

# APACHITA 17

SEPTIEMBRE 2010

---

BOLETÍN DEL ÁREA DE ARQUEOLOGÍA. ERNESTO SALAZAR, EDITOR



Laboratorio de Arqueología - PUCE



Portada: Ollas de San Gabriel y Pujili  
En Max Uhle, 1933, *Estudio sobre las civilizaciones del Carchi e Imbabura*  
Publicaciones del Ministerio de Educación Pública, Quito

Ernesto Salazar, editor  
esalazar@puce.edu.ec

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR**  
**Facultad de Ciencias Humanas**  
**Escuela de Antropología**  
**Quito, Ecuador**

## Índice

Si quieren ser inkas .... <i>Josefina Vásquez Pazmiño</i> .....	3
La cita de "Apachita" .....	8
La momia del Museo del Banco Central <i>Karen O. Bruhns y Nancy L. Kelker</i> .....	9
El ushno en el pensamiento andino <i>Luis Rodolfo Monteverde Sotil</i> .....	10
Mindaláes, mindalas y cachicaldos <i>Ernesto Salazar</i> .....	14
De coleccionista a arqueólogo. Lecciones del siglo XX <i>Florencio Delgado-Espinoza</i> .....	18
Noticias Frescas .....	22
Circulando .....	24
Transiciones .....	26



## SI QUIEREN SER INKAS... QUE SEAN FELICES

Josefina Vásquez Pazmiño

Cuando la arqueología se sale de las manos de los teóricos convencionales y se convierte en vanguardismo de etnogénesis en las Américas, la ética, la práctica profesional y el sujeto de estudio se confrontan en una disputa de poderes. ¿Cómo mirar y usar a los ancestros, al re-edificar la historia indígena en el continente? Los espacios arqueológicos se vuelven espacios de poder que responden a las políticas locales dentro de un mundo global/post-colonial. Una lectura de las críticas post-procesuales en arqueología, de la literatura andina que demostró interés por el pasado pre-americano, y del movimiento indígena en las Américas, contribuye para identificar las distintas formas de utilizar el pasado. En el Ecuador, tanto la conciencia histórica como la prehispánica poco han cambiado, des-

de que en 1995, Salazar presentara la conclusión de que la mayoría de grupos indígenas serranos señalaban a los inkas como sus antepasados directos. Hoy, el inventario de lugares arqueológicos registra una rotunda minoría de sitios de ocupación inka y no puede ir, sin cuestionamientos, el hecho de que la memoria indígena actual promueva un pasado prehispánico de corte inka, que contradice las evidencias materiales del registro arqueológico. El uso selectivo de los datos con los que aporta la arqueología se está volviendo la norma, y con ello se limita la posibilidad de que los movimientos indígenas cuestionen las reconstrucciones de la historia colonial y occidental. ¿Hasta dónde podemos hablar de ética y de libertades?

### *Las percepciones del registro arqueológico*

Hay en la poética, la literatura y la historia del Ecuador actual (Espinosa 1995, Estupiñán 2003, Yáñez-Cossío 2008) distintas visiones de lo arqueológico que parten de un pasado dramático. Estas generan, en la memoria de los pueblos, tanto mestizos como indígenas, la percepción de que los indígenas actuales son solamente lo que quedó de los Inkas y de su cultura. En los Estudios Culturales, el pasado, lejos de ser mitológico, cobra vida y significado para los mundos subalternos, o mejor marginados, y sobre todo para los movimientos políticos de los Andes en los siglos 20 y 21. El contexto en el que nos reproducimos culturalmente hoy, llámese “postcolonial” o “postoccidental”, necesita de un anclaje ancestral para poder *ver hacia el futuro*. Esta locución se usa mucho en arqueología y en los discursos de campaña política en tiempo de elecciones populares, pero sólo cobra significado y dinámica bajo el enfoque de los Estudios Culturales. Por ello, es pertinente que Venn (2000:44) le conceda a la postcolonialidad, “un espacio imaginado, i.e. el espacio para imaginar el ‘post’ de la

modernidad, un espacio más allá del occidentalismo, por tanto, un espacio de emergencia de la futuridad” porque, al menos, se abre a otra forma de ver el mundo, en la que, de pronto, los antiguos desaparecidos, seres ahistóricos (¿o prehistóricos?) aparecen y cobran liderazgo para pronunciar palabras que talvez no se quieren escribir todavía. Pero, ¿ocurre esto en realidad? ¿Los pueblos indígenas de hoy conocen necesariamente su pasado? ¿Acaso el mundo indígena tiene explicaciones alternativas a su pasado o, al igual que los blanco-mestizos, toman de la misma historia solamente lo que les conviene?

En primer lugar, cierta visión de la arqueología –apoyada por la estética, ha sido usada para sostener materialmente los procesos de etnogénesis en las Américas. En el continente, se observa una consciente o inconsciente sistematización de un pensamiento de auto-etnogénesis bajo la praxis de las percepciones que la población indígena ha constituido sobre lo arqueológico. Al norte, por ejemplo, están las tribus nativas de los Estados Unidos y de Canadá, que impulsaron la promulgación en 1990 de la ley de NAGPRA (siglas de la *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, Acta de la protección y repatriación de las tumbas estadounidenses nativas) para defender sus derechos sobre el patrimonio arqueológico, conectado de forma indisoluble con su territorio ancestral. Al sur del continente, aparece el replanteo territorial Mapuche del Gulumapu (entre Chile y Argentina) con la ley indígena de 2005. Y en el medio, concretamente en la región andina, se contempla la constante inkalización de sus pueblos aborígenes, al ritmo de los logros políticos del movimiento indígena desde 1990. En el Ecuador, y en ciertos casos, la legislación estatal dictamina que los sitios arqueológicos son de todos, y que su manejo debe realizarse desde las comunidades indígenas, a las que se les reconoce la he-

rencia ancestral. En varios casos, estos sitios se usan como reservorios de la memoria para recrear un pasado que deliberadamente se creyó perdido.

Sin embargo y, en segundo lugar, no son los indígenas del Ecuador, lamentablemente, quienes se han interesado por el estudio de su pasado. De hecho, de los tantos estudiantes indígenas que ahora se educan en varios centros académicos, ninguno se ha interesado por formarse en arqueología. A pesar del discurso anti-hegemónico y la necesidad de estos grupos por investigar su pasado, no existe aún ningún arqueólogo indígena. La memoria oral tiene grandes cicatrices históricas, y el momento de la Independencia coincide con el discurso ventríloquo del indígena (Guerrero 1994). La idea del pasado precolonial tiene raíces en el movimiento independentista, que no permitió que el indígena hable ni ejecute sus deseos. Los nobles libertarios y el clero ilustrado fueron quienes, en el Ecuador, recrearon un pasado indígena de corte inka, como si los indígenas de las miles de comunidades fueran una sola masa indiscriminable (Guerrero 1994). Siglos más tarde, en situaciones política y económicamente intensas, este hecho fundamental se vuelve una estrategia que los estados latinoamericanos utilizan para enraizar identidades nacionales, según su conveniencia, con el afán de estandarizar a su población y dotarle de un pasado “indígenamente” glorioso. Finalmente, entre 1956 y 1976, pronunciamientos internacionales como los de la UNESCO e ICOMOS sugieren a los estados latinoamericanos unirse para la preservación y “puesta en valor” de los sitios arqueológicos, como legado de la humanidad. Al parecer, lo que estudiaba la arqueología de aquel entonces era “algo” que le pertenecía al Estado; un algo además que se volvió, de pronto, propiedad universal (i.e. occidental). Hasta ese entonces ni el Estado ni aquellas medidas internacionales tuvieron

en cuenta a los pueblos indígenas que estaban viviendo sobre los antiguos asentamientos y, en alguna medida, estaban más relacionados y/o activos con un pasado “enterrado”.

En nuestros días, la visión patrimonial sesgada e impuesta, desde afuera, por la UNESCO y auspiciada por mestizos de ávida nostalgia, juega un rol esencial en la tergiversación del pasado y en la folklorización e inkanización de lo arqueológico. El Proyecto Qhapac-ñan es una iniciativa de la UNESCO, el Banco Mundial y los gobiernos locales, que busca el desarrollo de las comunidades indígenas que, curiosamente en muchos casos, ni siquiera se han enterado del asunto. El Ecuador es otro de tantos espacios en donde se está gestando este tipo de “prácticas ancestrales”. En realidad, no se puede decir que exista un énfasis en estudios inkaístas en el Ecuador, por parte de investigadores extranjeros (Bray, Brown, Dorsey, Fresco, Salomon, Ogburn, Odaira) o nacionales (Almeida, Andrade, Idrovo, Estupiñán), que indiscutiblemente tienen a mano las evidencias materiales y las fuentes escritas de la reconstrucción del pasado. Estas visiones de lo arqueológico, que se retoman en la literatura y en la noción de “cultura” forjada desde la nación-estado, promueven lo inka de la superficie como la raíz más profunda del pasado, y la más importante, a pesar del discurso de la interculturalidad. Lo que hay, a primera vista, es desconocimiento de lo que la arqueología ha interpretado del pasado, o simplemente desinterés por buscar un pasado más profundo que lo inka.

#### *Los inkas en el antiguo Ecuador*

En la Costa, en la Sierra y en la Amazonia se encuentra una enorme cantidad de antiguos asentamientos, cuyas huellas transformaron el paisaje con tolas (montículos artificiales), camellones, albarradas, tumbas de po-

zo profundo, terrazas monumentales, caminos, estructuras públicas y privadas, que han sido interpretados, desde la arqueología, como evidencia de la presencia de sociedades complejas. En cualquier lugar, por donde uno camine, hay fragmentos cerámicos de todas las edades, pero es una suerte excavar y coleccionar artefactos elaborados por los inkas o del tipo llamado inka local. Menos del 10% de los lugares arqueológicos en el Ecuador tienen filiación inka (Inventario Arqueológico del 2010); el resto de sitios corresponde a un sinnúmero de sociedades más tempranas, irreconocibles en la toponimia, pero más visibles que los inkas en el registro arqueológico de superficie. Sin embargo, hablar de las Vegas en el Arcaico, de Valdivia en el Formativo Temprano o del Upano en el Desarrollo Regional no tiene el mismo peso que hablar de los inkas en el Ecuador. Antes de la llegada de los inkas, no existieron en el Ecuador sociedades de tipo estatal. Es probable que el pasado inka, por referirse a una sociedad estatal de gloriosas y heroicas cualidades, supere, como referente, al de las sociedades más tempranas y menos complejas del Período de Integración (700–1450 D.C.). Los enemigos de los inkas fueron descritos por los europeos como bárbaros, salvajes, sucios, pobres, desnudos, y corruptos de antropofagia y sodomía. Hacia 1500, lo que hoy es Ecuador se incorporó al Chinchaysuyo bajo la división cuatripartita del Tawantisuyu (Dillehay and Netherly 1998; Hyslop 1998; Idrovo 1998; Morris 1998; Netherly 1998; Rostworowski 1999:85-86). Los inkas ocuparon esta región norteña a la fuerza, y tuvieron que lidiar o negociar con una serie de cacicazgos locales como los de los puruháes, kañaris, panzaleos, pastos, paltas, mantas, wankawilkas, chonos, yawachis, entre muchos más, justamente antes del período de la conquista española. Los historiadores manejan los textos, tomados en algunos casos como si fuesen verdades inobjectables, y en base a ellos, han

sido cómplices del Estado en la creación de héroes nacionales como Atahualpa y Rumiñahui (Andrade 1997, Estupiñán 2003), como si estos fueran los únicos héroes indígenas. Y gracias a las publicaciones nacionalistas y románticas, el público en general, por decirlo de alguna manera, ha terminado desconociendo cualquier pasado que vaya más allá de la época inca. ¿Qué consecuencias tiene esta posición sobre el registro arqueológico?

#### *El deseo de lo inka*

La población indígena en el Ecuador no es una comunidad homogénea, al contrario, existen 14 nacionalidades y 23 pueblos indígenas. Por lo tanto, son 14 distintas lenguas, cosmovisiones, historias, economías, justicias, medicinas ancestrales y creencias radicalmente diversas. Las 14 nacionalidades indígenas son: achuar, awa, chachi, cofan, epera, waorani, shiwiari, secoya, shuar, siona, tsáchila, zápara, manteño-wankawilkas, y kichwa. Al interior de la nacionalidad kichwa, hay catorce pueblos diferentes en la Sierra (chibuleo, kañari, karanki, kayambi, kitukara, natawela, otavalo, panzaleo, pasto, puruwa, salasaka, sarakuro, waranka) y en la Amazonia cuatro (naporuna, orellana, pastaza y sucumbios). Los pueblos kichwas comparten la lengua (kichwa), cierto parentesco y algunos rasgos culturales. La coexistencia de estas nacionalidades entre sí y con los pueblos mestizo y afrodescendiente produce múltiples y constantes cambios para todos, pero también se re-crean y se autodefinen identidades y expresiones culturales de diverso tipo. Una de estas es el deseo por lo inka que se materializa en el ejercicio de la lengua kichwa como la lengua general de los antepasados, de la cosmovisión cuatripartita del mundo andino, del culto a la Pachamama y al Inti como deidades esenciales de la naturaleza, y de la vivencia de las fiestas de origen inka como el Intiraymi (Muenala 2010, comunicación per-

sonal). Este “redescubrimiento” de la monumentalidad e iconografía inkas en territorios colonizados y del festejo transandino del Intiraymi en espacios “sagrados” podría resultar forzado. En la Sierra tanto sur y norte, los indígenas enfatizan el uso de estrategias políticas que utilizan como escenarios los sitios arqueológicos y la iconografía prehispánica andina para reconfigurar sus procesos de etnogénesis. Como resultado, Inkapirca en la provincia de Cañar, Puntiacuil y Cochasqui en Pichincha, son ejemplos de sitios arqueológicos pre-inkas, donde ahora los inkas son constantemente festejados.

De acuerdo a Muenala (2010), comunicador social kichwa de Otavalo, los lugares arqueológicos son lugares sagrados que provocan emotividad. Es probable que exista un lazo muy estrecho con la tierra de origen y de los padres, pero no necesariamente hay conexión con los objetos ni los lugares arqueológicos, porque, si la hubiera, estos fueran respetados. Muenala (2010) sostiene que, desde hace 30 años, el festejo del Intiraymi en Otavalo recobró fuerza, pero indica que, a diferencia de lo que se hace en el Cuzco y en Bolivia para el Intiraymi, en Otavalo, Peguche y alrededores, la tradición es el baño ritual en la cascada, a media noche del 21 de junio. Igualmente, en Otavalo y su área de influencia, se baila en círculo; hay también una procesión constante de casa en casa, pero no se usa el fuego como elemento ritual, sino básicamente la danza y el canto (Muenala 2010). En la memoria de Otavalo, por ejemplo, se desconoce totalmente la ceremonia de la Capacocha (Bray et. al 2003), que fue trascendental para la interacción del Tawantisuyu. Ahora bien ¿qué saben los amazónicos de la Pachamama o del Intiraymi? Y sin embargo, lo festejan porque el Intiraymi es fuente de turismo, lo que muestra claramente que hay una disputa entre el capitalismo y el patrimonio. En cuanto al uso de la iconografía pre-

hispanica, Muenala (2010) explica que, en la auto-definición actual de los pueblos como indígenas, la gente empezó a usar motivos que se ven en las vasijas de barro del pasado, aunque no conozcan su significado real. Simplemente, los motivos precolombinos “se venden”. Por ejemplo, el “sol pasto” o astro de ocho puntas es un elemento original de la iconografía y cosmovisión del pueblo pasto (norte de Ecuador y suroccidente de Colombia), pero en la práctica arqueológica indígena, el sol pasto fue asimilado como inka y, a pesar del discurso de la interculturalidad, este se usa en el intento de homogeneizar al Ecuador indígena plurinacional (Landázuri y Vásquez 2007).

#### Conclusiones

En Ecuador, los signos y símbolos antiguos, así como las obras arquitectónicas y los objetos arqueológicos, no se reivindican ni se aprecian en su dimensión original o dentro del contexto en que estos fueron creados. Sólo se desvirtúan por una percepción sesgada de lo arqueológico. Reciclar el pasado y decir que este vive entre nosotros es algo que va más allá de la Colonia, de la “tradición”, y del linaje de la “sangre noble” de los inkas (Andrade 1997). La percepción indígena ecuatoriana resulta bastante superficial, lo que no obsta que se haya convertido en una de las propuestas más dinámicas, que mueve masas de una región a otra y logra constituir un bloque, el indígena. Mi crítica para el Ecuador es que los pueblos serranos son aparentemente más poderosos que los del resto del país, lo que les ha permitido conformar un proceso político en el que se pone muy poca atención en los sitios arqueológicos y en lo que la historia y la arqueología dicen acerca de estos. Por esta razón, se ha facilitado el acceso de la sociedad nacional y transnacional a estos espacios (Vásquez 2005), que en otros países han sido objeto de apropiación indígena.

Cuando comparamos la percepción indígena de lo arqueológico en el Ecuador con lo que sucede en las Américas, es posible tener una perspectiva más objetiva. Los Mapuche de Chile, por ejemplo, están en constante oposición a los winka (mestizos chilenos) y quieren re-dibujar las fronteras nativas a la fuerza. En cambio, los indios estadounidenses han conseguido mucho para re-enterrar a sus muertos, aunque a los vivos les preocupa más otro tipo de dificultades. Si bien el poder político de las tribus indígenas estadounidenses no se compara con el de los grupos andinos, la política de repatriación de restos y objetos arqueológicos ha ganado un espacio nacional antes desconocido. La ley de NAGPRA obliga al gobierno federal a pagar, en cierta medida, por los perjuicios sociales y culturales ocasionados en el pasado. Sería innecesario mencionar el genocidio y el exterminio cultural de las tribus nativas de Estados Unidos. Lo importante es que el caos que se produjo, entre generaciones, por causa del traumático capítulo de las “Indian schools”, se compensó en parte con NAGPRA, a fines del siglo 20. En las reservaciones de las tribus estadounidenses, los bienes inmateriales, como las fiestas y las prácticas tradicionales, siguen activos y casi sin cambios desde hace 518 años. Por contraste, en Ecuador, se practican celebraciones inkalizadas, se descuidan por completo los lugares con vestigios arqueológicos, se destruyen contextos y se obtienen “piezas” para venderlas en el mercado ilegal y contribuir al coleccionismo privado y turístico, como en el recién inaugurado Museo de El Alabado en Quito. En el caso ecuatoriano no existe política clara contra las acciones que perjudican la integridad física de los sitios arqueológicos y su cultura material, y los derechos de propiedad intelectual.

La gran falla de este uso del pasado arqueológico es olvidar que, antes de los inkas, existieron muchas sociedades diversas y que

sus vestigios están siendo destruidos a causa del abandono y el desarraigo de los grupos locales, mientras al mismo tiempo se juega con un discurso inkalizado que defiende la ancestralidad, las tierras comunales y la filosofía del pasado. Antes que condenar y castigar, como lo hacen las tribus de Estados Unidos, el wakerismo y el coleccionismo ilegal de capitales culturales que pertenecían a sus antepasados, nuestros indígenas son ellos mismos quienes wakean los sitios arqueológicos, los alquilan para su destrucción y/o venden los “productos” para su comercialización. Pese a que respeto y respaldo al movimiento indígena ecuatoriano, mi crítica va hacia el poco interés puesto en documentar su movimiento genealógico, lo que restringe, en cierta medida, la profundidad teórica de sus prácticas “ancestrales”. Está claro que los indígenas no están legitimando realmente sus raíces ancestrales; al contrario, están desarrollando una identidad amalgamada y de corte inka, que los acerca más a la visión hegemónica del Sur (Landázuri y Vásquez 2007). Lo curioso es el papel del estado que apoya abiertamente esta re-creación de identidades, porque es fuente de turismo que enmascara el objetivo de la interculturalidad. Es necesario que los arqueólogos presenten a consideración del movimiento indígena sus interpretaciones sobre el pasado y que sus estudios no queden solamente archivados en las oficinas públicas. ¿Será posible deconstruir la visión hegemónica de “lo indígena” como opuesto a lo “mestizo” y dar cabida a la interculturalidad? ¿O dejar a los indígenas que sean inkas... y que sean felices?

Luis Andrade, 1997, *Biografía de Atahualpa*. Banco del Progreso, Quito. Tamara Bray, 2003, *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte: una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*. Marka/Abya-Yala, Quito. Tamara Bray, L. D.

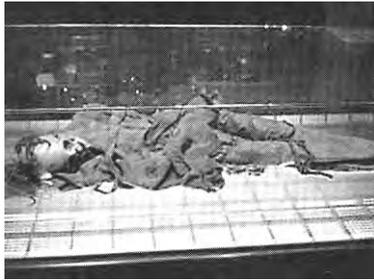
Minc, M.C. Ceruti, J. A. Chávez, R. Perea, y J. Reinhard, 2005, A compositional analysis of pottery vessels associated with the Inca ritual of capacocha, *Journal of Anthropological Archaeology* 24: 82-100. Florencio Delgado, 2008, Método y teoría en la arqueología ecuatoriana. En *Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas*, p. 129-165. Universidad de los Andes, Bogotá. Carlos Espinosa, 1995, Colonial visions: drama, art, and legitimation in Peru and Ecuador. En *Native artists and patrons in Colonial America*. Phoebus – A Journal of Art History (7): 84-106. Tamara Estupiñán, 2003, *Tras las huellas de Rumiñahui*, Banco General Rumiñahui, Quito. Andrés Guerrero, 1994, Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XIX. En *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Blanca Muratorio, ed., p. 197-253, Flacso, Quito. Germán Muenala, 2008, *Revista Somos*, Municipio de Otavalo, Otavalo. Ernesto Salazar, 1995, *Entre mitos y fábulas: el Ecuador aborígen*. Corporación Editora Nacional, Quito.

---

#### La cita de “Apachita”

*Dos culturas conviene distinguir, con cuidado, en la prehistoria ecuatoriana: la cultura incásica y la cultura genuinamente ecuatoriana. La primera fue traída por los Inkas al Ecuador, cuando conquistaron las provincias ecuatorianas; la segunda es la que lograron adquirir los aborígenes del Ecuador, mediante sus propios esfuerzos*

Federico González Suárez, 1915, *Notas Arqueológicas*, p. 11, Imprenta del Clero, Quito.



### LA MOMIA DEL MUSEO DEL BANCO CENTRAL

**Karen O. Bruhns y Nancy L. Kelker**

Hay momias falsas por aquí y por allí. En realidad, como las egipcias, son en su mayoría imitaciones, trozos de varios cuerpos y objetos de varios entierros juntados en un todo fraudulento. Tal es el caso de la pobre “señora cañari” del Museo del Banco Central de Quito. Este museo es esencialmente el museo nacional del país, fundado sobre la base de colecciones privadas y de compras selectivas a huaqueros, de manera que la generalidad de las piezas tiene poco en lo referente a proveniencias detalladas y confiables. La supuesta momia, si es realmente cañari, debería haber procedido de los Andes meridionales, lo cual es especialmente problemático, dado que la región es generalmente un lugar húmedo, con pocas cuevas secas y otras amenidades tendientes a la preservación de momias.

La momia está echada de espaldas, con las piernas ligeramente flexionadas. El cráneo tiene un poco de cabello conservado, largo y ondulado, razón por la que, presumiblemente,

te, la momia es referida como “ella”. El cuerpo está cubierto de un *uncu* (camisa de hombre de estilo antiguo) de textil basto, con fajas, de patrón más bien genérico, fijadas al mismo horizontalmente. Este extraño vestido debe ser un regalo de despedida de muerto, ya que las mujeres no usaban camisas masculinas, sino más bien faldas dobladas o vestidos tipo sarong y shales. Las señoras cañaris del último período prehispánico llevaban ropa inca, un vestido doblado con cinturón y pinzas en los hombros, y un shal pegado también con pinzas o *tupos* (Bruhns 2002). Las fajas decoradas, fijadas al vestido con grapas, no se acerca a ningún estilo antiguo.

Cuando el Museo del Banco Central se mudó, de su espacio original en el edificio del Banco Central de Quito, al edificio de la Casa de la Cultura, algunas otras anomalías se hicieron evidentes. La más importante era que la cabeza y el cuerpo eran claramente de diferentes individuos. Simplemente, no coincidían, y la cabeza estaba unida al cuerpo con alambre. A pesar de las advertencias de los pocos arqueólogos que aún estaban asociados con este museo de arqueología, la momia fue puesta en exhibición como cañari, y allí está bajo el esplendor de las luces.

Aunque no hay evidencia confiable sobre su origen, la mejor apuesta es que tanto la cabeza como el cuerpo vinieron de alguna parte de Perú, lugar donde las momias son bastante comunes. La preservación relativamente pobre parece sugerir el Norte de este país, una región con la que hay fuerte intercambio, incluyendo el de antigüedades. Las ropas también son probablemente de la costa peruana: una camisa basta tomada de una tumba o momia de alguna parte (la rusticidad de la tela sugiere que no provenía de un entierro rico) y algunas fajas de la misma región general, cosidas luego a la camisa para hacer una combinación atractiva. Lo que es

cierto es que nada vino del Ecuador, una tierra donde los textiles antiguos se conocen mejor por sus improntas en la cerámica y en las figurinas, y donde las momias van de raras a inexistentes.

¿Por qué falsificar una momia? Bueno, habría que preguntar a John Dillinger por qué robaba bancos. Conociendo a coleccionistas, como en nuestro caso, los fabricantes de momias no tendrían dificultad alguna en encontrar al menos una docena de personas que coleccionan antigüedades, que saben muy poco de prehistoria, pero son lo suficientemente vanas para competir por las piezas más exóticas, y que irían por una momia dudosa a la primera corazonada, particularmente si se les diera una apropiada procedencia patriótica por parte de un entusiasta vendedor. Y así, otra vez, es como las falsificaciones toman el camino de los museos...

Bruhns, Karen O., 2002, Vestimenta en el Ecuador precolombino. *Arqueología del Area Intermedia* 4:11-44, Popayán.

Tomado de Karen O. Bruhns y Nancy L. Kelker, 2010, *Faking the Ancient Andes*, pp. 169-171, Left Coast Press, Walnut Creek, CA. Reproducido con permiso de las autoras y el editor. Traducción de E. Salazar.

---

*Se aceptan pequeños artículos de difusión y comentarios de estudiantes, profesores y colegas arqueólogos*

**Visite nuestro sitio web de arqueología ecuatoriana <[arqueo-ecuatoriana.ec](http://arqueo-ecuatoriana.ec)>**

---



### EL USHNO EN EL PENSAMIENTO ANDINO

**Luis Rodolfo Monteverde Sotil \***

El pensamiento andino actual es un continuo cultural de fuertes raíces prehispánicas, que ha llegado hasta nuestros días básicamente por vía oral. Cuando excavamos en la sierra de Tacna (febrero del 2010) Justino, un comunero de Vilavilani, luego de explicarnos como había “aparecido” el volcán Tacora (en la región colindante de Arica-Chile) nos comentó que la historia se la contó su padre y que él ya se la había transmitido a su hijo. Las palabras o las formas de narrar un mito o un cuento pueden cambiar, pero su esencia permanece y se transmite a través de las ge-

neraciones. A continuación intentaremos un breve ensayo en el cual repasaremos, en base a trabajos etnográficos, los significados que se manejan en épocas contemporáneas sobre los rayos, las lluvias y las piedras. Como veremos, estos están asociados al concepto actual del ushnu (1) y probablemente lo estuvieron durante el Tahuantinsuyo; no de forma idéntica pero similar.

Una de las principales preocupaciones del poblador andino es el bienestar con su entorno natural para procurarse, por ejemplo, la cantidad necesaria de lluvias para la agricultura. Pero las lluvias siempre vienen con los rayos y los rayos son peligrosos por que matan al ganado e incluso a los mismos lugareños, pero a veces no. “... *Cuando a una persona le cae un rayo no hay que mirarla, no hay que voltear a ayudarla, porque si no muere despedazada... En vez de eso hay que seguir de frente... que tiempo después esa persona tocada por el rayo llegará a su casa sana y salva*”. Así nos contó (en diciembre del 2006) una pobladora de La Unión-Huánuco, que trabajaba con nosotros durante las excavaciones del ushnu de Huánuco Pampa (2). “*El consejo me lo dio mi mamá que... cuando niña pastando en la pampa con mi abuela a ésta le cayó un rayo. Mi mamá sin voltear se fue corriendo a casa y tiempo después llegó mi abuela como si nada hubiera pasado...*”.

En Vilavilani-Tacna y en los poblados aledaños a Quenqo Grande y Laqo en Cuzco (relatos recogidos por nosotros en febrero del 2010) o en Amantani-Puno, se mantiene la idea que aquellas personas a las cuales les cayó cerca un rayo y sobreviven, quedan marcadas y se convierten en sabios capaces de ver el futuro, leer las hojas de coca, determinar si habrán buenas cosechas, buenas lluvias, alimentar a la tierra, etc. Habilidades en

las cuales creen todos, desde el que adquiere el poder hasta los que le consultan. Por ejemplo, en Amantani don José Quispe, el paqo o maestro del cerro Pachamama, fue elegido por el rayo, “...*por ello tiene una marca en forma de cruz en el dedo pulgar derecho...y cada 20 de enero [fiesta del pago a la tierra] le da de comer a la tierra...*” (Tuesta 2010: 27).

Según Molina (2008 [1574-1575]), durante la fiesta de la Situa del Cuzco se llevaban al ushnu de la plaza Haucaypata, las imágenes de Viracocha Pachayachachic, el Sol, Huanacaure y Chuquilla (deidad del rayo), donde se vertían líquidos y se brindaba con ellos (Monteverde 2009). En algunos ushnus localizados fuera del Cuzco, en el pozo que se localiza en su plataforma superior (p. e. Huánuco Pampa en Huánuco, Pumpu en Junín o Shincal de Quimivil en Catamarca Argentina) o en medio de su única plataforma o estructura arquitectónica (p. e. Incahuasi en Cañete o Aypate en la sierra de Piura, en la cancha del sector B del Acllahuasi) hay gran cantidad de cantos rodados que han sido colocados en épocas del Tahuantinsuyo. Incluso en el oráculo de Catequil (otro de los nombres de la deidad del rayo) (3), en Namanchugo-La Libertad, el cual data desde épocas anteriores al Tahuantinsuyo, se hallaron grandes cantidades de cantos rodados que cubrían el suelo, en torno a una estructura rectangular que presenta canales y contenedores llenos de cantos rodados (Topic 2009 *et. al.* [en línea]).

Según Topic *et. al.* (1999 [en línea]), en Huamachuco-La Libertad los campesinos de la zona tienen la creencia que donde cayó un rayo, debe encontrarse una piedra de canto rodado. Por su parte un poblador de Laraos, Yauyos-Lima (Jiménez Borja 1973) “... *cuando en épocas de lluvias no llueve... va hasta*

*la laguna de Circo, presenta hojas de coca, aguardiente y arroja piedras pequeñas lo más lejos que puede para despertar al agua dormida... luego llena un cántaro de agua de la orilla y sin voltear regresa a su pueblo... tras él viene la lluvia...*”

De estas referencias etnográficas, notamos una estrecha relación entre rayos, lluvias y cantos rodados en el pensamiento andino actual. Si llueve hay rayos, si hay lluvia hay agua en los ríos, si el caudal del agua de los ríos aumenta se “originarán” cantos rodados (piedras que adquieren una forma ovalada debido a que están siendo continuamente removidas por la fuerza del curso del agua del río que, al chocar entre ellas, producen un ruido, o sea un “canto rodado”). Entonces, si hay cantos rodados es porque el agua de los ríos las ha originado, si hay buen caudal de agua en los ríos es porque ha llovido y si ha llovido es porque ha habido rayos.

De esto, notamos una cosmología andina cíclica que intenta dar una explicación del entorno natural. Así cuando un poblador comenta que donde cayó un rayo hay cantos rodados no hace otra cosa que sintetizar el proceso cíclico de las lluvias-rayos-ríos-cantos rodados. Asimismo, cuando un poblador arroja piedras (cantos rodados) a las lagunas o ríos, intenta reproducir simbólicamente este proceso. En relación al ushnu, Polía Meconi (citado por Astuhuaman 1998), pudo comprobar que en épocas contemporáneas: “... *las Mushcas/muchca o piedras calientes, se emplean en los ritos para las lluvias... y que es probable que se traten de ofrendas dejadas (en el ushnu de Aypate-sierra de Piura) por los curanderos actuales...*”.

Luego de la conquista española, muchas deidades del panteón andino fueron asociadas con santos o vírgenes de la religión cristiana.

Es así que la religión andina se cristianizó, pero al mismo tiempo la religión cristiana se andinizó. Un ejemplo de ello fue Illapa o dios del rayo que fue asociado con el apóstol Santiago. En épocas contemporáneas aún persiste en el pensamiento andino dicha asociación. Así lo demuestra Yaranga Valderrama (1979) quien recogió una oración dirigida a Illapa o Santiago en épocas de sequías en la zona de Víctor Fajardo y Cangallo en Ayacucho: “... *como nuestra pacha, existente, en el mundo de arriba, en el mundo de abajo, en este mundo, en tres uno, del chamán, su creador, procreador del usnu, donador de la justicia, creador de las aguas...*”

Esta oración resalta la asociación entre el ushnu, Illapa como creador de las aguas y la visión cosmológica de la unión de los tres planos del mundo andino. En relación a este último punto, el concepto que se tiene actualmente del ushnu, en diversas zonas del Perú, es el ser el lugar donde el agua es chupada por la tierra (zona de Tarma: Adelaar 1977, citado por Matos 1994); que es un hueco, subsuelo, lugar donde se filtra el agua, que es un pozo, lugar donde hay mucho cascajo (zonas de Tarma y Ancash: Pino 2005) o que es un vaso para beber agua (zona de San Sebastián-Cuzco: información recogida por nosotros en febrero del 2010).

Finalmente, queremos comentar que el derramar líquidos sobre las piedras también está asociado a la buena salud de los pobladores. En Atuncolla-Puno existe una piedra cuya textura es como los granos de un choclo, a la que llaman con el nombre de misa rumi o piedra milagrosa. Según sus pobladores, sus poderes vienen de tiempos inmemoriales. Un día el sobrino de María, por jugar cerca a esta piedra, cayó enfermo con fiebres y dolores extraños. Un paqo o maestro “... *que habla con los dioses le sugirió que le regale a la ro-*

ca unas cuantas copas de vino...” y así su sobrino sanaría (Tuesta 2010: 44). Hoy en día el ushnu, al igual que la piedra de Atuncolla, es también considerado una piedra milagrosa, un “...*inkap misan* [arreglo para un ritual moderno]... *mesa o altar...*”, como el de Pumpu (en Junín) según los trabajos etnográficos de Matos (1994). Solo para hacer un paralelo etnohistórico, en la Situa (Molina 2008 [1574-1575]), donde se expulsaban los males del Cuzco, el ushnu (una gran piedra con pozo y canales) era el eje central de las ceremonias donde se vertían líquidos y se brindaba.

#### Notas

1. El ushnu se encuentra en las plazas principales (al centro o en uno de sus extremos internos o externos) de los asentamientos Tahuantinsuyo. Consiste de una estructura arquitectónica de planta rectangular, cuadrangular o incluso trapezoidal; de una, dos o más plataformas superpuestas; con escalinatas y vanos de acceso; con tianas o asientos y pozos pequeños asociados a canales en su plataforma superior. Estas características no siempre están todas presentes en uno solo. En el caso de los ushnus cuzqueños, según las crónicas, su composición formal básica giraría en torno a una gran piedra con pozos y canales. Asimismo, los ushnus, en general, según las crónicas, cumplieron funciones diversas, dentro del asentamiento, como ser el lugar donde se bebían y vertían líquidos, donde se practicaban capacochoas o sacrificios de niños, donde el inca precedía una serie de ceremonias políticas o militares, donde se practicaban observaciones astronómicas, etc. (Cf. *Apachita* 13:6-9)

2. El Licenciado Alfredo Bar Esquivel fue el Director del Proyecto Arqueológico de Puesta en Valor del Ushnu de Huánuco Pampa 2006-2007.

3. El dios del trueno, rayo y relámpago fue conocido, en diferentes regiones y en diferentes períodos en el mundo andino prehispánico, con los nombres de Illapa, Pusikaqcha, Chukill, Catequil, etc. (Yaranga Valderrama 1979:697 y 699).

César Astuhamán, 1998, *Asentamientos incas en la sierra de Piura*. Tesis de Licenciatura. Escuela de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Arturo, Jiménez Borja, 1973, *Imagen del mundo aborigen*, Editorial Jurídica. Ramiro Matos, 1994, *Pumpu, centro administrativo inka de la puna de Junín*, Editorial Horizonte. Cristóbal de Molina, 2008 [1574-1575], *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, Julio Calvo Pérez y Enrique Urbano (edición, estudios y notas). Universidad de San Martín de Porres, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Turismo y Psicología, Lima. Rodolfo Monte Verde Sotil, 2009, Cuzco: capital del Tahuantinsuyo y la fiesta de la Situa. *ARKINKA, Revista de Arquitectura, Diseño y Construcción*, 167: 78-87. José Luis Pino Matos, 2005, El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu. *Estudios Atacameños* 29:143-161. John Topic, Teresa Lange Topic, Alfredo Melly, 1999, *Las investigaciones en Namanchugo. El oráculo de "Catequil"*, Informe presentado al INC. También en [www.munihuamachuco.gob.pe/milenario/huamachuco/2001](http://www.munihuamachuco.gob.pe/milenario/huamachuco/2001). Sonaly, Tuesta, 2010, *Fiestas. Calendario y costumbres*. Costumbres Sociedad Anónima Cerrada, Lima. Abdón Yaranga Valderrama, 1979, La divinidad Illapa en la región andina. *América Indígena* 39(4):697-720. Luis Rodolfo Monte Verde Sotil, 2008, Los “ushnos” en la administración estatal inca, *Apachita* 13:6-9, Laboratorio de Arqueología, Universidad Católica del Ecuador.

\*Bachiller en Arqueología por la Universidad Nacional Federico Villarreal, maestría en Arqueología en la Pontificia Universidad Católica del Perú y estudiante del 10mo ciclo de Historia del Arte en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este artículo es parte de nuestro trabajo para optar el título de Licenciado en Arqueología en la Universidad Nacional Federico Villarreal



### MINDALÁES, MINDALAS Y GACHICALDOS

Ernesto Salazar

En 1980, el antropólogo Frank Salomon publicó una obra (*Los señoríos étnicos de Quito en la época de los incas*), que dio enorme impulso a la nascente etnohistoria ecuatoriana. En ella, se aborda básicamente el estudio de los cacicazgos (*llactakuna*) de la región de Quito (el conocido “corregimiento de las cinco leguas de Quito”, que equivale *grosso modo* a la actual provincia de Pichincha). Clave para la comprensión del funcionamiento de estas entidades políticas, era el control, por parte de los señores, de la circulación de bienes producidos al interior del ca-

cicazgo y de los que podían obtenerse de otras zonas ecológicas, a través del intercambio regional.

Al respecto, Salomon (1980:157ss) ha postulado para la sierra norte la existencia del *tianguéz* o mercado, probablemente móvil en tiempos precolombinos, pero que, en el caso del Quito colonial, quedó establecido en la actual plaza de San Francisco. Allí se vendía de todo: materias primas suntuarias (oro, plata, piedras preciosas), recursos estratégicos exóticos (sal, coca, ají, algodón), productos corrientes serranos (maíz, tubérculos andinos, etc.) y, por supuesto, comidas y bebidas preparadas. Por sobre esta actividad productiva general, había además un comercio especializado, llevado a cabo por un grupo élite de mercaderes llamados *mindaláes*, cuya tributación, de paso, no era igual a la de los demás indios, ya que pagaban siempre en oro, mantas o chaquiras de hueso (Salomon 1980:164 ss). Hay documentación de 1559 de que, en el caso de Quito, los *mindaláes* vivían en la ciudad, comerciaban en el *tianguéz* y no tenían por jefe a ningún cacique sino a un colega del grupo. Igual sucedía con los mercaderes de Otavalo. Sin embargo, otros documentos de la sierra norte, de fines del siglo XVI, muestran a los *mindaláes* sujetos a los caciques principales de sus *llactas*, aunque con relativa libertad de movilización y residencia. Lo que significa que el comercio de estos mercaderes era demasiado importante para dejarlo solamente al albur del *mindalá*.

En efecto, se conoce que estos mercaderes estaban especializados en el tráfico de bienes exóticos de las tierras bajas hacia la sierra: oro, plata, coca, sal, chonta, algodón, ají, plumas, alucinógenos, pájaros, mullos, animales exóticos, canela, achiote, etc. Más aún, la investigación de Salomon muestra que la institución *mindalá* era de origen precolumbino, permitida y adoptada primero por

los incas y luego por los españoles. De hecho, algunas figurinas precolombinas muestran a un hombre cargado de una canasta grande, que bien podría ser un mercader. En todo caso, el mindalá era el gran viajero de los vericuetos de los Andes, el mensajero de noticias de pueblos remotos, el comerciante que sustentaba, con su tráfico, el poder de los señores y el consumo de algunas migajas para el estado llano precolombino y colonial. Salomon ve el sistema funcionando con restricciones en la segunda mitad del siglo XVI, y lo ve desaparecer en algún momento del siglo XVII.

¿Era “mindalá” un apelativo de hombre, de mujer o de los dos? Este es un asunto importante para cuestiones de división del trabajo. Eximo completamente de culpa a Frank Salomon, quien señala claramente que, a fines del siglo XVI, las mujeres pudieron designarse “finalmente” como mindaláes (Salomon 1980:169); pero la lectura de su obra ha dejado en mi imaginario propio la idea de que los mindaláes eran siempre hombres. Imaginario, por cierto, alimentado escasamente por unas pocas figurinas precolombinas, y unas pocas imágenes tardías de yumbos mindaláes cargados de canastas. El rastreo del vocablo, a través de los documentos históricos y las obras del intrincado Aquiles Pérez, ha dado en la sierra norte varios usos corrientes de mindalá, y algún topónimo y patronímico, pero con la variación Mindala (acento grave), y es con este término que llevaré al lector a la sierra sur del Ecuador.

Cuando niño, fui mil veces a hacer compras en el mercado de Cuenca, no sin recibir la acostumbrada recomendación de mi madre de mantenerme tranquilo, si a la vendedora le agarraba “el cuarto de hora”. Invariablemente, a un momento dado, en algún puesto cercano, se alzaban voces y explotaba una pelea entre la vendedora indígena y la

compradora mestiza, en batalla verbal en que la primera simplemente apabullaba a la segunda. De pronto, la compradora agarraba su canasta y se alejaba gritando para ser bien escuchada: “Vamos, hija; no puedo rebajarme a pelear con una *mindala*”. Y esta agresividad es la que acompaña a la definición del vocablo en algunos diccionarios vernáculos.

“*Mindala*: nombre que se da a las mujeres indias o del bajo vulgo, que venden al por menor, en un sitio señalado y diariamente, o ambulando de pueblo en pueblo, comestibles, especias, legumbres, etc.”. “*Mindala (tener boca de)*: ser cual las mindalas que riñen, de vocabulario abundante y soez”. “*Mindalo*: indio que, como las mindalas, negocia en comestibles. Hombre de vocabulario repugnante y bien provisto”. “*Mindalapachi*: modo especial de sostener una carga sobre las acémilas, semejante al que usan las mindalas. Colócanse los sacos en la bestia y, liados de una manera fácil y segura, quedan sobre el aparejo cual si fuesen una alforja” (Cordero Palacios 1985:207). “*Mintala*. Mujer que anda por los campos comprando y vendiendo. Es azuayismo” (Tobar Donoso 1961:191). “*Mindalas*: mujer que vende verduras en el mercado o plaza pública voceando ... antiguamente se llamaban mindalas a las mujeres de los *cutus* (Carvalho Neto, 1961:296, citando a los esposos Costales, que aseguran que se trata de voz quichua)”. En su estudio sobre los cañaris, Pérez (1978) no consigna instancia alguna del término mindalá; pero registra, entre 1759 y 1780, cuatro ejemplos del patronímico *Minchala*, que bien puede ser una variación del original Mindala. El vocablo sería proveniente del colorado, con significado de *min(ú)*, sendero, y *chalá*, canasta. Si la atribución etimológica es correcta, podría decirse que Minchala se refiere a alguien que camina con una canasta ¿acaso un mindalá o una mindala? Incidentalmente, Minchala es apellido conocido en el Azuay.

El etnohistoriador J. Poloni-Simard ha publicado recientemente (2006) un extenso trabajo sobre la relación de indios, mestizos y españoles en el Corregimiento de Cuenca, durante los siglos XVI, XVII y XVIII. El marco del comercio, que nos interesa aquí, está descrito en términos completamente diferentes del descrito por Salomon. Lo cual es comprensible, si se considera que Salomon aborda el comercio de los pequeños cacicazgos quiteños, mientras Poloni-Simard se ocupa del comercio institucionalizado de Cuenca. En este estudio, se señala que la participación de los indígenas en el comercio de larga distancia era en condición de arrieros, que era mucho más dura de lo que este término significa. En efecto, además del cuidado de las bestias y las cargas, su trabajo incluía asegurar el buen funcionamiento de la red de tambos, su abastecimiento y la atención a los viajeros; la construcción de puentes y la manutención del escabroso camino al Puerto de Bola (Poloni-Simard 2006:128-129).

Cuando abastecían a la ciudad, lo hacían en niveles muy precarios y con productos ínfimos, como la chicha, la hierba y la leña, generalmente en un espacio pequeño de la plaza pública, y en constante fricción con los pulperos, que disponían de tiendas. El ganado era movilizad a Lima por tierra, siguiendo la ruta Loja-Ayabaca-Piura, la misma que en tiempos precolombinos sirvió para el tráfico del mullo (Hocquenghem 1993:714). La venta de alimentos en Cuenca, era realizada por mujeres indígenas en la plaza y las calles principales (la ciudad carecía entonces de un lugar exclusivo para mercado). En los documentos aparecen con diversos nombres: vendedoras de sal, de chicha, de frutas, de huevos, de mercería, etc. o con el más genérico de “gateras” (Poloni-Simard 2006:513). Igual nombre recibían en Quito las vendedoras del mercado (Minchom 1985:175); gatera sería

derivado de “gato”, voz españolizada del quichua *katu*, mercado. Poloni-Simard no menciona nunca el término mindala, que aparece talvez en algún momento del siglo XIX.

Carlos Aguilar Vázquez, jimeño de cepa, tiene en su obra *Xima* (1944) un vívido pasaje de la mindala de fines del siglo XIX: “La mindala érase y es todavía un grave personaje. Es suyo el comercio transhumante. Le pertenecen los andurriales y los atajos. Acrecen su exclusiva propiedad las parroquias sin caminos y los anejos ocultos en las malezas de la cordillera. Mujer de edad indefinible, concedora del mundo, del demonio y de la carne, dueña de un cabestrillo robusto y de unos cuantos reales invertidos en sal, especialmente en sal, en raspadura, en achiote, en cuajar amarillo de polvo y suciedad, en ají y en unos cuantos cacharros baratos. También vende peines de cacho, espejitos redondos, cintas, agujas e hilos de coser. Toda su escasa hacienda a lomo del paciente cornúpedo, trasmonta las ariscas cumbres de los pajonales; en una quebrada cualquiera duerme protegida contra la intemperie por un árbol o una piedra. No le inmuta la lluvia ni la noche detiene sus pasos. Sus días son los jueves en la ciudad de Cuenca y los domingos en las parroquias. Deambula de feria en feria: es el alma nativa de la feria y lo peculiar del mercado, por la crudeza de su vocabulario, por sus modales desenvueltos, por la fuerza de su brazo vengador de injurias y listo siempre para la arremetida espectacular. En la feria de Cuenca abastece sus alforjas y costales de cabuya, y al campo, por dondequiera que haya tierra, esté el día nublado o con sol, estén crecidos o mansos los ríos. Su pictórica odisea no se detiene nunca: marcha de cabaña en cabaña, recogiendo huevos, quesos, ají, frutos, para caer los domingos en la parroquia conocida o en otra cualquiera de los contornos de la provincia (Aguilar Vázquez 1974:173)”.

Las mindalas provenían generalmente de la zona de Cuenca. Tenían puesto conocido en el mercado de San Francisco, donde, en las ferias, montaban un pequeño toldo con una estera en el suelo y atendían el comercio al aire libre, cobrando por sus productos en dinero, o simplemente realizando trueques, particularmente con los campesinos que acudían a la ciudad. Las que andaban de pueblo en pueblo, tenían la vida algo más agitada, ya que a veces eran expulsadas de algunos lugares por razones banales, como sospechas de brujería, o el mal de ojo de algún infante, adquirido al paso de la mindala, en una visita previa al lugar. Aguilar Vázquez (1974:174) reporta un caso similar en Xima, cuando los pobladores impidieron la entrada de las mindalas. La autoridad sosegó los ánimos, destacando la labor de estas mercaderes, que, al traer productos al pueblo mismo, ahorraban a los compradores largos viajes a Sigsig o a Cuenca.

En suma, la mindala representa, a tres siglos de distancia, el patrón de los mindaláes del norte, pero reducido a su mínima expresión: la atención a larga distancia. Todavía hace trueque, si es necesario, pero la naturaleza de su mercancía (i.e. alimentos y unos pocos artefactos de uso común) no le da prestigio ni riqueza. Y si los mindaláes se codeaban con caciques principales, las mindalas apenas se rozaban con la autoridad para casos de justicia menor. En el siglo XX, la construcción de caminos y mercados y la adopción generalizada de la economía del dinero acabarían con este personaje y su sistema facilitador de comercio, dejando sólo el nombre para las ocupantes de los mercados, nombre que también se va perdiendo irremisiblemente. Hoy, el lado más oscuro de las mindalas son las mafias de “arranchadoras” que se han formado en los mercados mayores de las principales ciudades del país, donde acechan al desprevenido campesino y le sustraen a la

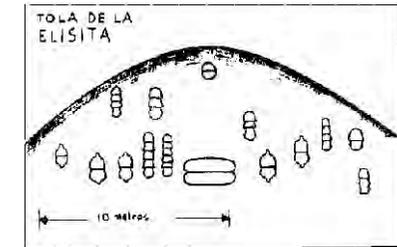
fuerza sus productos por los cuales pagan el precio que se les antoja (Pedro Reino, información personal).

En algún momento, no se sabe si contemporáneamente con las mindalas, apareció un personaje masculino, mercader de larga distancia: el llamado, a veces despectivamente, como “cachicaldo”. En la sierra central (Cotopaxi, Tungurahua), se lo veía provisto de una canasta grande, que constaba realmente de dos cestas iguales: una servía como contenedor y la otra como tapa, para cubrir bien la mercancía. Andaban por los pueblos de ambas cordilleras, llevando espejos, agujas, ropa, cobijas, o esteras para las épocas de fruta (Pedro Reino, información personal). En el sur se desplazaban con un bulto enorme amarrado al torax. En la década de 1970, tuve oportunidad de entrevistarlos en la selvas de Chiguaza, Morona Santiago; venían de Ambato y se desplazaban a las cooperativas de mestizos y a las jibarías. En *Pioneros de la Selva* (Salazar 1989:209), tengo registrado lo siguiente: “Los cachicaldos viajan a pie por la zonas rurales del país, cargados de inmensos bultos en cuyo interior se encuentran los más variados artículos: medicinas, cobijas, enaguas, ropa interior, pantalones, calcetines, blusas, camisas, cortes de tela, ollas de aluminio, vajillas de plástico, etc. ... Visitan los pueblos pequeños de El Oro, Manabí, Esmeraldas, Azuay, y las provincias del Oriente, llevando mercadería diferente, ya que conocen los artículos que son preferidos por cada pueblo”. No han desaparecido completamente, pero ahora se los ve más prósperos, comerciando como siempre, pero en camioneta.

Y así, la vida continúa..., porque mientras haya un pueblo o un recinto en un risco de montaña o en una selva inaccesible, habrá un mercader que llegará a ellos con su mercancía de baratijas y vestidos de vivos colo-

res, a recrear por enésima vez el viejo juego del intercambio a larga distancia.

Carlos Aguilar Vázquez, 1974 [1944], Xima. En *Obras Completas de Carlos Aguilar Vázquez 1897-1967*, vol. 5. Editorial Fray Jodocko Ricke, Quito. Anne-Marie Hocquenghem, 1993, Rutas de entrada del mullu en el extremo Norte del Perú, *Bulletin de l'Institut d'Études Andines* 23(3):701-719. Martin Minchom, 1985, La economía subterránea y el mercado urbano: pulperos, “indias gateras” y “recatonas” del Quito colonial (siglos XVI-XVII). En *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*, Segundo E. Moreno Yáñez, comp., pp. 175-187, Ediciones Abya-Yala, Quito. Paulo de Carvalho Neto, 1964, *Diccionario del folklore ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito. Octavio Cordero Palacios, 1985, *Léxico de vulgarismos azuayos*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Cuenca. Aquiles Pérez, 1978, *Los Cañaris*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito. Jacques Poloni-Simard, 2006, *El mosaico indígena. Movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Editorial Abya-Yala / IFEA, Quito. Ernesto Salazar, 1989, *Pioneros de la selva. Los colonos del Proyecto Upano Palora*, Segunda edición, Museos del Banco Central del Ecuador, Quito. Frank Salomon, 1980, *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los incas*, Colección Pendoneros, vol. 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo. Julio Tobar Donoso, 1961, *El lenguaje rural en la región interandina del Ecuador*, Editorial La Unión Católica, Quito.



### DE COLECCIONISTA A ARQUEÓLOGO LECCIONES DEL SIGLO XX

**Florencio Delgado-Espinoza**

Es ya casi un cliché decir que, en el Ecuador de gran parte del siglo 20, el estudio del pasado estuvo en manos de coleccionistas conscientes de que sus adquisiciones representaban parte de la historia de las sociedades precolombinas. Luego de la importante contribución que hiciera a su estudio el Obispo Federico González Suárez, Jacinto Jijón y Caamaño, un ávido coleccionista de arte, incursiona en el tema, pero a diferencia del primero, decide construir su colección arqueológica, a partir de excavaciones que realiza de manera personal. Por lo general, elige para estos trabajos sus extensas propiedades, y en algunos casos, excava en zonas ajenas, como los sitios de la provincia de Manabí y el sitio peruano de Maranga. El trabajo de campo despierta en él la necesidad de dar explicación y contenido histórico al material recogido, recurriendo a informes y publicaciones arqueológicas de varias regiones del mundo. Jijón sufre entonces la metamorfosis de un mero acumulador de bienes (coleccionista) en un arqueólogo de tradición coleccionista explicativa. En aquellos tiempos, eso de deam-

bular por el territorio buscando piezas arqueológicas era definitivamente un hobby aristócrata practicado por varios personajes; empero Jijón, a diferencia del resto, trató de explicar el proceso cultural a través de los objetos.

Durante el siglo pasado, más específicamente entre los 50s y 60s, surge en Guayaquil otra figura importante de la arqueología ecuatoriana que, de forma irónica, se catapultó internacionalmente a través de una copublicación post-mortem, en la cual aparece como tercer autor. La célebre obra del Smithsonian Institute, *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases* (1965), publicada por Betty Meggers, Clifford Evans y Emilio Estrada, marca un antes y un después en la arqueología de la costa y señala a Estrada como uno de los referentes del difusionismo ecuatoriano. La controvertida teoría desarrollada en la publicación señala un origen japonés para la cerámica Valdivia, entonces considerada la más antigua del Nuevo Mundo. Tal hipótesis atrajo la atención mundial, con especialistas que aceptaban la idea como un hecho, y otros que la consideraban como un craso error de interpretación. Estrada, sin embargo, nunca se enteró de tal controversia, pues murió antes de que apareciera el libro.

En su corta pero prolífica carrera en arqueología, Emilio Estrada, en realidad excavó personalmente sólo unos pocos sitios, ya que, a diferencia de Jijón y Caamaño, los negocios ocupaban gran parte de su tiempo. Estrada comenzó su trabajo con el fin de coleccionar material para su museo privado. La mayoría de las excavaciones fueron ejecutadas por Julio Viteri Gamboa y Félix Martínez. En realidad, Estrada, era menos ávido lector que Jijón, aunque los dos trataron de explicar el proceso histórico mientras incrementaban sus colecciones. Las épocas históricas de Jijón y

Estrada eran distintas; mientras el primero era gran terrateniente de la sierra y representante de una parte de la historia política y económica del país dominado por la élite feudal quiteña, el segundo representaba el surgimiento de la agro-exportación costeña y de la banca guayaquileña, que aparece con fuerza en los años 50. Mientras Estrada representaba al banquero de la costa, Jijón era más bien un importante miembro del partido conservador y llegó a ser alcalde de Quito.

Estrada combinaba el deporte con el trabajo en la banca y de allí dio un paso hacia la arqueología, convirtiéndose en un prominente arqueólogo, como lo recordamos hoy. La pregunta importante que nos hacemos es ¿cómo surge su interés por explicar el pasado? Del estudio de documentos, tales como la correspondencia que mantuvo con Julio Viteri Gamboa, podemos establecer que los intereses no fueron muy diferentes a los que impulsaron a Jijón, es decir a la necesidad de coleccionar objetos de arte precolombino. Con el interés de reconstruir una “arqueología” de la arqueología del Ecuador, se analiza aquí parte de la correspondencia mencionada. Una de las cartas de Viteri Gamboa a Emilio Estrada es la siguiente (las cartas se han transcrito con la sintaxis original, aunque se ha añadido alguna puntuación para mejorar la comprensión).

*Milagro 10 de Julio de 1953, Señor Emilio Estrada Ycaza, Guayaquil. De acuerdo con sus instrucciones me trasladé esta mañana a LAS PALMAS, de eso de las dos de la tarde empezamos a encontrar unos pedazos de cerámica, la de esta zona se distinguen de los otros sectores por el brillo, es decir, son como los que usted me hablaba, esmaltados. Aunque no me he topado con la casa del Joyero como dijo Ceballos pero ya me topé con dos monedas hachas, espero acercarme poco a poco a la olla del acuñador de monedas.*

*Con el portador le mando dos hachitas i unas muestras de barro para que las estudie el lunes o martes que pueda llevar algo. Hoy tumbaron los tractores la tola de Elisita, el domingo o lunes. Atentamente, JVG.*

Una segunda misiva, escrita unos pocos días después, es como sigue:

*Milagro, 4 de Septiembre de 1953, Señor Don Emilio Estrada Ycaza, Guayaquil. Estimado Señor: Como es mi deber debo informarle sobre el trabajo en los últimos días. En Los Monos el trabajo va en forma pesada, porque solo tengo el trabajo de nuestra gente, no puedo marcar el mismo ritmo anterior debido a que en Valdez tengo el apoyo de las máquinas i de los hombres, sin embargo estamos tratando de arrancarle a la tierra algo contra su propia voluntad. Mi hija le entregará la primera ollita que la he sacado personalmente en Los Monos, así cumpla a usted mi palabra. Van también algunos tiositos del mismo lugar, esos los recogí acompañado de Monseñor Silvio Haro. Monseñor Haro me visitó ayer cuando recién llegaba de localizar un nuevo lugar, Cañafistola, i de allí traía unos fragmentos como primeros indicios, entre esos fragmentos encontré, los que le mando que parecen de porcelana. En vista de que Monseñor sabe bastante sobre arqueología, aproveché la visita i le pregunté sobre lo que acababa de encontrar; los de porcelana fueron encontrados unos veinte centímetros del nivel de la parte alta de la loma i los otros, metro i medio adentro. Me dijo que los enlozados pertenecían a la Colonia i los otros eran aborígenes muy antiguos, en principio sostenía que los indios eran huancavilcas, luego cuando le enseñé los tubos i vio mis dibujos de Gante, aceptó una civilización muy particular es decir los YAGUACHIS. Pese a su temor por las culebras le llevé hasta “Los Monos”, ninguno de los agasajos hechos en esta ciudad lo agradece*

*tanto, le hice recorrer la muralla, le tome unas fotos para su libro, vio como he trabajado tanto i he encontrado tan poco. Fueron estas sus palabras. “Busque, busque por todas partes pero no salga de esta muralla, esto es algo grandioso, no se desanime, la Loma grande debió haber sido un cementerio al mismo tiempo que un mirador, la meseta es una tola habitación, hay que buscar incluso en la muralla, pero este lugar dirá mucho de nuestro pasado”. Me dio el significado de algunas palabras, es decir de nombres de esta zona, le obsequié una hachita de cobre, me dijo que hasta hoy no había podido conseguir, yo tenía dos i se la di. Se admiró mucho de que usted me apoye, lo creía solo deportista i comerciante, encargó presentarle sus saludos, me pidió autorización para escribir un artículo, me solicitó dibujos de GANTE, no le he dado nada solo la charla, pero me dijo entre conversa y cerveza, que piensa editar un libro sobre este asunto el mismo que abarcará toda la Diócesis, por todo esto me permito sugerirle que usted debe empezar el suyo, usted tiene en su poder los mejores documentos de toda la provincia, yo le ayudare en lo que pueda, sea en esta zona o en otra que sea necesario. Me escribieron los de la Casa de la Cultura, le mando la carta, estos señores solo quieren las maduras para ellos i las verdes para nosotros, recuerda cuando los visitamos? Se creyeron tan importantes que parecía tener en sus manos la historia del mundo. Lugares de trabajo en la semana presente: Los Monos...2 hombres; Cañafistola (Peñañiel)...2; Tímalo... 2. Si debo suspender algunos de los hombres avíseme o si debo volcarme a los “Monos”. Mande el dinero para pagar a la gente i el cuchillo o sable que me estaba dando en su casa, le pido porque mi cuchillo se rompió esta mañana i ese me serviría como aquel que llaman varilla de arqueólogo. Me disculpa el término mande; ha sido consecuencia del cansancio de hoy. JVG.*

Estas dos comunicaciones dan luces sobre la forma en que se desarrollaron las investigaciones sobre el pasado en la costa. Señalan situaciones de la época, así como la relación de trabajo entre Viteri Gamboa y Estrada. Se colige que Estrada estaba interesado en el material cultural de Milagro. Por ello, de su propio peculio, pagaba a Viteri y a los trabajadores que este último empleaba en las excavaciones. Claro está que, al menos al tiempo en que estas cartas fueron escritas, las excavaciones carecían de método; en ninguna parte se señala la metodología de excavación, peor algún recuento de la estratigrafía del lugar. En realidad, la actividad que Viteri Gamboa desarrollaba para Estrada era más bien de buscar material para su museo. La diferencia con el huaquero común y corriente estaba en que este no sólo coleccionaba el material completo y de metal, sino que estaba interesado en “estudiar” incluso los tiestos. Esto le da un tinte de arqueólogo más que de huaquero.

De la segunda carta se puede colegir que la publicación *Ensayo preliminar sobre la arqueología de Milagro*, aparece a finales del 1954, luego de la sugerencia de Viteri. En este trabajo, se presenta la evidencia encontrada, un mapa de sitios y los dibujos de Viteri. Si bien este trabajo fue escrito por Estrada, las comunicaciones en mención señalan que el autor casi nunca estuvo en la zona; por tanto, se duda que haya excavado alguno de los sitios reportados. Este trabajo da cuenta de los sitios excavados y pretende hacer una breve caracterización del material de la zona. Luego de las relaciones que Estrada establece con Meggers y Evans, surge la transformación de Estrada, y por supuesto también la de Viteri. A partir de este momento, el trabajo de Viteri ya no consiste solo en cavar y recopilar el material, sino en realizar excavaciones estratigráficas que fueran más allá de la

mera obtención de piezas para el museo. Para 1957, en la publicación *Ultimas civilizaciones pre-históricas de la cuenca del rio Guayas*, Estrada utiliza los datos de las excavaciones estratigráficas de Meggers y Evans en el sitio Chorrera y señala ya el trabajo estratigráfico realizado en Chilintomo. Para entonces, Félix Martínez, el otro “buscador de sitios” de Estrada, había encontrado ya el sitio Valdivia en la costa pacífica.

La influencia de Meggers y Evans en Estrada y, por su intermedio, en sus trabajadores de campo fue importante, ya que llevó a Estrada más allá de coleccionismo. Sus publicaciones son los primeros intentos de establecer una cronología en la Cuenca del Guayas.

Estrada no era un coleccionista común. Coleccionaba para el museo, abierto al público, y no comerciaba con sus bienes, ni traficaba con el material obtenido. Si bien Estrada, al igual que Jijón, comenzó con el interés de coleccionar, los dos terminaron buscando dar explicaciones al material, contextualizarlo y reportar sobre el mismo. La influencia que Estrada recibió de la arqueología estadounidense fue importante pues, a partir de entonces, este autor trata de establecer la historia de las regiones de donde extrae las piezas. Pasó de coleccionista de arte a arqueólogo que, a partir del material recuperado, trata de explicar la historia.

Eran otros tiempos y otras realidades. Jijón, Viteri, Estrada, Monseñor Haro, etc., fueron la expresión del estudio romántico del pasado; una suerte de Indiana Jones criollos. Mucho se ha avanzado desde entonces. Ahora en el siglo XXI, la arqueología no se practica de esta forma: no se excava exclusivamente para acrecentar galerías y museos, sino que se abren los contextos para entender mejor la historia. Lo que el arqueólogo excava

no son objetos de contemplación para el beneplácito exquisito de una élite económica que se piensa intelectual; excavamos en pos de los datos que permitirán reconstruir el pasado de la humanidad. No hay problema si hay muchas versiones del pasado, pero estas no pueden sustentarse, por la falta de datos, sólo en la imaginación de los investigadores. Varias explicaciones sobre los mismos datos son posibles, pero las explicaciones fantasiosas que surgen por falta de datos no son procesuales, ni post procesuales, ni colonialistas ni post-colonialistas; son simplemente invenciones.

Las prácticas del siglo pasado son aca-so entendibles por la falta de profesionales. Por cierto, ahora tampoco son muchos los que estudian el pasado (faltan muchos más), pero ya existe un número importante de profesionales a los que se les pide trabajos con técnica y con ética. Estos nuevos profesionales son un conglomerado que no ve a la arqueología como la práctica romántica de ir a lugares exóticos y encontrar “grandes civilizaciones”, sino más bien estudiar el pasado, en todas sus manifestaciones posibles. Por ello, cualquier intento de regresar al siglo anterior debe ser tomado en cuenta, identificado y repelido por las presentes y futuras generaciones. Atrás quedaron esos tiempos cómodos para arqueólogos y aficionados que iban a excavar, coleccionar y (en muy pocos casos), publicar, sin que en las zonas donde hayan excavado se conozca nada sobre su trabajo. Esa arqueología colonial, colonizante y dominada por miembros de una élite blanco-mestiza quienes, con suerte o con recursos para estudiar en el extranjero, se transformaron en la única voz sobre el pasado. Hoy, el trabajo es con las comunidades, con la participación del ciudadano, no excluyente y cada vez menos elitista. Asumir los cambios no es tarea fácil, sobre todo para los arqueólogos del siglo XX, pero hay que emprenderla; de

no hacerlo, simplemente continuaríamos alejados de las nuevas formas de establecer el conocimiento académico. Con una visión neocolonizante, alejada del contexto social y político de donde se extraen los datos, no tenemos futuro en siglo XXI.

Emilio Estrada, 1954, *Ensayo preliminar sobre la arqueología de Milagro*, Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil. Emilio Estrada, 1957, *Ultimas civilizaciones pre-históricas de la cuenca del rio Guayas*, Publicaciones del Museo Víctor Emilio Estrada, vol. 2. Guayaquil. Betty J. Meggers, Clifford Evans, y Emilio Estrada, 1965, *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases*, Smithsonian Institution, Washington.



## NOTICIAS FRESCAS

### La nariz de la esfinge de Gizeh

La esfinge no tiene nariz y la lacra que tiene en la cara sugiere que fue destruida. La historia más famosa es que fue arruinada por las tropas de Napoleón (1798), en pruebas de

tiro al blanco. Pero sabiendo del tropel de científicos que el gran curso llevó a Egipto, es muy difícil de tragarse el cuento. El viajero Richard Pococke publicó en 1743 un relato de su viaje, cinco años antes, en el que incluye un dibujo de la esfinge con nariz, pero en un libro que publicó 24 años después se quejaba de que la misma haya sido desfigurada. Por tanto, no hubo erosión, sino mano humana, accidental o a propósito. Otro dibujo, de Frederic Louis Norden (1755), muestra a la esfinge también sin nariz, o sea que tal vez Napoleón no la rompió, después de todo. Sin embargo se ha encontrado otro dibujo más antiguo, el de Cornelius de Brujin (1698), que muestra una nariz medio fea pero intacta. ¿Hechos reales o “licencias” artísticas? Otra revelación está circulando. Según Ann Macy Roth, la nariz fue dañada en 1378 “por un religioso musulmán que temía que la esfinge era objeto de veneración inapropiada”. Da fuentes académicas para esta afirmación. El “naricida” se habría llamado Mohammad Sa'im al-Dahr. Ahora bien, iconoclastas han habido en toda la historia, y si los talibanes fueron capaces de hacer explotar en 2001 los budas gigantes de Bamiyan, cualquier cosa pudo haber ocurrido en el pasado más remoto. Vea otras tribulaciones de la esfinge en *Apachita* 14:3-6 (Prad, <heritage-key.com>, agosto 2, 2010).

#### Sitio de matanza en reserva Blackfeet

En el río Two Medicine, ubicado en la reserva de los Blackfeet, EE.UU., un grupo de arqueólogos liderado por la Dra. María Nieves Zedeño, de la Universidad de Arizona en Tucson, ha descubierto un sitio de matanza de bisontes, que cayeron por una escarpada pendiente de 9 m. de altura, luego de ser empujados a lo largo de una línea de estampida, preparada y controlada por los cazadores. Es probable que la mayor parte de animales haya muerto en la caída, y los sobre-

vivientes hayan sido rematados por los cazadores. La datación del evento es estimada en 1000 AD, aproximadamente; pero se avizora que hubo más eventos similares en el sitio y el área en general. Además de artefactos líticos, los investigadores han encontrado 651 anillos de tipis (las conocidas tiendas cónicas de piel, de los indios de las praderas estadounidenses) y un sistema de varios senderos de estampida para la caza de los bisontes. La Dra. Nieves Zedeño, Profesora en la universidad mencionada, es una respetada arqueóloga ecuatoriana que inició su formación profesional en la antigua escuela de Arqueología de la ESPOL (Travis Coleman, agosto 8, 2010, en <greatfalltribune.com>).

#### Sociedad de arte rupestre en Perú

Con la participación de jóvenes investigadores, estudiantes y personas interesadas en las quilcas o sitios rupestres del Perú, se fundó, a fines de 2007, la Asociación Peruana de Arte Rupestre (APAR), con el objetivo básico de defender e investigar las quilcas y de difundir estas investigaciones. Al efecto, desde su inicio, APAR ha estado inmersa en numerosas actividades, como ciclos de conferencias de arte rupestre, la creación del código de ética APAR, la presentación de la Escala APAR, y los dos primeros números del Boletín APAR, cuyo editor es Rodolfo Montenegro Sotil, colaborador frecuente de *Apachita*. Las personas interesadas en conocer más de esta Asociación y leer sus Boletines (2 por el momento) on line, pueden hacerlo en: [http://issuu.com/apar/docs/boletinapar1\\_2](http://issuu.com/apar/docs/boletinapar1_2) o escribiendo a <aparperu@gmail.com>

#### Cavernarios caníbales

De una cueva de la región de Atapuerca, España, famosa por la presencia de restos óseos de un homínido conocido como *Homo antecessor*, posible antepasado de los huma-

nos modernos y de los neandertales, el arqueólogo Eudald Carbonell de la Universidad de Rovira y Virgili, ha estudiado una muestra de 1039 huesos correspondientes a mamuts, bisontes, felinos, y otros animales, incluyendo además 159 huesos correspondientes a 11 individuos de la especie *Homo antecessor*. Hay huesos con señales de cortado y raspado, señales en la cara que indican actividades de despellejamiento y descarnado, y fragmentos de cráneo con huellas de rotura; todo lo cual sugiere un patrón de canibalismo en estos homínidos. El hecho de haber encontrado estos huesos junto con los de animales masacrados para alimento, sugiere que el canibalismo pudo haber sido, no una actividad con significado simbólico, sino una opción más en las estrategias de supervivencia. Sin descartar esta hipótesis, los estudiosos agregan que esta práctica canibalística habría sido aceptada e incluida en el sistema social, lo cual la convertiría en la manifestación más antigua de lo que podría llamarse “canibalismo cultural” (Dan Vergano, agosto 11, 2010, USA Today).

#### Secretos del azul maya

El pigmento conocido como *azul maya*, muy resistente a la meteorización, el calor y la luz, fue desarrollado por los mesoamericanos precolombinos hace 1700 años. Fue utilizado en arte y rituales, sobre todo en objetos y víctimas sacrificiales humanas (¿recuerda las víctimas pintadas de azul en la película *Apocalipto*?). Físicos del Brookhaven National Laboratory (Upton, N. Y.) han creado un tinte similar de duración de 1000 años, basándose en estudios del pigmento maya. Este se fabricaba quemando incienso hecho de resina de árbol, y usando el calor para cocer una mezcla de plantas de índigo con un tipo de arcilla llamada palygorskita. El análisis de los físicos permitió desvelar el secreto de la longevidad del pigmento: al calentarse la

mezcla, las moléculas de índigo llenaban los poros y los diminutos canales de la superficie de la arcilla, asegurando de este modo que el pigmento no se desprenda con el tiempo. Los físicos esperan usar su nuevo pigmento para restaurar pinturas y acaso para otras aplicaciones industriales, como la producción de cemento de color (Devin Powell, Julio 27, 2010 <foxnews.com>).



Andrefsky, William, 2005, *Lithics: macroscopic approaches to analysis*. Cambridge University Press.

Arellano López, Jorge, 2009, *Culturas prehispánicas del Napo y el Aguarico, amazonía ecuatoriana (transecta Yuturi-Lago Agrio)*. Centro Cultural José Pío, Lima.

Ashurst, John, 2006, *Conservation of ruins*, Butterworth-Heinemann, Oxford

Benavides, O. Hugo, 2004, *Making Ecuadorian histories: four centuries of defining power*, University of Texas Press, Austin.

Bourget, Steve; Kimberly L. Jones, 2008, *The art and archaeology of the Moche. An ancient Andean society of the Peruvian North Coast*, University of Texas Press, Austin.

Bray, Tamara L., ed., 2003, *The archaeology and politics of food and feasting in early states and empires*, Springer, New York.

Burgos Guevara, Hugo, 2009, *Santuarios de Tomebamba. Modelo de geografía sagrada en el tiempo de los incas*. Consejo Nacional de Educación Superior, Quito.

Funari, Pedro Paulo; Andrés Zarankin; Emily Stovel, eds., 2005, *Global archaeological theory: contextual voices and contemporary thoughts*, Springer, New York.

Funari, Pedro; Andres Zarankin; Melissa Salerno, eds., 2010, *Memories from darkness. Archaeology of repression and resistance in Latin America*, Springer, New York.

Griender, Terence, James D. Farmer, David V. Hill, Peter W. Stahl, Douglas H. Ubelaker, 2009, *Art and archaeology of Chalhuabamba, Ecuador*, University of Texas Press, Austin.

Grube, Nikolai, ed., 2006, *Mayas, una civilización milenaria*. Tandem Verlag, Kölnemann.

Heckenberger, Michael J., 2004, *The ecology of power. Culture, place and personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*, Routledge, Londres.

Hocquenghem, Anne Marie, José Poma, y Lorena Salcedo, 2009, *La red vial incaica en la región sur del Ecuador*. Universidad Nacional de Loja, Loja.

Insoll, Timothy, 2007, *The archaeology of identities*, Routledge, Londres.

Kelley, David H.; Eugene F. Milone, 2005, *Exploring ancient skies. An encyclopedic survey of archaeoastronomy*, Springer, New York.

Kipfer, Ann Barbara, 2007, *Dictionary of artifacts*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ

Lunniss, Richard; Jorge Marcos Pino, s/f. (2009?), *Vida y costumbres de los pobladores del Ecuador antiguo. Catálogo de exposición*, Edición bilingüe español-inglés, Museo Presley Norton, Guayaquil.

Lyman, Lee; Michael J. O'Brien, 2006, *Measuring time with artifacts: a history of methods in American archaeology*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Magli, Giulio, 2009, *Mysteries and discoveries of archaeoastronomy: from Giza to Easter Island*, Springer, New York.

Miller, Heather M. L., 2006, *Archaeological approaches to technology*, Emerald Group, Bingley, UK.

Murray, Tim, ed., 2001, *Encyclopedia of Archaeology: history and discoveries*, 3 vols. ABC-CLIO, Goleta, CA.

Murray, Tim, ed., 1999, *Time and Archaeology*, Routledge, Londres.

Nur, Amos, Dawn Burgess, 2008, *Apocalypse: earthquakes, archaeology, and the wrath of God*, Princeton University Press.

Pearsall, Deborah M., ed. 2007, *Encyclopedia of Archaeology*, 3 vols., Academic Press, New York.

Pforde, C., Jane Hubert, Paul Turnbull, 2002, *The dead and their possessions: repat-*

*riation in principle, policy and practice*, Routledge, Londres.

Preucel, Robert W., 2007, *Archaeological Semiotics*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ.

Reindel, Markus, Günther A. Wagner, eds., 2009, *New technologies for archaeology: multidisciplinary investigations in Palpa and Nasca, Peru*, Springer, New York.

Reitz, Elizabeth J.; Elizabeth S. Wing, 2008, *Zooarchaeology*, Cambridge University Press.

Rodgers, Bradley A., 2004, *The archaeologists manual for conservation: A guide to non-toxic, minimal intervention artifact stabilization*, Kluwer Academic/Plenum, New York.

Russell, Ian, ed., 2006, *Images, representations and heritage. Moving beyond modern approaches to archaeology*, Springer, New York.

Scarre, Chris; Geoffrey Scarre, 2006, *The ethics of archaeology: Philosophical perspectives on archaeological practice*, Cambridge University Press.

Stanish, Charles, 2003, *Ancient Titicaca: the evolution of complex society in Southern Peru and Northern Bolivia*, University of California Press

Varner, Gary R., 2009, *Sacred wells: A study in the history, meaning, and mythology of holy wells & waters*, Algora Publishing, New York.

## TRANSICIONES

### DAVID M. STEMPER (1951-2010)

David M. Stemper murió el 3 de julio mientras jugaba basketball. David obtuvo su PhD en 1989 en la Universidad de Wisconsin, con una tesis sobre los cacicazgos prehispánicos del Río Daule, como culminación de una larga asociación con el proyecto de campos elevados dirigido por W. Denevan para la región andina. Enseñó inicialmente en la colombiana Universidad del Valle, y estuvo asociado con el Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas (INCIVA). Allí, realizó con Hector Salgado investigaciones arqueológicas en la Bocana, uno de los sitios tolitas más septentrionales (a 350 Km de La Tolita) y en Palestina (río San Juan), ambas localidades de la costa pacífica colombiana. También inició allí, con Carlos A. Rodríguez, un proyecto de larga duración sobre los señorios del valle del Cauca. Posteriormente enseñó en varias universidades estadounidenses, como las universidades de Texas (El Paso), Maryland (Baltimore), Georgetown, y, últimamente, la American University. Como consultor, condujo proyectos educativos y de investigación en Cuba, Perú y Colombia. De entre sus publicaciones, cabe mencionar: 1987, Raised fields and agricultural production, A.D. 1400-1600, Río Daule, Guayas, Ecuador. En *Pre-Hispanic Agricultural Fields in the Andean Region*, W. Denevan, K. Mathewson, and G. Knapp, eds., pp. 297-319. BAR International Series, vol. 359 (ii). Oxford; y 1993, *The persistence of prehistoric chiefdoms on the Río Daule, Coastal Ecuador. La persistencia de los cacicazgos prehispánicos en el río Daule, Costa de Ecuador*, Edición bilingüe español-inglés. Memoirs in Latin American Archaeology, vol 7. University of Pittsburgh.