de obsidiana (excepto en los sitios Conambo 1 e Itayacu), en razón de que los sitios están ubicados en inmediaciones de fuentes de obsidiana secundarias. Las partículas presentes en la pasta son redondeadas, es decir no modificadas, de tal manera que formaban parte de la mina de arcilla en forma natural. Adicionalmente, en algunos casos, también hay variabilidad en la utilización de desgrasantes añadidos como tiesto molido, o cariapé.

Los acabados de superficie varían de un sitio a otro, pero es notoria la utilización del alisado, el pulido, engobado y la pintura post-

cocción. Esta última se diferencia de la cerámica de filiación cultural Napo, porque es una pintura de mala calidad y fugitiva.

Durante este periodo, parece que la vida ritual se incrementó y existió una mayor preocupación por la ornamentación; todo ello se traduce del hallazgo de pintaderas o sellos de cerámica, inhaladores de tabaco, cuentas de collar, una nariguera de cuarzo, una orejera de cerámica. Por la presencia de la nariguera de cuarzo, se colige que existieron relaciones de intercambio con las tierras altas, en donde se origina este material.

Finalmente, en el cuarto periodo datado con la fecha calibrada 1420 a 1650 AD, (Sitio Plataforma Pata 3) la cerámica muestra declinación frecuencial de las decoraciones (Figura 1); predominan los corrugados, impresiones dactilares y ungulares, el inciso punteado e inciso punteado con corrugado. Entre los platos y cuencos se encuentran decoraciones corrugadas al exterior y negativa al interior, pintura iridiscente, o pintura roja.

La pasta es de color beige, rica en arena y cuarzo, y los desgrasantes añadidos son tiesto molido, cariapé y en algunos casos se presentan los dos tipos en un mismo recipiente. La cocción en su mayoría es oxidante, algunas muestras presentan mullita y minerales alterados por la utilización de altas temperaturas.

En este periodo se observa un mayor contacto interétnico, se encuentran de forma intrusiva vasijas globulares de filiación Cosanga, y cuencos de filiación Napo (pintura roja y negra sobre blanco del estilo del río Napo), así como también estilos cerámicos híbridos de forma y decoración Napo con pasta Cosanga, particularidad que ya se verificó anteriormente en el sitio Aceipa Palmeras, en un sitio de filiación cultural Napo.

La presencia de cerámica de filiación cultural Napo (Omagua) en los contextos con decoración plástica en época tardía, tiene otra connotación. Primero de acuerdo a lo que señalan las fuentes tempranas de una posible vecindad entre Omaguas y fabricantes de la cerámica de decoración plástica, en torno al río Jivino, lo cual debió facilitar un contacto inclusive amistoso y segundo, este hallazgo no debe llamarnos la atención cuando se conoce que en tiempos de la expansión inca, este grupo incursionó inclusive en territorios de los Quijos hasta donde llegó Huaynacápac, según nos relata Oberem:

Según Ortiguera... Las provincias de Ique y Hatunike, mencionadas en este informe, están situadas al norte de la parte superior del río Coca. A orillas de ese mismo río parece que Huaina Cápac estableció su campamento, así que por lo menos habrá llegado a las fronteras de la región de Quijos; y entre los caciques que llegaron de partes muy alejadas, seguramente se encontraban algunos Quijos. Según puede deducirse de los datos correspondientes, los indios descritos en la crónica eran, en su mayor parte, Omaguas (Oberem 1980:53).

Al parecer los Omaguas acostumbraban realizar grandes desplazamientos y en esas correrías probablemente ya establecieron relaciones comerciales y por qué no, hasta relaciones de parentesco con los Quijos (matrimonios?), fruto de lo cual obtuvieron arcilla de la zona para realizar alfarería con sus propios motivos decorativos, y así como se relacionaron con aquellos también mantuvieron contacto con los fabricantes de la cerámica con decoración plástica.

Pero también se evidencia la difusión de las decoraciones corrugadas en otros sitios como en El Edén que constituye el más grande asentamiento de filiación cultural Tivacuno conocido hasta el presente, cuya ocupación fue datada entre el 670-990 AD (Ochoa, 2001-a), donde se encontró un bajo porcentaje de cerámica con decoración corrugada e impresiones dactilares. Cronológicamente la cerámica Tivacuno estaría coexistiendo entre el segundo y tercer periodo de la tradición de decoración plástica, En este sitio parece que se introdujo la técnica de decoración, pero no la forma de los recipientes.

Por otro lado, a la inversa de lo que sucede con los sitios con cerámica de decoración plástica, en la cuenca del río Napo, Evans y Meggers (1968:81-82) también encontraron ollas carenadas y decoraciones corrugadas asociadas a sitios de filiación cultural Napo, caracterizada por cerámica policroma, razón por la que le denominaron cerámica proveniente de intercambio. De dichos contextos, obtuvieron tres dataciones: dos de ellas coinciden con la segunda mitad del siglo XII A.D. y una tercera con A.D.1480 que los autores consideran muy tardía. En todo caso, dicha cronología estaría acorde con los dos últimos periodos de nuestra tradición de decoración plástica donde también se evidencian estos contactos.

Igual evidencia se observó en el sitio Yuturi 1 ubicado a orillas del Río Yuturi, afluente del Napo, en un asentamiento de filiación cul-

tural Napo, pero que no fue datado (Ochoa, 2001-b).

Valga la pena señalar que las formas 7 y 10 de la secuencia cerámica de la Fase Napo (Evans y Meggers, 1968:46-48) bien podría ser cerámicas híbridas, ya que se trata de ollas carenadas similares a las que se encuentran en la tradición de decoración plástica, pero en el caso de la Nº 7 tiene decoración excisa propia de lo considerado como filiación cultural Napo.

En este contexto, se puede concluir que la tradición cerámica de decoración plástica tuvo su apogeo en el nororiente ecuatoriano, aunque es más difícil pronunciarse por su origen hasta que otras investigaciones aporten con mayor información para éllo. Pero lo que sí queda claro es que varias generaciones de los fabricantes de esta cerámica estuvieron constantemente movilizándose por la región del Eno y sus áreas circundantes. En cuanto a sus técnicas decorativas se observa que se van incrementando de un periodo a otro hasta que llegan a su clímax en el tercer periodo. Los diseños probablemente se fueron enriqueciendo en la medida en que se fueron mezclando dentro de su misma etnia. En el cuarto periodo en cambio, se ve la declinación de la decoración plástica por la notable disminución de sus técnicas, pero en cambio aparecen otras como la pintura iridiscente por ejemplo, e inclusive híbridas como la combinación de decoración plástica al exterior y negativo en el interior. En este periodo también se evidencia el apogeo de las relaciones interétnicas tanto con sus vecinos de las tierras bajas como con otros más distantes de las tierras altas, que de alguna manera debieron influir en la incorporación de nuevos diseños.

El estudio del proceso cultural de las sociedades asentadas en la región amazónica en general ha tomado varios años de discusiones teóricas entre los arqueólogos, encaminadas a dilucidar el origen, tipo de asentamiento, organización social y política de las poblaciones aborígenes. En el estado actual de las investigaciones en la selva baja de la Amazonía ecuatoriana, en nada de éllo ha podido aportar la Arqueología. Que si existieron cazicazgos o sociedades complejas, es difícil establecer, al no existir obras de arquitectura monumental y al haber sido los sitios de la selva baja investigados parcialmente. Por otro lado, como se manifestó en este trabajo, la mayoría de investigaciones realizadas en el oriente son producto de la arqueología de contrato, la cual está encasillada en trabajos puntuales, y limita hacer interpretaciones de carácter general para comprender el comportamiento y organización social de

un grupo asentado en esta región.

En este contexto, podemos concluir que, con el estudio de la colección cerámica de este proyecto se ha podido finalmente dilucidar las características de la Fase Pastaza y las de esta nueva tradición cerámica de decoración plástica del nororiente ecuatoriano.

Aunque la información con respecto al patrón de asentamiento de esta nueva tradición cerámica termina siendo escasa, el estudio de las técnicas decorativas en los cuatro periodos establecidos, asociados con algunos patrones funerarios, artefactos especiales y las evidencias de contactos interétnicos encontrados en estos sitios y otros estudios de la región, vislumbran una evolución de diseños y variaciones en su modo de vida, elementos que pueden servir de base para otros estudiosos de la selva baja, a fin de reconstruir la historia de la región.





Foto 2
Sitio Guayabo, olla carenada



Foto 3
Decoración corrugado



Foto 4
Decoración inciso punteado sobre corrugado



Foto 5
Decoración corrugado e inciso punteado



Foto 6
Decoración inciso punteado sobre corrugado



Foto 7
Decoración corrugado, inciso punteado e inciso



Foto 8
Decoración corrugada e inciso



Foto 9
Decoración inciso punteado



Foto 10
Impresiones ungulares, inciso e inciso punteado

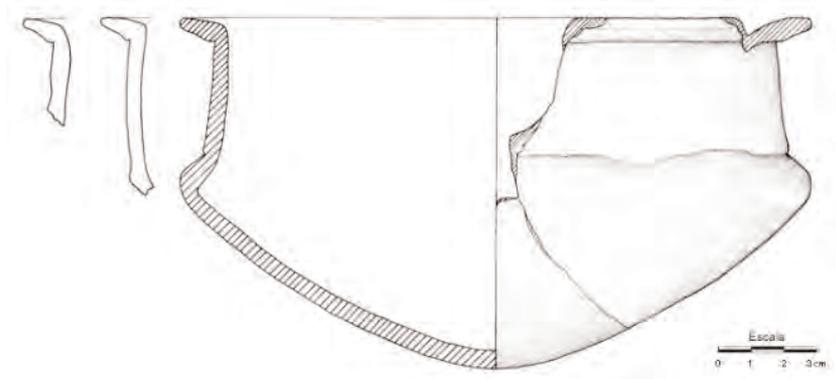


Figura 1
Sitio Pata 3: Olla carenada sin decoración

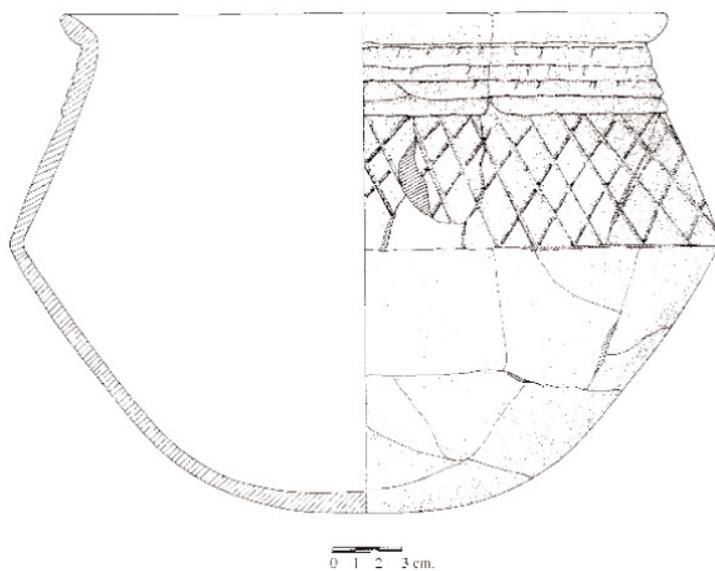


Figura 2
Sitio Cade: Olla carenada decorada con impresiones
dactilares sobre corrugado e inciso

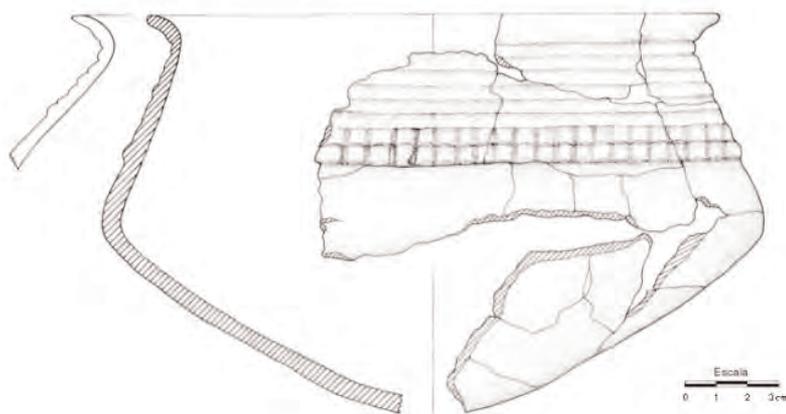


Figura 3
Sitio Chiliza: Olla carenada decorada con corrugado e inciso
punteado sobre corrugado

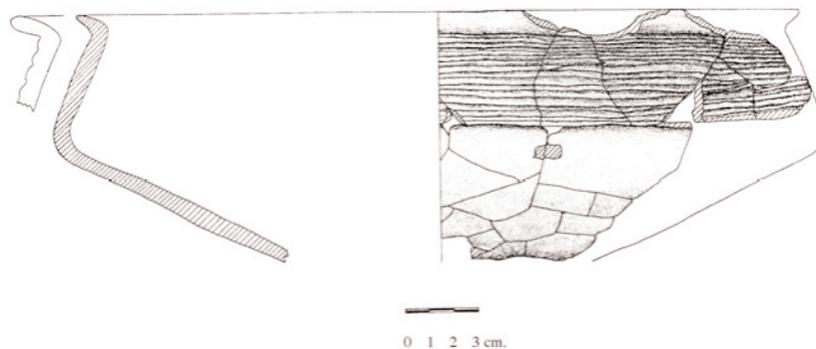


Figura 4

Sitio Jivino Rojo 2: Olla carenada decorada con corrugado

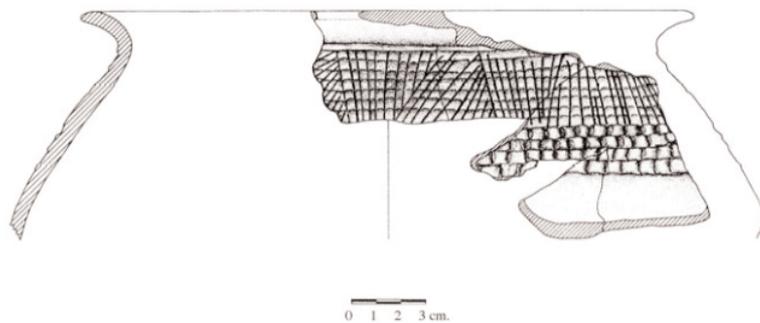


Figura 5

Sitio Jivino Rojo 2: Olla carenada decorada con corrugado, inciso sobre corrugado e inciso punteado sobre corrugado

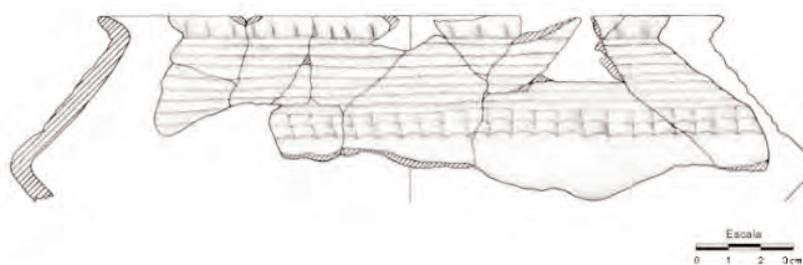


Figura 6

Sitio Llurimagua 1 asentamiento A: Olla carenada decorada con impresiones unguulares, corrugado y falso corrugado

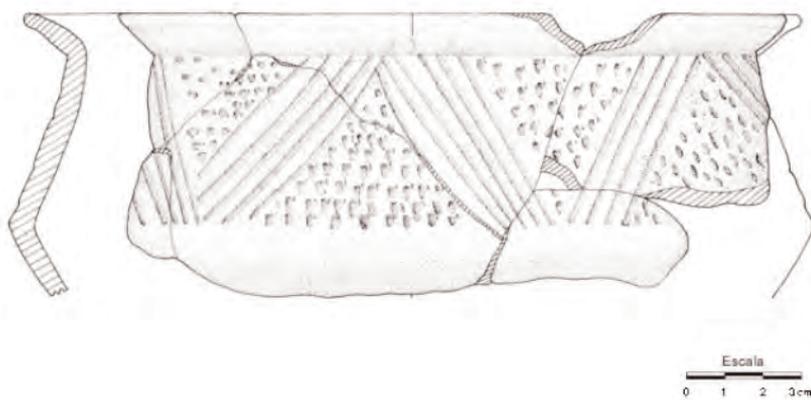


Figura 7

Sitio Pozo Rojo 1: Olla carenada decorada con inciso punteado e inciso

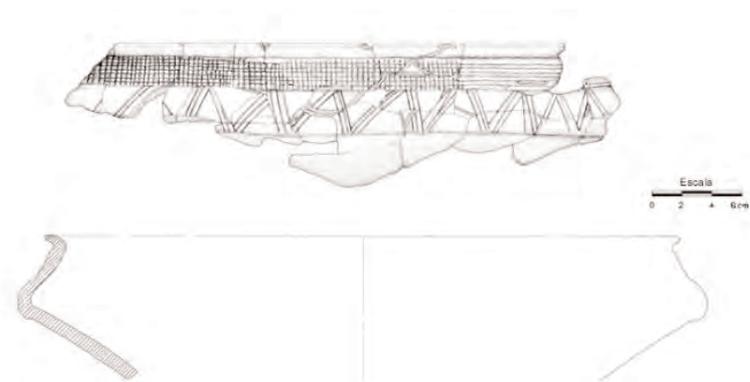
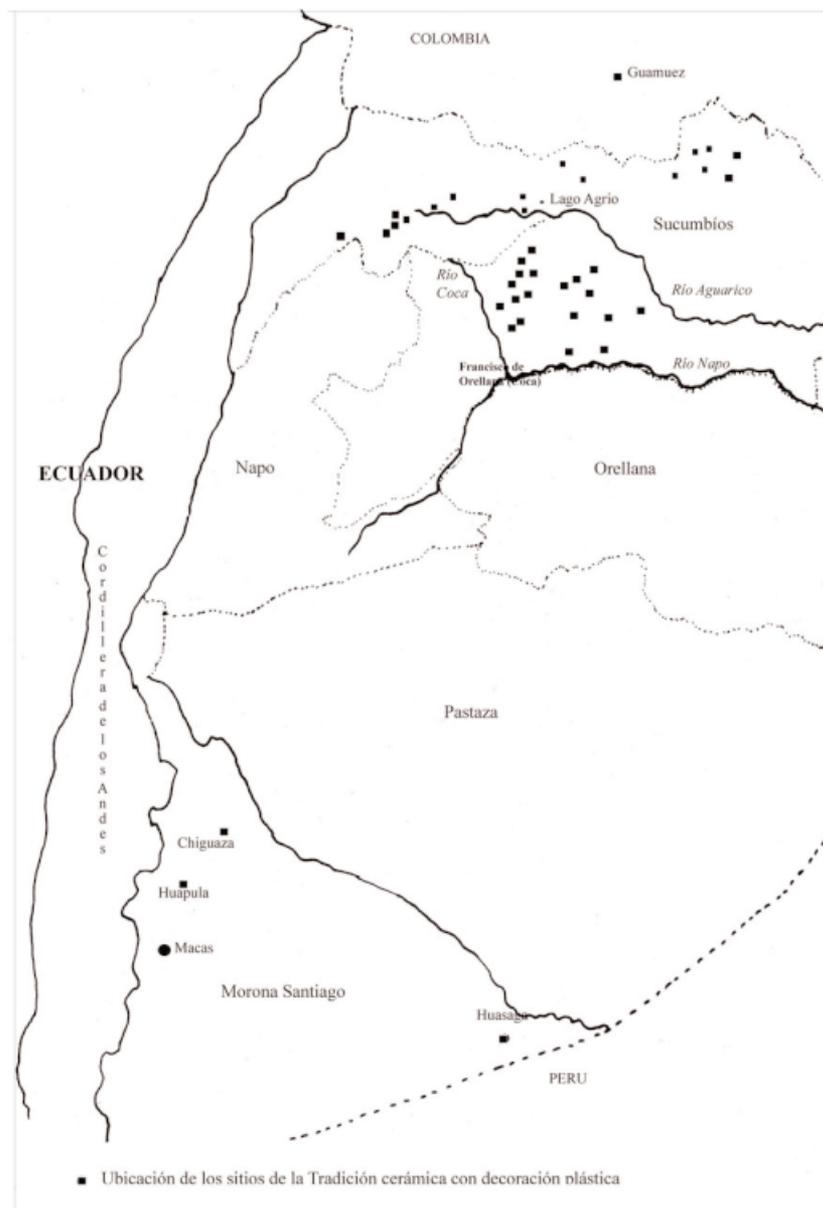


Figura 8

Sitio Itayacu: Olla carenada decorada con corrugado, inciso punteado sobre corrugado e inciso.



Mapa 1
Región amazónica ecuatoriana

Referencias

- Aguilera, María, Jorge Arellano y Juan Carrera
2003 *Cuyabeno Ancestral*, Paul Tufiño Mateus y Mónica Bolaños (editores), Simbioe, Quito.
- Arellano, Jorge
2003 Prospección, Rescate y Monitoreo Arqueológico del Oleoducto Yuturi- Lago Agrio, Tomo I. Informe presentado al I.N.P.C, Quito.
- Bolaños, Mónica, María Moreira y Guillermo Sevilla
2000 Reconocimiento y Monitoreo Arqueológico del trazado del oleoducto secundario desde la Y de Pucuna hasta la entrada Estación de Bombeo Pata, Informe técnico del I.N.P.C.
- Bolaños, Mónica, Marco Vargas y Alden Yépez
2000 Monitoreo Arqueológico de la ampliación del trazado de la línea de flujo entre Palo Azul 2 y Palo Azul 1, Informe Técnico del I.N.P.C.
- Carvajal, Gaspar
1942 *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana*. Biblioteca Amazonas, Vol. 1.
- Chaumeil, J.P.
1994 “Yagua”, en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. I, Fernando Santos y Frederica Barclay (editores), Serie Colecciones y Documentos, IFEA-FLACSO, Ecuador.
- De Boer, Warren y Donald Lathrap
1979 “The Making and Breaking of Shipibo-Conibo Ceramics”, en *Ethnoarchaeology, implications of Ethnography for Archaeology*, Carol Kramer (editora), Columbia University Press, New York.
- Dole, Gertrude
1998 “Los Arahua”, en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Fernando Santos y Frederica Barclay (editores), Serie Colecciones y Documentos, 3:126-273, IFEA-FLACSO, Ecuador.
- Evans, Clifford y Betty Meggers
1968 *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Jouanen, José
1941 *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Quito 1570-1774*, Tomo I. Editorial Ecuatoriana, Quito.
- INPC
s/f Proyecto de Prospección y Rescate Arqueológico Palo Azul 2.- Informe Técnico del I.N.P.C.

Lathrap, Donal W.

1970 *The Upper Amazon*, Thames and Hudson, Londres.

Metraux, A.

1928 *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París.

Morin, Françoise

1998 “Los Shipibo-Conibo”, en *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, Fernando Santos y Frederica Barclay (editores), 3:277-450, Serie Colecciones y Documentos, IFEA-FLACSO, Ecuador.

Oberem, Udo

1980 *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Colección Pendoneros, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.

Ochoa, Myriam

2001 Informe del Reconocimiento Arqueológico realizado en el Bloque 18, Sísmica 3 D, Prov. Francisco de Orellana, a cargo de las Compañías Perez Companc S.A y Cayam, Informe presentado al I.N.P.C.

Ochoa, Myriam

2003 Informe del Rescate y Monitoreo Arqueológico del sitio Edén, Bloque 15, Provincia de Orellana, Informe presentado al I.N.P.C, mns. Quito.

Porras, Pedro

1975 *Fase Pastaza*, el Formativo en el Oriente Ecuatoriano. Separata de la Revista de la Universidad Católica, Año III, No. 10, Noviembre. Quito

Porras, Pedro

1987 *Investigaciones arqueológicas en las faldas del Sangay: tradición Upano*, Centro de Investigaciones Arqueológicas, Quito.

Raymond, J. Scott, Warren De Borer y Peter G. Roe

1975 *CUMANCAYA: A peruvian ceramic tradition*, Occasional Paper N°2, Department of Archaeology the University of Calgary.

Raymond, J. Scott

1994 “From potsherd to pots: a first step in constructing cultural context from tropical forest archaeology”, en *Archaeology in the Lowland American Tropics*, Peter W. Stahl (editor), Cambridge University Press, Cambridge.

Reichel Dolmatof, Gerardo

1988 *Colombia Indígena*, Editorial Colina, Santafé de Bogotá.

Rossevelt, Anna Curtenius

1980 *PARMANA, prehistoric Maize and Manioc Subsistence along de Amazon and Orinoco*, Academic Press, New York.

- Salazar, Ernesto
2000 Reconocimiento arqueológico del transecto Napo-Nueva Vida, Sucumbíos, y del área del Centro de Producción Petrolera de Edén, Orellana, Informe presentado al I.N.P.C.
- Salazar, Ernesto, Jorge Arellano, Myriam Ochoa y Oscar Manosalvas
2000 Informe del reconocimiento arqueológico del sector del oleoducto Yuturi-Lago Agrio (Provincias de Orellana y de Sucumbíos), Informe presentado al I.N.P.C.
- Salazar, Ernesto, Myriam Ochoa y Oscar Manosalvas
2000 Reconocimiento arqueológico del sector del oleoducto Providencia-Lago Agrio (provincia de Sucumbíos) y la zona de plataformas de Edén (provincia de Orellana), Informe presentado al I.N.P.C.
- Salazar, Ernesto y Oscar Manosalvas
2001 Informe Preliminar del Reconocimiento y Rescate arqueológico en el sector del Río Yuturi.- Informe presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Solórzano, Ma. Soledad
2003 Informe de la Prospección Arqueológica de la Vía de Acceso y Plataforma Pata 3, Bloque 18, Informe presentado al I.N.P.C.
- Steward, Julian H y Alfred Métraux
1948 "Tribes of peruvian and ecuadorian montaña", en *The Handbook of South American Indians*. 3:535-656 Julian Steward (editor), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.
- Taylor, Ann Cristine
1988 "Las vertientes orientales de los Andes Septentrionales: de los Quijos a los Bracamoros", en *Al Este de los Andes, Tomo II*, F.M Renard-Casevitz, Th. Saignes y A. C. Taylor (editores), Instituto Francés de Estudios Andinos-Abya-Yala. Quito.
- Tschauner, Hartmut W.
1985 "La tipología: herramienta u obstáculo?: La clasificación de artefactos en arqueología", en *Boletín de Antropología Americana*, 12:39-73.
- Uribe, María Victoria
1980-1981 "Reconocimiento Arqueológico del Valle Medio del río Guames (Putumayo)", en *Revista Colombiana de Antropología*, 23: 253-276.
- Willey, Gordon
1950 "Ceramics", en *The Handbook of South American Indians*, 5:139-204, Julian Steward (editor), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.

La Metalurgia del Área Intermedia Sur dentro del Panorama Americano

Clemencia Plazas*
clemencia_plazas@yahoo.es

Dentro del panorama americano podemos hablar de dos provincias metalúrgicas distintas, cada una con énfasis tecnológicos propios y, posiblemente, con orígenes o por lo menos experimentación independientes (Plazas y Falchetti, 1983: 1-33). Las dos provincias comparten símbolos iconográficos representados, desde siglos antes, en cerámica, textiles, hueso, piedra u otros materiales. Algunas formas, sin embargo, son privilegiadas en cada una de ellas, como pectorales mamiformes o de ave y adornos del labio inferior, en la del norte, y máscaras, colgantes de oreja circulares repujados, narigueras de media luna y tocados laminares a manera de plumas, en la del sur (Mapa 1).

La primera de las provincias metalúrgicas, cuyas fechas se remontan a 1500 a.C. en el sur de la sierra peruana, sería la definida por Lechtman (1988: 344), como Área Metalúrgica Andina pero extendida, hacia el norte, hasta incluir el suroccidente colombiano. Comparte iconos y énfasis tecnológicos a nivel general, pero también presenta importantes variaciones regionales que, a su vez, comprenden diversos estilos locales.

La metalurgia de la región comprendida entre el sur de Colombia y la costa norte del Perú conforma una subárea que llamaremos aquí Área Intermedia Sur que, aunque pertenece a dicha Área Metalúrgica Andina, tiene ciertas particularidades, seguramente debidas, entre otros factores, a la presencia del platino y a la proximidad del Área Intermedia y Norte (Mapa 2).

* Maestra en Antropología. Universidad Nacional de Colombia



Mapa 1
Provincias Metalúrgicas de América: Norte y Andina.



Mapa 2
Área Intermedia: Norte y Sur.

Como en el resto del Área Metalúrgica Andina son comunes los objetos ensamblados a partir de láminas martilladas. Lechtman dice que en ella “El metal fue tratado como sólido, no como líquido y el trabajo directo sobre el metal -láminas, alambres, pepitas-, los llevó hasta límites insospechados” (1). Incluye el uso de soldaduras, con o sin soldantes, granulación, recorte y repujado. También existen objetos fundidos en esta área pero, posiblemente, posteriores, y no tan frecuentes como los martillados.

La segunda área de trabajo en metales de América, que aquí sólo será enunciada, es la Provincia Metalúrgica del Norte que comprende, desde el centro de Colombia (áreas Quimbaya e incluso Tolima) hasta Mesoamérica (Mapa 1). Dentro de ella se destaca, por su uniformidad tecnológica y formal, el material de la subárea que denominaremos Área Intermedia Norte, elaborado entre el centro de Colombia y el Atlántico norte de Costa Rica (2) (Mapa 1). Esta área está dividida estilísticamente en varias subáreas de producción local y se caracteriza por el uso de la *tumbaga* para crear piezas fundidas que luego se doraron o enriquecieron superficialmente mediante la oxidación del cobre (Plazas y Falchetti, 1983; Plazas, 1998: 18 - 19). Se conocen tres fechas de C¹⁴ asociadas a remates de oro fundido Sinú que, en promedio, dan una fecha de 1000 a.C., lo que abre la posibilidad de que exista un foco de experimentación diferente al del mundo andino en la zona noroccidental de Colombia, entre las áreas Sinú y Quimbaya, de donde se difundirían hacia Centroamérica durante los primeros siglos de nuestra era (Plazas, 1998: 8). Relativamente tarde en la historia prehispánica, alrededor del 800 d.C., llega la metalurgia a Mesoamérica. Allí muestra, en el Occidente de México, influencias del Área Intermedia sur (Hosler, 1994) y, en la zona de Oaxaca, del Área Intermedia Norte.

Analizando la metalurgia ecuatoriana, a la luz de la de Colombia y Perú, se puede afirmar que, aunque pertenece a la Provincia Metalúrgica Andina, tiene logros tecnológicos y de diseño particulares que son importantes de resaltar.

Las pocas excavaciones arqueológicas que involucran hallazgos metálicos permiten fechar, a grandes rasgos, algunos desarrollos metalúrgicos de la zona, aunque no dejan conocer, en detalle, las fechas y direcciones de las mutuas influencias. A pesar de la carencia de información, desde el punto de vista técnico y estilístico, podrían plantearse algunas hipótesis que requieren de futura corroboración.

Las fechas más antiguas del sur de los Andes peruanos ubican el trabajo de láminas de oro en la mitad del segundo milenio a.C. (Grossman, 1972). Seguramente, esta época marca los inicios de un trabajo del metal que adquiere gran importancia durante el apogeo Chavín, en los Andes Centrales, durante el primer milenio a.C. La influencia del culto religioso Chavín se extendió por la costa, desde Nazca, al sur, hasta el norte peruano, y en el altiplano, desde Ayacucho hasta el norte de Cajamarca, y cambió radicalmente la cultura andina (Morris y Von Hagen, 1993: 58). Sus íconos, que involucran al jaguar, al hombre-jaguar y a la serpiente, dominarán la zona durante milenios.

Esta influencia se ve claramente en los hallazgos de Chongoyape, en la costa norte peruana, del más puro estilo Chavín, que junto con las piezas de la fase Kuntur Wasi (700-250 a.C.) (Onuki, 1995: 211-212) de la sierra norte, crean un desarrollo regional de gran importancia durante el Formativo. La importancia de estos hallazgos en el valle de Lambayeque y su dispersión sobre la sierra y sus dos vertientes, hacen que Walter Alba (1992: 102) la considere un “área clave” para el desarrollo orfebre.

Los objetos fueron, en general, elaborados martillando láminas de oro de buena ley, que luego eran recortadas y repujadas con diseños recargados que involucran al hombre-jaguar con extremidades, cinturón y tocado en forma de serpientes, en ocasiones bicéfalas (Alba, 1992: 18-74).

La forma Chavín de representar un ser humano de frente con la cara cuadrada sobrevive durante siglos y retoma fuerza en las representaciones de los imperios Wari y Tiawanaku que se imponen sobre todo el territorio andino del Perú y Bolivia, desde antes de 650 hasta 1000 d.C. Esta cara con apéndices serpentiformes que la rodean, a modo de cabellera, se ve en tocados Nazca de la costa sur peruana, desde su etapa temprana hasta la tardía (primeros siglos de nuestra era hasta 900 d.C.). Según Estrada (1962), éstos serían los antecedentes de los “soles” ecuatorianos, diademas de oro en forma de máscaras radiantes.

Para fines del Formativo (100 a.C.-300 d.C.), en la cultura Moché de la costa norte del Perú, ya hay un dominio de la metalurgia de la plata, el cobre y el oro, así como de las aleaciones de estos tres metales y su dorado o plateado superficial por reemplazo electrolítico o por oxidación (Lechtman *et al.*, 1982: 15-29). Estas técnicas se empezaron

a desarrollar desde siglos atrás y sin duda se difundieron hacia el sur y norte del área andina.

Recordemos, sin embargo, que para el 900-700 a.C. ya se encuentran indicios de fabricación de alambres y láminas de cobre, en la costa norte (Valdez *et al.*, 2006), y alrededor del 500 a.C., de pepitas de oro fundido y una nariguera laminar (Bruhns, 2003: 166), además de talleres metalúrgicos en la sierra sur (Rehren y Theme, 1992). Para la etapa de mayor auge de la cultura La Tolita-Tumaco (300 a.C.-300 d.C.) el trabajo de fabricación directa del oro y el platino alcanza niveles extraordinarios. La presencia del platino acompañando las arenas auríferas de la zona implica un reto para los orfebres locales (3), quienes pudieron trabajarlo para obtener de él el color blanco que contrasta con el amarillo del oro, dualidad cromática de gran importancia simbólica en todo el mundo andino. Para esta época también se conocía en La Tolita-Tumaco la soldadura con o sin soldante y el dorado y plateado por fusión o por oxidación sobre láminas de cobre o de sus aleaciones.

Desde por lo menos 2600/2100 a.C. en Caral, al norte de Lima (Shady *et al.*, 2003: 51), se observa que el intercambio de productos a lo largo de la costa del Ecuador y Perú fue intenso y de gran estímulo para los desarrollos culturales que ahí tuvieron lugar durante el Formativo (4). Productos como la madera de “palo de balsa”, chaquiras de concha roja (*Spondylus* sp.) y esmeraldas del Ecuador pasaron por la región del actual Tumbes, Piura y Lambayeque, en su trayecto hacia el interior andino peruano. La importancia simbólica de la concha roja que aludía al agua que le da origen y a la fecundidad femenina por su color de sangre menstrual, hizo que este producto tuviera gran valor en el mercado andino de bienes de élite. Dentro de ese mismo mercado se sitúan los objetos metalúrgicos utilizados como marcadores de estatus, tanto adornando a los vivos como acompañando a los muertos.

No nos debe extrañar entonces encontrar objetos metálicos seguramente producidos en La Tolita-Tumaco en la región de Frías, ubicada en los Andes del norte del Perú, cerca a la frontera con el Ecuador (Alba, 1992: 80). Según su tecnología, formas e iconografía, todas las piezas que forman el ajuar funerario decomisado en 1956, pertenecen al estilo de la costa norte del Ecuador.

Esa influencia directa de la metalurgia ecuatoriana sobre el área norte del Perú, ubicada alrededor de los tres siglos antes y después de nuestra era, continúa a través de los siglos en la fase inicial del Período

de Integración. Durante esta época (700-1200 d.C.), se encuentran algunos ejemplares de las “hachas-moneda” de bronce arsenical de las culturas Manteño-Huancavilca y Milagro-Quevedo de la costa ecuatoriana, en Tumbes, Garbanzal y Talara al norte de la costa peruana (5).

El alcance del comercio marítimo ecuatoriano trasciende los territorios de Suramérica. El desarrollo de la metalurgia del cobre y bronce arsenical del Occidente de México tiene, sin duda, sus raíces en el sur del Ecuador. No sólo la tecnología es la misma, sino que el conjunto de formas y la función de las piezas elaboradas corresponden. Entre ellas están: “hachas-moneda”, pinzas depilatorias, campanas, agujas, anillos y ocasionalmente anzuelos. Dorothy Hosler, estudiosa del tema durante las últimas décadas, afirma que fue el conocimiento tecnológico de minería y fabricación de determinados objetos -más que los objetos mismos- lo que se llevó del sur del Ecuador a Mesoamérica (Hosler, 1988: 843).

La metalurgia de la frontera andina entre Ecuador y Colombia, merece una mirada en cuanto a su relación con la metalurgia regional. Las últimas fechas asociadas con material metálico Piartal lo ubican entre 810 y 1120 d.C. en el sur de Colombia (Lleras *et al.*, 2002), coexistiendo con el estilo Capulí. Como lo mencionaba arriba, su tecnología y formas son extrañas a la metalurgia colombiana y, aunque pertenece a la Provincia Metalúrgica Andina, es un conjunto bastante particular. Observando el material peruano encontramos, sin embargo, semejanzas con algunas narigueras clasificadas por Walter Alba dentro de su grupo Costa Norte Transicional “C” (Alba, 1992: 100. Láminas 84 y 94). Aunque en ellas no se encuentra el trabajo con distintos colores del cobre o distintas texturas superficiales características de las piartales, sí presentan el mismo trabajo sobre láminas planas uniformes, recortadas en diseños geométricos y con profusión de placas colgantes a veces en forma de pájaros. Su forma es semejante en cuanto el borde inferior de la nariguera coincide con el borde inferior de la boca y sus áreas decorativas se ubican, igualmente, a los lados de la boca.

Walter Alba, hablando de las áreas Zaña, Frías y Vicus de la zona norte peruana, dice que “parecen constituir verdaderos centros de innovación tecnológica” (6), con un mayor rango de objetos nuevos (7) y de temas de ornamentación, que abandonan totalmente las imágenes y simbología que rigieron sus creencias por cerca de 1000 años. A los objetos allí encontrados los denomina “transicionales” en consideración a



su corta vigencia temporal en el área y posición intermedia para dar lugar a los Desarrollos Regionales Tempranos (cerca al 200 d.C.). Alba (1992: 113) continúa diciendo que a pesar de sus características propias, estas tres áreas tienen en común la renovación tecnológica y cambios estilísticos, entre ellos el uso del alambre, adición de placas colgantes, combinación bimetálica y trabajos en miniatura, cambios que obedecen a su influencia norteña (8). Esta área de la costa y sierra norte del Perú además de la “influencia norteña” ha proporcionado piezas pertenecientes a la subárea de Ecuador y sur de Colombia (9).

Con estas observaciones creo que podemos considerar al área que se extiende desde La Tolita -Tumaco, sobre la costa Pacífica del sur de Colombia hasta la costa norte peruana, y en la sierra, desde el altiplano nariñense en la frontera colombo-ecuatoriana hasta el sur del Ecuador, como una zona metalúrgica particular llamada Área Intermedia Sur, de gran innovación tecnológica y formal que jugó un papel decisivo dentro de la Provincia Metalúrgica Andina, con repercusiones más allá de sus límites territoriales (Mapa 3).

Notas

- 1 Lechtman, 1988: 344.
- 2 Esta macroárea, con modificaciones, coincide con la llamada por Hoopes y Fonseca “Área Istmeño-Colombiana” (2003). Los autores incluyen en esta área al Ecuador y al suroccidente colombiano, regiones que desde el punto de vista metalúrgico (Plazas y Falchetti, 1983), lingüístico (Constenla, 1991) y genético (Barrantes, 1993) no coinciden con las del Istmo y el norte de Colombia.
- 3 Bergsøe (1937) fue el primero en estudiar la técnica de sinterización, mediante la cual los orfebres de La Tolita-Tumaco lograron trabajar el platino al mezclarlo con oro aluvial. Luego, lo martillaron con calentamientos periódicos. La metalurgia del platino sólo se descubrió en Europa en 1748, debido a la alta temperatura necesaria para su fundición (1769 grados centígrados).
- 4 Morris y Von Hagen (1993: 55), describen los hallazgos en el sitio pre-chavín de Kotosh-Kotosh 1120 a.C.
- 5 Hosler *et al.* (1990, fig. 13) discuten con argumentos convincentes la tesis de Isumi Shimada [1985a: 390], arqueólogo que excavó el sitio de Sicán sobre el valle de Lambayeque y los talleres metalúrgicos de Batán Grande del periodo Sicán Medio al norte del Perú, quien afirma que este grupo probablemente controlaba no sólo el mineral sino los bienes distribuidos y los mismos mecanismos de transporte de un intenso tráfico entre el Perú y el Ecuador durante los siglos X y XI de nuestra era [Shimada 1985a: 391]. Hosler *et al.* ven que la metalurgia del martillado en láminas delgadas de cobre mezclado con arsénico, de-

sarrollada en el Perú, es tomada por los orfebres de la costa ecuatoriana, quienes desarrollan sus formas particulares, entre ellas, las llamadas hachas que nada tienen que ver con la forma de I de los “naipes” excavados por Shimada en Sicán, forma de hecho bastante circunscrita a los valles de La Leche-Lambayeque (Hosler *et al.*, 1990: 74-77).

6 Alba, 1992: 113.

7 Según W. Alba, “Las narigueras constituyen los ornamentos nuevos [...] van a tener una larga continuidad en todos los tiempos y culturas, distinguiéndose la clásica del sujetador circular”. Esto ocurre en la fase 3 de la metalurgia del formativo peruano –Conjuntos Corbacho, Zaña A, Jequetepeque “B”, Costa Norte “D”, “E”, “F”-que podrían ubicarse entre el Formativo Medio (400-200 a.C.) y el Formativo Tardío (200a.C.-100d.C.) (Alba, 1992: 108). Dato interesante que debía explorarse en Ecuador y Colombia, de donde Alba presume provendría esta forma de ornamento.

8 Las fechas del conjunto Piartal son posteriores a las adjudicadas al grupo “transicional” peruano, cuyas piezas no han sido excavadas por arqueólogos. Con tantos vacíos de información, no podemos sino vislumbrar formas y técnicas compartidas entre estas dos regiones durante muchos siglos, hipótesis que tendrá que ser comprobada con nuevos hallazgos arqueológicos.

9 Las fronteras culturales no tienen límites precisos. Entre Ecuador y Perú se encuentran objetos de clara influencia norteña y viceversa. Antes de contar con un mayor número de objetos de metal ubicados en contextos arqueológicos de tiempo y espacio, es muy difícil asegurar cuáles técnicas o formas fueron desarrolladas cuándo y dónde. Sin embargo, a nivel general, se pueden observar énfasis regionales.

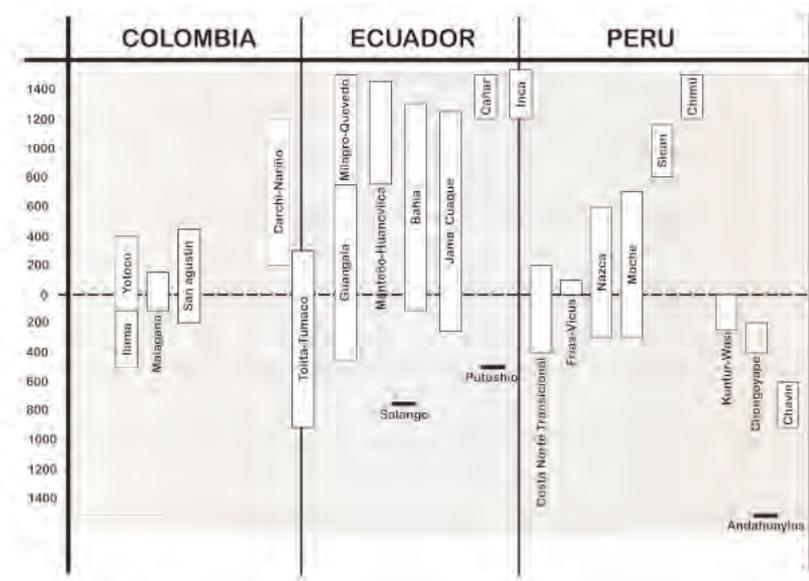


Figura 1
Cronología de la metalurgia del Área Intermedia Sur.



Foto 1

Colgante de orejera Tinculpa. Lámina de oro repujada. Carchi – Nariño (800 – 1200 d.C.). Banco Central del Ecuador.



Foto 2

Colgante de orejera. Lámina de Tumbaga dorada con incisión fina y figura felina fundida y ensamblada. Diámetro: 5,5 cm. Alto: 7 cm. Puruha. Provincia de Chimborazo (400? – 1550 d.C.). Banco Central del Ecuador.

Referencias

Alba, Walter

- 1992 “Orfebrería del Formativo”, en José Antonio de Lavalle, *Oro del antiguo Perú*, Lima, Banco de Crédito del Perú.

Barrantes, Ramiro

- 1993 *Evolución en el trópico: Los amerindios de Costa Rica y Panamá*, San José, Universidad de Costa Rica.

Bergsøe, Paul

- 1937 *The metallurgy and technology of gold and platinum among the pre-colombian Indians*, Ingeniørvidenskabelige Skrifter A 44, Copenhagen, Naturvidenskabelige Samfund i Kommission hos G.E.C. Gad. F.C.

Bruhns, Karen

- 2003 “Social and cultural development in the ecuatorian highlands and eastern lowlands during the formative”, en Raymond Scott y Richard Burger (eds.), *Archaeology of Formative Ecuador*, Washington, Dumbarton Oaks.
- 1998 “Huaquería, Procedencia y Fantasía. Los soles de oro del Ecuador”, en *Boletín Museo del Oro*, núm. 44-45, Bogotá.

Constenla Umaña, Adolfo

- 1991 *Las lenguas del Área Intermedia: Introducción a su estudio areal*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Estrada, Emilio

- 1962 “Arqueología de Manabí Central”. Publicación del Museo Víctor Emilio Estrada, núm. 7, Guayaquil, Museo Víctor Emilio Estrada.

Grossman, Joel W.

- 1972 “An ancient goldworker’s tool kit. The earliest metal technology in Peru”, en *Archaeology* vol. 25, núm. 4, Boston.

Hoopes, John W. y Oscar Fonseca

- 2003 “Goldwork and chibcha identity: Endogenous change and diffuse unity”, en J. Quilter y J.W. Hoopes (eds), *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panamá and Colombia*, Washington, Dumbarton Oaks.

Hosler, Dorothy

- 1988 “Ancient west mexican metallurgy: South American origins and west mexican transformations”, en *American Anthropologist*, num. 90, Washington.
- 1994 *The sound and colors of power. The sacred metallurgical technology of ancient west Mexico*, Cambridge, MIT Press.

Hosler, Dorothy, Heather Lechtman y Olaf Holm

- 1990 *Axe monies and their relatives*, Washington, Dumbarton Oaks.

- Lechtman, Heather
1988 "Traditions and styles in central Andean metalworking", en Robert Maddin (ed.), Cambridge, MIT Press.
- Lechtman, Heather, Antonieta Erlij y Edward J. Barry
1982 "New perspectives of Moche metallurgy: techniques of gilding copper at Loma Negra, Northern Perú", en *American Antiquity*, vol. 41, núm. 1, Washington.
- Morris, Craig y Adriana Von Hagen
1993 *The Inca Empire and its andean origins*, New York, American Museum of Natural History.
- Onuki, Yoshio
1995 *Kuntur Wasi y Cerro Blanco*, Tokio, Hokusen-Sha.
- Plazas, Clemencia
1998 "Cronología de la metalurgia colombiana", en *Boletín Museo del Oro*, núm. 44-45, Bogotá.
- Plazas, Clemencia y Ana María Falchetti
1983 "La tradición metalúrgica del suroccidente colombiano", en *Boletín Museo del Oro*, núm. 14, Bogotá.
- Rehren, R. y Mathilde Temme
1992 "Pre-Columbian Gold Processing at Putushio, South Ecuador: The Archaeometallurgical Evidence", en David A. Scott y Pieter Meyers (eds.), *Archaeometry of Pre-Columbian sites and artifacts. Proceedings of a symposium*, Los Angeles, UCLA, Institute of Archaeology Getty Conservation Institute.
- Shady, Ruth, Camilo Dolorier, Fanny Montesinos y Lyda Casas
2003 "Sustento socioeconómico del estado prístino de Supe-Perú: las evidencias de Caral-Supe", en Ruth Shady y Carlos Leyva (eds.), *La ciudad sagrada de Caral-Supe: los orígenes de la civilización andina y la formación del estado prístino en el antiguo Perú*. Instituto Nacional de Cultura. INC y Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe.
- Valdez, Francisco, Bernard Gratuze, Alexandra Yépez y Julio Hurtado
2005 "Evidencia temprana de metalurgia en la Costa Pacífica ecuatorial", en *Boletín Museo del Oro*, núm. 53, Bogotá. Obtenido de la red mundial el 12 de octubre de 2006. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>

Una Reevaluación del Papel de la Ideología en el Intercambio Temprano a Larga Distancia en los Orígenes de la Civilización Andina

John E. Staller*
jstaller@earthlink.net

Introducción

Los orígenes de la civilización andina y la complejidad social son cuestiones teóricas e históricas que sobrepasan la década pasada y continúan siendo fuente de inspiración para arqueólogos e historiadores. Antes del descubrimiento de la cultura de Valdivia y la gran antigüedad de la tradición cerámica, la mayoría de los arqueólogos creyeron en una conexión directa entre el intercambio de larga distancia, la amplia difusión de la innovación cerámica, la economía agrícola y el surgimiento de la civilización andina. Las investigaciones tempranas por eruditos de la talla de Uhle, Jijón y Caamaño, Bennett, Collier, Murra y otros llevaron a la conclusión de que la correlación de estos procesos se difundieron primero en la serranía ecuatoriana, y se expandieron al sur, por la espina dorsal de los Andes, hasta la costa y la sierra del Perú. La evidencia más temprana de la tecnología cerámica en el Pacífico oriental se asocia con la cultura Valdivia. Los orígenes de la interacción a larga distancia que incluye la expansión de la tecnología cerámica y del maíz, desde la costa hasta la sierra, provienen de Ecuador (Staller 1992/93, 1996, 2001a). Los datos del registro arqueológico y sus patrones asociados están principalmente restringidos a esta zona de los Andes en este estudio. En esta ponencia voy a considerar, las narrativas etnohistóricas, la organización y ubicación de los sitios, el análisis cerámico relativo, y la arquitectura andina temprana. La economía y la base sociocul-

* Ph.D. The Field Museum of Natural History

tural de la interacción andina se han formulado generalmente en lo que John Murra (1972) ha descrito como un archipiélago vertical. Sin embargo, la base ideológica de tal interacción a menudo es considerada por investigadores como que ocurre en conjunto con la extensión territorial de ciertos cultos religiosos (Willey 1962). Más recientemente, Burger (1988) ha sugerido que la expansión de la civilización andina, y el surgimiento de horizontes de estilo, como Chavín y Chorrera, estuvieron relacionados con cultos religiosos que lograron gran aceptación en poblaciones lingüística y culturalmente distintas (ver también Staller 2000/02). Los arqueólogos andinos han enfatizado por mucho tiempo la importancia de los cultos religiosos en la expansión de procesos tecnológicos de desarrollo, como son la economía agrícola y la innovación cerámica (Willey 1955a,b). Topic *et al.*, (2002) han descrito los componentes primarios del culto de Catequil en Ecuador y Perú colonial. Estos datos proporcionan un buen análogo para manifestaciones más tempranas de este culto que, según se propone aquí, empezaron con la llegada de la civilización andina a las serranías septentrionales y centrales.

Catequil: Un Culto Andino

Este estudio intenta reconsiderar algunas de las preguntas e interpretaciones tempranas propuestas por eruditos ecuatorianos y explorar las dimensiones del culto religioso mencionado en los relatos de los cronistas con el propósito de determinar si alguna forma tardía de este culto se puede proyectar al pasado. Cultos religiosos están asociados geográficamente con algunas *huacas* (lugares sagrados y extraordinarios). Por ejemplo, el culto de Catequil se proyecta entorno a la *huaca* principal de Huamachuco, asociándose con mitos de origen, el relámpago, los nacimientos de gemelos y el principio general de la renovación y la fecundidad (Topic *et al.*, 2002: 303). Algunos cronistas sostienen que Catequil era también la *huaca* de Cajamarca (Albornoz 1967 [1570-1584]; Sarmiento 1942 [1572]; Topic *et al.*, 2002: 304), venerada en tiempos incaicos desde Quito hasta Cuzco (San Pedro 1992: 174 [1560]). Catequil era una deidad análoga al trueno (*Sallallaya*) y al relámpago (*Illyap'a*) (ver también Acosta 1940: 221; Rostkowski 1983: 24 if.). En la religión andina, los espíritus asociados con el relámpago son antiguos y representados, simbólicamente, en una va-

riedad de tradiciones culturales (Gade 1983; MacCormack 1991; Salomon y Urioste 1991).

El plano celestial esta simbolizado por dos imágenes de singularidad e indivisibilidad: la luz y el líquido (Sullivan 1988: 115-116). Las manifestaciones principales de la luz celestial son formas de sonidos y visiones de luz, explicando en parte por qué relámpago fue un agente de la transformación y una entidad tan poderosa en el mundo antiguo (Figura 1). Los líquidos celestiales tales como el río celestial, la Vía Láctea, y la Pachatierra, la constelación nebulosa oscura, proporcionan las conexiones simbólicas entre los cielos y el mundo subterráneo y evocan el significado de la eternidad (*ibid.*). La manifestación absoluta de los cielos demuestra el significado de la eternidad, un estado que suprime las diferencias en que coinciden aun pares de contrarios: la Pachatierra (la constelación nebulosa oscura) es una manifestación femenina intermedia y ambivalente dentro del reino de la estructura; la luz, en cambio, representa el principio masculino engendrador (Sullivan 1988: 32; ver también Classen 1993).

Catequil como Espíritu de Montaña

Catequil puede referirse también al “*apu*” o Señor de la Montaña, otra creencia de considerable profundidad cronológica (San Pedro 1992: 176 [1560]; Albornoz 1967 [1570-84]; Topic *et al.*, 2002: 310-311). Asociaciones con las montañas son en parte un reconocimiento de las fuentes de agua y cursos de río que tienen su origen en las cumbres de estas. En el Quechua moderno, *Catequilla* se refiere a términos sobrepuestos asociados con espíritus de montañas de atributos masculinos (*Wamani*) y con la fecundidad – fuentes y cursos de agua (Isbell, 1978: 164; Allen 1988: 41-49; Gose 1994: 299). Por lo tanto, “*apo Catequil*” tiene connotaciones sobrepuestas de referencia a espíritus de montañas, el trueno y el relámpago, los “padres fundadores”, las montañas mismas y los barrancos (Allen 1988: 41; Gose 1994: 209, 223). De todos los lugares peruanos y ecuatorianos con topónimos de Catequil o *Catequilla*, el término Quechua, la mayoría ocurren en barrancos montañosos y fuentes naturales de agua (Topic *et al.*, 2002: 311).

Un culto al relámpago, como el de Catequil, nos proporciona un posible análogo para la expansión temprana de la innovación cerámica y particularmente de plantas exóticas como el maíz. En referencia a

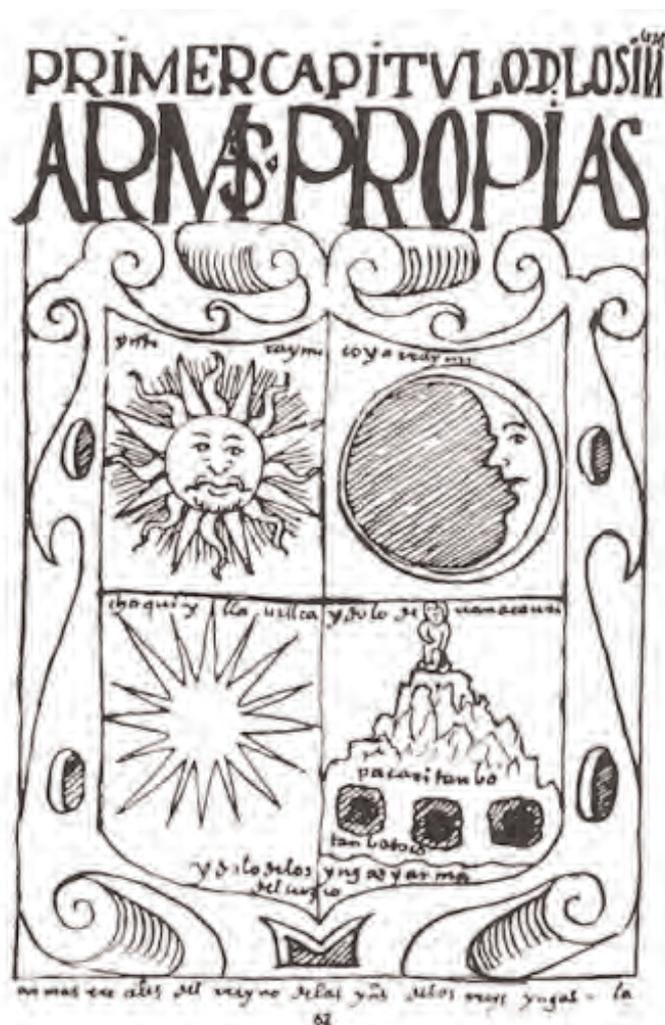


Figura 1

Primer capítulo de los Yngas Armas propias. Felipe Guaman Poma acentúa la importancia del relámpago en la línea dinástica incaica en su descripción del escudo incaico de armas propias. Incluye Inti el sol, Coya la luna, relámpago y Pacariqtambo, el sitio incaico del origen, como emblemáticos de la dinastía incaica. Encima y debajo del símbolo de relámpago, Guaman Poma escribió, “Choqui Ylla Uillca” (el noble de rayo, o de oro) en referencia al ídolo de oro sin cara (Chuki Illa llyap’a) que estuvo guardado en el Coricanchi en Cuzco imperial (según Guaman Poma 1980:62 fol. 079 [1583-1615]).

Ecuador y Perú, Topic *et al.*, (2002: 324-326) han descrito los componentes primarios de Catequil como sitios en escenarios de cumbres y barrancos, rituales con consumo de *chicha*, o la presencia de ostras de *Spondylus* y caracolas de *Strombus*, y también de piedras de honda (Tabla 1). En este punto, mi objetivo es establecer la existencia de materiales o localidades geográficas relacionados con un culto semejante en si-

Tabla 1
Correlaciones Simbólicas y Materiales de Catequil

1. Correlaciones Simbólicas del Culto Colonial de Catequil

- a. Trueno (*Sallallaya*) y relámpago (*Illyap'a*) (La ideología de que la luz del relámpago causa el nacimiento de gemelos)
- b. Los principios de renacimiento y renovación (ciclos astronómicos, especialmente eclipses lunares, fertilidad y ciclos agrícolas)
- c. Cumbres de montañas (*apo Catequil*) y por tanto la canalización de líquidos, canales de irrigación y la fecundidad agrícola, imágenes de felinos
- d. *Huacas* de relámpago o *huacacuna de Illyap'a* estaban ubicadas en rocas o en grandes bloques desprendidos por el rayo (*ushnu de Illyap'a*)
- e. Individuos que tenían labios leporinos (*hijos del relámpago*) o fisuras del paladar (*huacacuna de Illyap'a*)
- f. Una asociación simbólica del arco iris como heraldo del clima y por lo tanto con imágenes de felinos y aves

2. Correlaciones materiales de Catequil (*Catequilla*) en Ecuador

- a. Sitios arqueológicos en cumbres y precipicios altos
- b. Sitios en estas ubicaciones generalmente tienen terrazas en sus cumbres, en las bases de la colina o en el precipicio
- c. Fuentes subterráneas de agua cuyos manantiales naturales están a veces cerca de estos sitios
- d. Gujarros de río (piedras de honda), encontrados en grandes cantidades en las cumbres, o cubiertos de ocre amarillo u ocre quemado, o enterrados como ofrendas
- e. Objetos relacionados con estatus hechos de concha *Spondylus* y *Strombus*
- f. Figuras antropomórficas, talladas en piedra de gema verde y basalto, y objetos de estatus de metal.

tios cerámicos tempranos de la Sierra. Como bien señalan Topic *et al.* (2002, p. 326), “*esperamos que en Ecuador Catequil esté también asociado con colinas altas, precipicios, fuentes de agua, y cierto simbolismo como el de los cantos rodados de río y el de la concha Spondylus*”. El topónimo Catequil (*Catequilla*) es conocido en varias localidades de la sierra central y septentrional, incluyendo tres colinas alrededor de Quito,

y cuatro fuentes de agua subterráneas en las cercanías de Ríobamba, Latacunga, Tisaleo, Quero, y Chambo (Figura 2).

Dimensiones Míticas y Cosmológicos de Catequil

El relámpago (*Illyap'a*) tiene dimensiones míticas en la cosmología andina. Los Incas consideraban tan importantes las fuerzas espirituales del relámpago que un ídolo, descrito por Garcilaso de la Vega (1966: 77 Tomo I [1609]) como una estatua de oro sin cara (*Chuki Illa Illyap'a*), era mantenido en un santuario especial en el templo más sagrado del Cuzco, el *Coricancha* – el mismo lugar de los ídolos de Viracocha, el creador, y del sol, *Inti* (Gade 1983: 775; ver también Guaman Poma 1980: 62 fol. 79 [1583-1615]). El relámpago es todavía un agente primario de transformación, conocido por transmitir las decisiones de espíritus mayores y asociado con las *huacas* (Valderrama y Escalante 1977). Cuando un lugar geográfico llega a ser transfigurado por un rayo se convierte en *huaca* (*ushnu de Illyap'a*), siendo entonces amurallado para enfatizar su sacralidad (Gade 1983: 776). Algunas de estas *huacas* de relámpago o *huacacuna de Illyap'a* estaban ubicadas en afloramientos de roca o en grandes bloques desprendidos por el rayo (Arriaga 1968: 205 [1616]; Gade 1983: 776).

En los pueblos andinos, los individuos que tenían labios leporinos o fisuras del paladar eran considerados como “*hijos del relámpago*” o *huacacuna de Illyap'a* (Gade 1983: 776 [iii]). A su muerte, estos individuos desfigurados – y también los gemelos, eran embalsamados, puestos en vasijas y enterrados en lugares donde caían los rayos (Gade 1983: 776; Arriaga 1968: 205 [1616]; Garcilaso de la Vega 1966: 76-77, Tomo I [1609]). Los *Illyap'a huacacuna* constituían el objeto central del culto, para lo cual se celebraban ritos de protección de las momias, así como ofrendas regulares de *chicha* y tejidos, y sacrificios de cuyes, llamas, etc. (Gade 1983: 776). El maíz en forma de *chicha* estaba estrechamente ligado a los rituales de este culto.

Catequil está asociado con la transformación, los oráculos, la creación de *huacas*, la veneración de los antepasados y las ofrendas sacrificiales con consumo de *chicha*. Además, los informes etnográficos indican que el arco iris visible después de una tormenta es conocido como el “*gato del apu*”; el heraldo del granizo y el relámpago (Mishkin 1940: 237). Esto sugiere una asociación con el simbolismo



Figura 2

Lugares en Ecuador con topónimos de Catequil o Catequilla
 (dibujado por John E. Staller, según Topic et al., 2002: 324, Figura 11.8)

felino, líquidos canalizados y por supuesto con los espíritus de la montaña, las fuerzas que controlan el clima y hacen posible la productividad agrícola.

La asociación simbólica de imágenes felinas con líquidos canalizados puede ser relacionada también con la cola del felino, que es generalmente interpretada en relación a usos para controlar la fuerza del agua y fecundidad (Figura 3). En otras palabras, tenemos aquí un culto claramente ajustado a sociedades que experimentan cambios adaptativos hacia una mayor dependencia de la subsistencia agrícola. En la cultura andina, el relámpago transmite el poder y la beneficencia de toda la naturaleza, siendo por ello altamente venerado en ritos que propiciaban la fertilidad en el siguiente ciclo agrícola (Sullivan 1988; Cummins 2003).

¿Un Culto Relámpago Panandino?

El etnohistoriador peruano Waldemar Espinoza Soriano (1988a, 1988b) sostiene que, en Ecuador, Catequil tiene un origen pre-incaico, mas bien relacionado con un culto panandino del trueno y el relámpago. A continuación se hará una consideración de varios complejos culturales de la sierra meridional ecuatoriana para poner a prueba la posible existencia de una forma más temprana de este culto, y su potencial relevancia para la expansión de la tecnología cerámica y del maíz. Si tal análogo se puede identificar arqueológicamente, explicaría ampliamente por qué el culto del relámpago tuvo lugar tan importante en la religión Inca y en la veneración de los antepasados en los períodos del horizonte tardío y la época colonial.

La Evidencia Arqueológica de la Serranía Ecuatoriana

Wendell Bennett (1946a: 71-74) dividió los Andes ecuatorianos en cuatro sub-regiones distintas en base a su geografía, prehistoria, etnohistoria, etnografía, y medio ambiente. Estas sub-regiones son: la más septentrional, la septentrional, la central, y la meridional. En tiempos prehispanicos estas sub-regiones fueron ocupadas por grupos de personas lingüísticamente definidas y aisladas geográficamente las unas de las otras (Bennett 1946b: 72-73; Collier 1946: 769-780; Murra 1946: 785-788, 799). Al principio, los arqueólogos pensaban que el origen de



Figura 3

Felinos de basalto y gema verde de las colecciones del MAAC. Se notan las colas rizadas, una característica que luego es prominente en el arte felino andino en una variedad de contextos culturales. La cola del felino es considerada generalmente como controladora de la fuerza del agua y la fecundidad (foto por el autor)

la tecnología cerámica ocurrió en estas zonas de la cordillera, principalmente en las provincias de Cañar, Azuay y Loja (Figura 4).

Investigaciones subsiguientes documentaron que la fase de Valdivia representa la evidencia más temprana de la tecnología cerámica en el Pacífico oriental (Estrada 1956, 1958; Meggers *et al.*, 1965; Bischof 1972, 1973; Bischof y Viteri 1975; Lathrap *et al.*, 1975; Braun 1982; Damp y Vargas 1995; Zeidler 2003). La expansión de la tecnología cerámica y del maíz, en el contexto de la interacción de larga distancia entre tierras altas y bajas, debe ser asociada con esta tradición cerámica ecuatoriana (Staller 1992/93, 2000/02). La cultura Valdivia está bien descrita en términos de cronología, atributos estilísticos y tecnológicos, y arquitectura doméstica y ceremonial (ver Bischof 1972; Damp 1984; Raymond 1993; Marcos 1988a,b; Staller 2001b). Elementos diagnósticos del Valdivia tardío, tanto de los centros costeros como de los complejos tempranos serranos, como Cerro Narrío y Cotocollao, están estilística y tecnológicamente inter-relacionados, representando un desarrollo a partir de Valdivia influenciado, posteriormente, por las culturas Chorrera (Staller 2001a).

Tradiciones y Correlaciones

Más aún, el simbolismo felino y las ofrendas de piedras de río han sido comúnmente identificadas en sitios Valdivia, además de objetos manufacturados de *Spondylus* y *Strombus*, y tallas de gema verde y basalto encontrados en centros ceremoniales que han sido identificados por arqueólogos que trabajan en varias regiones (Marcos 1988a,b; Damp 1984; Raymond 1993; Staller 1994).

En la serranía, al sur, prospecciones de asentamientos y excavaciones a lo largo del Río Tomebamba y el valle de Paute, por investigadores del Museo Británico (Carmichael *et al.*, 1979), han documentado la existencia de numerosas ocupaciones formativas en las laderas occidentales del río Jubones, con evidencias de *Spondylus* y fechas entre ^{14}C 1978-1868 cal. A.C. [BM-896] 3928 ± 60 años] en Cerro Narrío, y 959-904 A.C. [BM-897] 2909 ± 55 años] en Chaullabamba (Burleigh *et al.*, 1977; ver también Raymond 2003: Tabla D1). Los objetos de *Spondylus/Strombus* parecen dispersarse junto con la tecnología cerámica, mientras las ubicaciones de los sitios apuntan a una dependencia cada

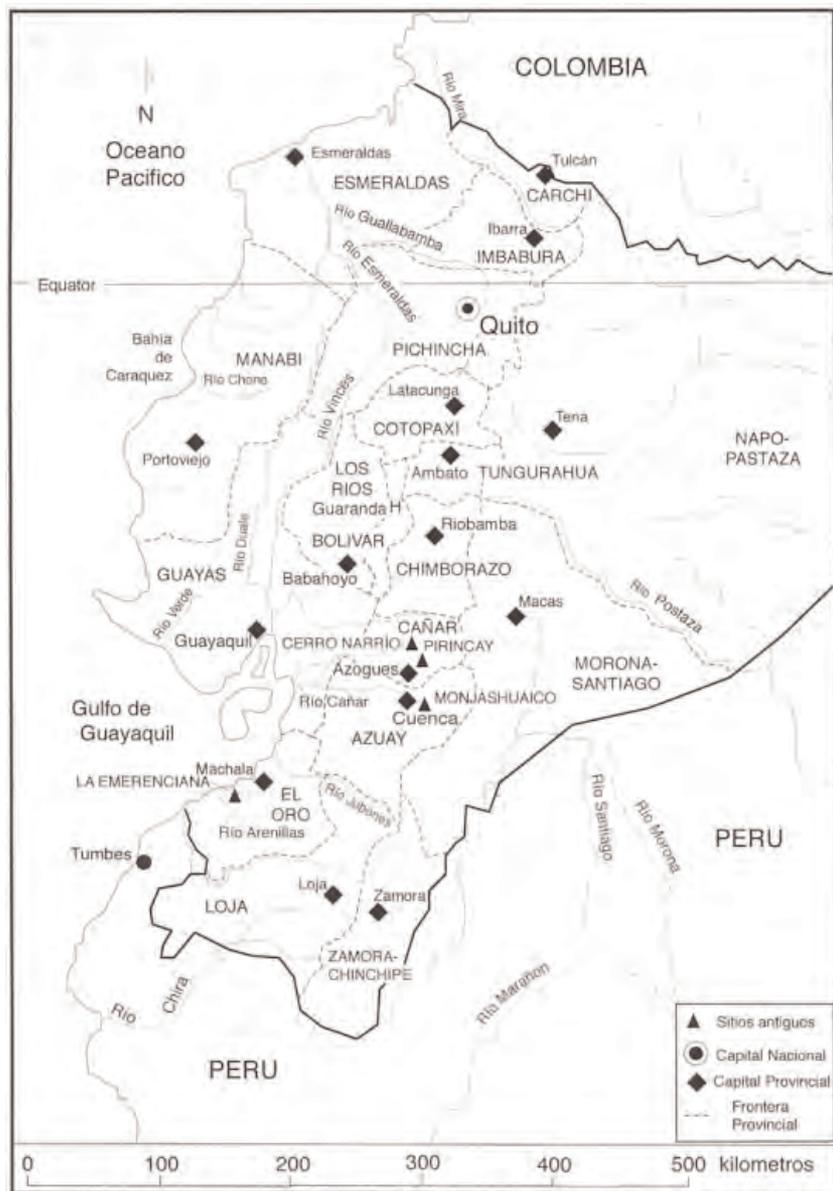


Figura 4
 Las provincias de Ecuador con algunos sitios mencionados en este estudio.

vez mayor de las principales plantas agrícolas (Murra 1975; Hocquenghem 1993).

¿El Horizonte de Chaullabamba?

La investigación pionera de Max Uhle (1936, 1922a, b, d) en la sierra dio como resultado la propuesta de la existencia de un horizonte cultural, llamado la Civilización de Chaullabamba (Challuabamba). Una serie de rasgos culturales caracterizó el horizonte de Chaullabamba. Particularmente distintivas son algunas plataformas de tierra asociadas con sitios de antigüedad. Uhle identificó, a lo largo del río Jubones, antiguas plataformas o “altares” de 6 a 17 m. de diámetro y cerca de 1,5 metro de altura (Uhle 1922c: Lámina 3, Figura 5). La más famosa es la plataforma rectangular de Chinguilanchi. Levantándose 1,5 m. sobre la tierra, la plataforma tiene en la cima (11 x 4 m.) una superficie preparada de arcilla concentrada de color blanco, con cuadrados (88 x 88 cm.) rojos en relieve y un óvalo blanco (45 x 48 cm.) en forma de “ojo” (Tellenbach 1998: 274-275). Los entierros de Chinguilanchi fueron demarcados colocando piedras encima del enterrado (Uhle 1922c: 18). Esta práctica ha sido identificada en varias culturas cerámicas tempranas de la costa, inclusive Valdivia (Marcos 1978, 1988a, b). Asociados con estos rasgos, se encontraron vestigios funerarios suntuarios o de status hechos de hueso humano y de animal, concha *Spondylus*, y cuentas de concha o *uyucuya* (Uhle 1922c: 31; Jijón y Caamaño, 1952: 147; Tellenbach 1998: Lámina 35). Las plataformas de tierra valdivianas, que aparecen por primera vez en la costa, proporcionan otra conexión de desarrollo con los complejos serranos tempranos (Figura 5).

Cúmulos de piedras de río (piedras de honda?), algunos cubiertos de ocre rojo o amarillo fueron identificados por Uhle (1922d) en Chaullabamba y por Collier y Murra (1943) en Cerro Narrío. Así mismo, “hitos de piedra” fueron descubiertos en las excavaciones de Real Alto, y piedras cubiertas de ocre fueron dejados como ofrendas en el centro ceremonial Valdivia de La Emerenciana (Figura 6). *Spondylus* y artefactos de *Strombus* han sido anunciados extensamente en contextos más tempranos en una variedad de sitios del Valdivia tardío, especialmente, San Lorenzo del Mate y La Emerenciana (Figuras 7a y 7b).

Los entierros de Chinguilanchi fueron demarcados colocando piedras encima del enterrado (Uhle 1922d: 18), un patrón alterno aso-

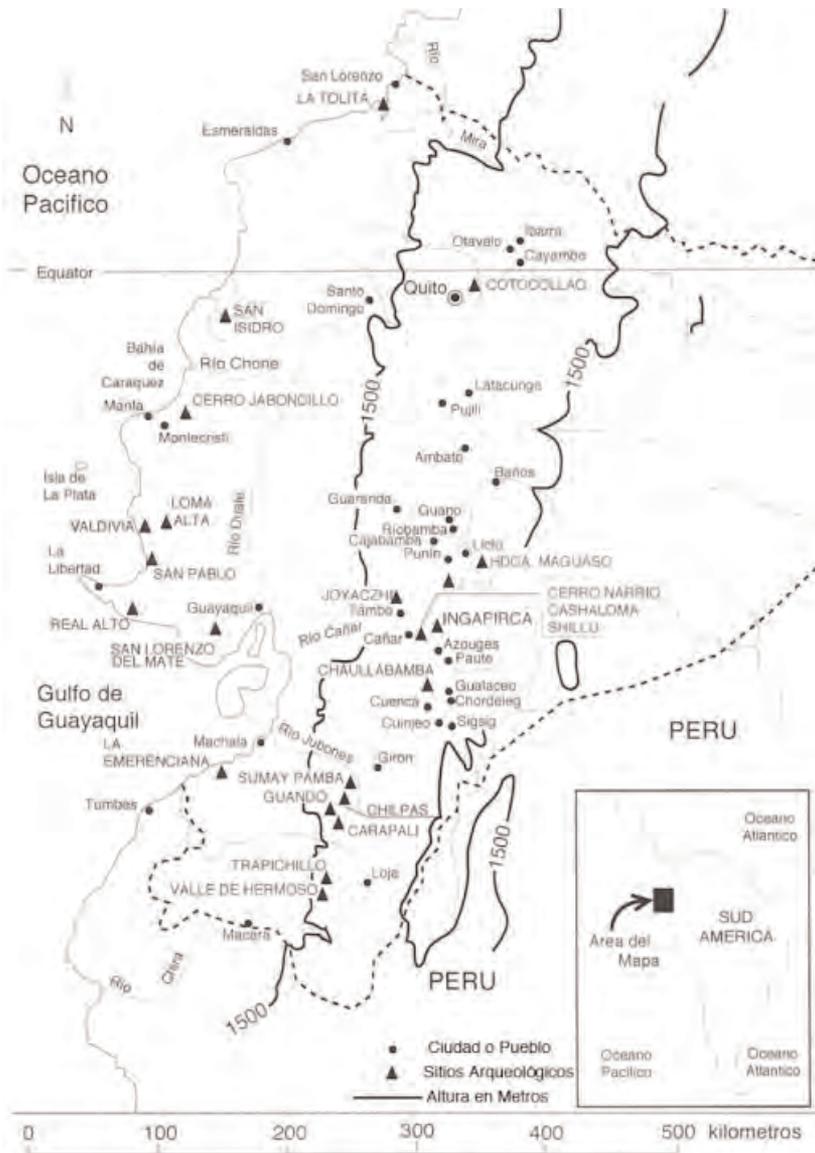


Figura 5

Sitios importantes en Ecuador mencionados en este estudio y otros que tienen ubicaciones o rasgos relacionado al culto de Catequil.

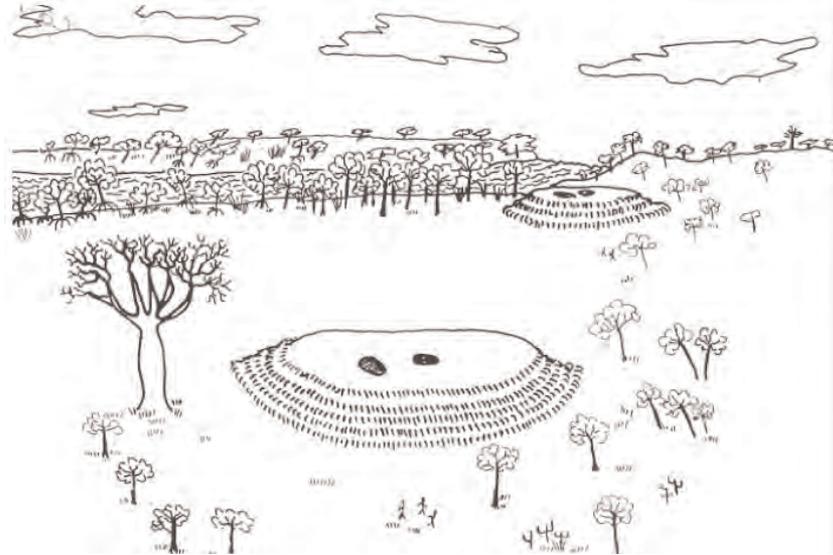


Figura 6

Representación gráfica de los montículos artificiales en el centro ceremonial de La Emergenciana (c. 2200-1450 A.C.). Estos montículos son en forma de óvalo y tienen en la cumbre, plataformas de bahareque orientadas hacia las direcciones cardinales y terrazas descendentes. Como las plataformas tempranas de la cordillera occidental y serranía meridional, éstas son tumbas con ofrendas rituales (gema verde, basalto, y *Spondylus* etc.), semejantes a las descritas en los centros relacionados a Chaullabamba (según Staller 2001b: Figura 14).

ciado con varias culturas cerámicas tempranas de la costa (Marcos 1978). Los restos funerarios de Chinguilanchi y Cerro Narrío incluían grandes números de amuletos antropomórficos, figurines, gema verde trabajada, placas y amuletos de cristal de roca y serpentina, adornos personales, botellas con asa de estribo pulidas y ahumadas, cucharas de cerámica, y tiestos de vasijas abiertas y carenadas (Uhle 1922c: Figuras 117, 118: 3, 136a,b; 137b, 138a-d; Collier y Murra 1943: Plate 49, Figura 136; Tellenbach, 1998: Lámina 29-32; DeBoer 2003: Figuras 5-6, 11, 14). Botellas de asa de estribo manchadas y pulidas, tiestos de vasijas abiertas y carenadas, y cucharas cerámicas también fueron encontrados en contextos funerarios. También se descubrieron grandes números de cucharas de *Spondylus* spp. con superficies interiores dadas brillo a presión. Este tipo de artefactos relacionados con estatus probablemente se



Figuras 7a
Elementos cerámicos diagnósticos de La Emerenciana (OOSrSr-42).
Jarras con motivos de bandas rojas y blancas.



Figuras 7b

Elementos cerámicos diagnósticos de La Emerenciana (OOSrSr-42). Cuencos con motivos incisos de línea ancha corta con zonas punteadas. Estos motivos decorativos (7a,b) son emblemáticos de la alfarería posterior de Cerro Narrío y los diagnósticos están asociados con la extensión del horizonte de Chaullabamba.

Estos estilos de alfarería aparecen primero con diagnósticos de Valdivia en la costa sur de la Provincia del El Oro. Los diagnósticos de La Emerenciana incluyen botellas de asa de estribo y botellas simples en contextos tardíos Valdivia en sitios alrededor del Río Arenillas, en la Provincia de El Oro.

derivaban de los centros de manufactura del Valdivia tardío, como San Lorenzo del Mate y otros centros más tardíos relacionados a Chorrera (ver Evans y Meggers 1971; Cruz y Holm 1983; Bruhns *et al.*, 1990; Cummins 1992, 2003). La práctica de la pintura post-cocción, el uso de bandas rojas, los modelos decorativos rojos con blanco o rojo con pulido (Figura 7a), vasijas en forma de efigies, figurines y objetos manufacturados de *Spondylus* y *Strombus* en la costa durante el Valdivia tardío, y luego con el horizonte Chorrera, anticipan su subsiguiente aparición en los complejos cerámicos de la Serranía Ecuatoriana y del norte de Perú (Guffroy 1981; Idrovo 1992; Hocquenghem 1993; ver también Cummins 1992, 2003; Bruhns *et al.*, 1990; Murra 1975; Evans y Meggers 1971) ¿Están estos patrones relacionados? ¿Es posible que tengan relación con un culto antiguo como el descrito en este estudio?

Prospecciones y excavaciones posteriores por Collier y Murra (1943) establecieron la secuencia formativa para la sierra meridional ecuatoriana. Luego, Bennett, Porras, y más recientemente Idrovo, Hocquenghem, Bruhns, Guffroy, y otros establecieron afinidades estilísticas de la tradición cerámica serrana con los complejos formativos (Lanning, 1963; Braun, 1982; Fields, 1982; Guffroy 1981; Hocquenghem *et al.*, 1993; Bruhns *et al.*, 1990, 1994; Idrovo 1999, 1992, 1989). En sus escritos, Lanning (1967, 1963) ha asociado algunos de estos complejos serranos con la cerámica de la costa norte de Perú y Ecuador. Más recientemente, la tradición cerámica de Chaullabamba ha sido discutida en la literatura serrana como parte de un horizonte Chorrera (Figura 8).

¿Es Chaullabamba un horizonte por derecho propio?

Investigaciones subsiguientes por numerosos eruditos que trabajan en la sierra meridional de Ecuador y de Perú septentrional han reportado varios complejos con elementos diagnósticos, como vasijas decoradas con bandas de engobe rojo o marrón, y pintura blanca contrastante (Guffroy 1989; Guffroy *et al.*, 1987; Idrovo 1992, 1989; Temme 1999; DeBoer 2003). Las formas típicas de las vasijas incluyen botellas con asa de estribo y con asas regulares, algunas bruñidas con pintura negativa y motivos grabados (Collier y Murra 1943; Bruhns 1987; Bruhns *et al.*, 1994, 1990; Villalba 1988; Hocquenghem 1993, Hocquenghem *et al.*, 1993; Arellano 1994; Temme 1999; Idrovo 1999, 1992, 1989). La mayoría son vasijas de servicio delgadas y bien hechas, bote-

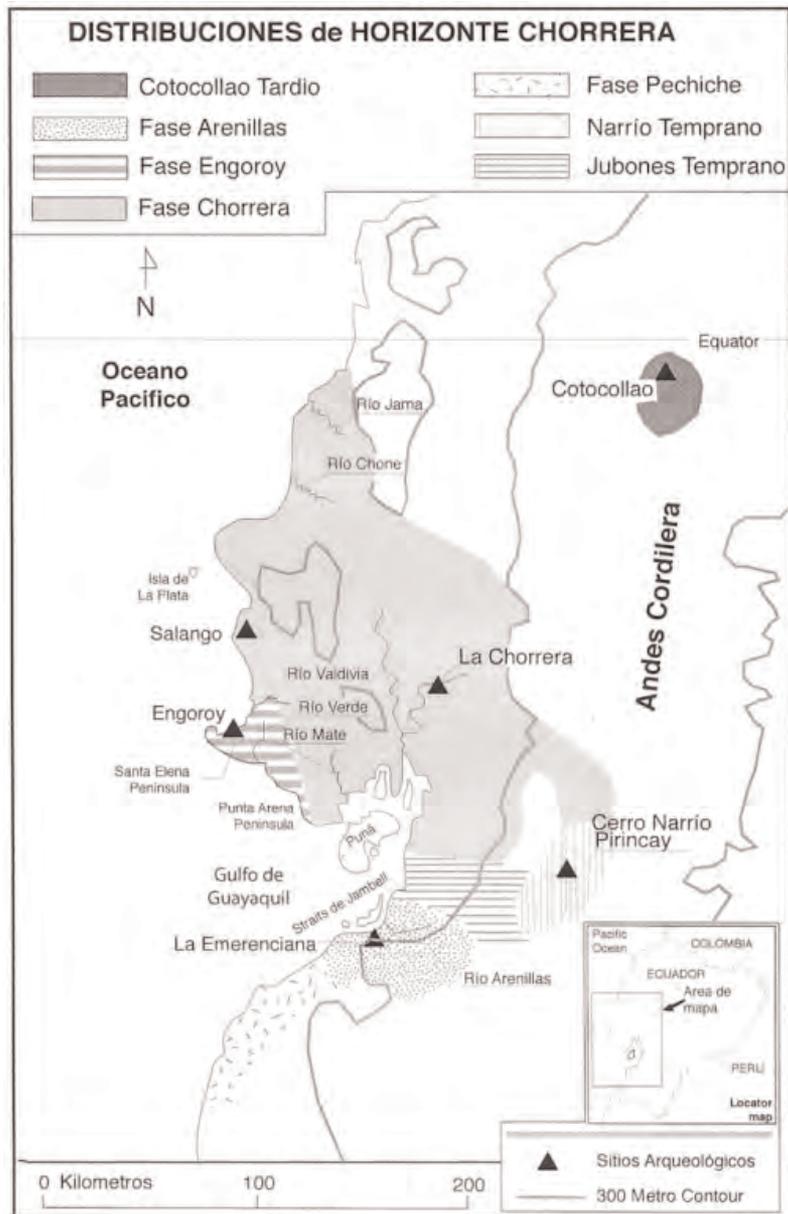


Figura 8

Mapa de la extensión aproximada de lo que hoy se considera el horizonte Chorrera (según Staller 20001a: Figura 12)

llas, y jarras globulares, básicamente, formas composicionales. Las formas compuestas son vasijas fabricadas a partir de componentes distintos (Staller 1994, 2001a,b). Los colores contrastantes de engobe blanco y rojo han sido emblemáticos en los sitios serranos ecuatorianos que datan aproximadamente entre el 2000 al 200 A.C. (Burleigh *et al.*, 1977; Carmichael *et al.*, 1979; Hocquenghem *et al.*, 1993; Raymond 2003).

La amplia presencia de elementos diagnósticos en la cerámica temprana de sitios de Ecuador y Perú septentrional apoya la interpretación de Uhle sobre la existencia de un posible horizonte cultural. Uhle (1922a: 1-3, 1922c: 205-207, 1923b), observó que tales complejos eran predominantes “*a lo largo de la costa peruana*” pero especialmente “*claros y abundantes*” en la sierra ecuatoriana meridional. Uhle mantuvo también que los posteriores asentamientos Chaullabamba eran centros de manufactura involucrados en la dispersión de objetos de status de las artes metalúrgicas (Tellenbach, 1998: 273-274, Lámina 1). Los valles cercanos a Cuenca, o sea los de Sigsig y Saraguro hasta Loja, y los valles serranos alrededor de Zamora, tenían muchos centros metalúrgicos (ver Figura 5).

Extensión de la Innovación Cerámica y el Maíz

La tecnología metalúrgica andina es un desarrollo de la alfarería (Lechtman 1988). Es decir, los procesos tecnológicos de la manufactura de cerámica composicional se transfirieron directamente al arte metalúrgico (Lechtman 1976, 1984, 1988).

Los conjuntos cerámicos asociados con Chaullabamba produjeron la botella de asa simple con el motivo de mazorca de maíz ilustrado por Lanning (1963) y estimularon la generalizada especulación sobre la existencia de una economía de subsistencia basada en el maíz (Staller 2000/02). Las razas del maíz identificadas en residuos de carbón de la cerámica de La Emerenciana, fechados a 2200-1850 A.C., son idénticas a las variedades encontradas en centros serranos como Pirincay. Los resultados preliminares de Robert Thompson (comunicación personal, 2006) sugieren que se trata de la raza de canguil ecuatoriana (Anderson 1947; Timothy *et al.*, 1963). Las botellas cerámicas, como las reportadas por Lanning, parecen reflejar una ideología de culto asociada con la dispersión del maíz como una planta ritual consumida prin-

principalmente en forma de *chicha* (Staller y Thompson 2000, 2002; Tykot y Staller 2002).

El Origen del Mito de la Creación y sus Asociaciones a Catequil

La mayoría de culturas sudamericanas no describe que la creación ocurrió de la nada (*creato ex nihilo*). De hecho, la mayoría demuestra poco interés en comienzos absolutos, enfatizando más bien la transformación de criaturas primordiales y el primer atisbo de “craciones” por medio de una sucesión cambiante de héroes ancestrales (Maybury-Lewis 1967: 285-286; Sullivan 1988: 32). En el mito incaico de origen, el antepasado mitológico Ayar Kachi lanza piedras de honda en varias direcciones y se convierte en el espíritu de la montaña sagrada, el *wamaní* o *apu*, transformador de la tierra circundante (Betanzos 1996: 14 [1557]). Las piedras de honda están asociadas en el culto de Catequil con el relámpago. La conexión metafórica de esta parte del mito de origen es que las *huacas* de montaña tienen una asociación con antepasados mitológicos y venerados, y también con los eventos pasados y futuros (Ceruti 2004). ¿Pueden construcciones metafóricas como esta tener orígenes más tempranos? La evidencia arqueológica de la costa y sierra ecuatoriana parecen respaldar esta idea. La base de la expansión de la tecnología cerámica y de las variedades del maíz a diferentes regiones de los Andes se sugiere esta basada tanto en construcciones ideológicas y costumbres andinas como en motivos económicos como la interdependencia entre humanos y plantas (Smith 1998). Las prospecciones regionales en la serranías de Ecuador y el norte de Perú repetidamente reportan ubicaciones de sitios, en particular con respecto a centros artesanales, que no tienen relación alguna con nichos aluviales o productividad agrícola (Lathrap *et al.*, 1975). En cambio, estos datos indican que estas ubicaciones están relacionadas ideológicamente con la veneración del mundo natural y con rituales de reciprocidad engendrados profundamente en las costumbres andinas, que simbolizan el poder espiritual del mundo natural y su importancia directa en torno a la producción agrícola y finalmente a la supervivencia de sociedades cada vez más dependientes de estas plantas y animales domesticados (Staller 2000/02). La ubicación de estos centros de culto y su

ideología asociada, esta directamente relacionada con la promoción de la desigualdad social y con la adquisición de objetos de estatus, simbólica y literalmente asociados con este tipo de sitios sagrados. También parece estar relacionada con una religión basada en gran parte en la veneración de los ancestros. El culto de Catequil esta directamente relacionado con estos patrones y creencias.

Putushio fue uno de estos centros metalúrgicos (Temme 1999). Situado en la cumbre de una colina, en la estrecha y abrupta cuenca del Oña, cerca de Zamora, el sitio tiene terrazas artificiales en la cumbre, evidencia de hornos y varios depósitos de agua en las cercanías (Rehren y Temme 1994: Figura 1; Temme 1999: Figura 2). 21 fechas de ^{14}C , desde 3420 ± 255 A.P. (formativo tardío) hasta el 435 ± 135 A.P. (Rehren y Temme, 1994: 269, Figura 2), época de la invasión Inca, parecen reflejar la antigua asociación de estos centros artesanales con ubicaciones de cumbre-barranco, y posiblemente con un horizonte Chaullabamba. Los elementos diagnósticos de Putushio están asociados estilísticamente con la cerámica que ha sido reportada como procedente de Cerro Narrío y Chaullabamba (Temme 1999: Figuras 3-7). Sitios serranos como Putushio y otros sitios de barranco/cumbre de la sierra meridional del Ecuador y Perú septentrional son conocidos por sus artefactos de metal (Collier 1946: Figuras 89-90; Hostler *et al.*, 1990). Los sitios se concentran cerca de Azogues, Chordeleg y Sigsig (Collier 1946: Figuras 89-90). Un equipo de arqueólogos franceses que llevó a cabo prospecciones regionales y excavaciones en la provincia occidental de Loja encontró evidencia de ocupaciones formativas semejantes (Guffroy 1981). ¿Están acaso los sitios formativos localizados en la cima de las montañas y barrancos asociados con un culto antiguo al relámpago? Es posible, entonces, que estos se refieren simbólicamente a las esencias (*sami* o *enga*) asociadas con las montañas o *apu* y la creación de lugares sagrados y sus enterramientos para la veneración de los ancestros asociados (Staller 2000/02). Las prospecciones y excavaciones pioneras de los asentamientos formativos (2000- 200 A.C.) en el sur de la serranía ecuatoriana por Wendell Bennett (1946b: 71-74) demuestran un patrón singular de ubicación de sitios. Muchos sitios tempranos se encuentran situados en las cimas de montañas y barrancos, así como en lugares ribereños donde la corriente se bifurca en dos o más canales (Tabla 2). Los sitios de cumbre tienen terrazas, o perfiles escalonados, en la base de la colina o en la cumbre, aunque en general sin

Tabla 2
Sitios Arqueológicos en la Provincia de Cañar, Azuay, & Loja

Sitio	Ubicación	Comentarios
a.) 1 (Monjashuaico)	Cerca a un río	Cerca del Río Cuenca en el plano
b.) 2 (Cucupampa)	Quebrada	Habitaciones domesticas
c.) 3 (Ingapampa)	Cima de cadena	Habitaciones domesticas (multi-ocupacionales)
d.) 4	Quebrada	Otro lado del sitio 2
e.) 8 (Pizhín)	Cumbre-Barranco	Una seria de terrazas artificiales en la cumbre
f.) 9	Cumbre- Barranco	Una seria de terrazas artificiales
g.) 10 (Conducaca o Yuracaca)	Cumbre- Barranco	Terrazas artificiales (algunas niveladas artificialmente para habitaciones domésticas) en la base del montículo
h.) 11 (Raricucho)	Cumbre- Barranco	Cuevas usadas para entierros en la base de precipicio
i.) 12	Cumbre- Barranco	Alineación de piedras
j.) 13	Cumbre- Barranco	Cerca de una fuente subterránea
k.) 14	Cumbre- Barranco	Cerca de una fuente subterránea
l.) 15 (Huapán)	Cumbre- Barranco	Cerca de una fuente subterránea
m.) 17 (Suizapala)	Cerca de un río	Habitaciones domésticas (multi-ocupaciones)
n.) 18 (El Carmen)	Cerca de un río	Sitio está encima de una cumbre de siete metros de altura
o.) Pirincay	Cumbre- Barranco	Terrazas artificiales (algunas niveladas artificialmente para habitaciones domésticas, taller de cristal de roca (Formativo/Desarrollo Regional)
p.) Putushio	Cumbre- Barranco	Terrazas artificiales en la cumbre, taller de metal, y en la base del precipicio varios entierros
q.) Sumay Pamba A	Cerca de un río (por una confluencia)	Cerca de ruinas de casas, posible Inca
r.) Sumay Pamba B	Cerca de un río	Ruinas de casas (cerca de piedras)
s.) Sumay Pamba C	Cerca de la confluencia de un río	Ruinas de casas (entierro encima de un precipicio), estructuras de piedra (Formativo)
t.) Canton Saraguro	Cerca de un río	Excavado por Max Uhle (1935) (Desarrollo Regional)
u.) Ayaloma	Cumbre- Barranco	Terrazas artificiales en la cumbre (Desarrollo Regional)
v.) Chilpas	Cima de cadena	Inca, cerámica pintada, cuencas y keros
w.) Guando	Cima de cadena	Plano con terrazas artificiales
x.) Valle Hermoso	Cerca a un río	Ruinas de cerco amurallado
y.) Cerro Narrío	Cumbre	Cumbre de un montículo alto (Formativo a Horizonte Tardío)

acceso al agua. De los 38 sitios identificados en la prospección de Bennett, 24 (63%) están ubicados en los escenarios descritos (Figura 9). Esta preferencia para cumbres y barrancos puede tener una referencia simbólica a los espíritus de montaña o *apu*, y a la creación de *huacas* lugares sagrados (Staller 2000/02).

Los sitios encontrados en los barrancos y cumbres identificados por Bennett y otros en las provincias de Loja, Azuay y Cañar, tienen ya mucho tiempo de ser conocidos por arqueólogos y son generalmente percibidos como evidencia de ubicaciones defensivas. Las terrazas y piedras de honda encontradas en tales sitios han sido vistas como evidencia indirecta de conflicto. Sin embargo, al igual que con los sitios Chavín al sur, en la mayoría de casos no existe evidencia contundente de la presencia de guerra. El registro arqueológico y la evidencia etnohistórica presentados aquí sugieren la posibilidad de una forma arcaica del culto de Catequil descrito en la literatura por Topic (*et al.*, 2002) para el Ecuador y Perú colonial. La evidencia sugiere que tal culto se asoció con la extensión de la innovación cerámica y metalúrgica, del maíz y del *Spondylus* en el formativo de la serranía Ecuatoriana.

Ideología, Economía y sus Expresiones Simbólicas

Estos datos indican que la interdependencia, cada vez más acentuada, entre sociedades humanas y ciertas plantas y animales, no se manifiesta arqueológicamente sólo por medio de patrones de asentamiento que demuestran un claro cambio a los nichos aluviales y a los terrenos fértiles de las llanuras inundables (Lathrap 1970, 1973; Smith 1998). La ubicación de sitios y la expansión de plantas con su cultura material asociada, relacionada con el estatus, parece haber sido racionalizada ideológicamente por las formas tradicionales de veneración al mundo natural, y formulada en prácticas de culto y rituales religiosos que reflejan una relación simbiótica y recíproca entre las sociedades humanas y el medioambiente natural.

Resumen y Discusión

Durante la extirpación de la idolatría, los sacerdotes de la colonia y la elite política en los Andes enfatizaron, repetidamente, la importancia del culto de Catequil y el parentesco ficticio entre los centros de

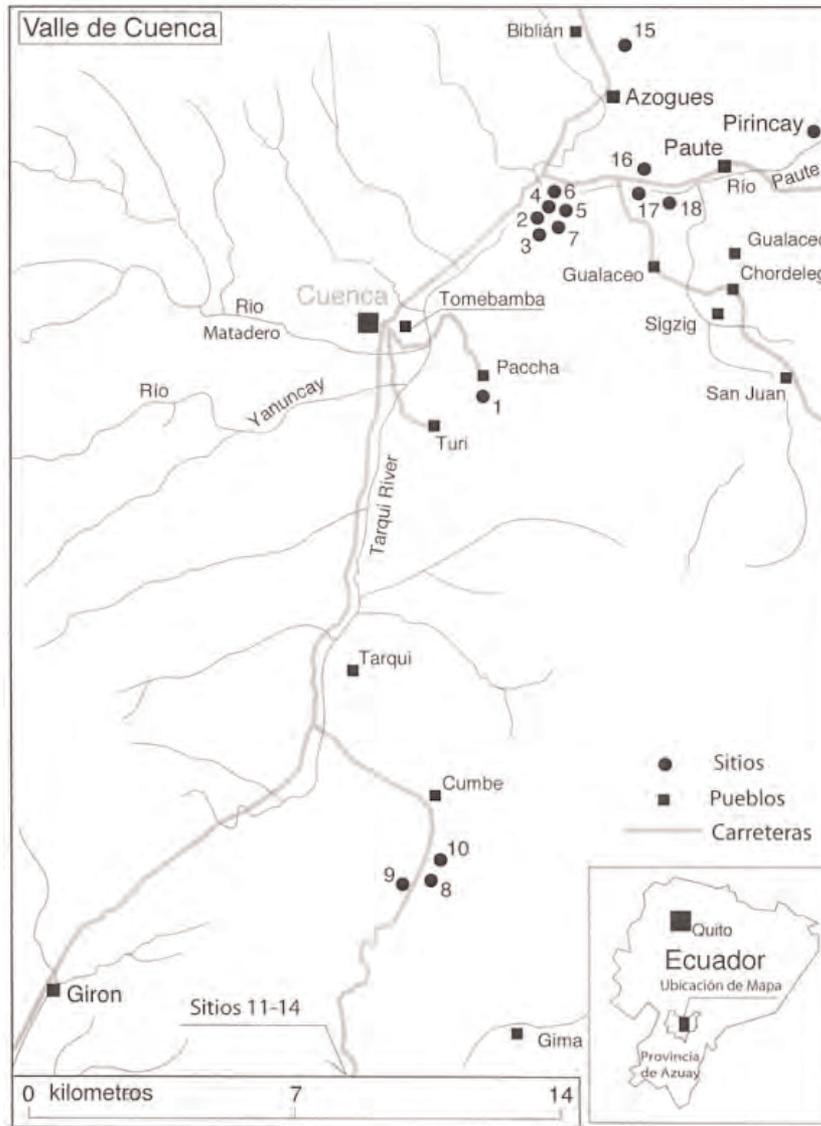


Figura 9

Mapa de sitios de la prospección regional conducida en la Provincia de Azuay por Bennett (redibujado a partir de Bennett 1946b: Figura 1). Sus investigaciones en la hacienda Monjashuaico y Huancarcuchu encontraron evidencia de cerámica roja sobre ante y roja sobre blanco en la cerámica temprana de Cerro Narrío.

culto en Ecuador y Perú (Topic *et al.*, 2002). ¿Reflejan éstos elementos y patrones una asociación mas temprana? El culto del relámpago (*Ill-yap'a*) estaba claramente enfocado hacia la fertilidad y la fecundidad del mundo natural, y hacia la demarcación de lugares sagrados (*huacac*) en el paisaje. Esto se refleja claramente en su énfasis en plantas, pájaros, animales (especialmente felinos y aves de rapiña) de ambos lados de la cordillera, alfarería de efigies, iconografía, y simbolismo asociado con las fases Valdivia tardío, Chorrera, y luego la cultura material Cupisnique y Chavín de Ecuador y Perú respectivamente (Cummins 1992; Burger 1992). Es por esta razón quizás que estos horizontes tempranos, que se expanden conjuntamente con el cambio a la economía agrícola, no implicaron la coerción ni la imposición de ideología extranjera sobre poblaciones cultural y lingüísticamente distintas (Willey 1955a,b, 1962, 1971; Burger 1988, 1992). Los principales elementos ideológicos y cosmológicos de estos cultos ancestrales andinos hablan de una adoración a la naturaleza, base sobre la cual linajes jerárquicamente posicionados pueden manipular el poder religioso del mundo natural simbólicamente (por medio de objetos de estatus simbólicamente cargados y obtenidos por intercambio a larga distancia) como una forma de racionalizar y justificar la desigualdad social (Staller 2000/02).

Conocimientos sobre cuando plantar, cosechar, la llegada de las lluvias o de las sequías habrían sido imprescindibles para mantener sociedades humanas ante climas extremos. Individuos que se consideraba tenían este tipo de conocimientos esotéricos hubiesen sido vistos como singulares entre las otras personas e impartidos con estatus y prestigio, tal como fue el caso del relámpago (Molina 1959: 29 [1575]; Morúa 1922: 234).

Conclusiones

Estos datos hablan de la importancia de usar evidencia multidisciplinaria, en este caso documentos etnohistóricos, análogos etnográficos, evidencia etnobotánica y arqueológica, que sean internamente consistentes para la reconstrucción del pasado, y para ganar una mejor comprensión de la prehistoria. Los patrones y correlaciones enfatizados en este análisis indican que muchas mas investigaciones deben ser llevadas a cabo si queremos entender la prehistoria andina y el

cambio a una mayor interdependencia entre humanos y ciertas plantas y animales.

Estos datos también muestran que tales cambios no se basaron únicamente en factores económicos o en cambios climáticos y medio ambientales, sino también en la santificación de ciertos fenómenos meteorológicos y en su asociación con el paisaje mismo. Estas bases ideológicas y sus correlaciones simbólicas formaron la construcción cultural sobre la que fue entendida esta interdependencia simbiótica y la base de la desigualdad social que se expresa arqueológicamente. Esencialmente, formaron la base de la civilización andina.

La evidencia arqueológica de la costa y sierra ecuatoriana sugiere que la información etnohistórica acerca de cultos andinos, como el de Catequil, proporciona un análogo útil para entender los patrones arqueológicos. Prospecciones de asentamientos regionales en la sierra meridional indican repetidas veces una preferencia por ubicaciones de barranco/cumbre, especialmente en lo que se refiere a centros artesanales metalúrgicos y alfareros. Ambas tecnologías requieren que artesanos tengan considerable control sobre el fuego y las temperaturas. La asociación simbólica entre el relámpago y el control del fuego es extensa a través del mundo, y puede explicar por lo menos en parte la relación entre la ubicación y la función de sitios formativos ecuatorianos. El control sobre fuego es crítico también para el cultivo.

Las excavaciones han reportado evidencia de objetos de status y construcción de terrazas en estos centros de producción. Muchos de estos sitios están asociados con entierros. Los sitios cerámicos tempranos considerados en este análisis tienen en sus depósitos evidencia de piedras de honda, hitos de piedra y concha marina trabajada (principalmente *Spondylus* y *Strombus*), asociada con arquitectura ceremonial o en forma de objetos funerarios en entierros de élite.

La evidencia preliminar indica que el maíz se difundió conjuntamente con la tecnología cerámica y que los patrones tardíos de asentamiento reflejan una preferencia por nichos aluviales (Lathrap 1970). Estos datos proporcionan una base para explorar la posible existencia de un culto arcaico al relámpago, y la comprensión histórica y política de por qué el relámpago jugó un papel tan importante en la religión inca y la expansión del imperialismo incaico.

Las futuras investigaciones deben reconsiderar la posibilidad de un horizonte de Chaullabamba, construyéndolo sobre los atributos y características ya publicados en la literatura (Idrovo 1989).

Los cultos antiguos parecen ser centrales en la promoción de la desigualdad social, la creación de las economías políticas, y en proveer una racionalización religiosa para la veneración de los antepasados. Por ejemplo, el sacrificio y ofrendas rituales se ven en la cultura andina como una forma de reciprocidad y como esencial para mantener un equilibrio (*ayllni*) entre el mundo natural y de los seres humanos (Gelles 1995). Esto es evidente en los ritos que rodean la fiesta incaica del Capac Raymi (ver Acosta 1962: 268 [1589]; Cobo 1990 [1653]). Los sacrificios incluyeron a niños, a los hombres nacidos con los pies primero (*chaqpa*), con fisuras del paladar y labios leporinos (*sinqa de qhqa*), pelo de cabeza (*wawa de chaki*), así como gemelos del mismo sexo (*ku-ri de Illyap'a*) que se pensaba habían sido divididos por el rayo (Gade 1983: 776; Morúa 1922: 234; Mariscotti de Görlitz 1978: 366; ver también Cobo 1990 [1653]; Guamán Poma 1980 [1583-1615]). Estas víctimas sacrificiales eran enterradas luego en lugares especiales (Molina 1959: 94 [1575]). La evidencia arqueológica sugiere que pueden haber sido enterrados cerca de o en *huacas* (ver, McEwen y Van der Guchte 1992; Ceruti 2004). Estos datos por lo tanto indican que las manifestaciones más tempranas del culto de relámpago pueden haber estado implicadas en la creación de un paisaje sagrado.

Los cambios tecnológicos de la cerámica que implican un cambio gradual de la técnica de enrollado al modelado a mano; el uso de raquetas y creación de formas composicionales, necesitan ser definidos con mayor claridad cronológica (Figura 10). Parece haber una clara relación entre la tecnología alfarera, las artes metalúrgicas, y los centros de manufactura como los descritos arriba. El uso de cronologías calibradas puede facilitar el diálogo en esta dirección (Zeidler 2003).

La evidencia etnohistórica del culto colonial de Catequil nos proporciona una nueva manera de entender cómo plantas exóticas (como el maíz) y las adaptaciones, como la agricultura, se expandieron en la antigüedad por medio de contextos culturales andinos – y lo que es quizás más importante, qué es lo que esto nos puede decir acerca de los orígenes de la civilización andina.

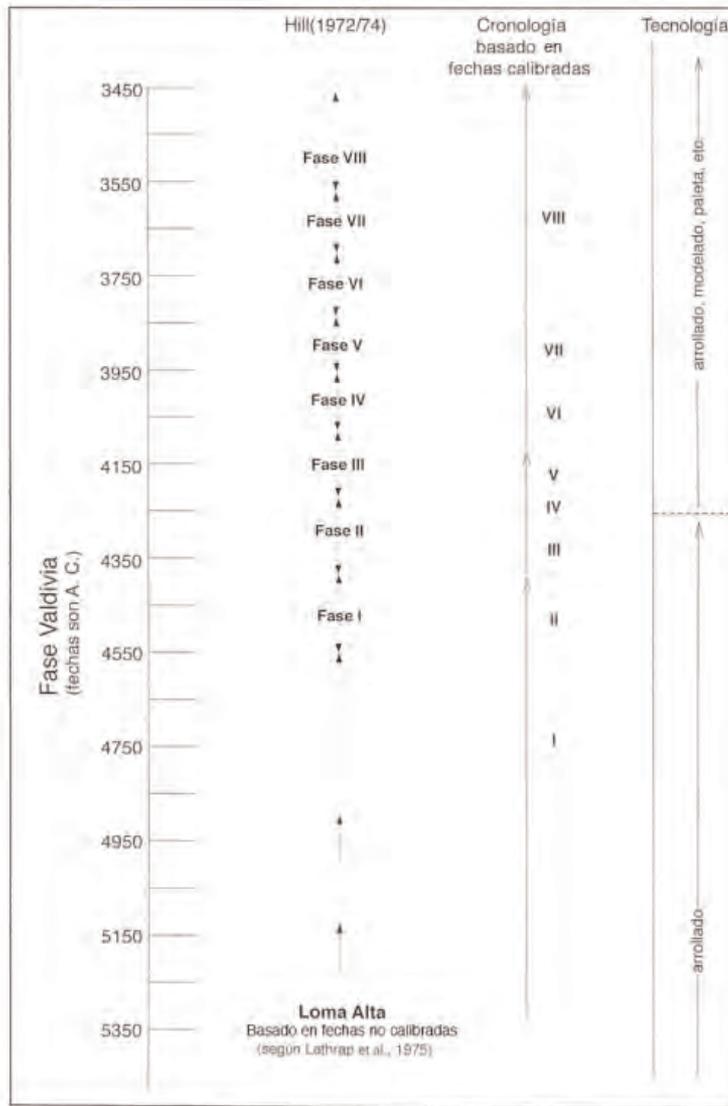


Figura 10

Una comparación de la secuencia Valdivia de ocho fases que utiliza fechas calibradas y normales. He dado una fecha aproximada para el cambio tecnológico en la fabricación de cerámica durante el Periodo Formativo Temprano. Estos cambios tecnológicos proporcionan la base para la tecnología posterior de cerámica en las tierras altas y la metalurgia.

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a John Topic (Trent University) por su inspiración en este estudio, por su lectura de versiones preliminares de este manuscrito, sus comentarios y observaciones, pero principalmente por su generosidad en compartir sus conocimientos e ideas relevantes a este tema. También quiero expresar mi gratitud especial a mis colegas ecuatorianos Ernesto Salazar y Alexander Martín (PUCE, Quito) por su ayuda en la traducción de este manuscrito. Sin dejar de apreciar la colaboración de mis colegas asumo plena responsabilidad por el contenido de este trabajo.

Bibliografía

- Acosta, José de
1940 [1590] *Historia Natural y Moral de los Indios*. Mexico D.F., Fondo de cultura Económica.
- Albornoz, Cristóbal de
1984 [1583-84] “Instrucción para descubrir todas las guacas del pirú y sus camayos y haciendas”, en *Albornoz y el Espacio Ritual Andino Prehispánico*. Pierre Duviols (Coord.), pp. 194-222. Cuzco, Peru.
- Allen, Catherine J.
1988, *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean Ayllu*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Anderson, Edgar
1947 “Popcorn”, en *Natural History* 56: 227-230.
- Arellano, A.Jorge
1994 “Loma Pucara, A Formative Site in the Cebadas Valley”, Ecuador. en *National Geographic Research and Exploration* 10:118-120.
- Arriaga, Fr. Pablo José de
1968 [1621] *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Traducido por C. Keating (Coord.). Lexington, University of Kentucky Press.
- Bennett, Wendell C.
1946a “The Archaeology of the Central Andes”, en *Handbook for South American Indians Volume 2 The Andean Civilizations*. J.H. Steward (Coord.) pp. 61-148. Bulletin 143, Washington D.C., Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution.
1946b *Excavations in the Cuenca Region, Ecuador*. Yale Publications in Anthropology No. 35. New Haven, Yale University Press.

Betanzos, Juan de

1996 [1551] *Narrative of the Incas*. Traducido por R. Hamilton y D. Buchanan (Coord.), de la Palma de Mallorca Manuscrito, Austin, University of Texas Press.

Bischof, Henning

1972 "The origins of pottery in South America – Recent radiocarbon dates from Southwestern Ecuador", en *Proceedings of the 40th International Congress of Americanists* 1: 269-281. Roma /Genoa.

1973 Una investigación estratigráfica en Valdivia (Ecuador): Primeros resultados, en *Indiana*: pp. 157-166. Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

Bischof, Henning, y Julio Viteri Gamboa

1972 "Pre-Valdivia occupations on the southwest coast of Ecuador", en *American Antiquity* 37: 548-551.

Braun, Robert

1982 "Cerro Narrío reanalyzed: The Formative as seen from the southern Ecuadorian highlands", en *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano*, J.G. Marcos y P. Norton (Coord.), Guayaquil, Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL). pp. 41-100.

Bruhns, Karen O.

1987 Los Tallares de Cristal de Roca de Pirincay, Provincia del Azuay, y el Intercambio entre la Sierra y la Costa en el Formativo Tardío. en *Miscelanea Antropológica Ecuatoriana* 7: 91-100.

Bruhns, Karen O. James H. Burton, y George R. Miller

1990 "Archaeological Investigations at Pirincay in Southern Ecuador", en *Antiquity* 64 (243): 221-233.

Bruhns, Karen O. James H. Burton, y Arthur Rostaker

1994 "La Cerámica Incisa en Franjas Rojas: Evidencia de Intercambio entre la Sierra y el Oriente en el Formativo Tardío del Ecuador", en *Tecnología y Organización de la Producción de Cerámica Prehispánica en los Andes*, I. Shimada, (Coord.), pp. 53-66. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fonod Editorial.

Burger, Richard L.

1988 "Unity and heterogeneity within the Chavín horizon", en *Peruvian Prehistory*, pp. 99-144. R.W. Keatinge (Coord.), Cambridge, UK., Cambridge University Press.

1992 *Chavín and the Origins of Andean Civilization*. London, Thames and Hudson Ltd.

Carmichael, Elizabeth, Warwick Bray y John Erickson

1979 "Informe Preliminar de las Investigaciones Arqueológicas en el Área de Minas, Río Jubones, Ecuador", en *Revista de Antropología*,

Sección de Antropología y Arqueología del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana 6:130-153. Cuenca.

Ceruti, Constanza

- 2004 "Human bodies as objects of dedication at Inca mountain shrines (north-western Argentina)", en *World Archaeology* 36(1):103-122.

Classen, Constance

- 1993 *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Cobo, Fr. Bernabe

- 1990 [1653] *Inca Religion and Customs*. Traducido por R. Hamilton. Forward por J.H. Rowe. Austin, University of Texas Press.

Collier, Donald

- 1946 The archaeology of Ecuador. *Handbook for South American Indians Volume 2 The Andean Civilizations* Bulletin 143, J.H. Steward (Coord.) Bureau of American Ethnology, Washington D.C., Smithsonian Institution. pp. 767-784.

- 1948 "Peruvian stylistic influence in Ecuador", en *A reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (Coord.), Memoir 8 of the Society for American Archaeology. pp. 80-86.

Collier, Donald, y John V. Murra

- 1943 *Survey and Excavations in Southern Ecuador*. Chicago, Field Museum of Natural History Publication 528.

Cummins, Tom

- 1992 "Tradition in Ecuadorian Pre-Hispanic Art, the ceramics of Chorrera and Jama-Coaque", F. Valdez, D. Veintimilla (Coord.), *Amerindian Signs 5000 years of Precolumbian Art in Ecuador*, Paris, Ediciones Colibri, pp. 63-133.

Cummins Tom

- 2003 "Nature as Culture's Representation: A Change of Focus for Late Formative Iconography", en *Archaeology of Formative Ecuador*, J.S. Raymond y R.L. Burger (coord.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 423-464.

Cruz, Felipe y Olaf Holm

- 1982 "Un informe muy preliminar: San Lorenzo del Mate, Provincia del Guayas", Museo Antropológico del Banco Central Del Ecuador. Guayaquil, Ecuador. (Ms.).

Damp, Jonathan E.

- 1984 "Architecture of the Early Valdivia Village", en *American Antiquity* 49: 573-585.

- Damp, Jonathan E. y L. Patricia Vargas
 1995 "The many contexts of Early Valdivia Ceramics", en *The emergence of Pottery: Technology and Innovation in Ancient Societies* W.K. Barnett y J.W. Hoopes (Coord.) Washington DC y London, Smithsonian Institution Press, pp. 157-168.
- DeBoer, Warren
 2003 "Ceramic Assemblage Variability in the Formative of Ecuador and Peru", en *Archaeology of Formative Ecuador*, J.S. Raymond y R.L. Burger (coord.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 289-336.
- Espinosa Soriano, Waldemar
 1988a *Ethnohistoria Ecuatoriana: Estudios y Documentos*, Quito, Abyla-Yala.
 1988b *Los Cayambes y Caranques: siglos XV-XVI: el testimonio de la ethnohistoria*, Tomo I. Quito, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Estrada, Emilio
 1956 *Valdivia un sitio Arqueológico Formativo en la Costa de la Provincia del Guayas, Ecuador*. Guayaquil, Publicación del Museo Victor Emilio Estrada Publicación No. 1.
 1958 *Las Culturas Pre-Clásicas, Formativas o Arcaicas del Ecuador*. Publicación del Museo Victor Emilio Estrada, Guayaquil, Publicación No. 5.
- Estrada, Emilio, Betty J. Meggers, y Clifford Evans Jr.
 1964 *The Jambelí Culture of South Coastal Ecuador*. Washington D. C., Proceedings of the U.S. National Museum. Volume 115 (3492).
- Evans Jr., Clifford y Betty J. Meggers
 1971 "Técnicas decorativas diagnósticas y variantes regionales Chorrera, un análisis preliminar", C. Zevallos Menendez, P. Norton (Coord.) *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano*. 1982, pp. 121-133. Salinas, Ecuador, Junio, Guayaquil, Ecuador ESPOL.
- Fields, Virginia M.
 1982 *An Initial typology of the ceramics from the southern Ecuadorina highlands*. MA. Thesis, Department of Anthropology, San Francisco State University, San Francisco, California.
- Gade, Daniel
 1983 Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. en *Anthropos* 78: 770-787.
- Gelles, Paul H.
 1995 "Equilibrium and extraction: Dual organization of the Central Andes", en *American Ethnologist* 22(4): 710-742.

Gose, Peter

- 1994 *Deadly waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Guamán Poma de Ayala (Waman Puma), Felipe

- 1980 [1583-1615] *Nueva Cronica y Buen Gobierno*, J. V. Murra y R. Adorno (Coord.) Mexico D.F.: Siglo XXI.

Guffroy, Jean

- 1981 “El Poblamiento de la Provincia de Loja durante el período formativo datos y hipótesis”, en *Cultura* 5(15): 59-63, Quito.
- 1989 “Centro ceremonial formativo en el alto Piura”, en *Bulletin del 'Institut Français d'Etudes Andines* 18: 161-207. Lima.
- 1991 “Algunas precisiones acerca del material cerámico formativo de Cerro Nañañique (Alto Piura) y de su clasificación”, en *Bulletin del 'Institut Français d'Etudes Andines* 20: 253-266. Lima.

Hocquenghem, Anne Marie

- 1991 “Frontera entre “Areas Culturales” nor y centro Andinas en los valles y la costa del extremo norte Peruano”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20 (2): 309-348.
- 1993 “Rutas de entrada del *mullu* en el extremo norte del Perú”, en *Bulletin del 'Institut Français d'Etudes Andines* 22 (3): 701-719.

Hocquenghem, Anne Marie, Jaime Idrovo, Peter Kaulicke, y Dominique Gomis

- 1993 “Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuadorianas: una zona de transición entre 1500 A.C. y 600 DC”, en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 22 (2): 443-466.

Isbell, Billie J.

- 1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin, University of Texas Press.

Idrovo-Urigen, Jamie

- 1989 “Chauillacamba: Una ventana hacia nuestro pasado”, *Catedral Salvaje* 24(2). Cuenca.
- 1992 *El Formativo Ecuatoriano*. Cuenca, Editorial Atlántida.
- 1999 “El Formativo en la Sierra Ecuatoriana. Formativo”, en *Sudamericano una Revaluación*, P. Ledergerber-Crespo (Coord.) Washington D.C. Smithsonian Institution, pp. 114-123.

Jijón y Caamaño, Jacinto

- 1952 *Antropología Prehispanica del Ecuador*, Embajada de España Agencia Española de Cooperación Internacional. Museo Jacinto Jijon y Caamaño. Quito. Reimprimido en 1997

Lanning, Edward P.

- 1963 *A Ceramic Sequence for the Piura and Chira Coast, North Peru*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnography 46(2) pp. 135-284. Berkeley y Los Angeles.

- 1967 *Peru before the Incas*. N.Y., Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Lathrap, Donald W.
 1970 *Upper Amazon*. Thames and Hudson Publications.
 1973 “The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America”, en *World Archaeology* 5:170-186.
- Lathrap, Donald W., Donald Collier, y Helen Chandra
 1975 *Ancient Ecuador Culture, Clay, and Creativity 3000-300 BC*. Chicago, Field Museum of Natural History.
- Lechtman, Heather
 1976 “A metallurgical site survey in the Peruvian Andes”, en *Journal of Field Archaeology* 3 1-42.
 1984 “Andean value systems and the development of prehistoric metallurgy”, en *Technology and Culture* 25(1): 1-36.
 1988 “Traditions and Styles in Central Andean Metal-working”, en *The Beginning of the use of Metals and Alloys*. R. Maddin (Coord.), Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 344-378.
- MaCormack, Sabine
 1991 *Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Marcos, Jorge G.
 1978 *The ceremonial precinct at Real Alto: Organization of Time and Space in Valdivia Society*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois. Urbana.
 1988a *Real Alto: la historia de un centro ceremonial Valdivia*, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología. Primera Parte ESPOL Guayaquil, Corporación Editora Nacional.
 1988b *Real Alto: la historia de un centro ceremonial Valdivia*, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología. Segunda Parte ESPOL Guayaquil, Corporación Editora Nacional.
- Mariscotti deGörlitz, Anna María
 1978 “Los curi y el rayo,” en *Actes du XLII^e Congrès international des Américanistes*, Vol. 4: 365-376. Paris.
- Maybury-Lewis, David
 1989 “The Quest for harmony”, en *the Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*, D. Maybury-Lewis y Uri Almagor (Coord.), Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 1-18.
- McEwan Colin y Maarten Van de Guchte
 1992 “Ancestral Time and Sacred Space in Inca State Ritual”, en *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*, (Coord.) R. E. Townsend, pp. 359-371. Chicago: The Art Institute of Chicago.

- Meggers, Betty J. Clifford Evans Jr., y V. Emilio Estrada
 1965 *Early Formative of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases*. Smithsonian Contributions in Anthropology, Volume 1. Washington D.C.
- Mishkin, Bernard
 1940 "Cosmological ideas among the Indians of the southern Andes", en *Journal of American Folklore* 53:225-241.
- Molina, Cristóbal de
 1959. [1575] *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires.
- Morúa, Martín de
 1922 "Historía de los Incas: Reyes del Perú", en *Colección de libros y documentos referents a la historia del Perú*, 2nd, series, 4, H. Urteaga y C. Romero (Coord.), Lima, pp. 1-253.
- Murra, John V.
 1946 "The tribes of Ecuador", en *Handbook of South American Indians*, Volume 2. *The Andean Civilizations*, J.H. Steward (Coord.), Bulletin 143, Bureau of American Ethnology, Washington D.C., Smithsonian Institution, pp.785-822.
 1972 "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas", Tomo II en *Visita de la Provincia de León de Huanuco, hecho por Iñigo Ortiz de Zúñiga, Huánuco*.
 1975 "El tráfico de mullu en la costa del Pacífico", en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, J.V. Murra (Coord.), Lima: Instituto de los Estudios Peruanos, pp. 255-67.
- Raymond, J. Scott
 1993 "Ceremonialism in the Early Formative of Ecuador", en *El Mundo Ceremonial Andino*. L. Millones y Y. Onuki (Coords), Senri Ethnological Studies Volume 37. National Museum of Ethnology, Osaka, Japan, pp. 25-43.
 2003 "Appendix D: Formative Period Chronology for the Southern Highlands of Ecuador", en *Archaeology of Formative Ecuador*, J.S. Raymond y R.L. Burger (coord.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 547-552.
- Rehren, T. y Matilde Temme
 1994 Pre-Columbian Gold Processing at Putushio, South Ecuador: The Archaeological Evidence. D.A. Scott, P. Meyers (Coord.). en *Archaeometry of Pre-Columbian Sites and Artifacts*, Malibu, California, The Getty Conservation Institute. pp. 267-284.
- Rostworowski de Diez Canseco, María
 1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. 2nd (Coord.), Lima Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

- Salomon, Frank L. y Urioste, George L.
1991 [c. 1598-1608] *The Huarochirí Manuscript: A testament of ancient and colonial Andean religion*. Traducido de Quechua por F.L. Salomon y G.L. Urioste. Austin: University of Texas Press.
- San Pedro, Juan de
1992. [1560] *La Persecución del Demonio: Crónica de los primeros Augustinos en el Norte del Perú. (1560)*. Malaga y Mexico, D.F., Centro Andino y Mesoamericano de Estudios Interdisciplinarios.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
1942 [1572] *Historia de los Incas*. Buenos Aires, Emece Editores.
- Smith, Bruce D.
1998 *The Emergence of Agriculture*. Scientific American Library Publication. W. H. Freedman and Co.
- Staller, John E.
1992/93 “El montículo ceremonial en el sitio de La Emerenciana en la costa sur del Ecuador y su significación del desarrollo de complejidad en la costa oeste Sudamerica”, en *Cuadernos de Historia y Arqueología* 46-47: 14-37. Guayaquil, Publicación de la Casa la Cultura Ecuatoriana. Benjamin Carrion, Nucleo del Guayas.
1994, *Late Valdivia Occupation in El Oro Province Ecuador: Excavations at the Early Formative Period (3500-1500 B.C.) site of La Emerenciana*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Southern Methodist University, Dallas, Texas.
1996 “El sitio Valdivia tardío de La Emerenciana en la costa sur del Ecuador y su significación del desarrollo de complejidad en la costa de sudamerica”, en *Cuadernos de Historia y Arqueología* Nos. 48-50: 65-118. Edición en homenaje a Olaf Holm. Guayaquil, Ecuador, Publicación de la Casa la Cultura Ecuatoriana. Benjamin Carrion, Nucleo del Guayas.
2001a “Reassessing the chronological and developmental relationships of the Formative of coastal Ecuador”, en *Journal of World Prehistory* 15(2): 193-256.
2001b “The Jelí Phase Complex at La Emerenciana, a late Valdivia site in southern El Oro Province, Ecuador”, en *Andean Past* 6: 117-174. Cornell University, Latin American Studies Program.
2000/02 “Explorando el contexto y el significado del intercambio a larga distancia en un paisaje sagrado: El caso del Formativo Ecuatoriano”, en *Cuadernos de Historia y Arqueología*, Nos. 54-56: 56-114. Guayaquil, Ecuador, Publicación de la Casa la Cultura Ecuatoriana. Benjamin Carrion, Nucleo del Guayas.

Staller, John E, y Robert G. Thompson

- 2000 “Reconsiderando la Introducción del Maíz en el Occidente de América del Sur”, en *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 30(1): 123-156. Lima.
- 2002 “A multidisciplinary approach to understanding the initial introduction of maize into coastal Ecuador”, en *Journal of Archaeological Science* 29(1): 33-50.

Sullivan, Lawrence E.

- 1988 *Icanchu’s Drum. An orientation to meaning of South American Religions*, N.Y., MacMillan Publication.

Tellenbach, Michael

- 1998 “Acerca de las investigaciones de Max Uhle sobre las culturas tempranas de Surecuador”, en *Indiana* Vol. 15:269-353. Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

Temme, Matilde W.

- 1999 “El Formativo en Putushio – Sierra Sur del Ecuador”, en *Sudamericano una Revaluación*, P. Ledergerber-Crespo (Coord.) Washington D.C. Smithsonian Institution, pp. 124-137.

Timothy, David H., William H. Hatheway, Ulysses J. Grant, Manual Torregroza C., Daniel Sarria V., y David Valera A.

- 1963 *Races of Maize in Ecuador*. Washington D.C., National Academy of Sciences – National Research Council, Publication 975.

Topic, John R. Theresa Lange Topic, y Alfredo Melly Cava

- 2002 Catequil, The archaeology, ethnohistory and ethnography of a major provincial Hauca”, en *Andean Archeology I Variations in Sociopolitical Organization*, W. H. Isbell y H. Silverman (Coord.), pp. 303-335. NY y London, Kluwer Academic and Plenum Publishers.

Tykot, Robert H. y John E. Staller

- 2002 “On the importance of early maize agriculture in coastal Ecuador: New data from the Late Valdivia Phase site of La Emerenciana”, en *Current Anthropology* 43(4): 666-677.

Uhle, Max

- 1922a “The excavations at Cañar”, en *The Panamerican Magazine*, vol. 34, No. 4. London.
- 1922b “Las Huacas de Cañar”, en *Journal de la Société des Américaniste de Paris*, vol. 14: 242-244.
- 1922c “Sepulturas ricas de oro en la provincia del Azuay”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. 4, No. 9: 108-114.
- 1922d “Influencias mayas en el alto Ecuador”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. 5, Nos.10-11: 205-240.

- 1936 “Las antiguas civilizaciones del Ecuador y Perú”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. 13, Nos. 36-39.
- Valderrama, R. y Escalante, C.
- 1977 *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. CERA Bartolomé de las Casas. Cuzco: Edición bilingüe quechua-español.
- Vega, Garcilaso de la “El Inca”
- 1966 [1609] *Royal Commentaries of the Incas and General History of Peru*. Tomo I-II. Traducido por H.V. Livermore, Austin y London, University of Texas Press.
- Villalba, Marcello
- 1988 *Cotocollao: Una Aldea Formativa del Valle de Quito*. Miscelanea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 2. Quito, Ecuador, Museo del Banco Central del Ecuador.
- Willey, Gordon R.
- 1955a “The Rise of Interrelated Cultures in Middle and South America”, en *New Interpretations of Aboriginal American Culture History*, 75th Anniversary Issue of the Anthropological Society of Washington, Washington D.C., pp. 28-45.
- 1955b “The Prehistoric Civilizations of Nuclear America”, en *American Anthropologist* 57: 571-593.
- 1962 “The great art styles and the rise of Pre-Columbian civilization”, en *American Anthropologist* 64(1): 1-14.
- 1991 “Horizontal Integration and Regional Diversity: An Alternating Process in the Rise of Civilizations”, en *American Antiquity* 56(2): 197-215.
- Zeidler, James A.
- 2003 “Appendix A: Formative Period Chronology for the Coast and Western Lowlands of Ecuador”, en *Archaeology of Formative Ecuador*, J.S. Raymond y R.L. Burger (coord.), Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, pp. 487-528.

Un Formativo Insospechado en la Ceja de Selva: El Complejo Cultural Mayo Chinchipe¹

Francisco Valdez*
francisco.valdez@ird.fr

Introducción

El tema de los orígenes de la civilización Andina siempre será problemático y delicado en la medida en que no haya un consenso de lo que se debe entender por civilización. En el plano teórico han habido varios intentos de discutir sobre los criterios que se deben emplear para definir el concepto de civilización. Empero, toda consideración sobre el tema parte de un marco de referencia evolutivo (por lo general unilineal) en que las características del estadio llamado civilización concuerdan con el ideal de desarrollo sociocultural que han tenido las sociedades que hoy dominan. Poco importa si son o no de la tradición judeo-cristina, de los antiguos griegos, hindúes, o chinos, lo que importa en definitiva es que el alto grado de desarrollo cultural sea el reflejo de los logros que una elite haya impuesto en la sociedad. Por ello muchos autores consideran más productivo dejar de hablar de civilización, cambiando el concepto por el de surgimiento de las sociedades jerarquizadas.

En 1943, Paul Kirchhoff propuso la noción de civilización meoamericana y dio una serie de 82 rasgos que servían para identificarla. Así por ejemplo se enumeraban características tan diversas como arquitectura monumental, escritura, calendarios, una religión sistematizada, el urbanismo, mercados especializados, sistemas de producción agrícola, artesanías especializadas, sistemas jerárquicos estratificados,

* Investigador IRD.

etc. El resultado de este esfuerzo fue la formulación de un instrumento conceptual que, a pesar de ser muy criticado, sirvió para el avance de la reflexión y de formulaciones teóricas más pertinentes (Guzmán y Martínez, 1990). Desafortunadamente esto no ha sucedido en los Andes y se siguen queriendo aplicar este tipo de criterios para evocar el surgimiento de la civilización Andina. En el transcurso de los últimos 70 años se ha asumido que la mayoría de las condiciones que definen el proceso andino se conjuntaban por primera vez en el periodo Inicial y se agrupaban en torno al fenómeno Chavin. No obstante, a medida en que avanza la investigación se descubren nuevos contextos arqueológicos que presentan, con varios siglos de anterioridad, muchos de los rasgos que tradicionalmente se atribuían a la llamada primera civilización andina.

En el presente trabajo se discutirá de la presencia de varias de estas características en contextos sumamente tempranos, recientemente descubiertos en la vertiente oriental de los Andes ecuatorianos. La intención de esta discusión no es reclamar la primicia en el fenómeno civilizatorio, sino presentar la evidencia del desarrollo temprano en un área tradicionalmente tenida como marginal al fenómeno de la complejidad sociocultural. Esta región es conocida como la ceja de montaña en Ecuador y ceja de selva en el Perú y se refiere a la vertiente oriental de los Andes. Es la zona intermedia entre el altiplano y la planicie amazónica (Fig. 1). En el Ecuador la región está cubierta por un bosque tropical lujuriante, cerrada por una densa capa de niebla casi permanente. Su altura varía desde los 1800 m hasta los 500 m snm, bajando paulatinamente de la cordillera, por el pie de monte hacia la planicie amazónica.

La selva ha sido considerada tradicionalmente como inhóspita y malsana por la humedad constante que la caracteriza. Desde el punto de vista agrícola el medio presenta una capa húmica muy deleznable, una alta acidez del suelo, y la erosión constante que, por la inclinación acentuada del terreno, amenaza a todos los terrenos descubiertos. No obstante, la ceja de montaña es uno de los lugares del planeta que cuenta con uno de los mayores índices de biodiversidad. Miles de especies de plantas, animales e insectos pueblan este universo denso en contrastes bióticos. En la antigüedad el hombre debió haber entrado en esta zona buscando los alimentos que podía recoger a lo largo de todo el año. La ceja tiene una cacería abundante en el bosque y muchos recur-

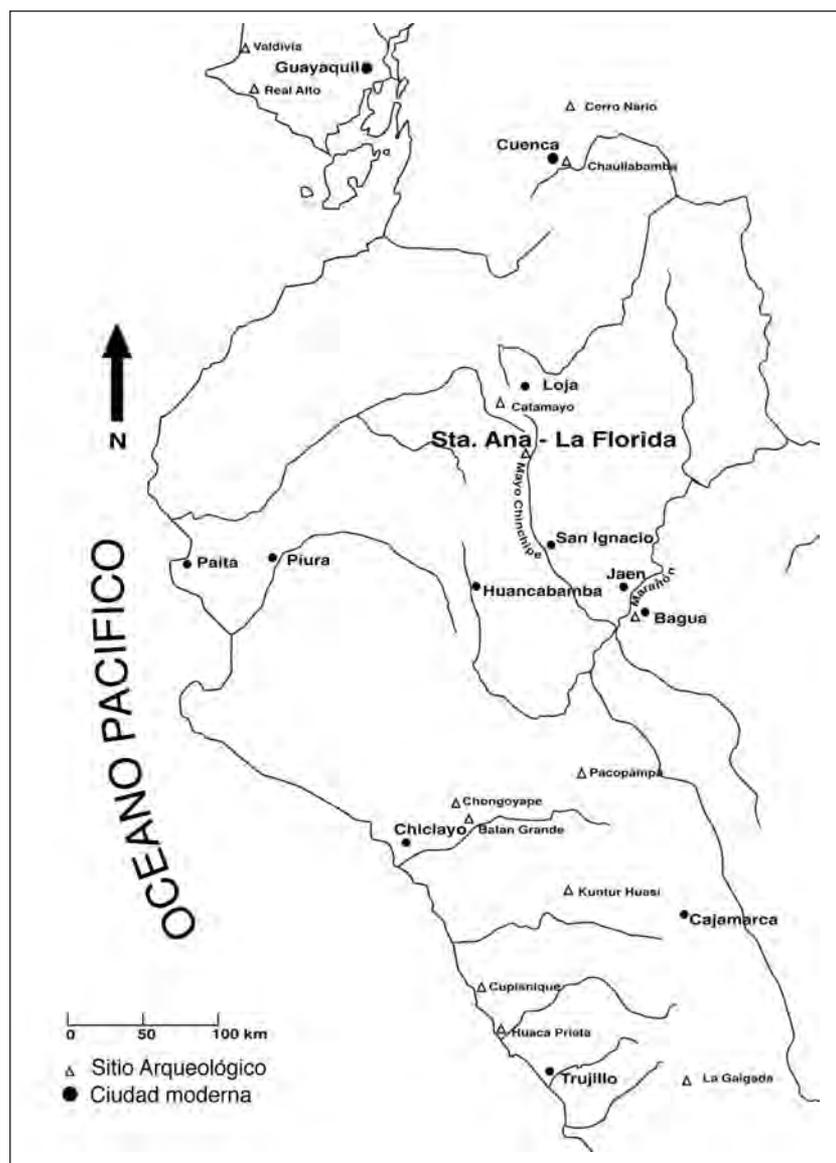


Figura 1

Ubicación geográfica de la cuenca del Chinchipe al Sur-orientel del Ecuador y en el Nor-orientel del Perú.

sos acuáticos de los ríos. Para la penetración en este territorio, el camino más idóneo son las cuchillas inclinadas de la sierra, que suben y bajan de manera rectilínea a través de grandes distancias. El cauce de los ríos y quebradas es muy pedregoso y no permiten la navegación hasta que el terreno pierde su inclinación aguda, más o menos desde los 500 m snm.

La ocupación humana en estos territorios es muy antigua y demuestra una larga historia de interacciones entre la amazonía, la sierra y la costa del Pacífico. De hecho, la antigüedad de los vestigios descubiertos es sorprendente, pues al encontrarlos en una zona intermedia entre sierra y oriente se podría argumentar que su origen procede de cualquiera de los extremos opuestos. Las implicaciones culturales de cualquiera de las dos posibilidades despiertan la polémica en el campo teórico. La noción de un origen amazónico ha sido muy criticada desde que Tello y Lathrap argumentaran el carácter primigenio que ha tenido el bosque tropical (Tello, 1942, 1960; Lathrap, 1970). Muchos historiadores sostienen que la selva no es el medio más propicio para que se generen manifestaciones culturales complejas e insisten que la costa marítima o la sierra fueron ambientes más adecuados para el desarrollo sociocultural. Evidentemente, ante la originalidad de los hallazgos conviene ahora postular una tercera opción, en la que el origen local de las manifestaciones sea una consecuencia del contacto entre ambos mundos (serrano / amazónico). Los medios de transición pueden ser en realidad espacios, que por su variabilidad ecológica, se presten bien a la innovación adaptativa que promueve nuevas tendencias del quehacer social.

Evidencias arqueológicas en la ceja de selva

El estudio regional de la provincia de Zamora-Chinchipec se inició con una fase de prospección sistemática de las principales cuencas hidrográficas de la provincia (Fig. 2). Dados los escasos antecedentes de investigaciones en la región y la poca visibilidad arqueológica que impera en la selva, la prospección incluyó la realización de sondeos sistemáticos en varias localidades y la visita de colecciones de antigüedades en colegios y en manos particulares.

En este proceso se han identificado varios conjuntos de vestigios arqueológicos que dan cuenta de las antiguas poblaciones asentadas a



Figura 2
Ubicación de la cuenca del río Mayo Chinchipe
en la provincia de Zamora Chinchipe.

lo largo del territorio de la ceja de selva. Las evidencias del periodo prehispánico más comunes pertenecen a las poblaciones que vivieron en el territorio entre el siglo IX y la segunda mitad del siglo XX. Estas comunidades pertenecientes al grupo lingüístico Jíbaro fueron denominados por los conquistadores españoles en el siglo XVI como los *Bracamoros* y *Yaguarsongos*. La etnohistoriadora Anne Christine Taylor denomina a estos pueblos Proto-Jíbaros, señalando que se instalaron en el área comprendida entre la actual población de Gualaquiza y el punto denominado Tomependa, en la unión del Chinchipe con el Marañón (Taylor, 1988: 77-91). Los vestigios de los asentamientos de estos pueblos han sido registrados a lo largo del territorio de la provincia, su manifestación es frecuente en superficie y a menudo aparece en los suelos que han sido expuestos para la explotación agrícola. La mayoría de los restos cerámicos pertenece a la tradición alfarera *Corrugada* que caracteriza a los pueblos Yaguarsongos y Bracamoros. A menudo los restos cerámicos de esta etapa se encuentran asociados a vestigios arquitectónicos en piedra de difícil identificación cronológica.

En varias las localidades del sur de la provincia se encontraron pequeñas colecciones arqueológicas en manos de particulares. En algunas de estas se constató la presencia de artefactos de piedra pulida de una calidad excepcional. Estos eran por lo general elementos de vajilla (tazones, escudillas o platitos) y pequeños figurillas antropomorfas. La información obtenida sobre estos artefactos los situaban en la cuenca del Mayo – Chinchipe, incluyendo a los afluentes que descienden desde la cordillera oriental, al este de Amaluza (Loja). La particularidad de estos objetos es que se asemejan desde el punto de vista tipológico al material encontrado, en la década de los años 60, por el arqueólogo peruano Pedro Rojas Ponce en un punto llamado Huayurco. El sitio se encuentra en la confluencia de los ríos Tabaconas y Chinchipe, a poca distancia de su desembocadura en el río Marañón. Los materiales fueron identificados en ese entonces como pertenecientes a una manifestación local del horizonte Chavín (Rojas Ponce, 1985; Burger, 1995:218-219).

La presencia de estos elementos, aparentemente tempranos, que caracterizan la zona sur de la provincia sugirió la existencia de una manifestación cultural *sui generis*, a nivel regional desde la cuenca alta del Chinchipe. El seguimiento de estos datos y la investigación en varios frentes llevaron al descubrimiento de un sitio que resultó ser una pieza fundamental en la identificación de una nueva cultura arqueológica

perteneciente al Periodo Formativo Temprano (Valdez et al., 2005). Ésta ha sido denominada *Cultura Mayo-Chinchipe*, por ser ésta cuenca hidrográfica el eje principal del territorio de su dispersión.

Entre fines del 2002 y el 2006 se han realizado trabajos puntuales en el sitio denominado Santa Ana-La Florida; estas labores han permitido encontrar y definir un conjunto de materiales cerámicos y líticos pertenecientes a la ocupación temprana de la región. El sitio se ubica en el cantón Palanda del sur de la provincia, en la zona donde comienzan a juntarse varios escurrideros que bajan de la cordillera oriental. Trabajos de prospección en las zonas de los ríos Valladolid, Palanda, Numbala, Vergel y Palmares permitieron reconocer materiales similares a los vistos en el sitio y en otras colecciones particulares de la zona. Todos estos ríos son afluentes y constituyen la cabecera del Chinchipe, ubicándose entre 1500 y 800 m snm. Los sitios detectados aparecen dispersos en un medio ecológico de ceja de selva, con valles estrechos bastante escarpados, que han sido tradicionalmente usados como las vías de acceso hacia las tierras bajas amazónicas desde serranía de la provincia de Loja.

El Sitio Santa Ana-La Florida

El punto focal de estudio de la nueva cultura es el sitio Santa Ana-La Florida, localizado al fondo de un valle estrecho, sobre una terraza fluvial semi-inclinada a orillas del río Valladolid. El yacimiento cubre una extensión de aproximadamente una hectárea, con límites físicos claros: el río, una depresión acentuada que baja desde la cordillera y el escarpe de la sierra vecina (Fig. 3). Desde el punto de vista de las vías de comunicación su ubicación es estratégica. El cauce y las márgenes del río Valladolid son un acceso posible hacia la sierra centro-oriental de Loja.

El sitio ha sido parcialmente explorado en los últimos años, con la limpieza de la vegetación tropical y la puesta en valor de algunos vestigios arquitectónicos que comienzan a aflorar en superficie. En un primer momento hubo que realizar una etapa de excavaciones de rescate sobre un sector que fue sujeto al saqueo insensato por parte de buscadores de tesoros. Estos trabajos permitieron identificar algunas etapas constructivas del sitio, al mismo tiempo que se pudieron evidenciar y

Tabla 1
Fechamientos radiocarbónicos del sitio Santa Ana-La Florida (cantón Palanda, Zamora Chinchipe)

Laboratorio #	Edad radiocarbónico	Calibración? Sigmas	Media de edad	Contexto
Beta – 197175	4300 ± 40 AP	3010–2880 aC (4960–4830 AP)	2945 aC / 4895 AP	Nivel ocupación –150 cm
GX#30044	4000 ± 71 AP	2857–2301 aC	2579 aC / 4628 AP	Terraza artificial, piso quemado – 40 cm
GX#30043	3990 ± 70 AP	(4807–4449 AP)	2568 aC / 4607 AP	Hoguera ceremonial – 90 cm
Beta – 172587	3860 ± 40 AP	(4791–4422 AP)	2380 aC / 4330 AP	Hoguera ceremonial – 90 cm
Beta – 188265	3830 ± 70 AP	2460–2300 aC (4410–4250 AP)	2255 aC / 4205 AP	Terraza artificial, piso quemado – 50 cm
Beta – 188263	3820 ± 40 AP	2470–2040 aC (4420–3990 AP)	2385 aC / 4335 AP	Terraza artificial, piso quemado – 90 cm
Beta – 210219	3790±160 AP	2395–2375 aC (4345–4325 AP)	2185 aC / 4135 AP	Terraza occidental – AP 22–33 cm
Beta – 214742	3700±60 AP	2620–1750 aC (4570–3700)	2265 aC / 4215 AP	Tumba de pozo, sello entrada – 60 cm
Beta – 197176	3700 ± 40 AP	2450 - 2040 aC (4400 - 3990 AP)	2265 aC / 4215 AP	Tumba pozo contexto ofrendas – 220 cm
Beta – 188266	3690 ± 40 AP	2270–2260 aC (4220–4210 AP)	2180 aC / 4130 AP	Hoguera ceremonial – 75 cm
Beta – 188264	3660 ± 90 AP	2190–2170 aC (4140–4120 AP)	1970 aC / 3920 AP	Terraza artificial, piso quemado – 50 cm
Beta – 210218	3140±70 AP	2205–1735 aC (4155–3685 AP)	1360 aC / 3305 AP	Terraza occidental – 20–30 cm
Beta – 181459	2930 ± 150 AP	1520–1200 aC (3460–3150) AP	1143 aC / 3093 AP	Perfil corte camino, nivel carbón – 145 cm
Beta – 188267	2280 ± 40 AP	1485–800 aC (3435–2750 AP)	298 aC / 2248 AP	Terraza W cerámica <i>Tacana</i> – 35/55 cm

comprender varias técnicas empleadas en el relleno artificial de la parte de la terraza más próxima al río. El fechamiento de varios elementos constructivos y contextos culturales ha permitido ubicar la ocupación del yacimiento entre el 4960 y el 2930 antes del presente (AP), con una fecha promedio de 4323 AP o de 2373 antes de Cristo (Tabla 1). Estas evidencias se sitúan en las etapas Temprana y Media del Periodo Formativo.

Los trabajos de limpieza de la vegetación y de la capa superficial ha permitido levantar un plano arquitectónico que sugiere que el sitio fue quizás un centro de reunión cívico-ceremonial, dotado además de un sector destinado a servir como cementerio de personajes relevantes. Hacia la parte central del sitio, se puso en evidencia la cimentación de piedra de varias estructuras arquitectónicas concentradas sobre la parte más plana de la terraza. Allí predomina una estructura circular de 40 metros de diámetro, dentro de la cual se han despejado los retos de tres

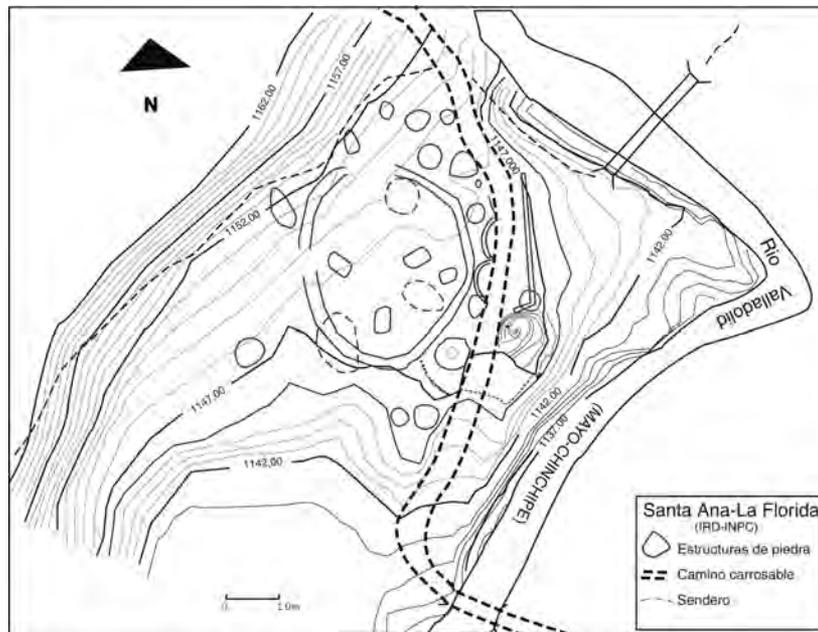


Figura 3

Estructuras del yacimiento arqueológico Santa Ana – La Florida, cantón Palanda.

estructuras más pequeñas de forma rectangular. En la parte exterior del gran círculo, se agrupan varias estructuras circulares, con diámetros que varían entre 5 y 9 m (Fig. 3). Dentro del trazado arquitectónico se anota la voluntad de diferenciar algunas estructuras de otras, ya sea por su posición dentro o fuera del gran círculo central, o por la forma general de la geometría de su aparente cimentación. Las formas externas son circulares, mientras que las internas tienen ángulos rectos paralelos. Hasta ahora no se conocen las funciones reales de las estructuras, pero la forma debió tener relación con la naturaleza de su ocupación.

El extremo oriental de la terraza (el más próximo al río) presenta un patrón arquitectónico muy distinto. En el filo de la terraza se aprecia la intervención humana en la construcción de una terraza que prolonga este sector de la planicie. Sobre el cauce del río, el escarpe irregular ha sido aplanado y consolidado con una serie de contrafuertes circulares que sostienen el lado sur-oriental del escarpe. La excavación en área del sector demostró que había sido preparado como un espacio funerario, muy rico en elementos arquitectónicos simbólicos, enterrados a distintas profundidades.

Evidencias de ceremonialidad y depósitos funerarios

Entre los rasgos más enigmáticos del sector oriental del sitio se debe señalar un gran espiral de piedras que emergen de un suelo de tierra cocida a alta temperatura. La línea de piedras concéntricas cumple una doble función: por un lado se incorpora a las vallas que sirvieron de contrafuertes en el extremo de la terraza. Por otro, acentúan el foco de interés sobre un punto fijo en esta parte de la terraza. No se puede saber si en este sector existió algún tipo de estructura construida en materiales perecederos, pero el contorno del punto focal carece de otros elementos estructurales. Al despejar la tierra del centro se constató que el eje del espiral fue una hoguera circular, de aproximadamente un metro de diámetro. Ésta había sido construida sobre un núcleo sólido de piedras agrupadas en círculo. En el interior de la hoguera se encontraron, entre carbones y cenizas, varias ofrendas depositadas cerca de la base. El conjunto de objetos incluyó un pequeño cuenco de piedra, que cubría un mascarón antropomorfo de piedra verde. Sobre un costado de este apareció otra efigie similar junto con varios centenares de pequeñas cuentas de turquesa. Dada las materias primas y los moti-



Figura 4

Medallones de piedra verde encontradas en una hoguera ritual.

vos representados, se los pueden interpretar como elementos distintivos de un rango elevado. Esta particularidad acentúa el carácter simbólico de las ofrendas encontradas (Fig. 4).

A poca distancia, al noroeste de la hoguera central, bajo un piso quemado de color ladrillo, se encontró la entrada a una tumba de pozo, cuya cámara reposaba a más de 2 metros bajo el nivel de la superficie actual. El pozo tenía las paredes revestidas de piedras superpuestas. El relleno del foso estaba compuesto de tierra quemada, en el centro del que apareció un eje vertical compuesto por la superposición de 3 lajas alargadas. Estas bajaban desde la entrada al pozo, hasta la base de la cámara. En torno a las lajas se encontraron otras piedras de menor tamaño dispuestas para sellar completamente el conducto. Un rasgo curioso detectado en el relleno de tierra fue la presencia abundante de cuentas de turquesa. Éstas se hicieron más frecuentes en la base de la cámara y de hecho señalaron la ubicación de los despojos y sus ofrendas.

La planta de la cámara funeraria tuvo una forma ovalada de aproximadamente 2 m de ancho. Su excavación reveló que los restos habían sido dispuestos siguiendo el perfil en arco del recinto (Fig. 5). Desgraciadamente la acidez del suelo no permitió la conservación de las partes óseas o de otros materiales de origen orgánico. Sólo se encon-

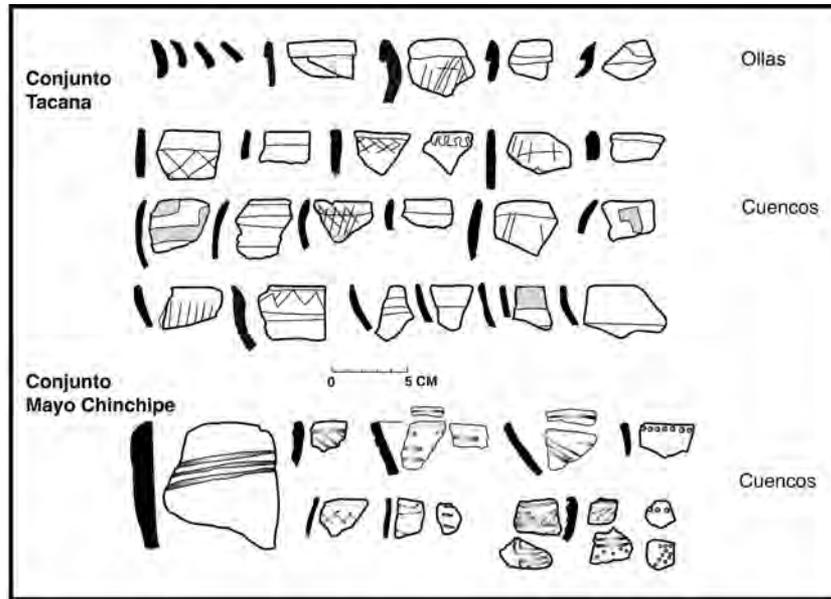


Figura 5
Formas y decoraciones de la cerámica del Complejo Mayo Chinchipe.

traron huellas e improntas de algunos huesos largos junto a ciertos objetos del ajuar mortuorio. Este hecho limita toda interpretación sobre el posible número de individuos presentes, la posición y orientación de los cuerpos. No obstante, la riqueza del depósito ha permitido sacar un sinnúmero de inferencias sobre la naturaleza de la sociedad que ocupó el sitio.

Esta estructura pudo ser fechada gracias a la presencia de carbón abundante, tanto en la boca del pozo, como en el interior mismo de la cámara funeraria. Las fechas convencionales de C14 obtenidas ubican la utilización de la tumba hacia el 3700 AP. No obstante al corregir y calibrar estas fechas, el episodio se sitúa entre el 4400 - 3990 AP (2450 - 2040 a C). (Tabla 1).

La exploración de la cámara fue revelando los distintos elementos del depósito, en que los restos óseos aparecían sólo como improntas casuales cerca de las ofrendas en cerámica, lítica y concha *Strombus*.

En el contexto funerario se encontraron ocho recipientes cerámicos, tres cuencos de piedra pulida, un pequeño mortero lítico en for-

ma de ave y cientos de cuentas de turquesa y pseudo malaquita, muchos de las cuales pudieron haber estado cocidas a textiles, desgraciadamente no conservados. Los recipientes cerámicos ocuparon el extremo norte y nororiental de la cámara; mientras que los cuencos líticos fueron dispuestos hacia el extremo este. La distribución en arco de los depósitos completa la figura en movimiento evocada por la forma del espiral en las piedras del pozo y más importante aún del gran espiral ubicado sobre la tumba. La noción del movimiento se subraya además con la presencia de un caracol marino (*Strombus sp.*), fragmentado y repartido entre los distintos elementos de la tumba.

Identificación y caracterización del material cultural formativo

La alfarería

A pesar de que las exploraciones en el sitio Santa Ana-La Florida han sido escasas, los resultados han permitido aislar los distintos tipos de cerámica precolombina de la región. Si bien no se tiene aún una visión completa de la secuencia ocupacional del sitio, se han podido identificar hasta ahora por lo menos tres grandes tradiciones alfareras regionales. Cada una de las cuales cuenta con una cronología tentativa definida que permite una diferenciación confiable de los distintos conjuntos. La más reciente, como ya se ha dicho, es la cerámica llamada *corrugada* (siglos IX al XX AD) que es la que se encuentra a poca profundidad de la superficie actual.

Dos conjuntos más tempranos aparecen luego en la estratigrafía del sitio: el primero ha sido denominado *Tacana* y corresponde a una variedad de cerámica fina, bien trabajada y con decoraciones plásticas que incluyen el uso de pintura roja, crema o gris en unión con trazos incisos finos de figuración geométrica. Las pastas son bien preparadas y contrastan marcadamente con las de la tradición *corrugada* que tiene una pasta gruesa, más bien burda. La cocción es óptima, dando un color externo beige, con gamas entre el bayo pálido y el café rojizo. Un regularizado concienzudo ha dejado las superficies suaves al tacto y en textura, a pesar de la erosión frecuente que afecta al material. Las pinturas o engobes se conservan mal en el suelo ácido, pero sus restos demuestran el esmero que se empleó en su aplicación. Las formas inclu-

yen recipientes abiertos (cuencos / platillos) y recipientes cerrados (ollas de cuello corto, ligeramente evertido, y cantaros de cuello alto, de paredes rectas y labio reforzado con una banda en la cara exterior) (Fig. 6). Las fechas de este grupo no están aún bien definidas, pero hay una datación para un contexto de 2280 ± 40 AP, que podría corresponder a la parte más tardía de esa ocupación.

El tercer conjunto, denominado *Mayo Chinchipe*, presenta muchas semejanzas con el anterior, pues comparte las características finas

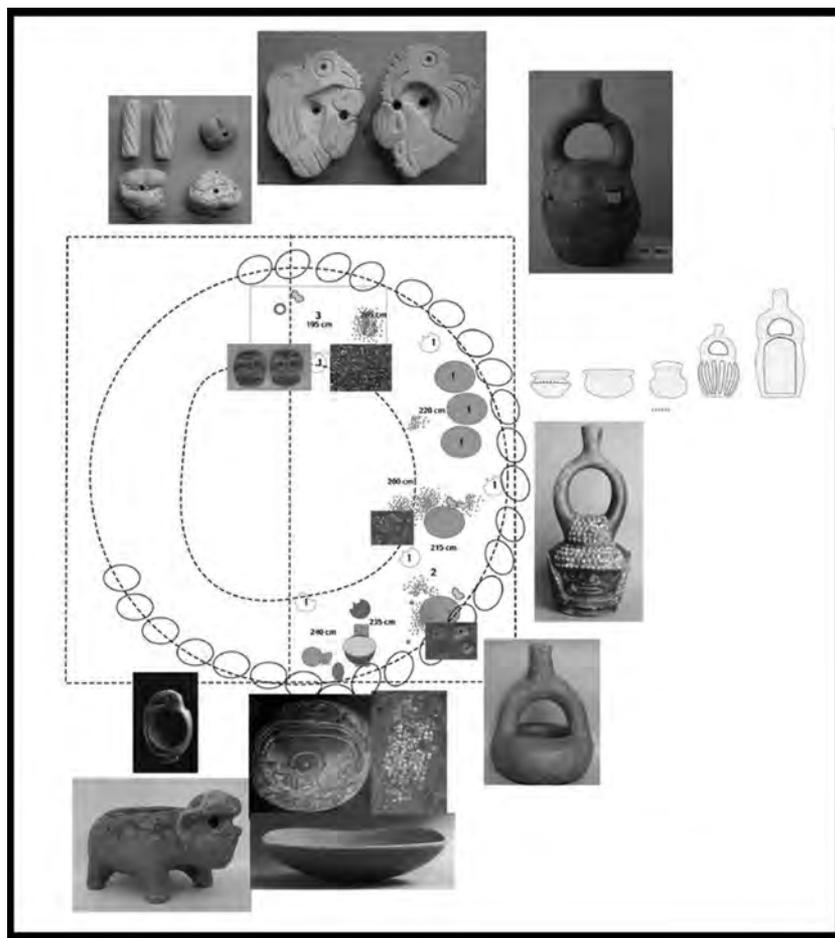


Figura 6

Plano y disposición de ofrendas en la tumba del yacimiento Santa Ana – La Florida.

de la pasta. No obstante, de lo que se conoce hasta ahora, difiere en ciertas formas y técnicas decorativas. El color interno de la pasta es de color naranja ladrillo, con tonalidades entre rojizas y beige. La cocción es oxidante total. La granulometría es homogénea, pero no muy fina. La coloración va del rojo ladrillo al negro tizado, siendo usuales los fragmentos de color beige claro. El beige tiene un acabado liso, bien regularizado y homogéneo, pero no propiamente pulido. En la fragmentería se observa que la mayoría de los tuestos pertenecen a cuencos, de tamaño pequeño o mediano. La diferencia principal con el conjunto anterior es que se trata de una loza monocroma, donde no se han visto restos de pigmentos o pintura que se diferencie de la pasta propiamente dicha. La decoración es variada, yendo de la incisión fina al acanalado profundo en la superficie externa y en los labios de algunos recipientes. Otra técnica común es el punteado, que a veces se puede combinar con la incisión lineal para formar motivos sencillos. Otra modalidad es la aplicación de pequeños botones en pastillage. Las formas son variadas e innovadoras, incluyen cuencos o tazones, recipientes carenados, ollas globulares u ovoides, botellas de cuello angosto y, sobretudo las de asa de estribo con un pico alargado. Las fechas asociadas a este conjunto son las más tempranas que se hayan reportado hasta ahora para los complejos culturales del este de los Andes ($4300 \pm 40 / 2930 \pm 150$ AP, Tabla 1).

La prospección de las regiones vecinas reveló que esta cerámica está presente a lo ancho de las cordilleras de la ceja de selva. Estos rasgos tecnológico-estilísticos no tienen antecedentes en esta parte del país, pero tiene una similitud conceptual con la cerámica contemporánea de las fases 3 a 5 de Valdivia, en la zona ecuatoriana (Marcos, 1978; Staller 1994). Rasgos tecnológicos que incluyen acanalado, incisión y punteado han sido igualmente anotadas en las colecciones de la alfarería del sitio Trapichillo del valle del Catamayo en la Provincia de Loja. Esta cerámica pertenece a la tradición Catamayo identificada a fin de la década de los años 1970 por el grupo de investigadores del IFEA (Guffroy et al., 1987; Guffroy 2004). Aunque esta tradición es menos antigua que la encontrada en Zamora Chinchipe, parece compartir muchas de sus formas y modalidades tecnológicas que sugieren nexos e interacciones a través del tiempo y del espacio.

De las ocho vasijas encontradas, tres son pequeñas ollas abiertas de carácter utilitario. La pasta de estas es la misma que se ha descrito y

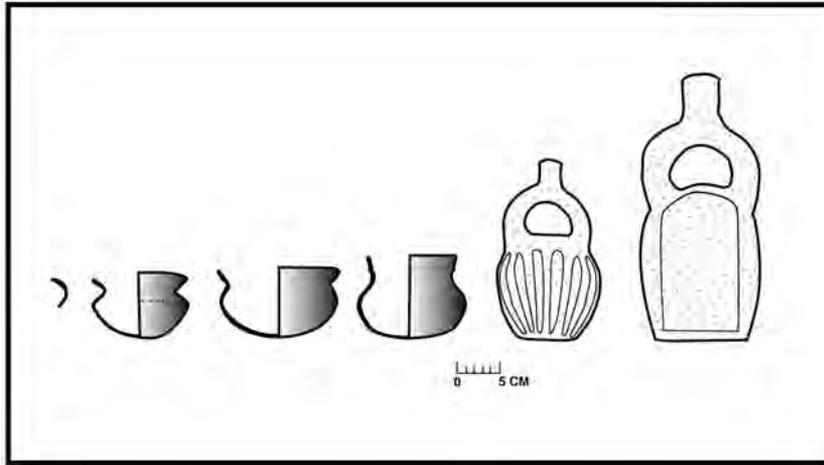


Figura 7

Formas de algunos recipientes encontrados en los depósitos funerarios.

no presenta una diferencia particular de la de los recipientes de apariencia más sofisticada. (Fig. 7). Los otros cinco ejemplares son particularmente informativos, pues podrían ser considerados como parte del ajuar que afirmaban la personalidad y el estatus del, o de los individuos inhumados. La presencia de cuatro botellas de asa de estribo, cuyo estado de conservación no revela desgaste, hace pensar en que se trató de ofrendas especiales, destinadas a demostrar la jerarquía social de su poseedor en la otra vida. La variedad de formas de estos recipientes es interesante, pues cada una refleja aspectos estéticos vinculados con una realidad social particular.

La presencia de botellas de asa de estribo constituye una primicia que sugiere a la cuenca del Mayo Chinchipe como un posible punto de origen. Hasta ahora se consideraba que la manifestación más antigua de esta modalidad tecnológico-estilística (1800 a 900 a.C.) procedía de la costa Pacífica ecuatoriana. Botellas de este tipo habían sido identificadas en los contextos tardíos de la cultura Valdivia –sitio La Ermerenciana– y en la vecina cultura Machalilla (Staller, 1994: 384; Meggers et al., 1965). Una manifestación serrana, casi contemporánea, procede del sitio Cotocollao, ubicado en el Valle de Quito (Villalba, 1988: 173-176). Sin embargo, de acuerdo a las fechas radiométricas obtenidas del contexto de la tumba (2 400 a.C.), parecería que la forma

surge al otro lado de los Andes, en la ceja de selva del sur del actual Ecuador. Las asas del conjunto Mayo Chinchipe se diferencian de las de la Costa y de la Sierra norte por tener el pico largo y esbelto. El labio del pico tampoco presenta el reforzamiento pronunciado que tienen los ejemplares antes mencionados. La forma del asa de estribo desaparece de la tradición cerámica de los Andes Septentrionales al final del Formativo Medio, mientras que aparece a partir del Horizonte Temprano en el Perú, convirtiéndose en una de las formas clásicas de todas sus grandes culturas prehispánicas hasta la llegada de los Incas.

Las botellas encontradas en la tumba son impactantes por la variedad de motivos que reflejan valores simbólicos complejos, muy andinos. Quizás la más importante sea un recipiente que presenta una efigie a cada lado de la botella. Esta representa dos aspectos de una faz humana emergiendo de una concha *Spondylus* abierta. Los gestos faciales son opuestos, la primera muestra una expresión armoniosa, casi jovial, con el mentón y las mejillas redondeadas y con la boca entreabierta. El lado opuesto presenta una cara más enjuta, con una expresión parca. (Fig. 8).



Figura 8

Dualidad en los rostros antropomorfos representados en una botella de asa de estribo.

Una segunda botella imita una calabaza, lobulada dotada de una asa de estribo notable. La representación de una forma natural tan realista refleja el vínculo estrecho del hombre con su medio (Cummins, 2003). La forma de las otras dos botellas representan figuras artificiales, geométricas e ingeniosas. La primera se compone de dos partes, el asa prominente que emerge del recipiente en forma de un círculo tubular. La segunda combina dos figuras geométricas en una. Se ha modelado un cuerpo esférico alargado con los frentes plano-rectangulares. El



Figura 9

Formas de las botellas de asa de estribo del Complejo Mayo Chinchipe.

diseño geométrico de estas dos botellas se opone a las formas naturalistas de las primeras, demostrando la capacidad de abstracción e innovación que tenían los maestros alfareros de la época (Fig. 9).

El último recipiente cerámico encontrado en la tumba es una pieza excepcional, tanto por sus cualidades estéticas, como por sus implicaciones rituales. Se trata de un cuenco cerrado, dotado de cuatro pequeños soportes cónicos, del que emerge una cabeza antropomorfa. En la representación, una de las mejillas del individuo está abultada y la boca presenta una mueca por la deformación del cachete. En el interior del recipiente se encontró una sustancia blanca, que al ser analizada resultó ser carbonato de calcio². De toda evidencia se trata de una caja de *llipta* (ceniza), donde se mezcla cal con las hojas de coca antes

de mascarlas. Este proceso permite que se liberen los alcaloides de las hojas al humedecerlas en la boca con la masticación. La calidad escultórica de la pieza es notable e innovadora, se trata de una de las primeras manifestaciones de escultura humana hueca. Su factura delicada y



Figura 10
Recipiente cerámico (caja de "Ilipta") representando un coquero.

el realismo de sus rasgos no tiene antecedentes en la alfarería precolombina. Por otro lado, se debe señalar que esta figurilla resulta ser la representación cerámica más antigua de un coquero en América (Fig. 10).

Arte Lapidario

El trabajo de la piedra es la característica más sobresaliente de la cultura Mayo Chinchipe, éste incluye la producción de varios elementos de vajilla, morteros y figuras humanas esculpidas en un estilo muy naturalista, cargado de símbolos que aluden a una ideología poderosa propia de la selva tropical (Lathrap, 1970: 45-47; Lathrap et al, 1977). El arte lapidario incluye también un buen número de elementos de adorno personal con una iconografía recurrente de serpientes, aves y otros seres del bosque húmedo. Los ornamentos son cuentas de collar y pendientes de piedras verdes (turquesas, pseudo malaquitas, amazonitas, etc.³), pero un buen número debió estar cocido a textiles que no han sobrevivido a las condiciones húmedas del medio tropical.

El trabajo de la piedra es una actividad lenta y larga que requiere de un cierto grado de adiestramiento, por lo que se puede considerar que fue ejecutado por especialistas, que conocían las propiedades de

las distintas variedades de los minerales, y muy probablemente el lugar de su obtención. Por otro lado, es evidente que se enfatizó en la confección de artefactos ceremoniales dotados de un valor simbólico, que aumenta en la medida en que el tipo de piedra es más escaso y exótico. El arte lapidario fue un rasgo común en esta sociedad, donde jugó un papel importante dentro de la organización social de un grupo humano que se extendió sobre una amplia región. Los hallazgos realizados en la región de Huayurco llevaron a Rojas y a Lathrap a sugerir que el sitio pudo haber sido el taller de origen de una cantidad de platos de piedra pulida encontrados en las tierras bajas del oriente, la sierra norte y la costa del Perú (Burger, 1995: 218). La especialización artesanal es vista así como una pauta que permite hablar de la participación activa en una red de intercambio de corta y larga distancia.

Entre los objetos líticos encontrados en el sitio sobresalen los recipientes que imitan las figuras geométricas: platos, escudillas y cuencos de varios tamaños. Algunos de estos elementos de vajilla muestran una decoración incisa o grabada en la parte externa, en que la idea de una tetrapartición del espacio circular está presente y está claramente subrayada en el borde y labio de los recipientes, mediante muescas o calados equidistantes en su contorno.

La división del espacio está igualmente presente en la división bipartita de los campos decorativos, que muestran a menudo una oposición simétrica de los motivos representados. Esto se puede apreciar particularmente bien en uno de los cuencos que fue encontrado en la tumba excavada en el sitio. Se trata de un recipiente de color rojo marmolado, con dos pares de muescas caladas sobre el labio. La cara externa tiene dos pares de motivos grabados idénticos, que se repiten en los cuartos opuestos de la pieza. El elemento más grande representa una figura aparentemente humana, con una anatomía general ambivalente, pues parece también la figura de un ave con las alas desplegadas y una cola abierta. La cabeza presenta rasgos humanos faciales muy claros, por lo que se puede interpretar esta figura como la representación de una transformación chamánica de un hombre-pájaro (Fig.11). El elemento menor representa una figura mitológica, que muestra una serpiente de cuyo cuerpo bífido emergen las cabezas de dos aves encrestadas. Este motivo es un elemento iconográfico curioso, pues aparece casi idéntico en un textil encontrado en el sitio peruano, La Galgada, que

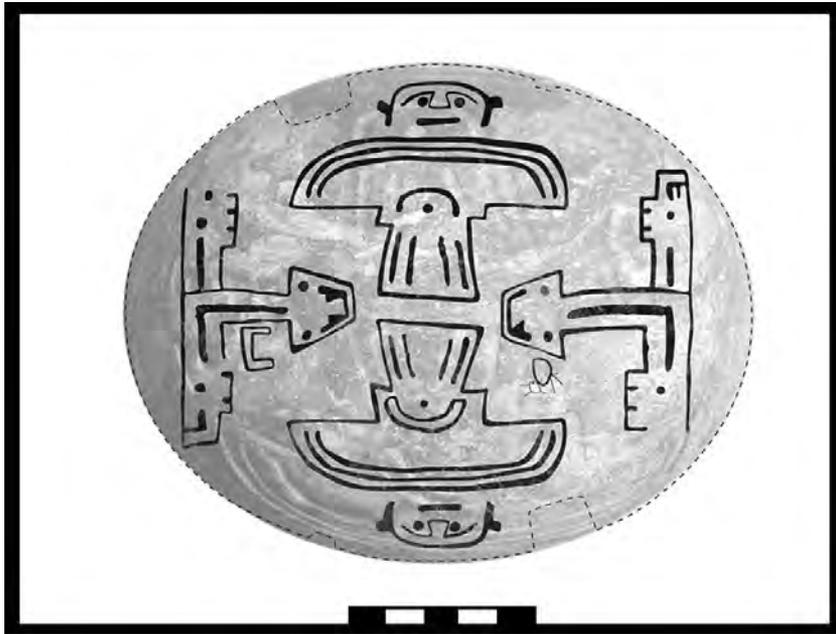


Figura 11

Cuenco de piedra grabado con imágenes antropomorfas y zoomorfas.

es contemporáneo con el sitio Santa Ana-La Florida (Grieder et al., 1988, Figura 130).

Sin embargo, la noción de dualidad simétrica no sólo es una división por oposición, sino más bien una forma de complementariedad que se expresa de una forma muy particular. Esto es especialmente visible en los grabados de otro recipiente de piedra encontrado en el sitio. El cuenco, trabajado sobre una piedra bicolor, presenta dos series de motivos complejos separados por una línea central que divide las mitades del recipiente (Fig. 12). Cada serie tiene un color distinto y está compuesta por tres elementos separados que se unen en un arreglo iconográfico opuesto. En cada grupo aparece en primer término la figura en perfil de un ave crestada con una garra levantada hacia el personaje central. En el primer caso, (a) la figura del medio es una cabeza extraña, vista también de perfil, que muestra un hocico abierto y un ojo prominente que sale de un bloque rectangular. El tercer personaje parece ser un cóndor con una ala desplegada. El todo tiene una coloración

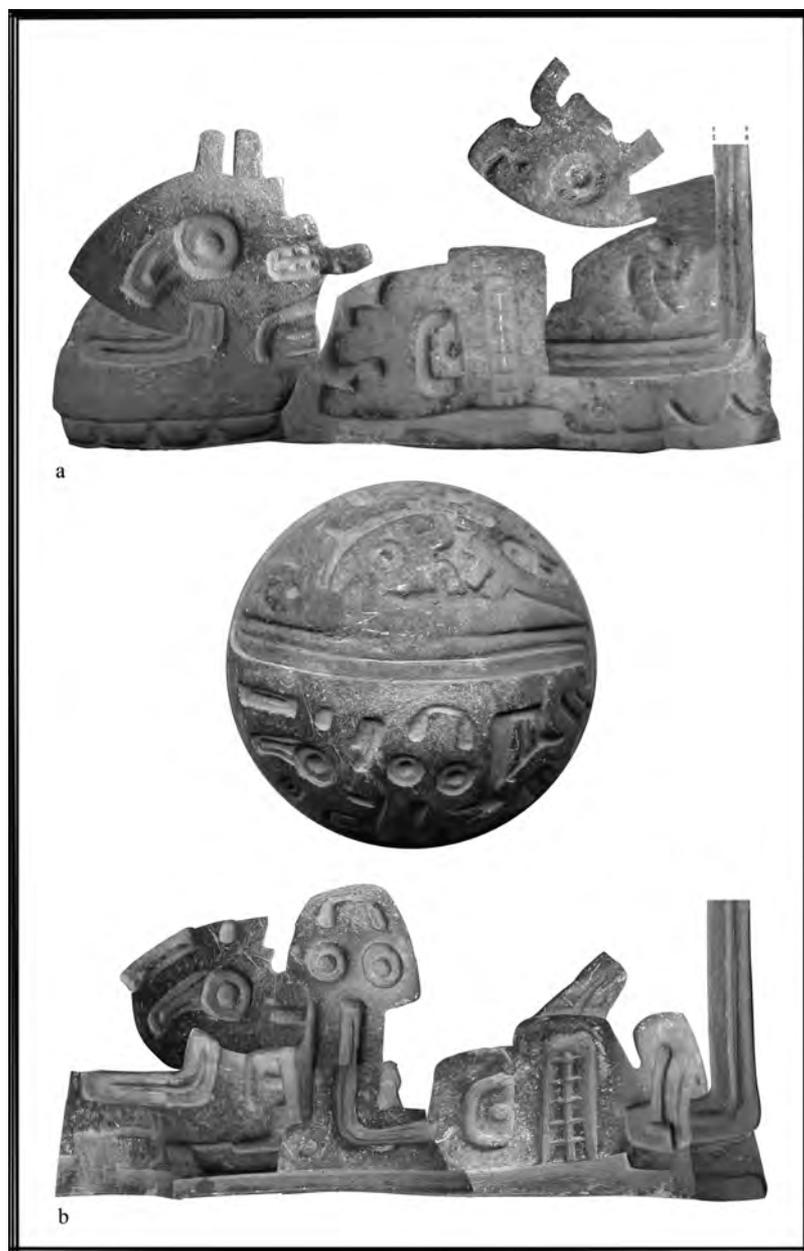


Figura 12

Cuenco de piedra grabado con imágenes opuestas de seres mitológicos.

gris clara que se opone a la otra mitad del recipiente que es de color rojo. La otra mitad (b), tiene como figura central a un ofidio sonriente y otra representación cefálica extraña, con el mismo ojo prominente que sale de un bloque rectangular. La complejidad iconográfica de estos motivos es perceptible solo parcialmente si es que no se considera verlo junto a su propia imagen inversa. La representación del desdoblamiento simétrico de un motivo puede revelar su personalidad comple-



Figura 13
Representación de un felino, compuesto por unión de las imágenes con su reflejo de simetría opuesta.

ta. Utilizando la técnica de *proyección al espejo* se puede completar el trazo de una figura, dotándole de su imagen inversa (Fig.13). El uso de la simetría bilateral es uno de los elementos que permiten leer y comprender la iconografía compleja de la cultura Chavín, pero parece que su aplicación fue ya una práctica bien conocida en la cuenca del Chinchipe, unos 1 000 años antes de que la llamada *primera civilización de América* esté presente. No hay duda de que la noción ideológica de establecer convenciones estructurales en la iconografía, compartidas y comprendidas por un público iniciado fue una práctica establecida desde el Formativo Temprano en la cuenca del Chinchipe.

Otras formas que entran en el campo de la vajilla ritual son los pequeños morteros que reproducen formas de animales o de plantas. Estas representaciones son perfectamente realistas y variadas. Los motivos zoomorfos corrientes representan aves, pequeños mamíferos y ranas; entre los fitomorfos hay una bella representación de la vaina de alguna fruta que se asemeja al cacao, pero que bien podría corresponder a alguna planta alucinógena (Fig.14).

Discusión y conclusiones tentativas

Se sabe tan poco de la arqueología de la Amazonía occidental que la nueva evidencia de ésta zona de transición exige rever las nociones que hasta hoy se tenían de las sociedades tropicales del Este de los Andes. El notable desarrollo cultural que se hace manifiesto en una época tan temprana informa sobre la capacidad adaptativa del hombre selvático y de las relaciones constantes que éste tuvo con la sierra y la costa Pacífica. El arte lapidario está presente a lo largo de la cuenca del Chinchipe, desde la sierra sur de la provincia de Loja hasta las tierras bajas orientales de Bagua en la región del río Marañón (Shady y Rosas La Noir, 1979; Shady 1999). Todos los objetos comparten los rasgos estilísticos que denotan una misma concepción cosmológica. La cultura del Chinchipe es una cultura de bosque tropical con manifestaciones ideológicas que reflejan un respeto sagrado hacia las expresiones simbólicas de las fuerzas rectoras de la naturaleza tropical: la serpiente, el felino, el águila... (Lathrap, et al 1977; Lathrap, 1970:45-47). En estos conceptos hay un afán y una necesidad de intermediación en la que el chaman tiene un rol preponderante. En las sociedades tribales el cha-



Figura 14

Mortero lítico ornitomorfo, sirvió además de plaqueta de absorción de sustancias alucinógenas.

manismo fue una institución poderosa con una gran incidencia como factor de cohesión social (Vitebsky, 2006). En la cuenca del Chinchipe está omnipresente en las distintas manifestaciones de la cultura material. Los implementos y recipientes de piedra, las vasijas y botellas de cerámica, los amuletos y ornamentos están cargados de imágenes que evocan las fuerzas del bosque primigenio. En todas ellas se percibe la dualidad de lo tangible y de lo aparente. En esta dualidad la intermediación se construye como una necesidad social. El chamán se materializa como el intermediario entre la sociedad y las fuerzas cósmicas que rigen la vida y la muerte.

La ritualidad que está implícita en la arquitectura funeraria refleja una relación de simetría entre el mundo de los vivos y el acceso al dominio de los espíritus. El uso del espacio en que se expresa la dualidad refleja una ideología en que el hombre construye un espacio que se contrapone al mundo natural. En este espacio se reúne y efectúan actividades que no dejan residuos cotidianos. El centro de reunión es un lugar lleno de espacios restringidos, donde el hombre se diferencia de la naturaleza opresora y con su accionar colectivo se afirma como una fuerza sociocultural. El chamán no libera a la comunidad de las fuerzas de la naturaleza, más bien la integra plenamente en un plano en que su creatividad artificial se afirma mediante la cultura. Con este paso el hombre es capaz de transformar la naturaleza.

El uso de recipientes de piedra en contextos rituales chamánicos no es exclusivo a la región del Chinchipe. Al parecer ritos semejantes se

practicaban, tanto en la costa como en la sierra del Ecuador y del Perú. Cuencos y morteros de piedra, con una iconografía particular, se fueron difundiendo a través de los Andes desde el 3000 AP en un contexto ceremonial común (Peterson, 1984). Entre los ejemplos que mencionaba Emil Peterson constan los sitios de Cotocollao (1800-500 aC), en la sierra norte del Ecuador y la Huaca Huayurco, cerca de la confluencia del río Chinchipe con el Marañón (Rojas Ponce, 1985). Peterson pensó que desde esas épocas tempranas pudo haber existido una esfera de interacción, ligada al intercambio de conchas marinas entre costa, sierra y oriente, en la que la producción y uso de recipientes líticos finos era un aspecto importante. Mencionaba las tesis de Rojas y de Lathrap (1970:108-109), según la cual Huayurco pudo haber sido un centro de producción y redistribución de este tipo de recipientes ceremoniales. La evidencia encontrada en Palanda puede ser un eslabón temprano en el circuito ideológico propuesto. En este mismo sentido, se debe mencionar el caso de los morteros de piedra con representaciones zoomorfas que son indicativos de un mismo ritual. Ejemplos etnográficos muestran que pequeños morteros zoomorfos sirven para preparar sustancias psicotrópicas, que luego son inhaladas en el ámbito de ceremonias particulares. La identificación de morteros zoomorfos de piedra en contextos costeros de Valdivia 8 demuestran la contemporaneidad de estos elementos a través del territorio (Zeidler, 1988).

La variedad y calidad de estos materiales y sus implicaciones sugieren la importancia de contactos e interacciones tempranas entre los pueblos de los dos lados de los Andes con las comunidades costeras del Pacífico. La presencia de bienes exóticos tales como conchas marinas simbólicas (*Strombus* y *Spondylus*), turquesas y otras piedras finas de diversos colores y calidades escultóricas argumenta la hipótesis de que los poseedores de la cultura Mayo Chinchipe participaban activamente en una esfera de interacciones expansiva, tanto en un eje Este/Oeste, como en otro en sentido Norte/Sur. Estas interacciones unían diversas regiones desde la costa Pacífico hasta el Marañón. No se conocen todavía cuales fueron las modalidades o los mecanismos que intervenían en esta red de comunicaciones, pero parece muy probable que los miembros influyentes de las distintas sociedades habrían establecido, desde épocas muy tempranas, conexiones pan regionales para obtener los recursos estratégicos que les eran de tanta importancia en su vida social (Bruhns, 2003). Así, la presencia de elementos simbólicos andi-

nos, como el *pututo* y las valvas del *Spondylus* abundan a lo largo de la cuenca del Chinchipe desde épocas muy remotas. Parece que su importancia ideológica, como elementos propiciatorios de la fertilidad (Murray, 1975; Marcos, 1995 a y b), fue compartida por todos los pueblos de zonas tan remotas como Jaén o Bagua. Cada región pudo haber participado en la esfera de interacción aportando elementos simbólicos hechos con los recursos naturales y tecnológicos de su medio. En este sentido, la riqueza de la ceja de selva pudo haber ayudado a ejercer un papel protagónico introduciendo elementos vegetales cargados de poder físico y espiritual (coca, psicotrópicos, venenos, plantas medicinales, etc.) que pudieron haber sido transportados, preparados y consumidos en los artefactos de piedra que caracterizan a la cuenca del Chinchipe. La fuerza de los temas iconográficos sugieren que la selva y sus elementos vitales eran una fuente importante de poder chamánico que se expresaba en ritos y ceremonias comunales. La manipulación de estos valores tuvo necesariamente un impacto socioeconómico en las personas que detentaban algún tipo de control sobre estas fuerzas y sus manifestaciones.

La importancia de estos elementos se materializa en la cantidad de recipientes de piedra, ornamentos de turquesa y conchas marinas que han sido encontrados en la región. En la actualidad, prácticamente no hay una población de la zona comprendida entre Valladolid y Bagua donde no se haya encontrado este tipo de objetos. Por ello, parece obvio que estos lazos ideológicos fueron muy importantes en el desarrollo de una identidad común, el afianzamiento del poder y en general en la estructuración de la organización social. La cultura común que se inicia en el Formativo Temprano se va expandir a través de la interacción ideológica y será un factor esencial en el desarrollo de las altas culturas Andinas.

Agradecimientos

El presente trabajo es fruto de una investigación llevada a cabo dentro del marco del convenio de Cooperación Científica y Asistencia Técnica firmado entre el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) y el Institut de Recherche pour le Développement (IRD de Francia). El equipo de investigación está compuesto por Alexandra Yé-

pez, Julio Hurtado, Geoffroy de Saulieu y el autor. Se deja constancia de reconocimiento a las comunidades de Palanda y Zumba, provincia de Zamora Chinchipe.

Notas

- 1 Una versión de este artículo fue presentada en el marco del 52 Congreso de Americanistas en Sevilla (2006).
- 2 Identificación hecha por el Dr Bernard Gratuze, Institut de Recherche sur les Archéomatériaux (IRAMAT, UMR 5060), CNRS, Orléans, France
- 3 Identificación hecha por el Dr Bernard Gratuze.

Incursiones en el país Bracamoro, documentando la historia regional

Francisco Valdez*
francisco.valdez@ird.fr

Introducción

La dificultad del dialogo entre la etnohistoria y la arqueología radica en poder verificar materialmente los datos que los cronistas narran en su versión de la historia anterior a la llegada de los españoles. En la práctica, rara vez se pueden cotejar los datos tenidos como históricos con la evidencia material que los documenta fehacientemente. Con el paso del tiempo se descomponen los cuerpos y se acumula el polvo de la historia. Se nubla la vista y se desarticula la materia, generándose una nueva realidad que impide reconocer los hechos en su dimensión original. Más grave aún, cuando hay algún interés contrario a que se conozca la verdad, las evidencias se tergiversan, o a menudo se ocultan hasta que caen en el olvido.

Sin embargo, como la historia es cíclica y todo termina por saberse, a veces se da el caso en que se encuentran elementos materiales que sugieren un hecho recogido por la pluma de los primeros cronistas. Surge entonces el dilema ¿qué hacer con las evidencias que sugieren los hechos relatados? ¿Cómo abordarlos en un contexto asociativo coherente?, donde la precisión del relato ce ciña a la realidad que los procesos de formación del dato arqueológico nos presenta. ¿Cómo confrontar los datos de ambos registros sin falsear la realidad de los acontecimientos supuestos? ¿Cómo interpretar los vestigios materiales, siempre muy escasos y alterados por el tiempo, para recrear los detalles

* Investigador IRD.

que la narrativa nos relata? La tarea no es fácil, pues la inferencia arqueológica - siempre especulativa aunque elegante- se ve de pronto sesgada por una realidad constatada, que clama ser sacada a la luz con la mayor imparcialidad posible. Cuando la arqueología se confronta a la realidad, el caso se complica.

El hallazgo casual de un depósito funerario en San Agustín, un caserío del cantón Palanda, presenta características que sugieren un hecho supuestamente histórico, acaecido al final de la época precolombina. Los cronistas relatan las incursiones fallidas de los Incas en el territorio de los Bracamoros, con el relato preciso de una contienda bélica a proximidad del pueblo de Palanda. El descubrimiento de entierros en un sitio monumental, ubicado en una cuchilla flanqueada por un antiguo camino, sugiere la presencia de un campo santo. Entre los depósitos sobresale uno que contiene un abundante ajuar metálico dorado, que incluye 11 macanas de bronce de un tipo cultural bien definido. Por otro lado, la presencia de recipientes cerámicos de filiación tayana sugiere la posibilidad de que el entierro haya pertenecido a un jefe guerrero procedente de la costa norte actual Perú.

Este trabajo confronta las evidencias arqueológicas y etnohistóricas para interpretar la realidad de los contextos encontrados.

Contexto Geográfico

San Agustín se ubica en la cima de una de las crestas de la cordillera de Numbala, frente a la cabecera cantonal de Palanda, en la parte sur de la provincia Zamora Chinchipe. Su ámbito geográfico es la *ceja de montaña* que caracteriza a las cabeceras del río Chinchipe (Fig. 1). Su altura es de 1250 m s.n.m. y recibe entre 3000 y 2500 mm de precipitaciones anuales. La Cordillera de Numbala es el segundo de los 5 ramales paralelos en que se divide la Cordillera Oriental en esta parte del territorio ecuatoriano; la última es la cordillera del Cóndor. El paisaje accidentado se encuentra cubierto por una vegetación de bosque tropical húmedo, a menudo cubierto por una espesa capa de nubes. En la actualidad el bosque se encuentra muy disminuido por la deforestación que acompaña los asentamientos humanos dedicados a la cría de ganado y al cultivo de café. En su contorno próximo viven unas 20 familias, diseminadas sobre los flancos y crestas de la cordillera que separa a las

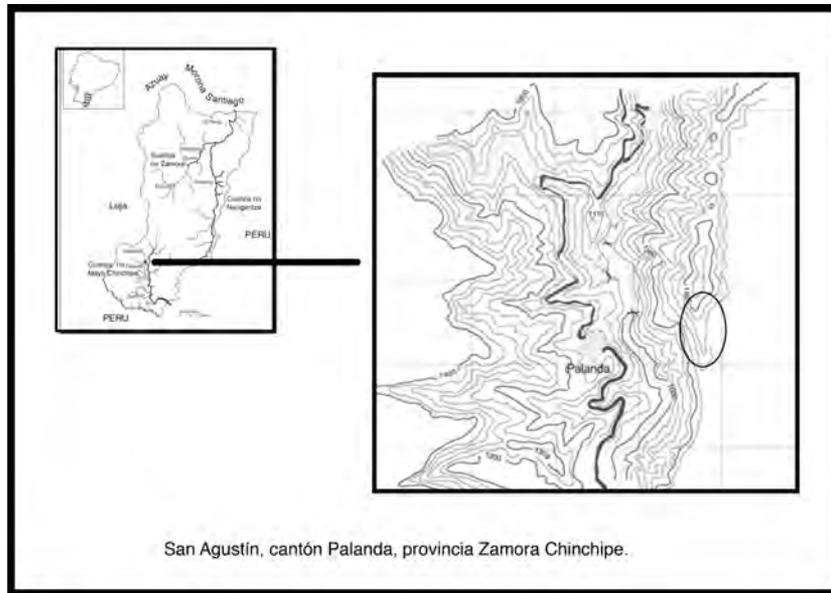


Figura 1
Ubicación geográfica de la region de estudio.

cuenas de los ríos Palanda y Numbala. La proximidad de este caserío a la cabecera cantonal ha transformado en los últimos años a estos cerros que hoy se ven caracterizados por la presencia de manchas inclinadas de bosque secundario entre las huertas y pastizales de los moradores campesinos.

Circunstancias del descubrimiento de los contextos arqueológicos

A mediados del 2004 el Ilustre municipio del cantón Palanda (Zamora Chinchipe) realiza la construcción de un camino vecinal para unir los barrios de San Agustín y Sahuinuma a la vía Palanda - San Francisco del Vergel. Estos trabajos cortan con maquinaria pesada la cresta de un ramal de la cordillera de Numbala, en este proceso destruyen una serie de contextos arqueológicos, incluyendo depósitos funerarios con ajuares metálicos. La noticia del hallazgo llega a los pocos días, a oídos del equipo de arqueólogos del proyecto Zamora Chinchipe que

trabajan en el sitio Santa Ana - La Florida, a pocos kilómetros del camino en construcción. Una inspección del lugar constata que las máquinas han irrumpido en un yacimiento de características singulares. Por un lado, la cresta de esta cordillera tenía en su parte central el trazo de un camino tradicional, que era regularmente utilizado por las poblaciones vecinas. Por otro, el tramo de la cordillera intervenida por las máquinas presentaba sobre una parte del terreno, huellas claras de un importante reacomodo de origen antropogénico. A simple vista se puede detectar en el perfil de la cima una importante transformación del declive natural (Fig. 2). La línea descendente de la cordillera se ve alterada con una serie de cortes que interrumpen la silueta, subiendo y bajando el contorno usual de la pendiente.

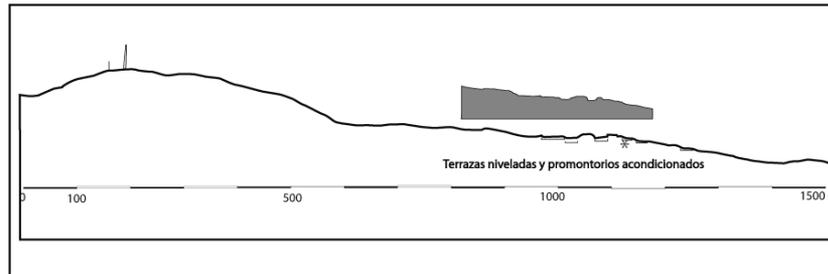


Figura 2

Perfil de la cordillera de Numbala, sector San Agustín – Sahuinuma.

Como los trabajos del municipio no contaron con el respectivo estudio de impacto ambiental, los constructores metieron la maquinaria por el lado oriental de la cuchilla y destruyeron una parte de lo que resultó ser un importante monumento prehispánico. En el proceso se sacaron a la luz muchos materiales arqueológicos. A pesar de la abundancia de restos cerámicos que salían a flote no se detuvo la obra, ni se dio aviso de los hallazgos a la autoridad competente. Las máquinas cortaron una buena parte del flanco oriental de la montaña destruyendo varias terrazas artificiales y exponiendo lo que resultó ser un antiguo cementerio. De paso hay que señalar que las máquinas arrasaron también con una parte del camposanto moderno que existe sobre una de las colinas. Entre el conjunto de antiguas sepulturas destruidas sobre salió una por el alto contenido de metal dorado que contenía. Natural-

mente, los restos desenterrados fueron inmediatamente recuperados por los operarios de las máquinas y por la gente que allí miraba el desarrollo de los trabajos del camino. El reparto de las piezas duró menos tiempo que el del paso del bulldózer y luego de la algarabía solo quedó el lodo y unos cuantos cientos de fragmentos de cerámica desperdigados por el filo de la ladera. Desgraciadamente nunca se podrá saber a ciencia cierta cuantos objetos salieron en el transcurso de los trabajos.

La noticia del hallazgo hizo furor en la población de Palanda y de hecho llegó a oídos del equipo de arqueólogos que se encontraba trabajando en el sitio Santa Ana La Florida, a escasos 4 kilómetros de San Agustín. La primera inspección del sitio de los trabajos constató que la maquinaria había cortado a través de terrazas artificiales, diseminando una gran cantidad de vestigios arqueológicos: fragmentos de cerámica, piedras de distintos tipos y sedimentos de colores diversos que no correspondían a los materiales geológicos cortados por la maquinaria. Conversaciones realizadas con los pobladores del sector dieron detalles valiosos sobre el transcurso de los trabajos y sobretodo de los hallazgos que se habían efectuado unos cuantos días antes. En confianza algunos de los moradores del sector entregaron una parte de lo que recogieron y se pudo así rescatar una pequeña porción de los despojos desenterrados en la construcción del camino. La queja presentada a las autoridades municipales (contratistas de la obra) no surtieron efecto alguno, limitándose el edil y los demás personeros municipales a decir que desconocían los hechos ya que los constructores no habían señalado novedad alguna. Una denuncia formal presentada ante el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural haría intervenir a INTERPOL y a conseguir el rescate de otros elementos del hallazgo en la ciudad de Loja.

La inspección detallada del lugar demostró varios elementos que resultarían de especial importancia para elaborar las hipótesis de trabajo que ayudarían a explicar las circunstancias del contexto removido por la maquinaria pesada. Estos se enumeran sintéticamente a continuación:

- El caserío denominado San Agustín se ubica sobre una de las cimas de la cordillera de Numbala, que es uno de tantos ramales paralelos de este sector de la cordillera Oriental. La sierra tiene una inclinación descendente sobre un eje general de Norte a Sur y constituye la margen oriental de la naciente cuenca del río Chinchipe, llamado en este tramo río Palanda.

- Sobre las cimas de la cordillera de Numbala baja un antiguo camino que une varios poblados diseminados en los flancos de la cuenca fluvial. Las cuchillas se ven así cortadas por senderos estrechos, y a veces profundos, que siguen el eje general Norte/ Sur. La maquinaria aprovechó el trazo original de una buena parte de este sendero para abrir el nuevo camino que uniría San Agustín con la red de caminos vecinales que el municipio ha abierto entre La Canela y la cabecera cantonal de Palanda.
- El tramo de la cordillera comprendido entre las poblaciones de Sahuinuma y San Agustín presenta modificaciones artificiales del perfil de la montaña, sobre una extensión superior a los 200 m. Las modificaciones se perciben en el extremo occidental como un conjunto de tres terrazas aplanadas, escalonadas con taludes rectos que marcan bien el desnivel entre una y otra. Desgraciadamente no se puede saber la apariencia que tuvo el perfil del extremo oriental, ya que fue enteramente obliterado por el paso de las máquinas.
- En los trabajos que involucraron las terrazas se retiraron unos 9000 m³ de material terrero, cortando una franja de aproximadamente 7 m de ancho sobre una extensión superior a los 300 m de largo, con una altura promedio de 4 m. En el nuevo perfil del camino quedaron expuestas múltiples evidencias de antiguas intervenciones humanas en el subsuelo. La mayoría de éstas se materializaban como un conjunto de manchas ovaladas de arcilla de color naranja, de aproximadamente un metro de largo por unos 60 cm de ancho. Estos rasgos, de claro origen artificial, aparecieron dispersos a lo largo del corte expuesto, a diversas profundidades. El hallazgo del depósito con las ofrendas de metal amarillo se habría efectuado al interior de una de estas manchas (Fig. 3).
- El conjunto de manchas resaltaba bien en el perfil, pues su color anaranjado contrastaba con el color blanco arenoso del sedimento geológico que lo contenía. El contorno de los rasgos no presentó ningún otro tipo de evidencia, por lo que se puede asumir que se trató de bultos regulares que fueron introducidos en el subsuelo desde la superficie original de las terrazas.
- Varios de los rasgos habían sido cortados por las máquinas y su perfil era plano y liso, otros habían sido alterados por la gente del



Figura 3
Ofrendas de metal dorado encontradas
en una tumba del promontorio de San Agustín.

lugar, en ellos se veían las huellas del desmoronamiento provocado por instrumentos cortantes que hurgaron en la arcilla, para buscar algún contenido. En pocas instancias se podían apreciar aún algunos restos cerámicos en el interior, pero en la mayoría de los casos solo se puede percibir un contenido compacto de arcilla sólida, a veces con acumulaciones de manchas de sedimentos más oscuros en su interior.

- A lo largo del camino y sobre todo en los derrumbes de material terroso, provocados por el ir y venir de las máquinas, se encontraban literalmente miles de fragmentos de cerámica de por lo menos dos tipos bien diferenciados. Los más frecuentes en número corresponden a la loza característica de la alfarería del pueblo Bracamoro (tradición corrugada de factura tosca y gruesa). El segundo tipo llama la atención por sus diferencias formales

con la anterior. Si bien es de paredes gruesas, su pasta es fina y su acabado superficial es alisado. La forma que parece imperar es de tinajas amplias de paredes rectas y bordes directos. La base pudo haber sido plano o ligeramente cóncavo.

- Otro rasgo que llamó la atención fue una acumulación de piedras (cantos rodados), geológicamente muy distintas a las que aparecen en las terrazas. Estas piedras probablemente fueron parte de una estructura que fue destruida por las máquinas y luego fueron amontonadas sobre un costado de una terraza.
- La erosión provocada por las lluvias frecuentes en la zona diseminó el material cultural en la parte baja de las pendientes y de estas se recuperaron muchos fragmentos diagnósticos de cerámica e inclusive unos pocos fragmentos de metal amarillo muy oxidado, lo que confirmó la veracidad de lo que la gente había relatado sobre el lugar del hallazgo principal.
- En el perfil del corte del camino se observó además la huella de los niveles de ocupación que aparecían próximos a la superficie. Estos se diferencian de los otros sedimentos por el color oscuro de la tierra y por el contenido de restos culturales que allí se veían expuestos. Los niveles no son constantes a lo largo del perfil fresco, por lo que se supone que en el tramo abierto por la maquinaria hubieron varios espacios de ocupación y no sólo una ocupación extendida sobre las tres terrazas. El material que se aprecia en los niveles es exclusivamente doméstico del tipo corrugada de la tradición Bracamoro.
- Entre los materiales que se recuperaron constan sobretodo restos de adornos corporales de oro y cobre dorado (tumbaga) y 11 macanas o rodelas de cobre dorado (Fig. 4). Estos últimos elementos eran armas ofensivas de guerra, su número y el dorado que engalana a la superficie habla del estatus que debió tener su poseedor.

A pesar de que estas características son bien conocidas en todo el sector, nunca se han tomado medidas para proteger el monumento o se han dictado ordenanzas para regular las actividades que se pueden efectuar en estos predios. De hecho la municipalidad no ha tenido reparos alguno en cortar con maquinaria pesada el contorno de las terrazas para abrir el camino vecinal que ha destruido parcialmente el mo-



Figura 4

Macanas o rodelas de cobre dorado, armas ofensivas de los ejércitos Inca.

numento. Es lamentable constatar que el grado de indolencia o irresponsabilidad que caracteriza a las autoridades seccionales, es una de las principales causas del deterioro o de la franca destrucción del patrimonio cultural de la nación. Si el grupo de arqueólogos del proyecto Zamora Chinchipe no se hubiera hecho presente, nunca se hubiera conocido nada sobre el monumento, los hallazgos o de sus implicaciones.

El Dato Arqueológico: un cementerio ubicado en un monumento tallado en la Cordillera de Numbala

La inspección del corte y los taludes dejados por la maquinaria reveló únicamente una visión parcial de las terrazas intervenidas. El perfil original había sido destruido y por ello no se podía comprender la naturaleza de las modificaciones que se habían practicado en la cima de las distintas cuchillas de esta parte de la sierra. Al momento de los trabajos en la vía todo el sector se encontraba cubierto por un espeso

manto de vegetación secundaria. En algunos tramos se podían apreciar terrenos de cultivo en reposo, cubiertos de maleza y matorral alto. En otros había una vegetación alta de pastizal que impedía ver la superficie del terreno. El reconocimiento físico de las distintas terrazas reveló una serie de novedades insospechadas, que mostró claramente la naturaleza artificial de las terrazas de este sector.

La prospección arqueológica realizada en la provincia de Zamora Chinchipe ha demostrado que los pueblos prehispánicos, conocidos como Bracamoros y Yaguarsongos, tenían un hábitat disperso a lo largo de los flancos de la Cordillera Oriental. Por lo general, se cortaban pequeñas plataformas habitacionales en la pendiente inclinada de la cuchillas y se cultivaban los sectores aledaños. Este patrón se sigue manteniendo a grandes rasgos en la actualidad, por lo que no sorprende encontrar modificaciones artificiales en las crestas o flancos de la montaña. Estos sitios revelan su naturaleza habitacional por el alto contenido de material cultural (sobretudo cerámico) que aparece en el subsuelo o en la superficie de los lotes aplanados.

En un principio se pensó que las terrazas de san Agustín correspondían a este tipo de rasgos ocupacionales, sin embargo esta apreciación cambió una vez que se caminó en el sector y se constató la presencia de varias constantes en el perfil occidental de la cordillera. Se observó que el perfil natural de la cuchilla de la sierra había sido cortado y modificado en por lo menos tres tramos. Estos trabajos habían singularizado tres unidades separadas entre sí por la presencia de trincheras profundas que acentúan un desnivel pronunciado entre cada una de ellas. De esta manera se aprecia en el perfil de la montaña una sucesión escalonada de tres superficies aplanadas de distintos tamaños. En primera instancia se pensó que se podría tratar de lo que en los Andes se suele llamar un *pucará* o una fortaleza, ubicada en sobre prominencias estratégicas para la observación del paisaje y para el control de las vías de comunicación. Estos monumentos suelen atribuirse a los Incas, pero muchos investigadores piensan que este tipo de construcciones existían ya en los Andes Septentrionales antes de la llegada de los Incas a finales del siglo XV. La prospección de la región comprendida entre Yanguana y Palanda ha ubicado por lo menos tres construcciones de este tipo en distintos tramos de la cordillera oriental.

A pesar de la aparente similitud de la forma sugerida por el perfil de la cuchilla, las características particulares que presentan las tres

terrazas escalonadas de San Agustín no son las usuales en la tipología de esta clase de estructuras. Por lo que se realizó un reconocimiento más detallado, limpiando la vegetación en varias etapas, para comprender mejor la naturaleza de las estructuras. Por otra parte, llamó la atención la cantidad de excavaciones profundas que en el pasado se habían realizado sobre una buena parte del terreno no afectado por la construcción del camino. Al indagar sobre la razón de estos cortes se supo que éstos eran pozos hechos por buscadores de huacas. Pues en varias ocasiones se habían encontrado entierros con vasijas y, según dicen algunos pobladores, objetos de oro labrado. Los episodios de huaquería han sido intermitentes en San Agustín, pero si resultan bastante frecuentes sobre estas lomas.

La descripción que se hace a continuación del monumento parte desde el extremo norte de la cuchilla que ha sido modificada. Esta se inicia a unos 400 m al sur de la actual torre de telefonía celular que se levanta sobre la cresta de la cordillera. En este sector se constata que se ha practicado una serie de trincheras profundas que cortan el perfil y el lomo de la cuchilla desde el extremo oriental al occidental, dejando un talud recto de unos 2 m de alto entre la bajada natural del flanco y el terreno aledaño. Como ya se ha señalado el lado oriental de la cresta fue cortada por el camino en una extensión no determinada, desde lo alto del terreno hasta la base del filo donde avanza la vía, por lo que las dimensiones actuales ciertamente no corresponden a lo que fueron originalmente (Fig. 5).

Terraza # 1

La acción humana ha provocado un corte abrupto en su extremo norte del terreno, que va de Este a Oeste con una trinchera que tiene un ancho promedio de un poco más de 150 cm. Ésta corta el declive natural de la colina, que baja de Norte a Sur, delimitando una superficie plana se extiende casi 30 metros de largo y 27 m de ancho, de los cuales 20 son perfectamente planos y 7 m con un declive hacia el oriente. Es probable que la superficie fue regularizada con tierra adicional que cubrió el extremo sur. La superficie plana termina súbitamente y baja con un talud inclinado (de unos 15°) hasta encontrar una nueva superficie plana, de factura artificial, que vuelve a encontrar otro talud ascendente en su extremo sur. El nivel sube así nuevamente hasta alcan-

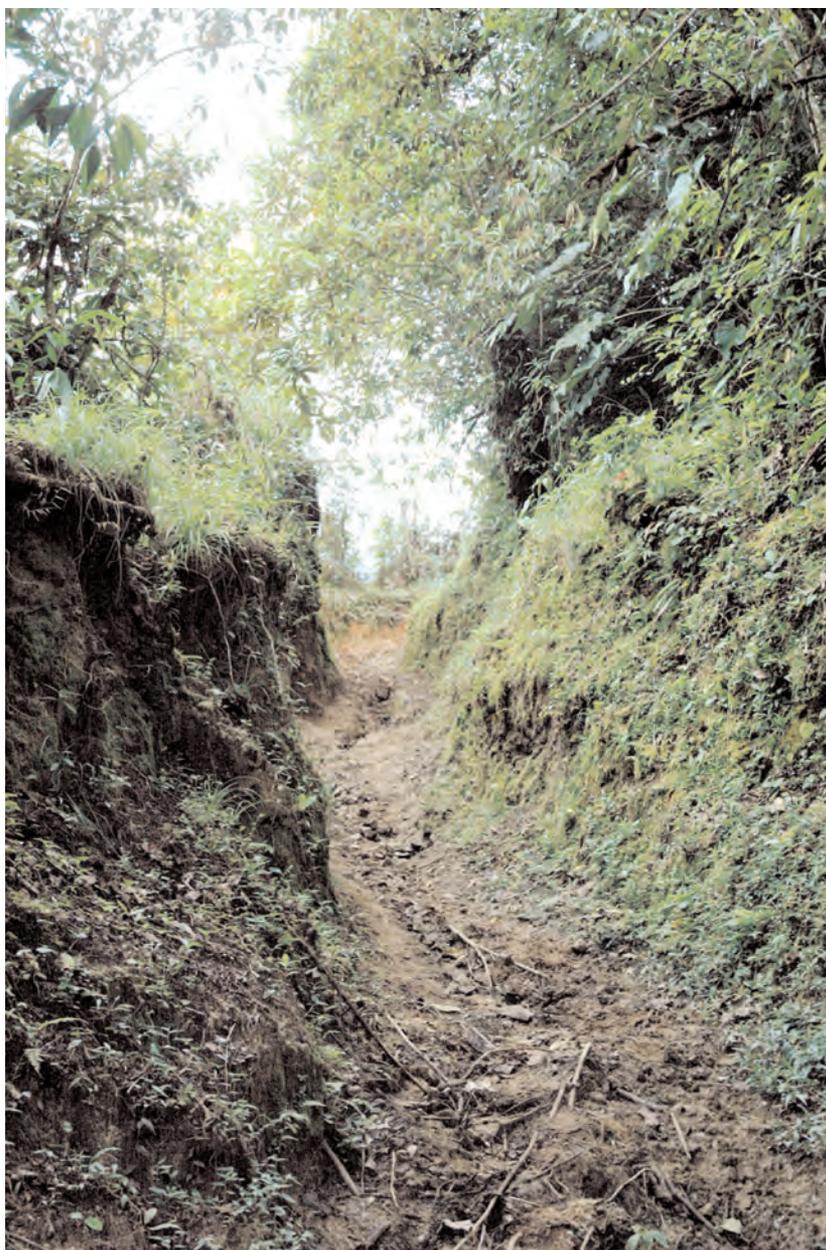


Figura 5
Camino tradicional que corta la cresta de la cordillera de Numbala.

zar una nueva terraza aplanada, de una altura similar a la que se ubica en el extremo norte. El conjunto se presenta entonces como una terraza plana, cortada por una depresión angular (de 7m de largo) con una base plana en la parte central. La planicie central tiene 17 m de largo y 34 m de ancho con un ligero declive hacia el oriente en los últimos 10 m. El ángulo ascendente tiene 14 m de largo hasta topar con la parte plana de terraza alta. Ésta tiene un ancho plano de 16 m y un ancho inclinado hacia el oriente de 18 m. El largo total es de 12 m, terminando abruptamente en el extremo sur con un corte vertical hecho por una nueva trinchera que marca el fin de la primera terraza. En cifras redondas esta terraza tiene actualmente 80 m de largo por unos 50 m de ancho.

Curiosamente, en esta primera terraza se ha instalado, desde hace unos 30 años, un cementerio moderno que sirve a los barrios de San Agustín y de Sahuinuma. El camposanto ocupa indistintamente las partes altas aplanadas, las inclinadas y la planicie central. La construcción del camino cortó igualmente una parte del extremo oriental del cementerio moderno, exponiendo restos de cajas y rompiendo cruces y lápidas. En la parte central de la plataforma del extremo sur se ha colocado una cruz de madera de unos dos metros de altura. Junto a esta señal se realizó en tiempos pasados un pozo de más de cinco metros de profundidad del que se ha extraído una gran cantidad de material geológico arenoso de color blanco que se encuentra disperso por toda la plataforma. Aparentemente este fue uno de los principales pozos de huaquería, efectuados hace ya unos cinco años. En el talud de la trinchera que limita esta terraza por el sur, se observa que en esa misma ocasión se excavó un túnel hacia el pozo para retirar el material que resultaba estar ya demasiado profundo de la boca del pozo. En varias partes de esta misma plataforma hay otros pozos menores, con material cultural disperso en los contornos.

Terraza # 2

La segunda terraza se ve delimitada por una pared recta alta que baja entre un metro (al extremo oriental) y cuatro metros (al occidente) marcando así el desnivel con la plataforma anterior. En esta se han hecho igualmente varios pozos de huaquería que han expuesto una gran cantidad de material cultural. Esta terraza presenta una superficie

plana de 22 m de largo y un promontorio elevado en el extremo sur. Se trata de un bloque cuadrangular de tierra que empata con una probable formación geológica de granito (?) arenoso en el extremo sur occidental. El bloque se eleva unos 2,50 sobre el piso de la terraza, dando la impresión de una nueva delimitación con talud inclinado y una mesa plana elevada, que se opone al corte recto de la terraza en el extremo norte (Fig. 6). El promontorio de granito ha sufrido varias acciones de huaquería en el lado nor-oriental. En ellas se puede constatar que la tierra añadida empata con los bloques de piedra de manera poco ordenada. El lado occidental da la impresión de haber sido regularizado mediante la talla de bloques de granito. Dejando una pared vertical de más de 2 m de altura. Para acentuar la noción de ángulos rectos en el extremo sur-occidental, se han cortado algunos bloques de piedra y se los ha colocado a unos cuatro metros de la base del cuerpo principal del promontorio. Así el perfil del extremo occidental de la terraza presenta una línea plana, muy regular, de la que sube en ángulo recto, el promontorio de granito. La línea horizontal sigue unos 12 m hacia el sur para formar el talud vertical que da nacimiento a la tercera terraza. Si se consi-



Figura 6
Promontorio de granito que limita el extremo sur de una terraza artificial.

dera el plano horizontal del perfil esta terraza tiene entonces unos 50 m de largo. El ancho de la terraza es variable, su parte más plana tiene 34 m, con un declive progresivo de 7 m de largo hacia el oriente. Así la terraza mide un promedio de 50 m de largo por 40 m de ancho.

El promontorio de piedra expuesta le da a la terraza un aspecto monumental y da fe del impacto que los constructores quisieron imprimir al monumento, modificando una formación natural amorfa para delimitar con ángulos rectos el extremo sur de esta terraza (Fig. 7).



Figura 7
Conjunto de terrazas artificiales, posible fortaleza de Moronoma

3ra Terraza

La última plataforma varía de las anteriores en la medida en que tiene una forma triangular que le viene dada por el perfil mismo de la cresta de la colina. Su cara oeste ha sido además cortada intencionalmente en dos partes para acentuar un perfil escalonado en el declive norte sur. Este corte no afecta al cuerpo mismo de la terraza que es plano, pero si marca bien el perfil occidental que da hacia la cuenca del río Palanda. No se puede saber lo que había en el perfil oriental, que da a la cuenca del río Numbala, pues fue destruido con la maquinaria en la

construcción del camino moderno. La superficie es enteramente plana, aunque guarda una ligera inclinación hacia el sur.

El perfil de la cara oeste mantiene la línea horizontal que baja desde el promontorio de granito, pero sufre un corte recto que baja más de un metro cincuenta y sigue el perfil plano 18 m más hacia el sur. Desde ese punto el perfil retoma la línea natural en declive de la cordillera, acentuando su aspecto construido.

La parte interna de la terraza ha sido aplanada a lo largo de 50 m, perdiéndose el plano horizontal gradualmente en el perfil inclinado de la cresta. En el extremo sur (fin del triángulo) el ancho es de 31 m. La parte central de la terraza tiene 40 m de esta a oeste y esta medida se mantiene en la base del triángulo en el extremo norte, pero se recuerda que estas son las medidas actuales. El corte del camino pudo haber sacado fácilmente entre 10 m y 15 m en el costado oriental.

La dimensión total de las tres terrazas es así de casi 200 metros de largo, por un promedio ideal de unos 50 m de ancho. El declive total entre la primera plataforma y la base de la tercera terraza es de más de 15 m de altura, pero la regularización de cada terraza da la impresión de óptica de que es algo menor. Con todo la secuencia de tres plataformas escalonadas está bien marcada por las líneas horizontales y los cortes rectos que se distinguen claramente en el perfil de la cordillera.

El dato etnohistórico

A pesar de los rasgos claramente artificiales del perfil de las terrazas, la presencia de este monumento precolombino ha sido ignorado tanto por las autoridades seccionales, como por los pobladores de la zona. Si bien la búsqueda de tesoros es frecuente en toda la zona, nadie ha hecho hasta ahora la relación entre los contenidos culturales del subsuelo y las estructuras arquitectónicas que los contienen. La idea de que se trate de un monumento incaico (como sinónimo de un origen prehispánico) no ha sido formalmente contemplado por los habitantes del cantón. En una comunidad compuesta casi totalmente por colonos llegados a la provincia, a partir de la década de los años 1950, no existe ninguna tradición (oral o escrito) que de cuenta del origen del conjunto de terrazas escalonadas. La posibilidad de que se trate de un pucará, ni siquiera es contemplada entre los toponímios de la región, cosa que si sucede en algunas lomas de los alrededores (i.e. el Pucarón, la

fortaleza de Agua Blanca, etc). No obstante, se admite que por los hallazgos se trata de un lugar de “huacas de los gentiles”.

El reconocimiento arqueológico ha demostrado la presencia de materiales del pueblo Bracamoro, así como restos culturales de origen claramente alóctono, por lo que hay que contemplar la posibilidad de que las terrazas sean el reflejo de un lugar de contactos entre pueblos de orígenes diversos. La lectura de los textos etnohistóricos da algunas luces al respecto. La investigadora Anne Christine Taylor señala que en el pueblo de Cudinamá, situado a poca distancia de la cordillera de Numbala, cohabitaban grupos de por lo menos 5 grupos lingüísticos distintos (Taylor, 1988). Sin embargo, la prospección de esta región no ha dado restos culturales distintos entre sí, por lo que el dato lingüístico no refleja necesariamente la presencia de varios grupos étnicos distintos.

Un dato que es algo más coherente con la naturaleza de los hallazgos sacados a la luz por la construcción del camino, son los relatos que se hicieron sobre las contiendas entre los Bracamoros y los ejércitos inca. Según las crónicas los Incas Tupac Yupanqui y Huayna Capac fueron los primeros que intentaron conquistar a los pueblos ubicados en la ceja de montaña de la Cordillera Oriental. Tupac Yupanqui se contentó con vencer a los Paltas de la región de Loja y siguió hacia Cuenca luego de la resistencia que le presentaron los Bracamoros. Huyana Capac decidió entrar a los territorios orientales por el sur desde Huanca-bamba, pero sufrió aparatosas derrotas y salió huyendo de la tierra de los *rabudos*. El relato de Cieza de León dice que estos naturales

... por muchas partes puestos en sus fuertes le estaban aguardando, desde donde le mostraban sus verguenzas afeándole su venida; y comenzaron la guerra unos y otros y tantos de los barbaros se juntaron, los más desnudos sin traer ropas, a lo que se afirmaba, que el Inca determinó de se retirar y lo hizo sin ganar nada en aquella tierra... (Cieza 1967:228-229).

De hecho, el Inca volvió a la sierra y siguió hacia la conquista de Sigsig para luego fundar Tomebamba en el territorio de los Cañari. Se dice que fue Hyana Capac quien bautizó al pueblo de los Guambucos de *Pucamurus* (deformándose en Bracamoros a la llegada de los españoles) ya que estos tenían la costumbre de pintarse el cuerpo de rojo cuando se preparaban para la guerra.

Un tercer intento se da ya en tiempo de las guerras entre Huascar y Atahualpa. Las tropas de Huascar, a mando de su hermano Guanaca Auqui estaban bien apertrechadas en Cusibamba (actual ciudad de Loja), desde donde se intenta ingresar a someter a los pueblos orientales. Este episodio del último intento fallido de la conquista del país Bracamoro es narrada en detalle en el capítulo 29 de la *Miscelánea Austral* de Miguel Cabello de Balboa:

“... Como Guanaca-Auqui supiese en Cusibamba, que su hermano Atavalla se ocupaba en conquistar provincias de nuevo, aseguróse algún tanto del recelo en que siempre vivía y no quiso él estarse ocioso, ni que sus muchas gentes comiesen (como dicen) el pan en balde, y así acordó entrar en las provincias y valles de los Pacamoros, que era la tierra que más a cuenta le caía; estas naciones tienen sus asientos al oriente del Valle de Cusibamba, y las aguas que por sus valles corren, van a descargar por el mar del Norte, por el gran río Marañón; mucho habría que tratar (así de estas provincias como de las que dijimos haber conquistado Atavalla desde el Quito) mas resérvase para la cuarta parte de esta Miscelánea.

Más infelizmente peleó Guanaca-Auqui en esta tierra que los Capitanes de su hermano en las de los Quijos y Yumbos, porque apenas eran llegadas sus escuadras a los Malacatos con Urco-Guanaca, general nombrado, cuando se les tenía aparejado un lastimoso recibimiento por los Pacamoros, en el hondo valle de Callanga, donde se comenzó una brava batalla, y tal que fue forzoso al capitán Inga retirarse con pérdida de más de doce mil soldados, y llegando a su valle de Cusibamba, apenas había acabado la gente de alentar, cuando de súbito dieron los Pacamoros sobre ellos, ejecutando una lastimosa matanza, mas no fueron tan venturosos en la salida de la tierra, como lo habían sido en la entrada, porque en la distancia, que hay de Cusibamba a la subida de la Cordillera de Quirrichí, quedó muerto la mayor parte de ellos, y queriendo Guanaca-Auqui castigar este atrevimiento quiso ir él en persona, y usar de un ardid, que vino a ser no menos en su daño, que lo había sido de Urco-Guanaca, en el primero acometimiento, y fue que, habiendo nombrado por caudillo a un valiente indio llamado Pingo-Ximi, le dió gran parte del ejército, y le mandó que caminase (sin trasmontar la Sierra) hasta Guancabamba, y que de allí pasase las cumbres nevadas, y rompiendo las malezas de aquellas montañas, enderezase su camino sobre la mano izquierda y diese arma por aquella parte, para desvelar la gente de los valles Callanga, Tangoroca y Morocara y los demás sus veci-

nos, a los cuales él había de acometer por el camino que llevó la vez primera el Capitan Uzco-Guanca, lo cual puso luego por obra Pingo-Ximi, con harto más diligencia que ventura, y habiendo pasado la gran cordillera (con trabajos extraños) vino a hallar un valle llamado Palanda, y habiendo tenido con sus naturales algunas escaramuzas livianas, le vinieron de paz, y con favor de estos se atrevió acometer a los Pacamoros, que no muy lejos de allí comenzaban sus tierras, y ganando algunas livianas victorias, lo fue cebando la fortuna hasta ponerlo en lo alto de una cuchilla llamada Cumayoro, y allí fabricó una fortaleza hecha de repente, de céspedes y ramas. A esta llamaron los naturales Moronoma, y apenas estuvieron dentro, cuando acudieron todos aquellos valles, a castigar en ellos tan temerario acometimiento; traían por su General a un Cacique de los pueblos de Guanbuco, llamado Murunduro, el cual, con su gente, cercó las trincheras que los Cuzcos tenían hechas. Admirado y quejoso se hallaba el cercado Pingo-Ximi, viendo la mucha y dañosa tardanza de su General Guanca-Auqui, el cual se había detenido mas de lo que pensaba ni siquiera a causa de las muchas lluvias, que en su camino sucedieron. Finalmente, un día tuvieron nueva los Pacamoras, de que venía ya caminando a grandes jornadas el socorro que los cercados esperaban, y acordaron dividirse en dos parte, para estorbar que los dos Capitanes Ingas no se juntasen, la una parte se quedó continuando el cerco de Moronoma, y estorbando que no se diese a los cercados la nueva de los que venían, la otra se fue a poner en lo alto de Guanbuco, por donde forzosamente habían de pasar los del Cuzco en busca de sus compañeros; y en aquel lugar se dejaron estar, sin hacer bullicio alguno, y los del Cuzco (habiendo pasado en paz el valle de Callanga) creyeron estar los Pacamoros ocupados con Pingo-Ximi y su gente, y así se dispusieron a subir a la alto de Guanbuco, y con menos recato del que fuera justo, subieron por aquella enhiesta ladera, y creyeron tener ganado el alto, se hallaron (repentinamente) sobresaltados de armas y vocería, y como del subir de la cuesta venían desalentados, y ya el sol estuviese a punto de esconderse, entretuviéronse algunas horas, resistiendo la pujanza descansada de los Pacamoros, mas cuando cerró la noche, comenzaron a apretarlos con vivas fuerzas, y los Cuzcos a resistirlo con muertas esperanzas, y en este tiempo dicen que salió la luna, y comenzaron los naturales a conocer mejor, a quien habían de herir, y poco a poco los iban apurando.

Ya en este tiempo los que tenían cercada la fuerza de Moronoma habían salido gloriosamente con la empresa, porque les fue por el General Murunduro dado aviso, de cuando él comenzaba la pelea con los recién ve-

nidos, para que ellos en aquel mismo punto la comenzasen con los cercados, y así fue cumplido, porque en poniéndose el sol, les comenzaron los Pacamoros a dar tan fiero combate que no fueron parte los del Cuzco para resistirlos, y les entraron la cerca y degollaron y pasaron por las lanzas la mayor parte de los que allí estaban, y los demás (mediante la amistad de los Palandas sus amigos) pudieron salvar sus vidas; habiendo, pues, esto victoriosos cercadores, dado la muerte a los cercados, corrieron con increíble presteza, a dar favor y la buena nueva, a los que aún estaban peleando con los de Guanca-Auqui, y como no había más que la legua y media de distancia del un lugar al otro, llegaron a tiempo que dieron en tierra con el valor de los del Cuzco, y con gran trabajo se escaparon, huyendo Guanca-Auqui y algunos que habían quedado, aunque (según los Pacamoros afirman) Canache, Cacique de los Quichiparras, mató a Guanca-Auqui, mas están en esto engañados, que aunque verdad que le mataron la mayor parte de su ejército, entre los que se escaparon se pudo salvar él, porque lo guardó su suerte, para veedor de mayores pérdidas, como diremos adelante.

Este fue el remate de guerra y jornada de los Pacamoros, recontado en suma, de cuyas manos escapado Guanca-Auqui llegó a Cusibamba, con el desconsuelo que se puede creer, y como una caída es víspera de otra, y el mal se tenía por bien venido muchas veces si viniése solo, apenas estaba sano Guanca-Auqui de las heridas de su cuerpo cuando de su hermano Guáscar-Inca recibió otra más penetrante en el corazón, y fue así, que sabiendo el Inga del Cuzco cuan mal le sucedía a su hermano Guanca-Auqui en las guerras que emprendía, como él era mal ejercitado en la milicia, atribuía sus malos sucesos a la flojedad y descuido de su hermano, y para darle a entender esto, despachó del Cuzco unos mensajeros, con una áspera y vituperosa reprehensión, y en el colmo de muchas afrentas que los mensajeros le habían dado, presentáronle de parte de Guáscar (para él, y para Grupanti, y Guanca-Mayta y demás sus capitanes) vestidos, chimbis y afeites y espejos, de que las mujeres suelen usar en estos reinos, y mandáronles expresamente de su parte, que luego se vistiesen aquellos trajes y usasen de ellos, y que con tales arreos entrasen en el Cuzco, afeitados los rostros, y vestidos los anacos y lliquillas, y ceñidos los chumbis, y no de otra manera.

A lo vivo del alma le llegó a Guanca-Auqui y a los demás, el Ignominioso presente que su hermano le enviaba, y desdeñado de su ventura, estuvo a punto de darse la muerte, y con esta rabia y desesperación (y por deshacer la sospecha que en el Cuzco de él se tenía, de que estaba liga-

do en tratos con su hermano Atavallpa) juntó la más cantidad de gente que pudo, y antes que en Tumibamba se supiese su camino (porque publicaba que se aprestaba para ir a castigar a los Pacamoros) dió de súbito sobre las gentes que son en aquella frontera tenía Atavallpa, y por prisa que se dieron los de Quito a apercibirse, fueron sobresaltados de los del Cuzco y desbaratados, y muerta mucha gente de la que en aquel presidio residía, y con gran orgullo y jactancia por el lance hecho, se volvió Guanca-Auqui a Cusibamba... “ (Cabello de Balboa 1945 (1586):405-408).

Discusión

Las evidencias expuestas sugieren una conexión que se tratará de aclarar resaltando algunos hechos que se pueden constatar en la actualidad. Se comenzará ubicando el lugar de la llamada supuesta fortaleza de Moronoma. El relato de Cabello de Balboa dice que el caudillo Pingo-Ximi bajo de Cusibamba por el camino de la sierra y cruzó la cordillera en un punto desde el cual llegó hasta un *valle llamado Palanda*, donde tuvo algunas escaramuzas con los nativos, para luego de hacer la paz con ellos subir hasta lo alto de una cuchilla llamada Cumayoro y hacer allí una *fortaleza de céspedes y ramas*, en la cual se asentó para aguardar la llegada de las tropas de Guanca Auqui. Los naturales llamaron a esta fortaleza Moronoma. Ahora bien, el monumento arriba descrito se ubica en lo alto de una cima de la cordillera de Numbala, frente al valle de Palanda. Su ubicación coincide además con la zona general a donde llega el camino tradicional que baja desde la sierra vecina a la región de Amaluza. Este sendero sigue el cauce del río Blanco y llega hasta su desembocadura en las cabeceras del Chinchipe. En este camino se han encontrado por lo menos dos puntos de observación (pu-carás) a lo largo de la bajada de la cordillera. Sin poder aseverar que estos fueron construidos por los incas (como suele decirse) si se puede afirmar que su presencia da indicios de la antigüedad del camino y de su vínculo directo entre la sierra y el valle de Palanda.

La fortaleza, con sus tres terrazas escalonadas y separadas entre sí por sendas trincheras, se ubica en un lugar estratégico, desde donde se dominan dos valles y varios caminos regionales. En la estrategia militar de aquel entonces, su posición era privilegiada como punto de ob-

servación y sobretodo cabeza de playa en el territorio Bracamoro. Al atrincherarse en este lugar, las huestes de Pingo Ximi dominaban la región y facilitaban la entrada de los ejércitos que bajarían desde la cordillera de Quirinchi.

La crónica de Cabello de Balboa dice que Murunduru, el cacique Pacamoro, cercó la fortaleza y luego de una sangrienta batalla entró para degollar y pasar por las lanzas a la mayor parte de los incas que allí estaban. Desgraciadamente no dice que sucedió luego con la fortaleza y se supone que fue abandonada por los guerreros de ambos bandos.

La evidencia de hostilidades bélicas en el entorno del monumento es difícil de constatar sin trabajos arqueológicos amplios en todo el entorno. Las armas empleadas por los ejércitos nativos en aquel entonces eran “*lanzas de 20 palmas, rodela, honda y hachuelas de cobre*” (Jiménez de la Espada, 1965; RGI 3: 204-205). En la zona del conflicto se deberían encontrar desechos de este tipo de material bélico. Los residuos más abundantes serían probablemente los proyectiles (piedras redondeadas de un diámetro no mayor a los 8 cm) enviados con las hondas, luego vendrían los desechos de lanzas (de madera de chonta), pero en un medio tan húmedo y de suelos ácidos habría ciertamente un problema de conservación de los restos orgánicos. Rodelas y hachas de cobre son armas que se emplean en combates de cuerpo a cuerpo y serían probablemente más difíciles de encontrar en el entorno de una fortaleza sitiada. Sin embargo, es justamente este tipo de elementos que ha sido encontrado, tanto en uno de los depósitos funerarios, como en un contexto residual de un sector próximo a la fortaleza¹.

Otro tipo de testimonio de las contiendas bélicas es la presencia de las posibles tumbas de los guerreros caídos en acción. En los cortes del camino sobre la peña quedaron expuestas un sinnúmero de “manchas ovaladas” de una material arcilloso rojizo, que contrastó con la matriz geológica del cerro. Muchas de estas manchas fueron excavadas por los pobladores del sector, esperando encontrar depósitos similares al que contenía el material metálico dorado. En la mayoría no se encontró nada, pero en algunos se encontró material residual cerámico o lítico. La revisión de varias de estas manchas demostró que en todos los casos las manchas de arcilla son sólidas, muy homogéneas y no presentan contenidos o elementos culturales que se puedan identificar a simple vista. Ahora bien, en un medio tan húmedo y con suelos tan ácidos los restos orgánicos se descomponen rápidamente y no quedan huellas

apreciables de su presencia. Este hecho es muy frecuente en la selva tropical, por lo que la simple ausencia de restos visibles no permite descartar la posibilidad de que se trate de fardos funerarios. Al descomponerse los cadáveres, se transformaron en sedimentos finos que fueron absorbidos e integrados a la arcilla circundante. En realidad la única forma de tener la certeza de que en estas manchas rojizas hay restos orgánicos descompuestos es a través de análisis químicos que revelen la presencia de una variedad de ácidos muy específicos. Estos análisis especializados deberán ser efectuados a la brevedad posible para tener la evidencia de descomposición de cuerpos.

La evidencia circunstancial de su presencia en buena parte de las terrazas del monumento es sin embargo muy sugerente. Los testigos del hallazgo del depósito funerario que contenía el material metálico dorado afirman que este salió en una mancha roja de gran tamaño. Sin haber podido verificar directamente la veracidad de este hecho se hace riesgoso afirmar que eso fue así. No obstante, cuando se realizó la primera inspección del sitio y se constató el lugar presunto del hallazgo, se encontraron muchos restos cerámicos en el entorno e inclusive, unos pequeños restos de metal descompuesto muy similares a los que se rescataron luego de algunos vecinos del lugar. La intervención de rescate que se realizó en la cima de una de las terrazas reveló la presencia de una serie de estos depósitos de arcilla roja intactos (fotoxx). Por lo menos dos de ellos estaban en asociación estratigráfica directa, otros se hallaban superpuestos a una mayor profundidad. Las características de los depósitos de estratos rojizos eran todos muy semejantes:

En estos trabajos se excavó un ejemplar y se lo documentó desde la superficie actual, encontrándose indicios claros de una fosa que contenía la mancha de arcilla. En el entorno se encontraron varios fragmentos de cerámica local, pero estos pueden pertenecer a ocupaciones anteriores o posteriores a la inhumación en la fosa. El depósito propiamente dicho fue recuperado en bloque y cuando se lo examinó en detalle se constató que al interior había una serie de elementos de varias texturas y coloraciones que contrastaban con el material arcilloso de color rojizo. Muestras de este material han sido seleccionadas para los análisis correspondientes, pero estos no han sido aún realizados.

Los trabajos de rescate demostraron el carácter habitacional de varios sectores del monumento, pero estos contextos pueden ser tanto anteriores como posteriores a los eventos de la supuesta contienda bé-

lica. La ocupación Bracamoro/ Shuara de la zona duró hasta inicios del siglo XX y sus desechos abundan en toda la cordillera de Numbala. Lo que es interesante señalar es que en el monumento se pudo constatar, sobre un tramo de casi 6 metros de largo, la presencia de una capa muy compacta de vestigios cerámicos que hablan de un posible piso preparado para solidificar la superficie de las terrazas. Esta capa aparece bajo la tierra orgánica reciente, que se ha formado con la descomposición de la vegetación superficial y con los residuos de las tareas agrícolas. La capa subyacente difiere de los niveles ocupacionales más comunes, donde los vestigios aparecen de manera un tanto aleatoria en el subsuelo. No suele haber una capa firme y compacta a menos de que se la haya apisonado *ex profeso* para reforzar la dureza del suelo. Si ha esto se añade la presencia de las trincheras que marcan el desnivel de cada terraza y de los cortes artificiales que se han efectuado en la terraza más alta, se aprecia claramente que estas características no son las usuales de la mayoría de los terrenos ocupados por los antiguos pobladores de origen local.

El monumento es tipológicamente muy distinto al resto de las terrazas habitacionales de la región. Sin embargo, sin trabajos intensivos en el entorno de las estructuras es difícil encontrar mayores evidencias directas de su particularidad. Desgraciadamente estas tareas escapan al ámbito de una intervención de rescate puntual y deberían ser materia de un programa de acciones a largo alcance, debidamente dotado de un presupuesto adecuado.

El rescate de las evidencias expuestas por las máquinas, así como una mirada detenida a las estructuras afectadas, han proporcionado un conjunto de datos que sugieren la coincidencia del dato arqueológico con un hecho relatado por los cronistas tempranos.

La hipótesis planteada por la presencia de estas evidencias es muy tentadora, pero ciertamente no es la única posible. Por ello, se ha formulado una suposición alternativa que podría igualmente explicar en parte la evidencia funeraria encontrada. Los materiales cerámicos no locales pertenecen a la tradición alfarera del pueblo Tallán del norte del Perú. De la misma manera, los metales encontrados en la tumba guardan una clara relación estilística con los objetos suntuarios de la región costera de Piura, por lo que se puede suponer que la inhumación encontrada en San Agustín perteneció a un señor originario de la actual costa del norte del Perú. Ahora bien, es lógico preguntarse ¿por-

qué estuvo un personaje de la elite tallana presente en las cabeceras del Chinchipe?

Una respuesta posible es que este personaje fue un comerciante de la costa que viajó al Chinchipe para procurarse la materia prima que tanto hacia falta en la costa. Es muy probable que el oro que se trabajaba en la costa norte del Perú provenía de los lavaderos y minas del Chinchipe. Es un hecho que la metalurgia (que incluía técnicas avanzadas) era una actividad corriente en la costa peruana, pero hasta la fecha no se han encontrado minas de oro en esa región. Un comerciante de cierta importancia pudo haberse trasladado, con un séquito bien armado, hacia las zonas de producción de la materia prima. Por razones desconocidas la muerte le sorprendió en esos parajes y allí fue enterrado siguiendo las costumbres de su pueblo de origen.

Si bien esta segunda hipótesis es más simplista que la propuesta en primer término, tiene también muchas probabilidades de haberse dado algún momento en el pasado precolombino. Comerciantes de la costa norte del Perú aún viajan regularmente, por caminos tradicionales hacia la región oriental. Si bien las condiciones y mecanismos del mercado han variado notablemente desde la época prehispánica, las motivaciones y la interacción interregional siguen muy vigentes.

Notas

- 1 En la construcción reciente de la cancha multifuncional de la escuela de San Agustín, ubicada a unos 350 m al pie de la fortaleza, se encontró, entre otros desechos culturales de cerámica, una rodela de cobre (no dorado) con huellas de golpes en los bordes.

Referencias

- Cabello Balboa, Miguel
1945 (1586) *Miscelanea Austral*, En *Obras*, Vo.1, Pp. 199-451, Editorial Ecuatoriana, Quito.
- Cieza de León, Pedro
1967 (1553) *El Señorío de los Incas*, I.P.E., Lima.
- Jiménez de la Espada, M.
1881-1897 1965 *Relaciones Geográficas de Indias, Perú*, Madrid, 4 tomos, reeditado en *Boletín de Estudios Andinos*, 3 tomos: #183,184, 185. Lima.

Renard Casevitz, F.M., Th. Saignes y A.C. Taylor

1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre as Sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII*, Tomo II, Abya Yala IFEA, Quito.

La Dinámica de las Identidades: La Etnoarqueología como Instrumento para evaluar el Pasado

Alexandra Yépez Regalado*
aiyepetz@punto.net.ec

Introducción

El estudio de la cotidianidad de los pueblos vivos brinda al antropólogo la oportunidad de constatar la realidad de las prácticas culturales, de sus contextos y de sus consecuencias a nivel social, en el ámbito ideológico y sobretodo en los residuos materiales que el comportamiento humano deja como testimonio de su accionar. Para el arqueólogo esta experiencia puede ser particularmente enriquecedora en cuanto permite la observación directa de la formación de los contextos residuales de un sinnúmero de actividades específicas del quehacer cotidiano. Desde el fin de la década de los años 1960 esta práctica, mejor conocida como el enfoque etnoarqueológico, ha permitido comprender mejor la relación entre los objetos, las actividades que los producen y los fenómenos que intervienen en el proceso de formación de los contextos residuales de estas actividades. El objetivo de este enfoque es engendrar una serie de hipótesis, nacidas de la observación directa de prácticas reales, que puedan ser utilizadas en el ámbito de la inferencia arqueológica para explicar mejor el registro arqueológico. En el caso que se presenta a continuación se discutirán las maneras de cómo diferentes grupos humanos se adaptan a un medio ecológico particular y de cómo explotan un paisaje agrícola creado en el pasado. El punto nodal del estudio es comprender cómo dos grupos humanos culturalmente distintos integran, en la actualidad, sus prácticas de sub-

* Licenciada en Antropología. Universidad Politécnica Salesiana.

sistencia en los universos simbólicos y cómo estas logran satisfacer sus necesidades.

El estudio ha permitido la formulación de hipótesis más allá de interpretaciones sobre analogías tecno-conómicas. Ha posibilitado comprender la dinámica de los distintos procesos adaptativos y las respuestas culturales que se dan frente a problemáticas concretas.

Los paisajes antropogénicos son producto de procesos dinámicos y dialécticos. Cada cultura construye y reproduce conductas e imaginarios que se plasman materialmente en sus prácticas. Estos aspectos son específicos a cada cultura, a cada identidad que se va modelando según un marco de representaciones que se manifiestan en el espacio físico.

Para comprender la lógica de los procesos adaptativos es importante mirar el pasado desde el presente, el pasado constituye un referente y el nexo que amalgama las múltiples dimensiones simbólicas y materiales presentes en la memoria y en las formas de actuar. Toda cultura se cimienta en una base ancestral, desde la cual construye su identidad y se desarrolla en un entorno ecológico específico.

Las sociedades tradicionales entablan un estrecho vínculo con el medio ambiente y tienden a reproducir ciertas conductas aprendidas en el pasado, pese a que estos grupos han estado sujetos a transformaciones, es importante tomar en cuenta el por qué los saberes ancestrales se conservan y se siguen practicando, aún cuando la visión occidental pueda desconocer su valor y persistencia.

El intercambio de saberes y conocimientos es una práctica que se ha dado a través de la historia, es un proceso de retroalimentación y resignificación constante que solo puede ser vislumbrado desde el presente, desde las sociedades que todavía lo practican, aún cuando están cada vez más insertas en las visiones occidentales.

El estudio etnoarqueológico sobre paisajes culturales reutilizados en el presente involucra establecer qué conocimientos, actitudes y racionalidades se manejan en el presente y cuáles de estas son factibles de ser reconocidas e interpretadas dentro del registro arqueológico.

Politis afirma que no se trata de entender en profundidad el pensamiento del pasado, pero sí se debe tomar en cuenta las claves de su funcionamiento y de discernir, en los casos que sea posible, cómo y qué factores ideacionales y culturales actúan en la configuración del registro material (Politis, 2002)

En este sentido la etnoarqueología aporta a la interpretación de la relación de los seres humanos con el medio ambiente y los procesos adaptativos que tienen que ver con las formas culturales de representar y asimilar el entorno. Las ideas sobre la naturaleza son construidas socialmente y son expresadas en el espacio físico, a través de los actores, de acuerdo a las visiones y formas de representar. La forma en que la gente percibe y actúa, respecto a la naturaleza, está relacionada con sus actitudes, experiencias y con lo que ha aprendido del medio-ambiente”. (Eagly y Chaiken: 1993 en Orces: 1999: 29)

Es necesario enfatizar que la gente se percata del entorno no solo desde sus dimensiones materiales sino que parte de las dimensiones simbólicas, como los marcos de representación y significación que son expresados materialmente por las diferentes culturas. Godelier afirma que “no se puede obrar sobre la naturaleza con herramientas en el marco de una cadena operatoria, sin que, para fabricar estas herramientas, inventar esta cadena, y hacerle funcionar, toda una serie de representaciones y principios ideales que fueron elaborados y puestos en práctica” (Godelier, 1984 en Diegues, 2000:63)

En esta línea, la investigación efectuada en *Laguna de La Ciudad*, ubicada al norte de la provincia de Esmeraldas constituye el espacio adecuado para realizar una interpretación sobre las formas de reutilización de paisajes culturales pretéritos.

Este espacio físico que fue modelado en el pasado para la implementación de un sistema de camellones o campos elevados, en la actualidad es resignificado por dos grupos que le han dado distintos usos y prácticas.

La Laguna de la Ciudad esta habitada por familias campesinas provenientes de Manabí y familias afrodescendientes, cada uno de estos grupos explota el medio ambiente y la infraestructura agrícola pretérita de manera distinta, de acuerdo a sus normas, marcos de representación y a sus diferencias étnicas e identitarias.

Desde la visión y prácticas de los grupos manabitas y afrodescendientes el enfoque etnoarqueológico pretende dar una interpretación desde las voces de los actores no como receptores u objetos de observación para establecer analogías arqueológicas sino entender la propia dinámica de la adaptación y la construcción de identidades en un paisaje cultural específico. De otra parte poner en vigencia los saberes de los grupos tradicionales como fuente de conocimiento y un conjunto de

hipótesis que son válidas para interpretar el registro arqueológico como es la adaptación en un medio pantanoso.

1. Problemática

El estudio etnoarqueológico en el sitio mencionado parte de la comprensión de cómo los grupos actuales se han adaptado a un paisaje agrícola modelado en la época precolombina. Los restos de la cultura material de los antiguos pueblos que habitaron el sitio se observan desde la superficie: fragmentos de recipientes, figurillas, metates, piedras de moler, tienen estrecha relación con un paisaje modelado y transformado en un extenso sistema de campos elevados, drenajes, caminos y montículos artificiales (Valdez, 2006).

Hoy el espacio de la Laguna de La Ciudad es compartida por grupos afrodescendientes y Manabas (campesinos oriundos de la provincia de Manabí), la infraestructura agrícola es reutilizada con visiones y saberes diferentes inherentes a cada cultura. No obstante es posible identificar algunas prácticas y actitudes adaptativas, comunes a los dos grupos. De hecho, existe un intercambio de saberes y experiencias compartidas entre los miembros de las dos culturas.

2. Objetivos

Dentro los objetivos planteados fue importante establecer, desde el lenguaje de los actores, las distintas formas de representación del medio y el manejo de la infraestructura agrícola pretérita.

Desde la oralidad establecer el uso y explotación de éste medio creado en el pasado: cómo lo clasifican, representan, resignifican y resemantizan de acuerdo a sus prácticas de subsistencia e imaginarios y como esto se expresa materialmente en el espacio.

Establecer comparativamente cómo se construyen las fronteras identitarias en las formas diferenciadas de explotar el medio ambiente, y constatar hasta que punto la convivencia de estos dos grupos ha permitido generar un sentido de apropiación de este lugar de memoria y compartir imaginarios comunes.

Etnoarqueológicamente establecer qué variables son válidas para entender el manejo de este medio pantanoso en el pasado (patrones de asentamiento, la organización social y el uso del espacio productivo).

3. Metodología

- Dentro del estudio etnoarqueológico se consideró importante establecer una metodología cualitativa en base a entrevistas semiestructuradas, historias de vida y observación participativa.
- Para la investigación etnográfica se tomaron en cuenta las dimensiones espaciales, temporales y la interpretación del sentido de las representaciones y los discursos vinculados a las prácticas productivas.
- La metodología arqueológica involucró la prospección, excavación y comparación de la cultura material de las distintas etapas de ocupación.
- La experimentación agrícola en los antiguos campos elevados de cultivo.

4. Ubicación y medio ambiente

La Laguna de la Ciudad está ubicada al norte de la provincia de Esmeraldas, en la parroquia de La Tola. Se encuentra a 8 Km. tierra adentro desde la margen sueroccidental de la desembocadura del río Santiago.

Sobre el origen del nombre de Laguna de la Ciudad se conoce poco, no obstante los pobladores de la zona mantienen algunas tradiciones y mitos respecto de la presencia de una antigua ciudad sumergida en la laguna. Muchos sostienen que el lugar fue antiguamente habitado por los indios, que construyeron zanjas, tolas y terraplenes (Yépez, 2006).

La zona fue descrita por Teodoro Wolf en el año de 1892 como un extenso pantano que en época de lluvias se convierte en una gran laguna que albergaba una gran biodiversidad animal y vegetal (Wolf, 1975: 218).

Estudios geomorfológicos actuales realizados por Jean Pierre Tihay demuestran que la zona de la Laguna se formó paulatinamente por la redeposición de sedimentos aluviales transportados por el sistema fluvial Santiago-Cayapas; la dinámica del delta del Santiago impulsa hacia el mar toneladas de sedimentos pesados que bajan desde los Andes. Estos salen en suspensión hacia el estuario y son transportados y redepositados por las corrientes marinas a lo largo de la línea de playa

continental. Se forma así una larga sucesión de cordones litorales arenosos que incrementan paulatinamente el perfil costanero. Este proceso se inició aproximadamente desde hace 5000 años luego de la última etapa de trasgresión marina denominada Flandreana (Tihay, y Usselman, 1995: 337-399).

La formación de los llamados cordones litorales, actuó como una barrera natural al drenaje de los flujos de agua dulce que se originan en las tierras altas. Al impedir la salida de las aguas hacia el mar, se generó la formación de pantanos en la planicie aluvial que poco a poco se fue ampliando. Estos se cubren poco a poco con bosques húmedos tupidos, donde se generan a su vez capas de suelos orgánicos muy ricos. Los humedales se amplían con el tiempo y se convierten en el hábitat de múltiples especies de flora y fauna. Los drenajes naturales que se forman y la influencia de las mareas permiten que en la zona próxima a la costa se concentren corrientes de aguas salitrosas, donde se genera la vegetación del manglar y un medio muy rico en recursos palustres.

Desde muy temprano el hombre se instaló en esta zona y supo aprovechar de las innumerables especies de alimentos que el medio le brindaba. Con el paso del tiempo los depósitos orgánicos de los suelos fueron modificados y aprovechados por el hombre mediante sistemas de cultivo especializados, hoy conocidos bajo la denominación de camellones o campos elevados de cultivo.

En la actualidad La Laguna de La Ciudad es un microsistema ecológico conformado por diversos y complejos subsistemas que incluyen manglares, bosque tropical y humedales. Estos últimos, son territorios inundados estacionalmente producto de la alta pluviosidad y de los drenajes de las distintas vertientes de agua dulce que bajan desde la cordillera a la altura de Borbón.

Cada uno de estos ecosistemas interactúa en simbiosis y de manera complementaria para mantener el equilibrio del medio ambiente. En el ecosistema del manglar, por ejemplo, las aguas dulces contenidas en los reservorios al interior de la Laguna se evacúan por los drenajes naturales en las épocas invernales eliminando los excesos de sal contenida en el suelo del manglar (Romero, 1998: 15).

Dentro de la Laguna de La Ciudad existe un pequeño porcentaje de bosque tropical primario, comprende las especies arbóreas poco intervenidas, la mayor parte del bosque es secundario pero de gran importancia por su biodiversidad de flora y fauna.

Este ecosistema es de gran utilidad ya que una gran parte del agua de las precipitaciones es retenida en las hojas de los árboles y por evo-transpiración regresa a la atmósfera para condensarse provocando nuevas lluvias, así el bosque tropical retiene la humedad y permite la reproducción de especies (Romero, 1998:15).

El pantano o guandal que esta cubierto por un subtipo de bosque de especies acuáticas que facilita la formación de suelos mediante la acumulación de turbas. (Valle, 1995: 8) Este medio es importante ya que contiene grandes concentraciones de capas orgánicas que permiten la fácil regeneración de las especies vegetales y la concentración de animales propios de las ciénegas.

Asociados al medio de “guandal” y bosque tropical se encuentran los humedales. Este ecosistema permanece casi toda la época del año inundado; constituye una fuente de agua dulce con gran capacidad de retener la humedad el agua provocada por las lluvias. Los humedales de esta zona, por lo general, contienen bosque primario, principalmente de sajo con sus raíces aéreas características y suelos sumergidos con alto contenido orgánico.

Tradicionalmente, estos ecosistemas han provisto a los grupos humanos de variados recursos tales como: materias primas, maderas, fibras vegetales (utilizados para el comercio y la construcción), plantas medicinales, cacería, pesca, además de extensas zonas destinadas a la agricultura, pastoreo y ganadería lechera.

En la zona persiste una marcada estación lluviosa, entre los meses de diciembre a marzo; los meses más secos se inician a partir de julio y perduran hasta diciembre, con temperaturas variantes entre los 24 a 28 grados centígrados.

La presencia actual de grupos humanos asentados al interior de los pantanos confirma el atractivo que este medio ejerce para el desarrollo de actividades agrícolas.

Los suelos arenosos, limo-arcillosos y arcillosos, con una capa húmica muy delgada pueden tener limitaciones vitales; sin embargo, estas son compensadas al emplear técnicas de cultivo tradicionales. Los campesinos actuales manejan el medio ambiente con una infraestructura que fue creada en el pasado y sobre la cual se enfatizará en esta investigación.

5. Evidencias arqueológicas

Los estudios arqueológicos realizados en la Laguna de La Ciudad pusieron en evidencia un basto complejo sistema de campos elevados, drenajes, terraplenes, calzadas y montículos artificiales.

Desde el año de 1987, se vienen realizando investigaciones arqueológicas en la zona (Valdez, 1989). A partir del año 2000 se están realizando investigaciones multidisciplinarias en el marco de un convenio de asistencia técnica y cooperación científica entre el IRD (Instituto de Investigación para el Desarrollo) de Francia y el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Gracias a estas investigaciones se sabe que La Laguna de La Ciudad estuvo ocupada desde el 1000 AC. al 1300 DC. de manera continua por grupos que alcanzaron un gran desarrollo cultural y tecnológico.

Nº Labo	Sítio	Fecha 14C	Calibración 2 sigma
Gif 11900	La Brea TT	2670 ± 35 BP	918-780 BC (2868 - 2702BP)
Beta181458	Balsas TT	2660 ± 60 BP	915-780 BC (2865 - 2730 BP)
Beta214741	Balsas Transición	2150 ± 40 BP	350-310 BC (2300 - 2260 BP)
Beta197179	Balsas TC	1930 ± 70 BP	50 BC-240 AD (2000 - 1710 BP)
Gif 11899	El Indio tardío	1585 ± 50 BP	328-621 AD (1622 - 1329 BP)
Beta210216	Balsas tardío	1500 ± 60 BP	450-670 AD (1500 - 1280 BP)
Beta181460	P.Bosco tardío	1400 ± 90 BP	530-815 AD (1420 - 1135 BP)
Beta197178	La Brea tardío	1350 ± 70 BP	630-890 AD (1320 - 1060 BP)
Beta171893	El Indio Post Tolita	1050 ± 80 BP	810-840 AD (1140 - 1110 BP)
GX-30045	El Indio Post Tolita	750 ± 60 BP	1212-1326 AD (738 - 624 BP)

Figura 1

Cronología de las antiguas ocupaciones en la Laguna de la Ciudad

Las primeras ocupaciones han sido fechadas a partir del 1000 AC. El material cultural de esta etapa temprana se asocia estilísticamente con la tradición Machalilla-Chorrera durante el Periodo Formativo (Valdez, 1987).

Desde esa época el pantano empieza a ser modelado por grupos humanos, quienes con sus vastos conocimientos en la actividad agrícola logran adaptarse al pantano, mediante la implementación de drenajes que permitían obtener suelos firmes para la agricultura.

El patrón de asentamiento es disperso, se concentran mayormente lejos de la línea costera, esto se explicaría por que el perfil litoral de ese entonces se encontraba a 5 KL. de la franja costera actual. (Valdez, 2006: 196).

Los sitios habitacionales se encuentran a 1.50 mts. de profundidad asociados a estratos arenosos sobre los cordones litorales que constituyen las antiguas líneas de playa y que les permitían asentar sus viviendas en lugares firmes, libres de inundaciones.

Los desechos alimenticios como: huesos de pescado y mamíferos restos de crustáceos y moluscos se encuentran asociados a limos arenosos entre el límite de las zonas más altas y el pantano.

Según Valdez (2006: 198), la transformación del paisaje se da a una escala reducida, los trabajos de adecuación mediante el zanjado se da de manera paulatina según las necesidades de las unidades domésticas, bajo formas organizativas relativamente simples pero si con un bagaje de saberes sobre la actividad agrícola.

Por las características de los asentamientos y las formas de explotar el medio ambiente y el material cultural se puede determinar que eran grupos de familias con una identidad común, cuyas necesidades y conocimientos les llevaron adecuar el pantano y aprovechar el agua dulce para sus cultivos.

Hacia el 400 AC. se observa una estructuración mas compleja del espacio, el paisaje se transforma en una verdadera infraestructura agrícola con la presencia de campos elevados de cultivo y zanjas de drenaje que atraviesan una área mas extensa. La intensificación de estos sistemas muestra una evolución que inicialmente partió del drenaje del pantano hasta la elevación del suelo original.

El material cultural tiene una mayor dispersión y densidad, los fragmentos de recipientes de uso cotidiano y ceremonial como figuri-

llas muestran los estrechos vínculos con el centro ceremonial ubicado en la isla de La Tolita.

El patrón de asentamiento si bien sigue siendo disperso, el paisaje muestra otra significación y funcionalidad, la presencia de caminos o calzadas al interior del pantano, campos elevados y montículos artificiales muestran la estructuración de centro agrícola con una ideología clara articulada a las prácticas del centro ceremonial La Tolita. Ésta se materializa en objetos como figurillas antropomorfas, zoomorfas, recipientes con soportes mameliformes y con decoraciones geométricas, todos estos objetos imprimen el sello típico de La Tolita.

La vinculación con el centro ceremonial respondía a sus necesidades espirituales, la actividad agrícola, como en todas las sociedades tradicionales, es una actividad estrechamente vinculada con los dioses como seres protectores y proveedores de alimento.

Es evidente que para esta época la población había crecido considerablemente por tanto sus necesidades de subsistencia eran mayores, esto se demuestra en la transformación del pantano en una zona agrícola.

La estructuración del espacio es diferente a la del centro La Tolita, las tolas o montículos artificiales aparecen de manera dispersa, los más grandes miden 30 metros de longitud por 5 mts. de alto. Al parecer estos constituían las bases para instalar sus viviendas. Los montículos artificiales se encuentran junto a los campos elevados, confirmando de este modo su carácter de un centro de producción agrícola.

Hacia el 400 d.C. el centro ceremonial es abandonado por razones que aún se desconocen y el centro pierde su hegemonía regional (Valdez: 1987, Patiño: 2003). Sin embargo, los grupos asentados en la Laguna de La Ciudad continuaron utilizando el paisaje agrícola por varias generaciones.

El material arqueológico presente en los depósitos muestra la continuidad ideológica y estilística Tolita, aunque ya no con la misma depuración y calidad estética. Se observan recipientes cerámicos más sencillos, con desgaste de uso cotidiano, más bien de tipo doméstico.

Sin el centro ceremonial como eje de cohesión, la población concentrada en la Laguna siguió explotando el medio de manera sistemática, las fechas muestran que estas ocupaciones persisten hasta el 800 DC. Evidentemente, la forma de organización social les permitió ampliar y dar mantenimiento a la infraestructura agrícola. La coordina-

ción y los sistemas de cooperación propiciaron el éxito en la extracción de alimentos.

Las familias ampliadas, los estrechos lazos de parentesco y una cultura con una cosmología común determinaron la reproducción de un sistema de ideas y prácticas que se plasman en las huellas dejadas en su cultura material.

Entre el año 800 DC y 1300 DC. el pantano es ocupado por nuevos grupos que se instalan en la región, el conjunto cerámico presenta relaciones estilísticas con las fases Guadual de las cabeceras de los ríos Santiago-Cayapas y Bucheli de la zona de Tumaco, en la costa pacífica Colombiana. (Valdez, 2006; DeBoer, 1996; Patiño, 2003)

Estos grupos reocupan la infraestructura existente, incluso las zonas anegadas que anteriormente estuvieron desocupadas fueron habilitadas y transformadas en espacios de tierra firme para ampliar sus fronteras agrícolas. Los montículos artificiales son ampliados y otros reocupados, de igual modo se observa la ampliación de caminos que atraviesan por todo el pantano.

El material cerámico es bastante homogéneo, está presente en casi toda la extensión de La Laguna, las formas más comunes son las de ollas globulares con restos de engobe rojo, algunas presentan decoración incisa con motivos geométricos. Los cuencos y las compoteras con base anular son también características de esta época.

El patrón de asentamiento es disperso, pero los depósitos son densos, al parecer las unidades familiares funcionaban a poca distancia entre sí, esto se corrobora por la distribución de los basurales alimenticios.

El cambio reflejado en la cultura material en la etapa Post Tolita debe ser entendido por la propia dinámica histórica de la sociedad, estas nuevas manifestaciones reflejan la diversidad cultural que se dio en el territorio antiguamente dominado por la ideología Tolita.

El territorio constituyó el eje de las transformaciones, en las cuales se observa la reutilización del espacio y la resignificación del mismo, como un lugar de memoria, pero también como el espacio que les permitía el sustento.

La infraestructura implementada, sumada a las características de su cultura material muestra que en la ciénega vivía gente que compartía un espacio, un paisaje agrícola que, sin duda fue utilizado y recreado por generaciones. Si bien en la cultura material se evidencian cam-

bios significativos, no así en las formas de explotación del medio ambiente, pues las tecnologías agrícolas se mantuvieron activas por más de 1000 años.

6. Ocupación actual

Por muchos años La Laguna de la Ciudad estuvo abandonada, la zona era conocida por los pobladores de la Tola como zona de tierras baldías. Por décadas fue explotada por las familias afroesmeraldeñas para la extracción de tagua, caucho y madera. En la década de los años 50 estas tierras fueron tomadas para la cría de ganado mesteño y pasaron a ser parte de la hacienda Molinita de la familia Tambaco. (testimonio Guillermo Ávila: 2005)

Sin embargo, las familias afrodescendientes fueron penetrando y apropiándose de pequeñas extensiones de tierra para conformar fincas destinadas al cultivo de coco, naranja y mango. No obstante, las actividades de extracción de recursos como materias primas, madera, plantas medicinales y la cacería fueron dominantes.

Hace 20 años la zona es reocupada por grupos de familias manabitas, la migración se produce por la necesidad de expandir sus fronteras agrícolas hacia zonas de foresta tropical, aptas para la agricultura, y por la posibilidad de obtener tierras a bajo costo.

“(…) Manabí es seco, el agua está a buena profundidad, aquí soy dueño de la tierra y produzco de todo, la tierra es maravillosa, no falta el agua, usted siembra cualquier cosa que se da” (testimonio Ramón Gorosabel: 2005)

La mayoría de finqueros no posee títulos de propiedad legalizados, las demarcaciones se las realizan mediante alambradas que delimitan las fincas. Algunas transacciones se efectúan de palabra y otras mediante un papel firmado sin valor legal. Las fincas tienen una extensión entre 2 y 250 hectárea aproximadamente.

La noción de propiedad, está vinculada a la concepción de lo privado y de lo comunitario; entre los grupos afrodescendientes y manabitas estas concepciones son manejadas desde diferentes perspectivas.

Para los grupos afroesmeraldeños la Laguna es donde se visibilizan y materializan las relaciones de parentesco; las familias ampliadas



Figura 2
Ocupación actual de La Laguna de La Ciudad.

tienen la posibilidad de explotar todos los recursos. La lógica sobre la propiedad privada no es rígida: los recursos son socializados, cualquier persona puede ingresar a la laguna a cazar, recoger materias primas, y entre parientes compartir algunos frutos cultivados. Las normas de restricción se aplican cuando hay de por medio posesión de ganado o de otros animales de corral.

“(…)aquí vienen a cazar yo no hago ningún problema, a veces a uno le van dejando su parte, otras veces no... En la época de mangos los niños agarran su parte para comer(…)” (testimonio Néstor Quiñónez: 2005)

Para la familia manaba en cambio la posesión de una porción de tierra es privada, los recursos que contenga y los frutos del trabajo agrícola son de usufructo de la familia nuclear exclusivamente.

La noción de lo privado se materializa en el trabajo, factor que les permite establecer una relación simbólica de pertenencia y de lazos estrechos con la tierra trabajada.

Así la actividad de la cacería es regulada; nadie puede ir a cazar en sus tierras, ni recoger los frutos cultivados; esto es motivo de conflicto. “(…)No me gusta que anden cazando en mi tierra, al moreno le gusta cazar de por gusto y entra sin permiso” (testimonio Don Monserrat: 2005).

Entre los manabas el acceso a todos los recursos está normados, las tierras cultivadas por los agricultores entran en la lógica de lo privado, donde se establecen fronteras territoriales. “(…) *propietario es quien a tomado posesión por años y ha invertido tiempo, trabajo y dinero*” (testimonio Gaudencio Monserrate: 2005)

De tal modo que la convivencia entre los dos grupos se da entre el conflicto y la negociación, sin embargo la falta de un instrumento legal sobre la posesión de la tierra ha generado conflictos por la subjetiva delimitación de las tierras, sobre todo en los últimos años que se ha repoblado considerablemente la Laguna para el desarrollo de la actividad ganadera.

Simultáneamente a la reocupación del territorio por parte de familias manabas, una buena parte de la Laguna de la Ciudad está en posesión de las compañías camaroneras, a quienes el estado legalizó las tierras con títulos de propiedad. Esta situación ha provocado el deterioro de los ecosistemas, sobre todo la destrucción del manglar afectando directamente a las poblaciones afrodescendientes que viven de los recursos de este medio, excluyéndolas de todo beneficio económico

6.1 Patrón de asentamiento y uso del espacio

En la actualidad grupos de familias afroesmeraldeñas y manabitas comparten un mismo espacio, con patrones de asentamiento diferentes, determinados por las concepciones en el uso de los ecosistemas y en las prácticas productivas.

El patrón de asentamiento es disperso, las fincas están separadas a una distancia considerable las unas de las otras, lo cual se entiende porque la Laguna no tiene mayor densidad de población. Los grupos de familias están distribuidas por los diferentes sectores como: El Indio, El Vapor, La Georgina, La Pemperez y Garrapata.

Los grupos afroesmeraldeños no se establecen de manera permanente en la Laguna, ellos están asentados en el poblado de La Tola, a diferencia de los grupos manabas quienes viven en la Laguna de manera permanente. Este factor tiene que ver con las formas de explotar el entorno, los grupos afrodescendientes entran de manera sistemática a cazar, extraer recursos del bosque y a controlar periódicamente algunos cultivos.

Entre las familias manabitas la explotación del medio gira en torno a la actividad agrícola de ciclo largo y de ciclo corto. Este último requiere mayor cuidado y atención, desde el proceso de desmonte, siembra, crecimiento, y finalmente la cosecha.

Este patrón también se refleja en la arquitectura de sus viviendas, las casas de las familias manabas son construcciones mixtas con materiales de mayor durabilidad como techos de zinc, encofrados de maderas resistentes a la humedad, espacios amplios, con una distribución interna marcada para diferenciar a sus ocupantes.

En tiempos de siembra y de cosecha estas acogen grupos de trabajadores, por lo general familiares que se trasladan desde Manabí para realizar estas labores.

La mayor parte de las construcciones se localizan sobre los antiguos montículos artificiales o tolas, los interlocutores consideran que estos lugares son ideales para asentar las casas. “...cuando recién llegamos a la Laguna todo esto era agua, y en esta lomita pusimos la casa, porque era más seco” (testimonio Ramón Gorosabel, 2005)

Las construcciones de las viviendas afroesmeraldeñas son más sencillas, son de caña y madera con techos de paja rampida; poseen una sola habitación y un pequeño fogón externo, ubicado en una tarima.



Figura 3
Vivienda Manabita sobre montículo.



Figura 4
Vivienda Afro-Esmeraldeña.

Estas casas son funcionales en tanto les sirven para pernoctar, y durante el día protegerse del sol o de la lluvia.

Las fincas están asociadas a la infraestructura agrícola fósil, están atravesadas por zanjas, reservorios, caminos, camellones, lomones y montículos artificiales que son utilizados de manera diferente. Las familias afrodescendientes explotan únicamente las zonas de tierra firme, a diferencia de los grupos manabas quienes aprovechan toda la infraestructura, tanto las zonas firmes como las pantanosas.

El proceso de adaptación de las familias manabitas a este medio ha sido relativamente corto, los conocimientos prácticos sobre los distintos ecosistemas se dan gracias a la experimentación cotidiana, pero sobre todo gracias a sus saberes y conocimientos, que han sido transmitidos de generación en generación. Aunque no tienen conocimiento sobre el manejo de la tecnología de los campos elevados, conocen como realizar los cultivos experimentando con el sistema de manera cotidiana. Así, ellos saben de las variaciones climáticas, el comportamiento de las plantas y sus ciclos de crecimiento, la calidad y composición de los suelos para efectuar determinados cultivos según el tipo de sedimentos.

El uso del espacio en la Laguna de la Ciudad está relacionado con las unidades domésticas como escenarios dinámicos, de intereses, negociaciones, conflictos y acuerdos.

Dentro de los grupos manabas y afroesmeraldeños existen varios tipos de unidad doméstica: familias nucleares y familias ampliadas.

El primer caso corresponde a la unidad manaba compuesta por el jefe de familia, la mujer y los hijos. El número de miembros puede llegar hasta seis. Lo más común dentro de esta unidad es la migración de los jefes de familia con sus hijos varones, estableciendo uniones interétnicas con mujeres afrodescendientes.

En estas uniones se visibilizan relaciones asimétricas, de explotación y de acceso desigual a los recursos, son relaciones dependientes. Las mujeres al no poseer la tierra, ni otros bienes están sometidas a las condiciones que imponen este tipo de relación. En algunos casos se trata de mujeres con diez hijos, producto de sus uniones anteriores, sin las condiciones económicas básicas para mantenerlos. En tal sentido, estas nuevas uniones les permiten tener algún sustento para sus hijos menores, como alimentos y un techo para vivir.

Las unidades domésticas afrodescendientes están compuestas por familias extendidas que incluyen grupos de parientes de hasta 10

miembros, todos tienen la posibilidad de acceder a los recursos libremente, o en algunos casos luego de realizar algún trabajo.

Hombres y mujeres intervienen en los procesos productivos, aunque no en igualdad de condiciones, ya que en el caso de las mujeres jefes de familia están limitadas por la falta de recursos económicos para desarrollar la agricultura, por lo que su actividad está más vinculada a la recolección de frutos.

6.2 Actividades productivas

La diversificación de las actividades productivas y la jerarquización de éstas demuestran las preferencias alimenticias, económicas y la relación de éstas con el conocimiento, las habilidades y las formas tradicionales de explotación de la naturaleza.

A partir de los universos simbólicos y formas de representar el pantano, el bosque tropical y la laguna se puede ver como la gente clasifica y jerarquiza estos medios según las preferencias en la explotación de determinados recursos para la subsistencia.

El paisaje cultural de la Laguna de la Ciudad está interrelacionado con estos ecosistemas, de tal manera que la infraestructura agrícola pasada: camellones, calzadas, zanjas, terraplenes y reservorios son valorados según estas formas de concebir, representar y actuar en el medio.

Tanto afrodescendientes como manabas han establecido un estrecho vínculo con las condiciones materiales del entorno, pero paralelamente con aquellas formas ideales de representarlo como un espacio de interacción humana y de construcción de la naturaleza desde dimensiones cognitivas centradas en el conocimiento empírico, desde las dimensiones normativas con relación a las normas culturales para interactuar con la naturaleza y cada una de éstas ligada a la dimensión simbólica (Eder, 1996 en Orce 1999:31).

Aunque las conductas culturales varíen de un grupo a otro, se han logrado sincronizar con la dinámica de un ecosistema hostil; las difíciles condiciones que presenta ese escenario han permitido desarrollar estrategias creativas para lograr transformar el espacio y poder afirmarse como identidades diferenciadas.

Las fronteras entre estas identidades se manifiestan simbólicamente y materialmente en la preferencia por determinadas actividades como: la agricultura, la caza, la pesca, la recolección y la ganadería; son precisa-

mente en estas actividades donde se plasman sus saberes y conocimientos heredados por generaciones.

La experimentación cotidiana y el intercambio de saberes entre los dos grupos juegan un papel esencial en el uso sustentado de los recursos. En estas sociedades tradicionales la producción mercantil es reducida; la agricultura, la caza, pesca y el extractivismo son actividades esencialmente para el autoconsumo de la unidad doméstica. Allí el trabajo asalariado que caracteriza a la economía de mercado es ocasional. (Mires, 1992).

La misma diversificación de las actividades y las técnicas implementadas no están dirigidas completamente hacia la inserción de mercado, ya que no existe una tecnificación del campo, ni la tendencia hacia la especialización de un solo producto, característica de las economías mercantiles.

Sin embargo, demuestran un vasto conocimiento integral del medio, como: las propiedades de las plantas alimenticias y medicinales, los ciclos biológicos, los tipos de suelos, el clima, el conocimiento y uso de determinadas materias primas, variedad de maderas para la construcción de viviendas, canoas e instrumentos de trabajo. Conocen así mismo, el comportamiento de los animales, los ciclos reproductivos y los diferentes usos alimenticios y medicinales, etc., es decir un conjunto de conocimientos que son parte de la dinámica evolutiva y técnica que se materializa en estos paisajes antropogénicos.

Como se mencionó anteriormente, las prácticas productivas tienen estrecha relación a los diferentes medios de la Laguna, pero también están determinadas por sus prácticas culturales tradicionales.

Entre los grupos afroesmeraldeños, la pesca constituye una de las actividades primordiales que son definidas por los mismos interlocutores como la fuente principal de su sustento. Cabe señalar que esta actividad es practicada en los esteros, en la desembocadura del río Santiago y en el mar, esto explica por que los grupos afrodescendientes no viven de manera permanente en la Laguna.

La caza, la extracción de materias primas y la madera de igual manera son las actividades productivas definidas como esenciales dentro de la unidad doméstica afroesmeraldeña, la significación del bosque no está separada de la actividad de la cacería. El bosque constituye una fuente inagotable de recursos en su vida cotidiana, pese a que este me-

dio se ha visto seriamente disminuido en los últimos años por la explotación maderera.

Si bien la actividad agrícola es también practicada entre estos grupos, existe una clara tendencia hacia los cultivos de ciclo largo, tal como el cultivo de frutas (mango, coco, naranja, toronja cacao) ya que este tipo de práctica no requiere un mayor esfuerzo permanente que les obligue a vivir en el interior, sino de manera periódica.

Entre los grupos manabas en cambio, la actividad agrícola es dominante, practican cultivos de ciclo largo y ciclo corto, alternan cultivos de coco, naranja, plátano, cacao, yuca, maní, sandía, pepinillo, macacuyá arroz, entre otros.

La mayor parte de la producción es para el autoconsumo, muy poco se comercializa debido a la dificultad del transporte y el acceso a los mercados de la Tola o de Borbón.

Los manabas se definen como agricultores y entre los afrodescendientes éstos son considerados como expertos en el conocimiento de la agricultura, reconocen que muchos saberes sobre esta actividad han sido transmitidos por los manabas.

La actividad agrícola es efectuada con técnicas tradicionales de cultivo, como el de roza y quema, talan el bosque en función de la extensión de terreno a utilizarse, luego éste se quema y se dejan los desechos en descomposición por uno a dos meses, para luego limpiar e iniciar la siembra.

Las herramientas básicas son el machete, el hacha y cuando hay posibilidades económicas utilizan motosierras.

En la preparación del terreno participa la familia nuclear manaba, a más de los parientes que se trasladan en esta época desde Manabí en calidad de jornaleros; permanecen el tiempo requerido entre el desmonte, la quema y la siembra. Las mujeres por lo general intervienen en la siembra y en la preparación de la comida para los trabajadores.

6.3 Selección de terrenos agrícolas

Los conocimientos y saberes de los agricultores manabas de la Laguna se materializan en el uso del espacio, su experimentación con el medio ambiente ha posibilitado una producción de alimentos exitosa. La complementariedad de suelos firmes y pantanosos para los cultivos de ciclo largo y corto les ha permitido obtener variados productos, tanto en las épocas lluviosas y en las temporadas secas. Los suelos firmes son utilizados en invierno para los cultivos de ciclo largo y de ciclo cor-

to y durante el verano, los suelos pantanosos son utilizados para cultivos de ciclo corto: arroz, pepinillo, maíz, sandía, entre otros.



Figura 5
Cultivos sobre campos elevados.

Los diferentes tipos de suelos son valorados de acuerdo al color y la textura y son clasificados en arcillosos-arenosos colorados denominados como suelos mestizos, en arenosos grises y en café arcillosos y grises guandalosos, estos últimos son definidos como suelos poco aptos para la agricultura.

6.4 Transformación del medio pantanoso

La actividad agrícola entre las familias manabas es predominante, el medio de la Laguna es representado como la posibilidad de ampliar sus fronteras agrícolas, a ello se suma el estrecho vínculo que han establecido con la infraestructura agrícola, aunque cabe señalar que para ello no existe el conocimiento de quienes, ni de cuando, ni de con qué fines la implementaron. No obstante, existe conciencia de que el

medio fue ya intervenido en el pasado y que ahora es el espacio donde se pueden desarrollar.

Con la misma lógica que en el pasado, la readecuación del medio parte desde la necesidad de deforestar y preparar el terreno agrícola, de adecuar las zonas con exceso de agua mediante el drenaje y/o limpieza de las zanjas ya existentes.

Las zanjas son limpiadas para obtener suelos aptos y desarrollar sus actividades, por ejemplo drenan las zonas aledañas a sus viviendas y los huertos donde se van a efectuar los cultivos. Al limpiar las zanjas saben que el terreno de cultivo se va enriquecer de nutrientes naturales por ello consideran que el uso de fertilizantes es mínimo.

De otra parte existe la necesidad de mantener y/o construir reservorios, bebederos para criaderos de peces y reptiles. Con frecuencia se levanta el nivel de los caminos precolombinos. Estas calzadas les permiten entrar y salir de la Laguna en todas las épocas del año. Actualmente, los caminos son las vías de acceso y son medios necesarios para el contacto cotidiano con los centros poblados de La Tola y Borbón. Estos poblados actúan como centros de abastecimiento de insumos para la agricultura, herramientas, atención médica y centros educativos para los niños pequeños.

El patrón de asentamiento tienen mucha relación con las zonas más aptas para desarrollar sus actividades, la reocupación de montículos artificiales para asentar sus viviendas y la deposición de los desechos guardan un patrón similar que en el pasado. Por lo general, los basurales alimenticios modernos son evacuados hacia las zonas más bajas, con mayor humedad donde se descomponen rápidamente.

Es indudable que en el pasado como en el presente existen conductas similares y formas de actuar y representar el entorno. La necesidad de ampliar las fronteras agrícolas implica una serie de conocimientos, saberes, y experimentación cotidiana con el entorno.

6.5 Reutilización y resignificación de la infraestructura agrícola

Desde los universos simbólicos y las prácticas de subsistencia se observan diferencias entre los grupos afrodescendientes y manabas. La experiencia que históricamente han ido adquiriendo los distintos grupos en la zona se refleja en la funcionalidad que le han dado a este espacio, pero desde su propia visión e interpretación del entorno y que

no solo tienen que ver con la explotación de recursos, sino con la construcción imaginaria de este.

Para los grupos afrodescendientes que han ocupado la zona por muchas décadas la historia de la Laguna se ha ido tejiendo en base a la oralidad transmitida por varias generaciones. En ellas se resalta la presencia de los indios, quienes dejaron sus huellas como caminos, tolas, restos de sus utensilios, sepulturas, figurillas humanas y de seres míticos, cuyos espíritus son aun los guardianes de esta antigua Ciudad.

Para estos grupos la Laguna tiene una significación más allá de sus prácticas materiales, es el espacio donde se reproducen un conjunto de mitos y creencias que se articulan y regulan sus prácticas de subsistencia.

Así los componentes de la infraestructura agrícola fósil tienen distintas valoraciones entre los dos grupos (camellones, zanjas, reservorios, lomones, caminos y tolas) son percibidos de acuerdo a sus prácticas, concepciones y necesidades.

Para los grupos afroesmeraldeños, los caminos de los indios son prioritarios, constituyen las vías de acceso al bosque para desarrollar la cacería y la extracción de productos como materias primas, madera, plantas medicinales y controlar las huertas.

Para los grupos manabas en cambio, el sistema es valorado en su totalidad se prioriza el agua dulce necesaria para la agricultura, las zanjas son útiles para drenar y obtener la humedad necesaria y suelos óptimos, los lomones o firmes para cultivar en época invernal y las zonas bajas anegadas para cultivar en el verano.

El conocimiento del medio se da gracias a la tradición heredada, a la experimentación cotidiana y a la interacción entre los dos grupos que sin duda han ido enriqueciendo sus saberes.

Conclusiones

El paisaje agrícola pretérito en la Laguna es resignificado por los grupos afrodescendientes y campesinos manabitas. Cada grupo interviene el espacio físico de acuerdo a sus diferencias culturales, étnicas e identitarias.

La antigua infraestructura agrícola y los vestigios de cultura material de los antiguos pueblos constituyen el eje de las representaciones

desde donde se construye la memoria y se marcan las fronteras identitarias. El pasado de la Laguna es hoy el vínculo que permite construir y dar sentido al presente con su lógica, con los saberes tradicionales y los imaginarios propios de cada cultura.

Las identidades permean en la interacción cotidiana, los saberes son compartidos al igual que los universos simbólicos. Manabas y afrodescendientes se reconocen diferentes, pero al mismo tiempo crean espacios de negociación y solidaridad.

Etnoarqueológicamente se puede determinar la existencia de una lógica de adaptación a un medio pantanoso con una infraestructura agrícola, en el pasado como en el presente la necesidad de resolver las necesidades de subsistencia revela conductas y formas de explotar el medio que son recurrentes.

Los grupos manabas considerados como agricultores, muestran un patrón de asentamiento muy similar a lo observado en el registro arqueológico, se asientan en zonas firmes. Las viviendas se construyen sobre los antiguos montículos artificiales, debido al tamaño de montículos se construye una sola vivienda para albergar una familia.

Los depósitos de desechos alimenticios se concentran en las partes bajas de los montículos, su acumulación sistemática depende de la orientación de la cocina, lugar de mayor concentración de los desechos.

En registro arqueológico del mismo modo, la cima de las tolas no presentan mayor concentración de basurales, estos aparecen en las partes bajas guandalosas, así materiales como tiestos, huesos y conchas, muestran mayor densidad en estos lugares.

En la actualidad no todas las viviendas se encuentran sobre montículos, algunas se asientan en las zonas firmes sobre los cordones litorales, estas áreas están libres de inundaciones. En estos casos se repite el patrón mencionado anteriormente, los desechos son acumulados en las partes bajas guandalosas, muchas veces se excavan huecos para que la basura se descomponga rápidamente.

Este hecho se observa durante la ocupación tardía de la Laguna de La Ciudad (800 Dc.) los densos basurales de concha, huesos de pescado y mamíferos están ubicados en el límite de los cordones litorales hacia el guandal.

Las áreas de cultivo actuales se ubican en las zonas firmes o lomones, estos espacios son utilizados para cultivos de ciclo largo y ciclo corto. De acuerdo a la tipología establecida para los campos de cultivo

en La Laguna (Valdez: 2006) y la relación con las evidencias arqueológicas demuestran que en estos lugares existe material cultural disperso por lo que se presume que eran destinadas para la agricultura.

Estas áreas se ubican junto a las zanjas, las cuales son limpiadas cuando han acumulado exceso materiales orgánicos. La finalidad es drenar el agua en exceso y acumular la maleza sobre el terreno de cultivo para aumentar el potencial de los nutrientes.

De lo observado entre los grupos actuales se desprende que al igual que en el pasado la transformación del pantano en zonas aptas para el cultivo no requiere de una mayor deforestación, los terrenos son adecuados en función de la extensión del cultivo, empleando el sistema de roza y quema con herramientas relativamente sencillas.

Los reservorios o *bañaderos* son construidos y/o readecuados en la actualidad como criaderos de peces y reptiles de uso alimentario. Estos espacios dan la pauta dentro del estudio arqueológico ya que su utilización debió proporcionar un rico complemento alimenticio para las antiguas poblaciones. Los reservorios también son reutilizados como reservas de agua para la época de verano por los grupos actuales.

El estudio realizado en La Laguna de la Ciudad demuestra que la creación del paisaje social no requiere de una organización compleja o coercitiva para efectuar la transformación de grandes extensiones de terreno. El campesino interviene en el medio ambiente con sus conocimientos y saberes tradicionales, que pueden ser transmitidos o compartidos entre las distintas culturas en un mismo espacio. En este sentido el paisaje cultural es dinámico y está sujeto a transformaciones no sólo desde aspectos materiales, sino que se convierten en espacios de construcción de memoria y de identidad.

Sin embargo, cada cultura construye sus universos simbólicos y materiales de diferente manera, la racionalidad de un agricultor especializado difiere de la de un cazador o pescador especializado. Así como el bosque tiene prioridad para el cazador, el agua lo es para un agricultor.

En la construcción y reutilización del paisaje, dentro de los grupos tradicionales intervienen diferentes lógicas a través del tiempo, pero con un fin común, satisfacer las necesidades. No obstante, estos sistemas tradicionales no solo son formas "...de explotación económica de los recursos naturales, sino que revelan la existencia de un complejo de conocimientos adquiridos por la tradición heredada de los mayo-

res, de mitos y símbolos que llevan al mantenimiento y uso sustentado de los ecosistemas naturales” (Diegues, 2000: 86)

En este sentido la etnoarqueología debe poner énfasis en los estudios etnográficos para comprender la dinámica cultural en los procesos adaptativos y de otra parte dar sentido al presente en la revitalización de esas memorias y saberes que siguen siendo fuente de conocimiento.

Este estudio ha dado algunas pautas para la interpretación del registro arqueológico en la medida que pone en evidencia la gama de conductas, prácticas y saberes ancestrales, que aún subsisten.

Bibliografía

DEBOER, Warren

1995 “Una secuencia cultural en la cuenca Santiago-Cayapas, Ecuador: Implicaciones para periodización e intercambio regional”, en Cristóbal Genecco (Ed.), *Perspectivas Regionales en Arqueología del Sur Occidente de Colombia y Norte de Ecuador*, Departamento de Antropología. Universidad del Cauca, Popayán, p.111-129.

1996 *Traces behind the Esmeraldas Shore: Prehistory of the Santiago Cayapas Region, Ecuador*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa.

DIEGUES

2000 Antonio C., *El mito moderno de la naturaleza intocada*?. Hombre y Ambiente. Ed. Abya-Yala N° 5354, Número Monográfico. Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

EAGLY, A.H., y CHAICKEN, S.

1993 *The psychology of Attitudes*. Harcourt Brace Javanovich, Fort Worth, p. 794.

EDER, K.

1996 *The Social Construction of Nature. A Sociology of Ecological Enlightenment*, SAGE Publications, London, p. 234.

GODELIER, Maurice

1984 *L'Idéal et le matériel*, Fayard, Paris.

MIRES, Fernando

1992 *El discurso de la Indianidad*. Colección 500 años No. 53, Editorial Abya-Yala, Quito.

ORCES, Mera Verónica

1999 *Género, Manglar y Subsistencia*. Ediciones Abya-Yala, Quito.

- PATÍÑO, Diógenes
2003 *Tumaco Prehispánico: Asentamiento, subsistencia intercambio en la Costa Pacífica de Colombia*, Ed. Universidad del Cauca, serie Estudios Sociales. Popayán-Colombia.
- POLITIS, Gustavo
2002 “Acerca de la Etnoarqueología en América del Sur” en *Horizontes antropológicos*, Dezebro, Porto Alegre año 8, N.18, p. 61-91
- ROMERO, Juan Carlos (Coord)
1998 *Estudio de Flora y Fauna de la Reserva Ecológica Manglares Cayapas-Mataje*. INEFAM
- TIHAY, Jean Pierre y P. Usselmann
1995 “Medio ambiente y ocupación humana en el litoral Pacífico Colombiano-ecuatoriano” En: *Cultura y Medio Ambiente en el Área Andina Septentrional*. J.F. Bouchard, J. Marcos y M. Guinea editores, pp 337-399, Abya Yala, Quito.
- VALDEZ, Francisco
2006 “Drenajes, Camellones y Organización Social: Usos del Espacio y Poder en La Tola, Esmeraldas”, en F. VALDEZ (Ed.) *Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*. Abya Yala, IRD, BCE, Quito, p. 189-223.
1987 *Proyecto Arqueológico La Tolita*, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito.
- VALLE, Carlos
1995 “Informe de los aspectos y criterios ecológicos/biológicos del Proyecto “Estudio de Alternativas de Manejo del área comprendida entre los ríos Mataje y Cayapas, Provincia de Esmeraldas” En: Romero J.C. *Estudio de Flora y Fauna de la Reserva Ecológica Manglares Cayapas- Mataje*. 1998 p. 8
- WOLF, Teodoro
1952 *Geografía y Geología del Ecuador*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito
- YEPEZ, Alexandra
2004 *Arqueología de la Costa Norte del Ecuador*, Banco Central del Ecuador. Quito.
2006 *Visiones y uso actual del Espacio* en F.
- VALDEZ (Ed.)
Agricultura Ancestral Camellones y Albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente. Abya Yala, IRD, CNRS, IFEA, BCE.