

Apachita 19

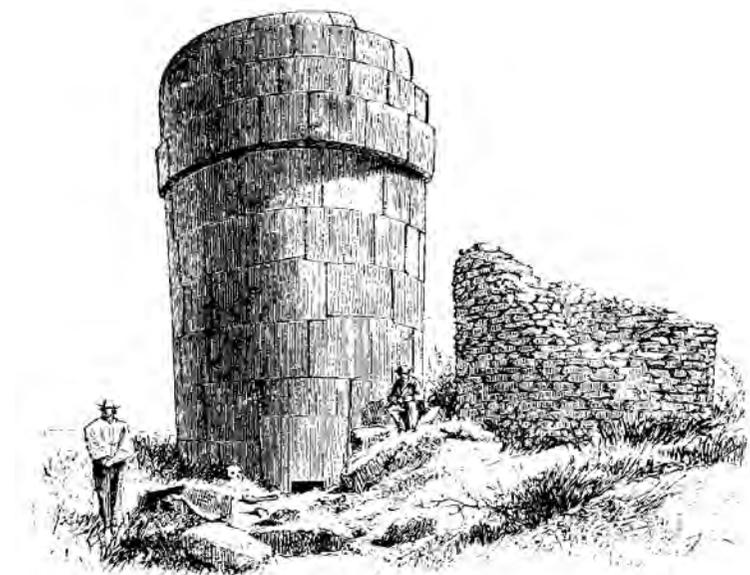
octubre 2012

Boletín de Arqueología



CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOCULTURALES CIS
Quito, Ecuador

Portada: Chullpas de Sillustani
En *Peru. Incidents of travel and exploration in the land of the Incas*, por E. George Squier, 1878,
Macmillan, London.



Universidad San Francisco de Quito

Apachita

Nº 19

Octubre 2012

Ernesto Salazar, editor

Publicación periódica de
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIO CULTURALES
Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad San Francisco de Quito

2

Editorial

El editor se ha jubilado de su cátedra de la PUCE, y se ha mudado a su casa con todos sus tereques del oficio, entre ellos el *Boletín Apachita*. Modesta en su presentación, *la Apachita*, como comúnmente se la conoce, es un órgano de difusión arqueológica, elaborado por el Editor con la participación de estudiantes y de colegas arqueólogos. En la cultura andina, la apachita es un sitio a la vera de un camino, generalmente de alta montaña, donde los viajeros depositaban una piedra, en agradecimiento a los *apus* por una feliz travesía. En este contexto, cada Boletín Apachita es una especie de guijarro “intelectual” acopiado en pos de construir un edificio de sólida preparación académica para los futuros arqueólogos. El editor aprecia la excelente disposición con la que el Centro de Investigaciones Socio-culturales (CIS) de la USFQ nos ha recibido, esperando que la recepción de la Apachita sea igual de entusiasta como el empeño que ponemos en la elaboración de cada boletín.

¡Bienvenida Apachita!

La Apachita nació en la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, allá por el 2004, en base al contagioso entusiasmo que los profesores de ese entonces, Ernesto Salazar y Josefina Vásquez, pudieron traspasar a sus estudiantes. Este proyecto surgió como un espacio para que los estudiantes y los profesores presenten artículos cortos y otra información, fuera del formato de las publicaciones científico-académicas. Contrario a la historia de las publicaciones en el Ecuador, hoy la Apachita está en el número 19, gracias al entusiasmo de su editor Ernesto Salazar. Josefina Vásquez se trasladó a la USFQ, y ahora, luego de la jubilación de Ernesto en la PUCE, se vuelven a juntar en el Centro de Investigaciones Socioculturales (CIS) de la USFQ. La Apachita continúa, ya tiene muchas piedras, ya se la ve como un montículo lleno de ideas y proyectos, siguiendo con la idea original de ser el instrumento para la publicación sobre todo de parte de los estudiantes de arqueología del Ecuador. Quienes conformamos el Centro de Investigaciones Socioculturales damos la bienvenida a la Apachita, y esperamos que cada día ese montículo de piedritas siga creciendo.

DE ESTRELLAS Y MONOS EN LA CULTURA PASTO

Josefina Vásquez P.

Etnohistórica y arqueológicamente, los pastos fueron grupos étnicos con organización política de tipo cacical. Vivían en grandes poblados ubicados en el páramo, y en colonias menores localizadas en el valle del Chota y en el piedemonte occidental (Landázuri 1995, Echeverría y Uribe 1995). El territorio pasto abarca gran parte de los páramos del suroccidente de Colombia y el norte de Ecuador, básicamente entre el río Chota (ribera norte en Carchi) y el río Guáitara (Nariño). La antigüedad de su ocupación arqueológica oscila entre los 400 y 1600 d. C. Sabemos que, entre sumisiones y rebeliones temporales, los pastos resistieron a la conquista de los inkas, como lo hicieron otros cacicazgos norteños del Ecuador (Betanzos 2004 {1510?}: 254-255); Cieza de León 1962 {1553}:121-123). Sin embargo, en la colonia española, los pueblos pastos fueron devastados por la esclavitud en las haciendas y en las minas y por el repudio racial por parte de los conquistadores. Hoy, sus descendientes persisten en poblar los resguardos de Nariño y tienen influencia política a nivel nacional (Rappaport 1998, 2005).

En tiempos precolombinos, los pastos se inspiraron en la naturaleza para decorar sus casas, sus tumbas y vasijas, y grabar en grandes rocas las representaciones estelares y los animales silvestres del páramo. Una de las características más notables de la iconografía cerámica y de los petroglifos de los pastos es el predominio de los primates (Bray 1998). Petroglifos con representaciones de estos animales se han encontrado a lo largo de la demarcación territorial de los pastos, como en Piedra Pintada (San Isidro), la Piedra de los Monos (Los Monos), el petroglifo de Cumbal, entre otros. El más reconocido de la iconografía pasto es el *Aotus vociferans*, mono de la noche o *tutamono*, habitante por excelencia de las zonas tropicales andinas (De la Torre 2000). Además de la representación a escala regional, es interesante destacar que, a escala doméstica, también se observan estos primates, tanto en la vajilla de uso cotidiano (ollas, compoteras, etc.), como en la asociada a los entierros de individuos, en calidad de ajuar funerario (ocarinas, compoteras y botijuelas).

Frente a Mayasquer (Colombia), al otro lado del Río San Juan, en la localidad de Chilmá Bajo (Carchi) se mapeó y se excavó una muestra de casas de un poblado pasto en el piedemonte occidental (Vásquez *et al.* 2006). Chilmá fue probablemente una colonia en la zona baja, en la vía hacia la actual ciudad de Maldonado. La excavación sistemática de casas pastos en Chilmá y en Nariño (Uribe y Lleras 1982-1983, Uribe y Cabrera 1988, Bernal 2000) indica la presencia de al menos una tumba de pozo en el centro de cada vivienda. Allí, los difuntos eran depositados con masivos ajuares que consistían en decenas de botijuelas y compoteras, así como de estatuillas antropomorfas, ocarinas en forma de caracol, y maquetas de casas circulares con techos cónicos (Echeverría y Uribe 1995). Sin embargo, la actividad ilegal de los huaqueiros en el Carchi y de los coleccionistas ha dejado a la mayoría de estos objetos patrimoniales fuera de su contexto arqueológico original y en posesión de penosas colecciones, como la del Museo del Alabado en Quito, que de ordinario rechazan los fragmentos cerámicos y otras evidencias menores que pueden proporcionar importante información sobre el pasado. Por ejemplo, en las excavaciones sistemáticas en Chilmá encontramos pequeños fragmentos que nos brindaron la posibilidad de saber a qué tipo de artefacto pertenecieron (ocarinas, cuencos, compoteras, etc.) y en qué actividad fueron utilizados, sea esta de carácter doméstico (comer y beber) o ceremonial (acompañar a los difuntos en las tumbas de pozo profundo).



En estos recipientes cerámicos es común la representación de primates, como señala el etnógrafo Dimitri Karadimas (1999 y 2001) en base al examen de algunas colecciones de materiales pastos en Colombia. Pero hay algo más interesante aún. Karadimas propone que hay estrellas, concretamente la constelación de Orión, representadas no solo en la vajilla, sino también en la orfebrería de los pastos. Cabe señalar que, en algunas culturas amerindias, sobre todo de la zona ecuatorial, la representación estelar es bastante popular y de intenso significado

diario (Karadimas 1999 y 2001). La constelación de Orión, concebida para el cielo occidental por el imaginario griego, equivale para los mirañas del Río Caquetá (Amazonas colombiano) a la constelación de los monos nocturnos, que son cuatro (Karadimas 1999:164-165). Estos monos, con sus cabezas y sus colas, representarían, según Karadimas (2000:166), a las cuatro estrellas de Orión: *Bételgeuse*, *Rigel*, *Bellatrix* y *Saiph*, que conforman en el cielo nocturno un trapecio, cuya representación se observa pintada en la vajilla pasto. ¿Cómo hace Karadimas para ligar *Orión* con los Pastos? Al efecto, el autor propone que los Pastos migraron desde el Caquetá Medio (Amazonas colombiano) hacia los páramos, en donde encontramos hoy sus antiguos asentamientos, y sostiene que se puede advertir esto en la pintura de personajes míticos en la vajilla y en la fragua de un orfebre. El mito de la actual etnia miraña sobre la constelación de los *Tutamonos* (cuatro hermanos que se convierten en monos) estaría materializado, según Karadimas, en la alfarería y orfebrería de los pastos, que usualmente muestran dos o cuatro monos que, en definitiva, representarían a Orión.

Al igual que los griegos plasmaron a sus héroes en las constelaciones, los antiguos mitos amerindios estructuraron a su antojo el mapa estelar nocturno. El cielo no ha cambiado y *Orión* o *Tutamonos* sigue nocturnamente su recorrido hacia el oeste. Por cierto, es difícil recrear cómo miraban el cielo los pastos de hace



más de 1000 años y legitimar vínculos entre etnias tan distantes en tiempo y espacio como los pastos y los mirañas. Resulta más complicado todavía imaginarse cómo llamaron a Orión en aquellos tiempos, en qué lengua y con qué significados. Pero sigamos con la imaginación. Uribe y Cabrera (1988) utilizan la cosmovisión Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta

(Colombia), estudiada por Reichel-Dolmatoff, para interpretar la relación entre el pensamiento pasto y la distribución de casas y tumbas en la región. En el registro arqueológico de los pastos se ha detectado la presencia de concentraciones de

varias casas circulares que definen un patrón de asentamiento jerárquico en aldeas y en caseríos menores. A veces dos casas pastos de mayor diámetro parecen gemelas o están una al lado de otra como si fueran una pareja, en manera análoga a como están dispuestas las casas-templos Kogi en Santa Marta. Estas grandes casas circulares son de carácter ritual y se construyen en pareja, una para las mujeres y otra para exclusivo uso de los hombres (Reichel-Dolmatoff 1975). Las casas-templos tienen un agujero en el techo para la observación de los astros, tanto de día como de noche, por parte de especialistas astrónomos (?). El agujero se puede tapar con pedazos de ollas rotas y destaparlo deliberadamente para las observaciones astronómicas desde el interior de la casa. Las épocas de siembra y cosecha se determinan en base al movimiento de las estrellas (Reichel-Dolmatoff 1975).

Al combinar la mitología miraña acerca de los cuatro hermanos monos en el Amazonas colombiano (Karadimas 1999) con el uso de las casas-templos Kogi de Santa Marta (Uribe y Cabrera 1988), se podría imaginar a las grandes casas emparejadas de los pastos en Chilmá como templos, cuyos techos también se podían destapar para ver los astros. Existe una maqueta modelada en arcilla de una casa pasto con un mono pegado al techo (publicada en Echeverría 2004), que podría materializar esta comparación y así apoyar en parte el postulado de Karadimas (1999).



Estas casas, con tumbas en su centro, están cobijadas cada noche por una infinidad de constelaciones y otras apariciones nocturnas. Al excavar las casas pastos, al borde del Río Chilmá, se ha constatado que esta gente enterraba a sus difuntos en profundas cámaras subterráneas en donde depositaban a los muertos con vajilla decorada con monos y astros (como el sol pasto). Los motivos de dos y cuatro monos en la vajilla pasto, tanto de contextos domésticos como funerarios, están definitivamente asociados con la muerte, los ancestros, y el paisaje estelar. ¿A dónde iban los difuntos pastos al morir? Seguramente se iban al cielo que, en

vez del paraíso edénico, habría sido a lo mejor un paraíso nocturno y oscuro donde el “alma” podría al fin contemplar a sus venerados monos agitándose en el espacio infinito.

Referencias citadas:

- Bray, T., 1998, Monos, monstruos y mitos: conexiones ideológicas entre la Sierra Septentrional y el Oriente del Ecuador. En *Intercambio y comercio entre Costa, Andes y Selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica*, editado por F. Cárdenas Arroyo, y T. Bray, pp. 134-154. Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Bernal, A., 2000, La circulación de productos entre los pastos en el siglo XVI. *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 2:125-152.
- Betanzos, J. de, 2004 (1510?-1576), *Suma y narración de los incas: seguida del discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas*. Crónicas y memorias, Madrid.
- Cieza de León, P., 1962 (1553), *La Crónica del Perú*. Tercera Edición, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid.
- De La Torre, S, 2000, *Primates de la Amazonía del Ecuador*. Simbioe/Tierra Incógnita/Ministerio de Ambiente/Proyecto Petramaz, Quito.
- Echeverría, J., 2004, *Las sociedades prehispánicas de la Sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica*. Colección Otavalo en la Historia. Serie 1, Vol. 1. Universidad de Otavalo e IOA, Otavalo.
- Echeverría, J. y M.V. Uribe, 1995, *Área septentrional andina norte: arqueología y etnohistoria*, Colección Pendoneros, IOA, Otavalo.
- Grada Paz, O., 2010, *El sol de los Pastos*. Editorial Travesías, Barranquilla.
- Landázuri, C., 1995, *Los curacazgos Pastos prehispánicos: agricultura y comercio, Siglo XVI*. Colección Pendoneros. Abya-Yala-IOA-BCE, Quito.
- Karadimas, D., 1999, La constellation des quatre singes. Interprétation ethno-archeo-astronomique des motifs de “El Carchi-Capulí” (Colombie, Equateur). En *Journal de la Société des Américanistes* 85(1):115-145.
- Karadimas, D., 2000, Monos y estrellas entre el Amazonas y los Andes: Interpretación etno-arqueo-astronómica de los motivos de Carchi-Capulí (Colombia-Ecuador). *Revista Amazonía Peruana*, Tomo XIV:27, pp. 145-192.
- Reichel-Dolmatoff, G., 1975, Templos Kogi: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología* 19(2):199-245.

- Rappaport, J., 1988, La organización socio-territorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo. *Revista de Antropología* 4(2): 71-103.
- Rappaport, J., 2005, *Cumbe Renaciente*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Uribe, M.V. y G. Lleras, 1982-1983, Excavaciones en los cementerios Protopasto de Miraflores, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* 24:335-379.
- Uribe, M. y F. Cabrera, 1988, Estructuras de pensamiento en el Altiplano nariñense. *Revista de Antropología* 4(2): 41-69.
- Vásquez J. et al., 2006, Informe final del Proyecto Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de un pueblo Pasto (Carchi, Ecuador) entregado al INPC/PUCE, Quito.

EXPERIENCIAS DE PALANDA LA INTERACCIÓN SOCIAL DE LOS ARQUEÓLOGOS FRENTE A LA COMUNIDAD

**Francisco Valdez
(Investigador del convenio IRD/INPC)**

En julio del 2009 la Subsecretaria de Patrimonio del Ministerio de Cultura convocó a varios investigadores ecuatorianistas a participar en una reunión donde se discutirían conceptos e ideas con el fin de contribuir a la elaboración de políticas de patrimonio orientadas al manejo de los sitios y contextos arqueológicos. Para ello se buscaron criterios y sugerencias fundamentadas en la investigación y en la gestión de los espacios arqueológicos. El resultado de la discusión constituiría una base para la construcción de un sistema nacional de manejo de sitios y contextos patrimoniales. En este contexto me permití emitir una serie de criterios, frutos de las experiencias en el trabajo que realizamos en la investigación arqueológica del yacimiento Santa Ana-La Florida, ubicado en el cantón Palanda, de Zamora Chinchipe. Es evidente que para tratar el tema hay que comenzar por comprender como la comunidad conceptualiza lo que es Patrimonio. Dicho de otra manera, la reflexión sobre el manejo de sitios patrimoniales debe comenzar haciéndose una serie de preguntas, que son en sí una línea de base para poder abordar

de manera coherente el problema del manejo comunitario del patrimonio y sus expresiones naturales y culturales.

¿Cuál es la noción de identidad que tiene la comunidad? ¿En qué medida interviene el pasado en la noción de identidad? ¿Cuál es la noción de patrimonio que tiene la comunidad? ¿Es ésta individual o colectiva? ¿De qué manera siente la comunidad lo que es su patrimonio natural y cultural? ¿Qué es patrimonio cultural para una comunidad campesina, marginada de los servicios públicos básicos: salud, educación, seguridad social? ¿Cómo percibe una comunidad campesina la noción de riqueza patrimonial o de “valores culturales y/o arqueológicos”? ¿Cuál es la realidad cultural de la población ecuatoriana (campesina o urbana)?



¿Qué nexos siente ésta con su pasado, con sus antepasados, con su región, con sus tierras y con sus recursos naturales? ¿Quiénes son las autoridades seccionales, regionales o nacionales? ¿Qué importancia cotidiana concede la población a sus autoridades? ¿Qué importancia concede la ciudadanía a sus leyes y al sistema jurídico en general? ¿Cuáles son las responsabilidades que sienten las autoridades seccionales con relación a sus conciudadanos? ¿Cuáles son las responsabilidades con relación a la protección y al manejo sustentable de los recursos patrimoniales (naturales y culturales)? ¿Cómo conciben las autoridades a la comunidad, a las asociaciones ciudadanas, y al ciudadano?

¿Cómo conciben los actores (inclusive los arqueólogos mismos) el manejo cultural de los recursos naturales y culturales? ¿Qué significa un sistema de manejo de sitios y contextos arqueológicos? ¿A quién está dirigido? ¿Quién lo va aplicar? ¿Con qué recursos se cuenta para ello? ¿Qué tanta decisión (importancia) política tienen los ejecutores del sistema? ¿Qué tanta decisión (importancia) política merecen los recursos patrimoniales?

Las respuestas a estas preguntas deben ser la base empírica para poder esbozar un Sistema de Manejo de sitios, áreas, contextos y espacios arqueológicos.

Ante todo hay que recordar una frase sabia que escuché en Québec: La conservación sin recursos es simplemente conversación.

Naturalmente, la primera pregunta será ¿qué tipo de recursos? La primera respuesta obvia es recursos humanos, esto es, tanto los que pretenden hacer el plan de manejo, como los destinatarios de la normativa de este plan de manejo. ¿Tenemos los recursos adecuados?, si este no es el caso ¿de dónde los sacamos? ¿De las experiencias de los ecuatorianistas? Estas preguntas son capitales, pues sin recursos humanos, no hay ni para qué pensar en recursos económicos, o en los recursos físicos necesarios para implementar cualquier plan de manejo. Sin recursos humanos conscientes de lo que es verdaderamente el patrimonio y de cómo hay que manejarlo, mal se puede esperar que alguien gestione, consiga e implemente cualquier otro tipo de recursos. Una mirada rápida de la coyuntura actual nos obliga a actuar y de hacerlo rápidamente, pues todo es urgente.

Las investigaciones en Palanda se dieron como el fruto de un programa de asistencia técnica y cooperación científica entablado entre el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) y el Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo (IRD). Como tal, este programa se propuso efectuar un inventario arqueológico de la lejana provincia (y por ello quizás, muy olvidada) de Zamora Chinchipe. En teoría este proyecto debía contar con investigadores del IRD y con una contraparte del INPC, pues era un programa que se realizaba en un marco de conjunto equitativo (partenariat, partnership). En la práctica..., bueno no tiene caso entrar en detalles innecesarios, pero los actores del IRD fuimos inicialmente, y a través del tiempo: Jean Guffroy, Geoffroy de Saulieu, Gaetan Juillard y los miembros de la Legión Extranjera Julio Hurtado, Alexandra Yépez y Francisco Valdez. El proyecto comenzó en septiembre del 2001 con el reconocimiento usual del territorio y con la visita protocolaria ante todas las autoridades locales (seccionales, y provinciales y religiosas) para exponerles la naturaleza del proyecto, su carácter oficial, y la importancia de establecer un inventario de los recursos patrimoniales (sobre todo arqueológicos) existentes en sus respectivas circunscripciones. En la mayor parte de los casos, luego del asombro natural de una visita semejante, fuimos bien recibidos y escuchados. A menudo intercambiamos documentos (nuestro proyecto de investigación con algún folleto municipal o provincial) y siempre nos despedimos con promesas de colaboración institucional. Para no alargar el cuento, en Palanda nos entrevistamos con el Dr. Alcides Valencia,

primer alcalde electo del flamante cantón. Dada la naturaleza del programa, durante los primeros años, realizábamos temporadas de campo más o menos prolongadas en cada una de las localidades donde se efectuaba la prospección regional. En Palanda estuvimos inicialmente 15 días durante el mes de octubre del 2001. En ese lapso nos familiarizamos con el pueblo (nos alojábamos en la única pensión situada en la plaza de armas), la gente de los barrios rurales y con el paisaje en general. Si bien es cierto que todos hablábamos un español casi correcto, nuestra apariencia y nuestro vehículo con placas azules, nos había ganado el título de gringos. En el año 2001, la política local no jugaba todavía en contra de “la minería” y la presencia de extranjeros (es decir todo el que no es local) era aparentemente bien vista y saludada con sonrisas por todos los comerciantes y prestadores eventuales de servicios en la comunidad. Nuestros horarios de trabajo, las frecuentes compras de bebidas no alcohólicas y de otros materiales necesarios nos ganaron una buena acogida en el medio. Nuestra simpatía personal impidió que el aroma usual de la transpiración europeizante nos cierre las puertas de la comunidad. Los recorridos cotidianos por las fincas, vegas de los ríos y cerros del cantón nos dieron cierta familiaridad con la población urbana y rural. Hay que señalar que Palanda era, de cuando en cuando, visitada por dos tipos de extranjeros: los turistas que bajaban en un *raid* ameno hacia el Perú (en bus o en bicicleta) y los gringos locos que venían a buscar aves, en las distintas reservas naturales cercanas al parque Podocarpus. Como no correspondíamos a ninguna de estas dos categorías la gente no perdió su curiosidad sobre nuestras actividades y nos seguía con una mirada aparentemente amigable, pero naturalmente desconfiada. Para cuando terminamos el recorrido inicial por el cantón y seguimos nuestra marcha hacia el sur, habíamos ya dejado de ser una curiosidad amena para la mayor parte de la gente.

Para cuando se descubrió el yacimiento (hoy llamado Santa Ana-La Florida) en octubre del 2002, éramos ya casi parte del paisaje itinerante y vertiginoso de las rutas Loja / Zumba. Éramos conocidos por los pobladores de Valladolid, Palanda, Vista Hermosa, Bellavista, El Progreso, Zumba, Chito y naturalmente La Balsa. En todos estos sitios habríamos explicado la razón de nuestra presencia y la naturaleza de nuestro trabajo, con el diario caminar por todas las chacras y quebradas habidas y por haber. En más de uno de estos pueblos teníamos amigos, o por lo menos un par de guías locales, con los que compartíamos el camino, el sudor y el almuerzo. Se podría pensar que entre nosotros reinaba ya una cierta confianza mutua. Por lo general, la gente nos calificaba de “los gringos que se interesan por los

gentiles” y más de uno de esos nos venía contar que en su finca, habían noches en que quemaba la tierra, o que se habían encontrado tuestos o piedras raras en el campo. Nuestra relaciones con los profesores locales eran amigables así como con el cura, la policía o hasta los chóferes de las camionetas o chivas con las que nos cruzábamos cotidianamente.

A pesar de que teníamos buenas relaciones con todos y habíamos dado empleo ocasional a muchos miembros de la comunidad, nada impidió que en agosto del 2003, individuos mal aconsejados (por dos o tres personajes de Palanda) se dedicaran a “minar” el extremo sur-oriental del yacimiento, buscando supuestos depósitos auríferos y/o “huacas que estos gringos pretendían sacarse calladitos de Palanda”. Durante nuestra ausencia, en la supuesta época de lluvias del 2003, el yacimiento vivió una verdadera feria minera. A lo largo de quince días el escarpe de la terraza que da sobre el río Valladolid, fue salvajemente desbancado ante la vista y paciencia de los vecinos y de las autoridades locales. Todos sabían, desde septiembre del año 2002, que el terreno constituía un yacimiento arqueológico de primer orden. Las labores de los “mineros” destruyeron más de 50 m² de una terraza artificial que contenía vestigios arquitectónicos enterrados y una cantidad indeterminada de restos funerarios. Algunos de los objetos saqueados fueron vendidos a traficantes, que a su vez los negociaron en Quito y Guayaquil. Estas acciones desencadenaron un proceso irreversible de erosión, que se acentuó con las fuertes precipitaciones de los meses de agosto y septiembre. Para cuando el equipo de arqueólogos del IRD llegó en septiembre, la fiebre de la búsqueda de los tesoros había ya decaído ante la ausencia de oro. Cuando nos dirigimos a las autoridades locales se nos dijo que no podían hacer nada y que lo único que cabía era presentar una denuncia ante el ministerio público (a tres horas de camino) en Zumba. De nada sirvió insistir ante el alcalde, quien había sido encargado por el INPC (de acuerdo a la ley de descentralización) de velar por la protección del yacimiento arqueológico. Para colmo de los males, el sitio había sido además invadido por un grupo político opositor al alcalde, que había decidido establecer allí un programa de vivienda popular. Éste grupo estaba encabezado por el Dr. Alcides Valencia, antiguo alcalde que había perdido recientemente la reelección del cargo. Ante la actitud hostil de este grupo, no nos quedó más que viajar a Zumba para hacer la denuncia ante el fiscal regional y sobre todo para traer a algún miembro del ejército que pueda o quiera detener la destrucción indiscriminada del sitio arqueológico.

Al día siguiente, con la ayuda de un capitán, orgulloso de su origen carchense, pudimos desalojar a los invasores sin más que el don de la palabra. Luego se trajo a la policía local para que verifique los hechos y redacte un parte necesario para la denuncia ante el ministerio público. Un par de meses después nos enteramos de que los “trabajos de la minería” habían sido instigados por un comerciante local, que de paso oficiaba de corresponsal del diario La Hora (capítulo Loja). Este caballero había publicado ya, en el mencionado periódico, un par de entrevistas sobre la naturaleza de nuestros trabajos en Palanda. A Macondo todavía no llegaban los gitanos, o la fábrica de hielo (Sorry, Ron!).

Ante la gravedad de la destrucción, de inmediato se iniciaron trabajos de consolidación de las paredes verticales de la terraza y comenzaron los trabajos de salvamento en el terreno adyacente. En estas labores se empleó a mucha gente de la comunidad, probablemente varios de los que habían participado en la “feria minera”. En los trabajos se despejaron varias estructuras arquitectónicas parcialmente destruidas y se puso en evidencia el carácter artificial de esta parte del yacimiento. La curiosidad de la comunidad, que se “enteraba de los destrozos” efectuados atrajo a mucha gente al sitio. Como hasta la fecha no se habían efectuado excavaciones en el yacimiento, la gente descubría con los arqueólogos los vestigios que aún reposaban en el subsuelo. Los trabajos se prolongaron varios meses, pudiéndose encontrar una importante tumba, varios contextos no alterados, y *caches* donde se encontraron ofrendas no relacionadas con un culto funerario. La población siguió de cerca estos trabajos y fue comprendiendo la naturaleza del trabajo arqueológico. Comprendió la necesidad de saber excavar y registrar los contextos que se van exponiendo. El asombro de la población (y un cierto orgullo del yacimiento) vinieron más tarde, cuando los fechamientos obtenidos dieron una serie confiable de resultados y se pudo fijar la antigüedad de los contextos excavados entre los años 4895 y 2248 antes del presente.

Para este entonces la prensa nacional y extranjera daba ya cuenta de la importancia del yacimiento Santa Ana-La Florida dentro del contexto de la arqueología americana. Un resultado inmediato de este hecho fue la inclusión del símbolo internacional de monumentos arqueológicos en el letrero que da la bienvenida al pueblo de Palanda. Con el tiempo (y mucha perseverancia) se pudo convencer al municipio de efectuar la declaratoria de interés público y obtener la expropiación oficial de los terrenos. Un año después, el INPC logró hacer que el sitio sea oficial-

mente declarado parte del Patrimonio Cultural de la Nación. A pesar de estas declaratorias, hasta el día de hoy el municipio de Palanda no asume la obligación de mantener un guardián permanente en el yacimiento.

En marzo del año 2007, una creciente inusual del río Valladolid, provocó la inundación de buena parte de la cuenca alta del río Chinchipe. En el yacimiento Santa Ana-La Florida el nivel de las aguas subió 7 m, provocando el caos y la destrucción de una parte en las márgenes bajas del río. Las paredes de la terraza fluvial fueron golpeadas duramente por los materiales acarreados por el río. Troncos de árboles, piedras y múltiples sedimentos en suspensión chocaron contra la terraza debilitada por las actividades de huaquería, saqueo y desbanque del extremo sur del yacimiento. Cuando las aguas del río se retiraron se produjo el deslizamiento de suelos y el cuarteo de las paredes de la terraza fluvial que sostiene al yacimiento. En pocos días la erosión, desencadenada por las lluvias torrenciales propias de la época invernal, provocó nuevos destrozos en el sitio. Estos fueron parcialmente contrarrestados por el equipo de arqueólogos del IRD, pero era una lucha desigual y la naturaleza pronto recobró sus fueros. Entre abril y agosto del 2007 se pidió ayuda a las autoridades seccionales, pero estos llamados no tuvieron eco en la municipalidad o en la prefectura provincial. En Quito se pidió ayuda al Ministerio de Cultura, que de inmediato declaró al sitio en emergencia y solicitó la ayuda a las fuerzas armadas para enfrentar a los embates de la naturaleza. El Batallón de Selva # 17, Zumba volvió a prestar su contingente y durante un mes ayudó a los arqueólogos del IRD a reconstruir un pequeño muro de gaviones que había sido arrancado por la fuerza del río. Acciones posteriores de la Directora de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura (de ese entonces) lograron que el sitio sea incluido en el Decreto Presidencial # 816, del 21 diciembre 2007, que declaró el Estado de Emergencia en el sector de Patrimonio Cultural a nivel nacional.

De esta manera el yacimiento arqueológico Santa Ana-La Florida ha sido objeto de la intervención gubernamental para frenar los procesos naturales de erosión que amenazaban con la destrucción del sitio. La Unidad de Gestión del Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural emprendió la construcción de muros de contención, hechos con gaviones, en todo el entorno de la margen occidental del río Valladolid. Con esta obra de ingeniería civil se consolidó la parte afectada del yacimiento y se detuvieron los procesos de erosión que amenazaban al

sitio. En el transcurso de estos trabajos se removió una gran cantidad de tierra en el extremo norte del yacimiento, que hasta la fecha no había podido ser explorado, por lo que el equipo de arqueólogos del convenio IRD / INPC emprendió nuevas acciones de rescate arqueológico en este sector. Gracias a las obras del Decreto de Emergencia, la protección del sitio fue complementada con la construcción de una cobertura permanente del sector más delicado del yacimiento. Esta estructura no sólo evita que las precipitaciones destruyan los contextos parcialmente expuestos, sino que además sirve de centro de interpretación hasta que, en un futuro próximo, se pueda realizar la construcción de un museo de sitio.

Asumiendo plenamente sus responsabilidades la Dirección de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura (de ese entonces) lanzó un concurso para la realización de un programa de investigación y puesta en valor de los recursos patrimoniales de Palanda. El objetivo de este programa fue concienciar a la comunidad local sobre la importancia de la protección y del manejo adecuado de los recursos patrimoniales, tanto naturales como culturales. Este proyecto fue ejecutado por la Universidad Técnica Particular de Loja, en colaboración con el equipo de arqueólogos del IRD. Paralelamente el Ministerio de Cultura contrató un programa de diseño para la configuración de un parque arqueológico-ecológico en Palanda. Este programa tiene a su cargo igualmente el diseño del museo de sitio que algún día se construirá en el yacimiento Santa Ana-La Florida. Estos estudios estuvieron a cargo de los arquitectos Paola Meneses y Christian Brown.

Como respuesta a estas obras gubernamentales, la comunidad de Palanda no votó, en las últimas elecciones, por los candidatos oficialistas de la lista 35 (el candidato a alcalde era nuevamente el Dr. Alcides Valencia) y prefirieron apoyar al candidato de Pachacutik para la Prefectura Provincial. No obstante, la conciencia ciudadana ha incluido ya a sus recursos patrimoniales en el imaginario colectivo de Palanda.

Fuera de la acción proselitista política, las labores del equipo de arqueólogos del IRD han contribuido a que la población se sienta involucrada en el proceso de protección del sitio arqueológico. La noción de los valores patrimoniales que se encuentran inmersos en el yacimiento ha variado notablemente, los niños ya no hablan de huacas o de tesoros escondidos, sino más bien de las “casas de los antiguos” o hasta de “las momias más antiguas de América”. Poco importa la exacti-

tud estos datos, el hecho es que ya no se habla de oro, sino más bien de los antepasados que están todavía presentes en esta parte de su territorio vivo. En general, la gente tiene ya una idea de los cambios posibles que la presencia del sitio, como posible destino turístico, traerá a sus vidas. Las esperanzas de un desarrollo de las actividades productivas, a nivel individual o colectivo, están ligadas a la cultura Mayo Chinchipe que parece atraer ya a los turistas. Pero este no ha sido un trabajo fácil, el convencer a la comunidad ha sido casi tan difícil como el convencer a los organismos gubernamentales de actuar en pro de la defensa de los recursos patrimoniales de esta región.

A lo largo de los años que han pasado desde octubre del 2002 hasta la fecha, la comunidad ha tenido en el sitio Santa Ana-La Florida, una fuente de trabajo para muchas familias. Se ha convertido paulatinamente en un motivo de orgullo ante las poblaciones vecinas y sobre todo ese ya es un espacio público, abierto para la recreación cultural y deportiva. Desde octubre del año 2003 se dictan regularmente charlas y conferencias públicas en las escuelas y colegios del cantón Palanda, donde se sociabiliza la información “científica” que el sitio va arrojando paulatinamente. De la misma manera, el yacimiento recibe la visita regular de escuelas y colegios de toda la provincia. Han llegado inclusive grupos universitarios de Loja y Guayaquil que se han enterado de la existencia de “las momias más antiguas de América” en Palanda. El equipo de arqueólogos del IRD ha realizado entrevistas en las radios y televisoras locales, nacionales y hasta extranjeras. Desde las ondas de la Radio San Antonio de Zumba, se han pasado por la Voz Centinela de Jaén, para llegar a la cadena pública F3 de Francia y regresar con fuerza a las demoníacas Teleamazonas, Ecuavisa y Canal Uno. Hace poco el equipo de Ecuador Ama la Vida hizo una pequeña reseña que se puede ver aun en el portal del Ministerio de Turismo. Extensos reportajes se han hecho igualmente en los diarios de alcance nacional como El Comercio, El Universo, El Hoy, El Telégrafo y la siempre popular La Hora. Las revistas nacionales Vistazo y Cosas han hecho igualmente reportajes sobre la novedad y la importancia histórica del yacimiento ubicado en Palanda. Qué decir de la información que continuamente se publica en el portal Arqueología Ecuatoriana, o en los folletos que se han publicado para distribución a los visitantes del sitio.

En definitiva, se ha logrado invadir los medios de comunicación social con información de fácil gestión sobre la historia antigua y presente de Palanda.

En días pasados acabamos de ver en YouTube un video sobre el yacimiento, hecho por aficionados de Palanda (“hallazgo de restos de ase 5000 años en Palanda, Zamora Chinchipe”). Este hecho nos demuestra que la población local ha comenzado a empoderarse de su patrimonio, lo asume y lo reinterpreta a su manera. No importan las faltas de ortografía, los jóvenes de Palanda se han dedicado a exponer su patrimonio ante los ojos del mundo. Para la reflexión de la problemática esbozada al inicio, creo que en este relato se dan respuestas empíricas y conceptuales a las preguntas de la línea base, la próxima pregunta sería ¿Quién las escucha?

LOS MAYAS Y EL FIN DEL MUNDO HISTORIA DE UNA PROFECÍA PRECOLOMBINA

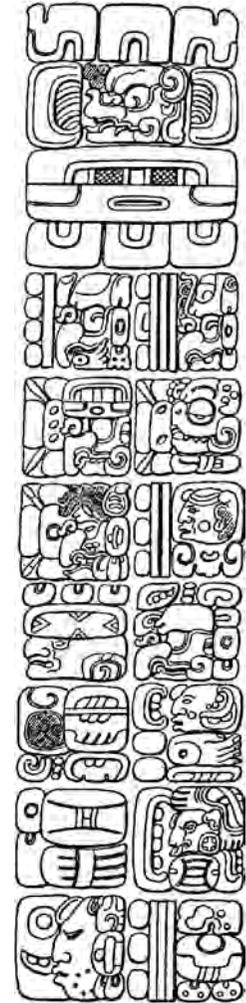
Florencio Delgado Espinoza

“Jamás hablaron de destrucción de la tierra. Ellos hablaron de la terminación de eras que daban comienzo a otras. Las expectativas son grandes, ahora que al final del 2012 termina el ciclo mayor de 13 baktunes. La visión catastrófica de destrucción de la tierra en el 2012 ha generado miedo, debido principalmente a libros y películas sensacionalistas, cuyo único objetivo es obtener dinero. Estos medios mezclan algunas posibilidades, no aceptadas por la mayoría de científicos, con la fantasía de los autores (dos soles en el cielo, la conjunción tierra sol, dentro de la galaxia, el cambio de rotación del eje de la tierra, etc.)” (Ruiz Paredes 2010:9).

A pesar de que el mundo de los mayas ha sido bastante conocido y estudiado por la ciencias del pasado, en los últimos años el conocimiento sobre la existencia de esta civilización precolombina se ha popularizado y expandido mas allá de las aulas universitarias, de los arqueólogos, epígrafos y, en general, del mundo de la Academia. Actualmente, de los mayas se escucha hablar por doquier: en los empaquetados autobuses, en las largas colas de los bancos u oficinas públicas, en los pasillos de hospitales, en las charlas de cafés y sobre todo en el agitado mundo cibernético. Mensajes en las redes sociales, encuentros de purificación, espacios de

adoración a los supuestos dioses, son el pan de cada día de aquellos creyentes en cualquier tipo de fenómeno apocalíptico sobre el fin de la humanidad. Otros, con lujo de tiempo para gastar, hasta construyen bunkers, preparándose para el final. Ante todo este fenómeno de histeria social cabe la pregunta ¿cuál es la razón de tanto alboroto? Si, por un lado, la popularización del conocimiento sobre los mayas nos alienta, como arqueólogos, por el otro, nos llama a la reflexión sobre las razones y forma de este proceso. Y la respuesta está contenida en la cita que abre este texto, es decir en una interpretación sobre una fecha que, dentro del sistema de calendarios mayas, señala al solsticio de diciembre como el final de 13 Baktun 4 Ahaw, que muchos lo han interpretado como el fin del mundo. Esta interpretación ha sido acogida sobre todo por el movimiento New Age y sensacionalizada por la prensa, desatando histeria colectiva en ciertas partes del mundo. En lo que continúa del texto, se hace un recuento de la historia de esta supuesta profecía maya.

Los mayas precolombinos. Constituyeron un conjunto de grupos organizados a través de sistemas políticos estatales, en los que imperaba, supuestamente, la competencia y el faccionalismo (Brumfiel 1998). Su historia se remonta, según varios investigadores, a los Olmecas, y su transición ocurre durante el período preclásico medio (900-300 A.C), periodo en el cuál se observa el surgimiento de una serie de cacicazgos, asentados en sitios como San José Mogote, en Oaxaca, El Paso de la Amada en la región de Chiapas,, Tlatilco, Chalcatzingo, en la parte de Méjico central, San Lorenzo en el oeste mejicano y Nakbe en el área maya, entre otros. Durante el Preclásico Tardío, aparecen los primeros centros regionales; en el valle de México aparece Teotihuacán y Cuicuilco, el primero se convertiría luego en una gran ciudad estado, al mismo tiempo que surgen Monte Albán, en el Valle de Oaxaca, y Kaminaljuyú, Calakmul, Tikal, Uaxactun, Lamani, y varios otros sitios en la región maya. En otras



palabras, a finales del Preclásico empiezan a florecer los centros regionales que incrementarán en población y emergerán como grandes centros de control político y económico durante el Periodo Clásico. Tikal, por ejemplo, en la zona del Petén, se presenta ya como una verdadera ciudad-estado. Poco a poco, durante el Clásico temprano (200-600 D.C), Teotihuacán se convierte en una gran mega ciudad precolombina, desde donde se irradian conexiones con la región maya. Aparecen otros centros regionales y se desarrollan otros más; aparecen Caracol, Palenque, Naranjo, Copan, y se incrementa la población de sitios como Tikal, Uaxactun, Calakmul, Kaminaljuyú, en la región de Oaxaca. Monte Albán incrementa su complejidad. La interacción regional provee a estas ciudades-estados con los recursos necesarios. Pero la región no está libre de conflicto, y las luchas internas generarán paulatinamente el declive de la sociedad maya. Hacia el Clásico terminal, también conocido como epi-clásico (800-1000 D.C), empieza el proceso que al final llevaría al colapso de los mayas. Así, en el Post-clásico, (900-1521), los estados colapsan, hasta que finalmente desaparecen, mucho antes de la llegada de los conquistadores europeos. Las ciudades son abandonadas y los mayas se transforman en grupos más bien pequeños, muchos de los cuales sobreviven hasta el presente en la región mesoamericana.

Logros de los mayas. Gracias a una paciente decodificación basada en los estudios de la arqueología, la epigrafía, la lingüística y las matemáticas, se ha podido establecer que los logros de la sociedad maya fueron superlativos, especialmente en cuanto a la astronomía y a las matemáticas. Los códices, como el de Dresden, han permitido descifrar la escritura y esbozar la historia de los mayas, a través de eventos y fechas conmemorativos. Dentro de la organización social maya, los sacerdotes eran también astrónomos, por tanto, facultados para proponer, con fines rituales, los eventos de carácter cósmico conectados con los dioses. Sin embargo, también había otro grupo de astrónomos, acaso más especializados, que se encargaban de estudiar los astros y sus movimientos, y de organizar el tiempo. Gracias a ellos, los mayas pudieron disponer de sistemas para contar y anotar el tiempo, o sea de calendarios, como los llamamos en el mundo occidental.

Los Calendarios Mayas. Se conocen 3 tipos de calendarios mayas: el Tzolkin, el Haab, y una combinación de ambos. El Tzolkin o calendario ritual estaba conectado con fechas relacionadas al ciclo agrícola y constaba de 280 katunes, es decir 280 días. En conjunto, este calendario tenía 14 (meses) de 20 días cada uno. El

Haab era un sistema de conteo del tiempo similar al del calendario gregoriano del mundo occidental y por ende tenía 365 días. Los primeros 360 se agrupaban en 18 meses de 20 días cada uno, a los cuales se agregaba un “mes” de 5 días. Este cortísimo mes era muy temido, por cuando en su decurso ocurrían las mayores penurias para los mayas. De hecho, quienes nacían en este mes estaban condenados a tener una vida no muy feliz, pues eran los portadores de desgracias infinitas. El tercer tipo de calendario, que combina el Tzolkin y el Haab, ordenaba el tiempo en ciclos conocidos como Baktunes, o como “eras” en nuestro lenguaje usual. Es conocido también como “la cuenta larga” (glifos en pág. 18), ya que con este sistema se conformó la cronología histórica de los mayas.

La profecía supuesta. La controversia de la supuesta profecía surge cuando, luego del decimotercer Baktun, se le acaban “en teoría” los días al calendario. Una de estas fechas, según los cálculos de los especialistas, caería en el 21 de Diciembre del 2012. Y en este punto se han levantado las ideas apocalípticas, sobre todo de los que conforman el grupo llamado New Age, que busca en las “escrituras mayas” la historia del mundo. Pero tanto la fecha, como la forma en que se llegó a calcularla, son tan controvertidas que la ciencia ha preferido mostrarse escéptica frente a la popular idea de que el 21 o el 23 de diciembre del 2012 el mundo llegará a su fin.

El sistema del conteo largo se basa en períodos circulares, es decir que cada uno de las Baktunes constituye un ciclo de 144 años para los mayas. Se dice que fue Michel Coe (1998) quien propuso, luego de varias investigaciones sobre el sistema de la cuenta larga, el año de 3511 a. C., como el año cero, o sea el inicio de este calendario. El solsticio de diciembre del 2012 corresponde al año 4 Ahau 13 Batkun, y en esta fecha culmina el sistema de conteo de los mayas. Cada fin de ciclo estaba asociado a hechos significativos, que podrían ser hecatombes y cambios substanciales en el espacio físico, algunos de tintes apocalípticos. Por cierto, hay investigadores que señalan que la fecha dada por el arqueólogo Coe podría no ser la correcta, ya que se basa en ciertas lecturas de los códices, sobre las que no hay acuerdo total entre los especialistas. Por otro lado, recientes investigaciones apuntan a que la fecha del 13 Batkun no es la correcta. Por ejemplo, hace pocos días, un equipo liderado por Bill Saturno, arqueólogo mayanista graduado en Harvard, señalaba que una nueva lectura decifrada de un friso apuntaba mas bien a que

el final del ciclo estaría localizado en el Baktun 17, y no en el 13 (Noble 2012; Saturno *et al.* 2012).

Las Controversias. Hay que decir, sin embargo, que estas ideas se sustentan en las malas interpretaciones de esta información. Según los chamanes que aún sobreviven en la región mesoamericana, los mayas no mantienen la idea de que el mundo llegará a su fin en diciembre del 2012. En efecto, en un sistema circular de conteo del tiempo, el fin no existe, ya que este es sólo el inicio de otro círculo. O sea, el término del ciclo no significa el final de la especie humana, sino el inicio de otra nueva era. Más importante aún, habría que preguntarse si el conteo maya de su historia y su colapso es sólo aplicable a Mesoamérica o debe extenderse a otros grupos humanos o a todo el mundo.

¿Qué dicen los actuales astrónomos? Según los proponentes de la versión apocalíptica, hay varios hechos que indicarían cómo el mundo llegará a su final. Se dice, por ejemplo, que el sol empezará a irradiar mayor energía de la normal, asunto que no parece asustar a los astrónomos dedicados a estudiar el comportamiento del sol, ya que consideran que las fluctuaciones de energía son parte del proceso normal de la dinámica vida del astro rey (López, astrofísico del Observatorio Astronómico de Quito, comunicación personal 2012). Se señala, además, que el ángulo de rotación de la tierra sufrirá un cambio, situación que tampoco es tenida como anormal por los astrónomos. De hecho, cada movimiento telúrico originado en el reacondo de las placas tectónicas produce cambios en la orientación del eje de la tierra. A pesar de ello, la histeria colectiva sigue vigente, alimentada por ideas supuestamente obtenidas del registro arqueológico y de la investigación epigráfica.

Discusión. Esta idea del fin del mundo “pronosticada” por los mayas, debe llevarnos a la reflexión de que es urgente y necesario que la información arqueológica sea transmitida con más fuerza y más frecuencia a la población, a fin de evitar el peligroso juego de personas que, a base de manipulación o desconocimiento, tienden a difundir reconstrucciones totalmente alejadas de la realidad. En esta nueva era del conocimiento y del acceso democrático a la información, las aproximaciones pseudo-científicas se ven y venden bien, penetrando con gran fuerza en la población que desconoce los datos. Por ello, los arqueólogos debemos comprometernos cada vez más a divulgar la información científica, una de las pocas formas

de cerrar el paso a los farsantes que confunden e interpretan todo siguiendo más sus preceptos político-ideológicos que los datos aportados por la ciencia.

Referencias Citadas

- Brumfiel, Elizabeth (1994), Factional competition and political development of the New World: An Introduction. En *Factional competition and the political development in the New World*. E. Brumfiel y J. Fox, eds., pp. 3-3 Cambridge University Press.
- Coe, Michael, 1999, *Breaking the Maya Code Revised*. Edición Revisada. Thames & Hudson. New York-London.
- Noble, John, 2012, Painted Maya walls reveal calendar writing. *Times*, Mayo 10, 2012. New York.
- Ruiz, Hector, 2012, La tabla de eclipses del código maya de Dresden y su relación con el fin del 13avo Baktun. hfrui53.blogspot.es/img/tttw2012.pdf.
- Saturno, W, D. Stuart; A. Aveni; y F. Rossi, 2012, Ancient Maya astronomical tablets from Xultun, Guatemala. *Science* 336:225- 232.

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



**MORITURI TE SALUTANT
EL HOMBRE Y EL TORO**

Ernesto Salazar

Un tema de moda que es viejísimo. Con decir que la historia de la relación entre el hombre y el toro tiene más de 10.000 años. Y digo del hombre explícitamente porque, en perspectiva histórica, con las mujeres, los toros apenas han tenido una vuelta de capote. En este lapso, o al menos desde el Neolítico hasta el presente, ha habido un sinfín de culturas y civilizaciones (sumerios, asirios, hititas, griegos, persas, romanos, etc.) que han tenido alguna variedad de culto al toro (cf. Flores Arroyuelo 2000, para una síntesis apretada del tema), cuya descripción omitiré por espacio, y por dar más énfasis a las celebraciones taurinas de carácter secular o cuasi-secular.

El antepasado del que derivan todos los toros domesticados es el auroch o uro, sea en su versión “occidental” (*Bos primigenius primigenius*) u “oriental” (*Bos primigenius namadicus*), de las que emergieron las dos especies principales conocidas: una sin giba (*Bos taurus*), que fue domesticada en el Creciente Fértil hace unos 8.000 años y se extendió a Occidente, y otra con giba (*Bos indicus*) que abarca básicamente a los cebúes de la India y Asia occidental, domesticados hace unos 7.000 años.

El proceso de domesticación de animales implicó una lenta selección artificial de individuos que poseían las cualidades más apreciadas por los humanos: más lana, más fuerza, más resistencia física, más leche, etc., aunque en general, la mansedumbre fue una de las condiciones más importantes de la selección. No sabemos qué característica de los uros atrajo a los humanos, ya que su gran tamaño y su modo de alimentación, destructivo del entorno, no hacían de estos animales sujetos particularmente manejables. Sin embargo, cualquiera que haya sido su atractivo inicial –se ha sugerido el sacrificio ritual y el intercambio–, los humanos acabaron domesticando a estos animales por su carne y su leche, y por su apoyo en actividades de labranza o de tracción (Clutton-Brock 1981:66-67). Restos de toros, aparentemente domesticados, se han encontrado en sitios arqueológicos como Argissa Magula y Nea Nikomedeia (Tesalia), de 7000 años de antigüedad; Çatal Huyuk (Anatolia), de seis mil años; Banahilk (Irak), de cinco mil años; Jericó (Israel), de cinco mil años. Más hacia el Este, hay en Sumer representaciones de bovinos sujetos al arado (2.700 a.C.); y en Mohenjo-Daro y Harappa, valle del Indo, de bovinos con silla ante un pesebre (2500-1500 a.C.). Estas representaciones orientales son de toros con giba (Bernis 2001:197).

En el Antiguo Egipto, el toro se encuentra, primero ya completamente domesticado, y segundo, formando parte de un culto público generalizado y de una complicada teología que lo puso en el panteón de los dioses. Prácticamente, todos los bovinos disponibles entraron en el juego político religioso. Según Kessler (2002:279), había en Egipto cuatro categorías de bovinos: “el toro salvaje, el toro de manada, el animal dedicado a la trilla, y el toro celeste, que forma una constelación”. Los toros son ubicuos en el arte egipcio, ya sea en pinturas, en estelas, y en objetos de arte mobiliario. Inclusive, según la ocasión, el toro emblemático podía ser la forma salvaje o la forma domesticada. Por cierto, cuando el faraón utilizaba su representación de dios toro, se entendía en ella una fusión del toro salvaje,

imponente y agresivo, y el toro domesticado que simbolizaba la fecundidad (Kessler 2002:281). Justamente en esta última advocación, el buey Apis constituye el animal más conocido del culto agrario egipcio, sacrificado anualmente, luego de una procesión multitudinaria, en beneficio, entre otras cosas, de la fecundidad del ganado bovino. El animal debía tener un fenotipo particular: un triángulo o rombo blanco en su frente, la silueta blanca de un águila en el lomo, la marca de un escarabajo debajo de su lengua, el rabo con el doble del número de pelos, y una mancha de luna creciente en el flanco derecho. Según Heródoto (1961:127), “Uno de los sacerdotes es el encargado ... para este registro, ... y en caso de asistir al buey todas las cualidades que de puro o bueno lo califican, márcanlo por tal enroscándolo en las astas el *biblo*, y pegándole cierta greda a manera de lacre, en la que imprimen su sello. Así marcado, lo conducen al sacrificio, y ¡ay del que sacrificara una víctima no marcada!”.

Cabe señalar que no todo tratamiento del toro en el antiguo Egipto caía en el ámbito religioso o mitológico. De hecho, hay representaciones que muestran al toro en escenas domésticas y en festivales de carácter secular. Al respecto, quisiera destacar un motivo particular de la iconografía, que aparece sobre todo en los reinos Medio y Nuevo (1991-1085 a. C.); se trata de la confrontación y pelea de dos toros.

El análisis iconográfico de una serie de escenas decorativas, encontradas en tumbas oficiales, ha permitido a Galán (1994) descubrir varios momentos de una pelea de toros, controlada al parecer por uno o dos vaqueros o acaso “árbitros” oficiales de la confrontación. Por ejemplo, se observan dos toros chocando de frente, cabeza con cabeza, con las cornamentas entrelazadas, o el cuerno de un toro hundido en el cráneo de su adversario. En otras escenas se ven toros pateándose, o hundiendo los cuernos en los muslos del contrincante. En fin, en una escena más, un toro ha clavado desde atrás sus cuernos en el vientre del adversario, lo levanta en vilo y lo derriba. En medio de estas escenas, los árbitros provistos de una vara, van y vienen por la refriega, dando comienzo a ella, instigándola con golpes de vara en los cuernos, controlándola, y en fin, acaso decidiendo cuál es el ganador. En el entorno del espectáculo, aparece siempre el difunto, sentado a una mesa funeraria, solo o con alguna esposa, a veces con parientes que parecen entregar ofrendas. Las leyendas consiguientes aluden a momentos del espectáculo: “inspeccionado a los toros”, “toro al suelo”, “¡que buenos cuernos!”, “golpea, no embistas”, “el toro

Ukh es poderoso, déjenlo ir”. En alguna frase, el difunto es identificado como un toro muy valeroso, lo cual junto con el contexto general de las escenas dan la impresión de que el toro ganador es el personaje representado, quien así asegura su derecho de conservar en el otro mundo el estatus de líder social que tuvo en éste. La ubicación cronológica de estas representaciones sugiere que los eventos de toros fueron cosa permanente por cientos de años. Aun en el período Tardío o Bajo, del que no existen testimonios gráficos, las peleas de toros continuaron en Egipto. De acuerdo con Estrabón (Geography XVII, 1, 31), testigo ocular de estos eventos, hacia 29 a. C., las peleas de toros tenían lugar en Menfis, no muy lejos del templo de Apis, en el dromos (patio delantero) del Hefestion (templo de Vulcano). Apparently, había gente dedicada a criar estos toros para el efecto: “apenas se los suelta entran en la pelea, y el ganador recibe un premio”, dice el historiador y geógrafo griego. ¿Qué tipo de toro era utilizado en estos eventos? Por la cornamenta lirada de los animales, típica de los toros egipcios domesticados, y el entorno periférico de las representaciones (una vaca pariendo, un toro cubriendo a una hembra, toros paciendo, etc.), se nota que se trata de una raza de toros comunes, criados y entrenados para el combate. Así mismo, algunas frases de tipo legal, que aparecen también en las escenas, sugieren existencia de reglas y supervisión oficial del evento, con miras a seleccionar sementales de entre los ganadores (Galán 1994:91).

En isla de Creta se desarrolló la civilización minoica entre 2000 y 1450 a. C., aunque su apogeo tuvo lugar después del devastador terremoto ocurrido en 1700 a. C. El toro se constituyó en uno de los temas centrales de la iconografía minoica. De hecho, el palacio de Cnosos tenía, en diversos lugares, cabezas y cuernos de toro como símbolos de poder. Hay que recordar que, en Cnosos, se encontraba el famoso Laberinto, adonde acudió el héroe griego Teseo para enfrentarse y matar al Minotauro, un ser de cuerpo humano y cabeza y cola de toro, que periódicamente recibía de Atenas, la cuota de siete muchachos y siete muchachas para su alimentación. El laberinto nunca fue hallado, y muchos piensan que el intrincado patrón de callejuelas y pasadizos del palacio de Cnosos fue realmente el escenario del laberinto mitológico. Más interesante aún, es el hallazgo en el palacio de un fresco llamado del “salto del toro”, replicado, a veces, con otros detalles significativos, en sellos y copas minoicas. En él se observa un toro grande cargando, mientras un personaje ubicado frente a él se agarra de los cuernos y se yergue boca abajo para ejecutar un salto mortal, cayendo luego detrás del toro, donde le aguar-

da otro personaje para ayudarlo o sujetarlo en su caída. Hay la posibilidad de que el acróbata pudo terminar su salto en los cuartos traseros del animal, lo cual le habría dado oportunidad para un nuevo salto, antes de posarse en el suelo. El lector interesado puede acceder a esta escena, creada con gran realismo por Mary Renault (1958:223ss), en su conocida novela “El rey debe morir” (capítulo IV en cualquier edición). Mucho se ha discutido el género de los personajes, pero las representaciones del evento en otros artefactos minoicos parecen sugerir que había participación de hombres y mujeres. ¿Era el toro un uro o un animal domesticado? Evans (1963:111) se inclina más por toros domesticados, pero con pedigree establecido, criados en ganaderías especiales. Más o menos, pues, como los toros de pelea del antiguo Egipto, y los toros de lidia españoles, más tardíos. ¿Era el evento un rito religioso o un deporte? Evans (1963:111) propugna el deporte, señalando que los saltos de toro eran “episodios altamente sensacionales de exhibiciones primordialmente de destreza acrobática”. Y Cottrell (1953:123) apoya esta visión, señalando que en las escenas minoicas no hay armas de por medio ni se mata al animal.

Corresponde a España haber desarrollado un festival torero sobrecogedor -el toro es ejecutado delante de una muchedumbre-, pero de amplísimas proyecciones sociales, políticas y económicas. Su origen se pierde en la noche de los tiempos. Mitchell (1986:394ss) señala varios “mitos” de origen: el del circo romano, acaso por la arena como escenario del combate entre humanos y animales salvajes o agresivos; el del origen morisco, divulgado por los grabados de Goya; el origen autóctono sustentado en una serie de artefactos prehistóricos con representaciones bovinas hallados a comienzos del siglo XX; y el origen cretomicénico, surgido por las continuas alusiones al toreo español que hace Evans (1963), a propósito de su interpretación del salto del toro. Así mismo, interpretaciones simbólicas, con la sexualidad de por medio, han sido frecuentes, a lo largo del siglo XX. La literatura taurina es abundantísima, con contribuciones que van desde lo anecdótico, a lo biográfico, lo estético, lo social y lo filosófico. La obra sintética más importante es “el Cossío”, de don José María de Cossío, publicada por primera vez en 1943, con revisiones posteriores. La llaman también la “biblia” del toro.

El dicho de que los toros están en la sangre española hizo posible, seguramente, que España haya exportado su festival a Francia (sur), Portugal, Hispanoamérica, Filipinas, Estados Unidos, y creo que hasta a China. Hugo Obermaier, paleoantropólogo alemán de la primera mitad de siglo XX, señalaba que el uro sal-

vaje “se ha conservado relativamente puro en el toro de lidia español” (en Sanz Egaña 1958:14), mientras Lewinsohn (1952:192-93) indica que es resultado del cruzamiento del uro europeo con el africano, que dio lugar a la variedad *Bos taurus ibericus*. Probablemente hay también otras líneas genéticas involucradas; pero el toro de lidia es domesticado, es decir, controlado en su cruzamiento, siguiendo ahora un rigurosísimo control genético. Lo curioso es que para esta variedad los humanos escogieron como ingrediente principal la agresividad, cualidad que fue rechazada en la domesticación de los demás animales. Los juegos toreros son variadísimos, desde la caza, hasta lucha en la arena, y los acosos diversos en contextos festivos, en el conjunto de los cuales se puede ver una evolución lúdica que culmina en las dos modalidades más conocidas, las capeas (nuestros “toros de pueblo”) y las corridas de toros. Las primeras se realizan en pueblos, generalmente con participantes locales que le acosan al animal con empujones, puñetazos, desplantes, y lidias burlescas con camisetas, mantas o lo que esté a mano. El animal no muere y todos quedan contentos. Las segundas son la quintaesencia del toreo “oficial”, con un sinnúmero de participantes bien tipificados (jueces, toreros, banderilleros, monosabios, piqueros, etc.), vestimenta jerarquizada, ortodoxia casi obsesiva, solemnidad, vocabulario casi iniciático (el que no lo conoce, que ni se atreva a hablar con un taurino), y restricción de género, entre otras cosas. Respecto a lo último, el mundo del toreo es básicamente de hombres y machista. Aunque muchos expertos tratan de señalar la apertura de género a lo largo de la historia taurina, los nombres de mujeres toreras es muy exiguo. Los lectores “maduritos” aún recordarán a Cristina Sánchez, de gran empuje torero, que se lució en la década de 1990 y luego se quedó sin poder torear porque ninguno de sus colegas hombres quería compartir cartel con ella.

Muchas personas creen que tengo corazón de basalto, pero no es así. Me consterno no más por cualquier cosa. Por ejemplo, he llorado viendo a la novicia rebelde huir con sus hijitos de los nazis, viendo a Trinity devastada abrazando a su Neo moribundo (The Matrix, Revolutions) y escuchando, entre explosiones apocalípticas, una voz de esperanza que dice: Yo soy John Connor, líder de la resistencia (Terminator Salvation). ¿Cómo entonces no habría de llorar viendo un toro masacrado ante mil ojos sedientos de sangre? Si el lector no iniciado piensa que la liza entre torero y toro es igual a la de Sanson contra el león, está equivocado. Antes de matar al toro y cubrirse de “gloria”, el torero le ha sacado ya “la madre” al animal (perdón por el coloquialismo): una pica que se le hunde en la nuca del animal para

disminuir su capacidad de levantar la cabeza; una serie de banderillas (generalmente seis) que se le clava en el lomo (mitad superior) para debilitarlo con la pérdida de sangre; y finalmente, luego de una faena de cansados movimientos del animal moribundo, la estocada de una larga espada hasta el puño, debajo de la nuca, a la altura del tercer o cuarto espacio intercostal del animal, que lo mata casi instantáneamente. Ver la suerte suprema es morbosamente atrayente, pero mi espíritu se queda ahito de silencio. El problema se agudiza cuando el torero no puede efectuar la suerte suprema y vuelve intento tras intento, generando desasosiego y pifias en la multitud. Para abreviar el tormento, el torero usa un estoque de descabello en la nuca del animal moribundo. Y si este falla aún, hay siempre un matarife que ayuda al héroe torero con un certero golpe de puntilla entre las primeras vértebras cervicales del animal. Uno podría pensar que luego de semejante espectáculo, y por mero sentido común, lo menos que podría esperar el torero es ser premiado por la muerte del animal. Pero noes. Ahí en la arena se queda parado hasta que el Presidente le otorgue una oreja, dos, o ambas junto con el rabo del pobre animal. Y con estos adminículos en sus manos en alto, el torero, a hombros de algún fornido matarife, pasea por la arena mientras es aclamado por la multitud. A veces el toro muestra tanta casta, en su pelea con el torero, que es premiado con el indulto, con lo cual el animal vuelve a los chiqueros, aunque más muerto que vivo. Por cierto, también muere un torero, de vez en cuando. De la lista del escalafón de matadores de toros desde 1700 hasta mayo de 1967 (Silva Aramburu 1967:209ss), se colige que hay 772 matadores inscritos, de los cuales han muerto en el ruedo 49.

¿Qué es una corrida de toros? Mucha tinta se ha gastado en este asunto, y hay pronunciamientos para todos los gustos. Hetter (1954:475), por ejemplo, se inclina por lo estético, declarando a la corrida como arte, similar a la música o la pintura, en el sentido de que todas constituyen una experiencia subjetiva. En un evento en el que la tragedia es implícita desde el principio, Hetter no duda en relacionar espiritualmente a la corrida de toros con la tragedia griega. “En la arena, la cosmovisión española adquiere expresión formal y tradicional” (Hetter 1954:476). Pitt Rivers (1993:11) se aproxima al tema desde lo más obvio de la corrida misma. La lidia no es una pelea, porque el toro simplemente no puede ganar; y tampoco es un deporte porque no hay competición. Y no es espectáculo teatral porque no hay representación de la realidad sino la realidad misma. Se inclina más bien por el sacrificio ritual, en la medida que muchísimos toros son muertos en honor de la Virgen y de que el calendario de corridas es parte del

calendario ritual español. Rito y sacrificio son los temas básicos del enfoque de Delgado Ruíz (1986) que hace un análisis simbólico de la fiesta brava, con referencia al folklore y la vida social española y, en otro plano, a la religión católica, con la presencia de la Virgen María, Cristo y el toro fundidos en la simbiosis que representa la corrida (el toro y Cristo, los jóvenes dioses sacrificados). Muy interesante además su discusión sobre las relaciones de los sexos y la seducción: el torero como una mujer fatal, con vestido feminoide, maniobrando en torno al “varón ingenuo [el toro] que lo precipita bajo su voluntad, convirtiéndolo en su juguete” (Delgado Ruíz 1986:113). Douglass (1984:243) va por la misma vía, pero al revés: el torero es el hombre que debe someter a la arisca mujer española (meridional), representada por el toro bravío. En el título de su trabajo consta sugestivamente el proverbio español: “toro muerto, vaca es”, dando la tónica de su interpretación.

La discusión puede ser más larga aún. Pero ahora el imponente edificio taurino se está desmoronando. Las generaciones jóvenes se pronuncian cada vez más tenazmente por la eliminación del festival taurino y/o la matanza del toro, y hay millones de firmas de apoyo en las redes sociales y en las ONGs ecologistas. Más aún, se han prohibido las corridas en Cataluña, San Sebastián, y en Bogotá. En México y Perú se tramita una ley con el mismo propósito. Y en Ecuador se votó en consulta popular la propuesta de prohibir espectáculos públicos donde se mate animales, la misma que ganó por mayoría, el 7 de mayo de 2011. Paneles, videos, artículos de prensa en pro y en contra proliferaron en el país, antes de la consulta, sobre todo en Quito, centro nacional e internacional de la actividad taurina.

En su breve síntesis del toreo ecuatoriano, Díaz (s.f.) da algunas noticias de fiestas de toros ocurridas en varios lugares del país, inclusive en Quito, en tiempos de la colonia y primeros años de la república. Pero se trata indudablemente de fiestas con la modalidad que llamamos “toros de pueblo”. La primera “verdadera” corrida tuvo lugar en Quito en 1898, en plaza improvisada (Díaz, s.f. 37). Con el tiempo se consolidarían las plazas Arenas y Belmonte, con la participación de toreros básicamente españoles y mexicanos, y algunos ecuatorianos, entre los que cabe destacar al expresidente Galo Plaza y su hermano José María. Los toros eran siempre importados, hasta que en 1978, la Junta del Triunvirato Militar expidió la ley de uso de toros nacionales, que son de casta española. En 1960 se construyó la Plaza Monumental de toros, y años después se instauró la Feria de Jesús del Gran

Poder, de renombre internacional. Díaz (s.f.:89) señala que así “la fiesta en el Ecuador dejó der española”.

La clave de la vigencia de un ritual es su vigencia social. En este contexto, los toros de pueblo se encuentran completamente inmersos en la red social, política y religiosa de los pueblos ecuatorianos, llenando sus rústicas plazas por los eventos más diversos, desde fiestas cívicas hasta religiosas, constituyendo un mecanismo importante para la cohesión social. No así las corridas “oficiales”, que generalmente se realizan en ciudades grandes, particularmente en Quito, con aficionados, que se encuentran en franca minoría. La mayoría de ecuatorianos desconoce los tejes y manejes del toreo, y casi no comparte el entusiasmo de la fiesta brava. La fiesta quiteña, podrá tener toros nacionales, pero sigue siendo española. De hecho, se celebra en gran medida para festejar la hispanidad, en el contexto de la fundación de Quito. Para paliar en algo su aislamiento, se ha recurrido al padrinazgo del Jesús del Gran Poder, que ahora ha dado su nombre a la feria, y cuya imagen, en estatuilla dorada, es el trofeo del torero ganador de la misma. Pero este es un ingrediente puramente cosmético, que no cambia el hecho de que el festival taurino ecuatoriano carece de contenido nacional, e inclusive hispánico, ya que la carga simbólica del toreo español no sería válida para la fiesta brava del Ecuador. La supervivencia de la corrida de toros será posible solamente si ésta logra calar en el alma ecuatoriana. En efecto, si de prohibiciones se tratara, sería mucho más fácil eliminar las corridas de toros, que el Pase del Niño de Cuenca, o los toros de pueblo de cualquier parroquia o cantón del país.

La última feria de Quito, de 2011, se celebró sin la muerte del toro en el ruedo, pero igual a este se le mató a la salida. Por supuesto, dejó sabor amargo en los aficionados, aunque pocos protestaron abiertamente, aduciendo que sin muerte del toro no hay corrida. Un aficionado (?) escribía en un periódico de Quito: “¡Viva la fiesta brava! ¡Viva el rito arquetípico! y envidiemos al toro de lidia que vive como un rey y muere como un dios, después de sólo diez segundos enceguedores y fugaces de supuesto sufrimiento físico” (Salgado Vejarano 2011). Por cierto, no le envidio al toro; y no me importa si le duele o no su sufrimiento o su humillación ante la multitud. Me basta saber que no vivimos ya los tiempos de la arena romana y que finalmente podemos tratar con humanidad a las animales con quienes compartimos el planeta.

Qué bonito fuera que los animales hablaran con los humanos, como en las fábulas de LaFontaine. Tal vez podrían escucharnos y podríamos escucharlos. Me imagino ya, en algún lugar, una manada de toros agitándose, gesticulando, y clamando por el cese de tanto desangre. Y hasta Granadino, el toro 16, manso y astifino, encaramándose sobre el lomo de un compañero, y gritando a todo pulmón:

¡Que no quiero verla!...

*Dile a la luna que venga,
que no quiero ver la sangre
de Ignacio sobre la arena.*

Que no quiero verla.

Referencias citadas

- Bernis, Francisco, 2001, *Rutas de la zooarqueología*, Editorial Complutense, Madrid.
- Clutton-Brock, Juliet, 1981, *Domesticated animals from early times*, University of Texas Press, Austin.
- Cottrell, Leonard, 1953, *The bull of Minos*, Pan Books, Londres.
- Cossio, José María de, 1964-1974, *Los Toros: tratado técnico e histórico*, 4 tomos, Editorial Espasa Calpe. Madrid. De 1995, con el mismo título y en la misma editorial, pero solo en dos tomos, una versión de lo esencial del Cossio original, más una puesta al día hasta dicho año.
- Delgado Ruiz, Manuel. 1986. *De la muerte de un dios. La fiesta de toros en el universo simbólico de la cultura popular*. Península, Barcelona.
- Díaz, Carlos F., s.f. ca. 2000, *La historia de los toros en el Ecuador*, Dino Producciones, Quito.
- Douglass, Carrie B., 1984, Toro muerto, vaca es: an interpretation of the Spanish bullfight. *American Ethnologist* 11:242-258.
- Evans, Arthur, 1963, Scenes from Minoan life, En *The world of the past*, 2 vols., Jacquetta Hawkes, ed., pp. 2:99-122, Touchstone Book, Simon and Schuster, New York.
- Flores Arroyuelo, Francisco J., 2000, *Del toro en la antigüedad: animal de culto, sacrificio, caza y fiesta*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

- Galán, José M., 1994, Bullfight scenes in ancient Egyptian tombs, *The Journal of Egyptian Archaeology* 80:81-96.
- García Lorca, Federico 1960 [1935], Llanto por Ignacio Sánchez Mejías, en *Obras completas*, pp. 463-473, Aguilar, Madrid.
- Heródoto, 1961, *Los nueve libros de la historia*, Editorial El Ateneo. Buenos Aires.
- Hetter, Patricia, 1954, The aesthetics of the fiesta de los toros, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 12(4):475-480).
- Kessler, Dieter, 2002, Dioses en forma de toro, En *Hablan los dioses. Diccionario de la religion egipcia*, Donald B. Redford, ed., pp. 279-283. Editorial Crítica, Barcelona.
- Lewinsohn, Richard, 1952, *Historia de los animales. Su influencia sobre la civilización humana*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Mitchell, Timothy J., 1986, The ritual origin of scholarly myths, *The Journal of American Folklore* 99(394):394-414.
- Pitt-Rivers, Julian, 1993, The Spanish bull-fight, and kindred activities, En *Anthropology Today* 9(4):11-15.
- Renault, Mary, 1958, *El rey debe morir*, Editorial de Ediciones Selectas, Buenos Aires.
- Salgado Vejarano, Mauricio, 2011, ¿Y los perritos callejeros abandonados? Cartas a la Dirección. *El Comercio*, 6 de marzo, Quito.
- Sanz Egaña, Cesáreo, 1958, *Historia y bravura del toro de lidia*, Colección Austral, vol. 1283, Espasa-Calpe, Madrid.
- Silva Aramburu, José, 1967, *Enciclopedia taurina*, Editorial de Gasso Hnos., Barcelona.
- Strabo, 1989, *Geography*, Cambridge, Mass.

*Lea este Boletín y los números anteriores
en el sitio web de arqueología ecuatoriana <arqueo-ecuatoriana.ec>*

LOS MANTEÑOS EN CERRO JABONCILLO

Ana María Morales

“afirman que el señor de Manta tiene o tenía una piedra de esmeralda, de mucha grandeza y muy rica, la cual tuvieron y poseyeron sus antecesores por muy venerada y estimada y algunos días la ponían en público y la adoraban y reverenciaban como si estuviera en ella encerrada alguna deidad.” (Cieza de León, 1973:136)

Quando Pedro Cieza de León (1973:129) habla de “las provincias de Puerto Viejo y la línea equinoccial”, describe a sus habitantes de mediano cuerpo y como poseedores de tierras muy fértiles, donde estarían cultivando maíz, yuca, “ajes” y “otras muchas maneras de raíces provechosas”; además de guabas, aguacates, “cercillas”, naranjos y limas. Describe a animales parecidos a los puercos, a grandes patos domesticados y venados de rica carne, además de “tórtolas”, “palomas” y un ave más colorida, parecida al gallo, llamada “maca”. Además, Cieza de León y Benzoni describen a algunos habitantes que tenían verrugas en la frente, en las narices y en otras partes, contando además que algunos españoles también padecieron de este mal “del tamaño de una nuez” (Cieza de León, 1973:129, 130). En esta población, el cronista reconoce “dos maneras de gente”. Una de ellas tiene “labrados en el rostro”, aunque unos se labran más que otros. Las mujeres “andan labradas y vestidas ellas”, al igual que los hombres, con mantas y camisetas de algodón (Cieza de León, 1973:130), mientras que Benzoni (1989:313, 314), al hablar de la región de Manta, plantea que “estas gentes se pintan la cara y se horadan la nariz, las orejas y las mejillas, y cuando hacen sus fiestas se colocan joyas en los agujeros. En cuanto a la vestimenta, la mayoría llevan una camisa sin mangas; otros van desnudos y a veces se pintan todo el cuerpo de negro”. Así mismo, Pedro Cieza de León (1973:138) cuenta cómo Francisco Pacheco “se embarcó” en un pueblo llamado Picuaza y fundó Puerto Viejo en la



zona que encontró más adecuada, que para la época se la nombró villa en 1535. Cuando Benzoni (1989:310) habla de “la región de Puerto Viejo”, aparentemente los españoles ya estarían viviendo ahí y la provincia se estaría destruyendo.

Efectivamente, en el período hoy denominado como Integración (550-1530 d. C.), los manteños poblaron el sur de Manabí, conformando tres señoríos principales que son Jocay, Picoazá y Salangome. En los tres señoríos, los asentamientos principales estaban en los pueblos del mismo nombre (Mc Ewan y Delgado 2008:510). Según Jorge Marcos (1986:39), los líderes manteños habrían logrado jefaturas regionales, a las que integraron extensas regiones bajo su control. Estas poblaciones se caracterizaron por ser de grandes navegantes y comerciantes; los españoles se habrían encontrado en la costa con 30.000 habitantes aproximadamente, provistos de flotas de canoas y balsas (Marcos 1986:39). En estas balsas transportaron cargas de concha *Spondylus*, mantas de lana y algodón, ornamentos de oro y de plata, cuentas de esmeralda, calcedonia, vasijas de cerámica y una balanza para pesar los productos (Salazar 2007:20). Su compleja organización y estratificación social funcionaron para construir una arquitectura monumental modificando significativamente el paisaje, construyendo grandes tolas, canales y pozos de agua, albarradas y silos; y en los valles, plataformas de piedra y terrazas de cultivo (Marcos 1986:39). Ahora, algo más que caracteriza a los manteños son las sillas de piedra con diseños antropomorfos y zoomorfos que, en la actualidad, se pueden encontrar en museos de casi todo el mundo, así como sus estelas esculpidas en piedra.

Particularmente, Cerro Jaboncillo puede representar la vida manteña antes detallada. Inicialmente, este sitio fue investigado por Marshall Saville (1907), que recorrió el sitio en su segunda expedición a la zona. Jacinto Jijón y Caamaño (1930) fue el primer arqueólogo en reconocer la actividad económica de los manteños, como una “liga de mercaderes”. Saville describe las casas manteñas con terrazas construidas en una pendiente conteniendo uno o más cuartos; según él la estructura más grande habría medido 49 metros de largo y 12.5 metros de ancho (McEwan, Delgado 2008: 512, 513). En la prospección realizada por Delgado y su equipo se reconocieron 60 barrios, con 982 unidades habitacionales delimitadas por los conocidos “corrales”. En algunas de estas unidades se encontraron silos o terrazas (Delgado 2009:60). Se han descubierto sillas de poder, de diferentes tamaños y formas en Agua Blanca (que es el único lugar que no está elevado), Cerro

Jaboncillo, Cerro de Hojas, Cerro Montecristi, Cerro Agua Nueva y Cerro Jupa (McEwan, 2003: 310). Ahora, según McEwan (2003:311), la gran cantidad de sillas halladas en Cerro Jaboncillo constituye importante evidencia para asignar al sitio el carácter de lugar ceremonial. Saville reporta que encontró varias sillas en un solo corral, a pesar de que algunas habían sido removidas; él cree que podrían haber estado arregladas conjuntamente con columnas y esculturas (Saville 1910:89, citado en McEwan 2003:313). Sin embargo, las sillas cerca de las estructuras que estaban “en el valle” pudieron haber estado ya removidas, incluso huaqueadas, lo cual impide calcular el número exacto de sillas y su localización (McEwan 2003: 312).

El tema del comercio puede ser emblemático, ya que Jorge Marcos, en la página web de Ciudad Alfaro, trata de evidenciar una ruta comercial hasta Mesoamérica, señalando que la “formación social de navegantes” manteña (el complejo Manta-Huancavilca-Punáes) habría alcanzado a constituir una “globalidad”, al incluir en la red al imperio mesoamericano de los “mexica” y al imperio andino del “Tawantinsuyo”. Según Marcos (2011:101), “el motor económico” de este sistema fue el “mullu-pututo”, que a la larga generó una “tradicción mercantil y agro exportadora”. Sin embargo, fuera de las grandes balsas y de la evidente importancia y comercio de la concha *Spondylus*, no contamos con mayor evidencia material que respalde esta propuesta.

El sitio arqueológico de Cerro Jaboncillo fue declarado Patrimonio Cultural y cuenta con 3500 hectáreas de extensión patrimonial y 900 estructuras (Corporación Ciudad Alfaro). Gracias a esta declaración se ha podido detener la actividad minera que se estaba llevando a cabo cerca del sitio, al punto de destruirlo parcialmente. Hoy, Cerro Jaboncillo es conocido como un lugar emblemático de la cultura manteña, y está funcionando un museo de sitio donde se han representado, en tamaño natural, a manteños y manteñas con la cara labrada, sentados en sillas de poder. Los visitantes, además de imaginarse a los antiguos manteños, pueden ver cerámica encontrada en el sitio, al igual que torteros que podrían evidenciar la industria textilera que se cree formaba parte de las grandes redes de comercio, aunque por las condiciones climáticas no ha dejado evidencia.

Cerro Jaboncillo también cuenta con un centro de investigaciones y una pequeña sala donde se explica a los visitantes la fauna y flora de la zona. Además,

en el sitio arqueológico se pueden ver réplicas de sillas de poder donde los turistas pueden sentirse, o sentarse, como manteños. Lo cual es ya interesante, si se considera que la mayoría de sillas manteñas se encuentran en museos del extranjero. Por el momento, el visitante siente que ha habido esfuerzo para construir una infraestructura turística, aunque todavía sin una publicación que proporcione información sobre lo que sucedió en el sitio. Sin embargo, se percibe cierta apropiación por parte de la comunidad, o alguna relación con ella, en el museo que exhibe, conjuntamente, una muestra de piezas arqueológicas y otra de tecnologías tradicionales, como los sombreros de paja toquilla, además de representaciones de fiestas cívicas. Por cierto, los caminos para llegar a las estructuras podrían estar mejor mantenidos, al igual que las estructuras en sí, que parecen un poco abandonadas.

Referencias citadas

- Benzoni, Giralomo, 1989, *Historia del Nuevo Mundo*. Alianza, Madrid
- Cieza de León, Pedro, 1973, *La crónica del Perú*. Biblioteca Peruana, Lima.
- McEwan, C y Delgado, F, 2008, Late Pre-Hispanic Polities of Coastal Ecuador. En *Handbook of South American Archaeology*, Helaine Silverman y William H. Isbell, eds., pp. 505-525, Springer, New York.
- McEwan, Colin, 2003, "And the sun sits in his seat". Creating social order in Andean culture. Disertación de Ph. D., University of Illinois at Urbana Champaign, Illinois.
- Delgado, Florencio, 2009, Proyecto Cerro Jaboncillo Prospección y Excavación. Informe presentado a INPC-DR4 y a la USFQ, Quito.
- Marcos, Jorge, 1986, *Arqueología de la Costa Ecuatoriana*. CEN, Quito
- Marcos, Jorge, Hidrovo Tatiana, 2011, Arqueología y etnohistoria del señorío de Cancebí en Manabí Central, Editorial Mar Abierto, Manta
- Salazar, Ernesto, 2007, La cultura manteña, *Apachita* 11:18-22, PUCE, Quito

NOTICIAS FRESCAS

Patrimonio arqueológico lunar

¿Hay algún patrimonio arqueológico en la luna? Bueno, si nos atenemos a la evidencia, California tendría allá "dos pares de botas, una bandera estadounidense, fundas de alimentos vacías, un par de pinzas y un centenar de otras cosas dejadas en un lugar llamado Base Tranquilidad", justamente donde Armstrong y Aldrin alunizaron en 1969. La antropóloga Beth O'Leary (Universidad de Nuevo México) considera estos objetos patrimonio de la humanidad, que si se incrementa con más viajes al satélite, va a requerir la atención de los arqueólogos terrícolas. Parece que, bajo ley internacional, los Estados Unidos son, por el momento, propietarios únicos de todo lo que se ha dejado en la luna, incluyendo la base del módulo lunar, los instrumentos científicos y hasta las fundas de orina. Pero ahora que el interés por la luna está nuevamente tomando cuerpo (Rusia e India planean enviar sendos aparatos robóticos) no sería extraño que algún vehículo espacial pase rodando justamente sobre las huellas de los zapatos de Armstrong !!! O'Leary inició una larga consulta a las oficinas de conservación histórica y de parques nacionales, que en US se ocupan de estos asuntos, con respuestas usualmente negativas. Simplemente nadie lo había pensado. Texas dijo que para que un recurso histórico sea listado en su patrimonio cultural, debería yacer sobre el suelo de Texas, *naturally*. California en cambio aprobó un listado de vestigios lunares en enero de 2010. Poco después, la NASA catalogó lo dejado en la luna por las misiones Apolo, estableciendo además restricciones de acceso a los sitios. Cualquier visitante humano o robótico deberá mantenerse a una distancia de 75 m. del módulo lunar, en el caso de los restos de la misión Apolo 11, y de 225 m. en el caso de la Apolo 17 (en el valle Taurus-Littrow, donde los astronautas cubrieron mayores distancias, andando o en vehículo espacial). Se calcula que, de todos los vuelos espaciales a la luna, hay 170.000 kg. de vestigios humanos en la luna (Kenneth Chang, The New York Times, enero 9, 2012).



La leyenda de Sansón

Aún si el lector no ha leído la Biblia, estará sin duda familiarizado con la historia de Sansón, héroe mítico de grandes hazañas personales, entre ellas, la muerte de 1000 filisteos con solo batir a diestra y siniestra una quijada de asno, y la muerte de un león, en lucha cuerpo a cuerpo. Investigadores de la Universidad de Tel Aviv (UTA) acaban de encontrar en el sitio arqueológico de Beth Shemesh, un pequeño sello de 15 mm. de diámetro, que muestra un león enfrentándose a una figura humana. La escena grabada, no datada con certeza, pero perteneciente al siglo XII antes de Cristo, parece aludir al referido personaje. El Profesor Shlomo Bunimovitz (UTA), señala que, aunque el hallazgo no da luces sobre cuando se escribieron las historias de Sansón, o si este fue personaje histórico o legendario, el sello da al menos un escenario arqueológico donde afincar la historia. En efecto, el sitio de Beth Shemesh se encuentra entre las ciudades bíblicas de Zorah y Eshtaol, donde, según Jueces, nació y murió el personaje. En esta zona confluyeron, hacia el siglo XII antes de Cristo, filisteos (uno de los famosos pueblos del mar del Egeo que invadieron la antigua tierra palestina), canaanitas e israelitas, cuyo contacto y subsiguiente conflicto habría constituido el caldo de cultivo de las leyendas de Sansón, incorporadas luego a la Biblia (http://www.twitter.com/AFTAU_news, Agosto 13, 2012).

Buenas noticias de Afganistán

En Occidente, el hallazgo de reliquias arqueológicas, lleva a excavaciones en gran escala, investigación frenética y eventualmente la “puesta en valor” de las mismas, en museos de sitio o esplendorosas exposiciones en museos urbanos. En Afganistán, asolado por las guerras, las cosas están sucediendo al revés. Justo antes de la invasión estadounidense, el régimen talibán sorprendió al mundo con la destrucción de dos gigantescos budas esculpidos en la roca, por considerarlos no islámicos (igual cosa está sucediendo al presente con la destrucción de la antigua ciudad de Tombuctú, Mali, por los islamistas de Ansar Dine). Philippe Marquis, director de la delegación arqueológica francesa en Afganistán, señala que en el país hay huaqueo, en pequeña y gran escala, en 99.9% de los sitios arqueológicos. Para contrarrestar la situación, los arqueólogos afganos, con apoyo de la UNESCO, han optado por la posición de que todo quede bajo tierra. En el área de

los budas gigantes, el arqueólogo francoafgano Zemaryalai Tarzi ha encontrado algo más de una docena de estatuas, entre ellas un buda completo acostado, bajo toneladas de derrubios. “Cubrimos todo, dice Tarzi, porque el suelo es privado y para prevenir el saqueo”. Así mismo, en una parcela de papas, excavó artefactos que luego de estudiados fueron enterrados. Como bien dice el arqueólogo afgano Farid Haidary, al referirse a la restauración y reconstrucción del sitio de los budas “¿cual es el punto de construir algo, si los talibanes, que se encuentran a apenas 20 Km. de distancia, pueden destruirlo de nuevo? (<dailytelegraph.com.au> Agosto 13, 2012)

El “padre” de todos los pavos

Es seguro que el pavo (*Meleagris gallopavo*) fue domesticado en el Nuevo Mundo, pero el lugar preciso está aún en discusión. Aunque especímenes de pavos silvestres del Pleistoceno (hay seis subespecies reconocidas) han sido hallados en una grande extensión de EE.UU., particularmente el Este y el Suroeste (los pavos fueron además aves emblemáticas en las sociedades Woodland), restos de pavo domesticado han sido recuperados en sitios mayas, especialmente Cobá con fechas entre 100 a. C. y 100 d. C. Un nuevo estudio realizado por la Universidad de Florida, a partir de huesos encontrados en una pirámide de El Mirador, ciudad preclásica tardía maya de Guatemala (300 a. C y 100 d. C.), permitió a los investigadores establecer que se trata de la especie *Meleagris gallopavo gallopavo*, originaria del México central y septentrional. El hallazgo, en un recinto ceremonial del sitio, parece sugerir el sacrificio o consumo festivo de un ave traída talvez por intercambio de larga distancia, si no criada en el sitio, luego de una introducción más temprana. En suma, podemos afirmar por el momento que la civilización maya logró talvez domesticar un animal, y que el padre de todos los pavos del mundo es talvez maya (Agosto 8, 2012 <sciencedaily.com>).

Plácido Domingo en Chichen Itzá

Se supone que los latinoamericanos que tenemos complejos arqueológicos monumentales en nuestros países, debemos tener un inmenso respeto por ellos, que representan nuestras raíces precolombinas. Más aún los mexicanos, que tienen

ruinas en cada recoveco. No podía ser de otra manera, que arqueólogos y mucho del público mexicano se hayan rebelado contra la práctica, cada vez más corriente, de realizar conciertos y ritos New Age en los sitios arqueológicos, incluyendo la cima de las pirámides. Plácido Domingo, Pavarotti, Elton John y Armando Manzanero han dado conciertos en Chichen Itzá. Aparentemente, bajo presión, Paul MacCartney cambió esta localidad por una plaza en México. En otras acciones los mexicanos han visto la remoción de una fila de casas coloniales en Hidalgo del Parral, para que la plaza luzca *mejor* para el turismo, y en Michoacán se está construyendo un museo en la base del complejo de pirámides de Tzintzuntzan, antigua capital de los tarascos. Los arqueólogos están en pie de lucha y han ocupado el Museo Nacional de Antropología para hacer saber a los visitantes del riesgo que corren los monumentos precolombinos por el mal manejo de las autoridades y las muchedumbres, cuya ocupación temporal de los sitios contribuye a la destrucción paulatina de los mismos. Muchos ven algo más, como la incongruencia entre las celebraciones multitudinarias y el carácter sagrado de algunos sitios arqueológicos. O sea, ¿Qué tiene que ver la música de Pavarotti con Chinchén Itza? (Anne-Marie Connor, agosto 29, 2012 <washingtonpost.com>.

CIRCULANDO...

Adams, Jenny L., 2002, *Ground stone analysis. A technological approach*. University of Utah Press, Salt Lake City.

Álvarez, Silvia, y Francisco Valdez, eds., 2012, *III Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología*. Revista Nacional de Cultura 15-16, Número monográfico de Arqueología y Antropología, 3 vols., Consejo Nacional de Cultura del Ecuador, Quito.

Artioli, Gilberto, 2010, *Scientific methods and cultural heritage. An introduction to the application of materials science to archaeometry and conservation science*. Oxford University Press, New York.

Aveni, Anthony F., 2009, *The end of time. The Maya mystery of 2012*, University Press of Colorado, Boulder.

Baker, Jill L., 2012, *The funeral kit. Mortuary practices in the archaeological record*. Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Bateman Vargas, Catalina, 2011, *Liderazgo y color en los monumentos funerarios prehispánicos del sur del Alto Magdalena, Colombia*, FIAN, Banco de la República, Universidad de los Andes, Bogotá.

Blau, Soren & Douglas Ubelaker, eds., nd, *Handbook of forensic anthropology and archaeology*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Chapa Brunet, Teresa; Victorino Mayoral Herrera, 2007, *Arqueología del trabajo. El ciclo de la vida en un poblado ibérico*. Editorial Akal, Madrid.

Burgos Guevara, Hugo, Ph.D., 2005, *La crónica prohibida. Cristóbal de Acuña en el Amazonas*. Colección Biblioteca Básica de Quito, vol. 7. FONSAL, Quito.

Coe, Michael D., 2012, *Breaking the maya code*, Thames & Hudson, Londres.

Collard, David, James Morris, Elisa Perego, 2012, *Food & drink in Archaeology 3*, Prospect Books, Llanrwst, UK.

Conolly, James and Mark Lake, 2006, *Geographical information systems in Archaeology*, Cambridge University Press.

Dillehay, Tom D., 2011, *From foraging to farming in the Andes. New perspectives on food production and social organization*, Cambridge University Press.

Diamond, Jared, 2006, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Editorial Debate, Bogotá.

Diamond, Jared, 2007, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*. Random House Mondadori, Bogotá.

Donnan, Christopher B., 2011, *Chotuna and Chornancap. Excavating an ancient Peruvian legend*. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Dupras, Tosha L., John J. Schultz, Sandra M. Wheeler, Lana J. Williams, 2011, *Forensic recovery of human remains. Archaeological approaches*, CRC Press, Boca Raton.

Echeverría Almeida, José, ed., s.f. (2012), *Betty J. Meggers. Setenta y cinco años de trayectoria exitosa en la arqueología sudamericana*. Kirugraphics, Quito.

Enríquez, Katterine, ed., 2011, *La arqueología y la antropología en Ecuador*. Escenarios, retos y perspectivas, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

González Fernández, Víctor, compilador, 2012, *Arqueología en el Área Intermedia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá [Colección Perspectivas Arqueológicas].

González Ruibal, Alfredo, 2003, *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Editorial Akal, Madrid.

Grijalva Cobo, Adriana, ed., 2011, *Rumipamba. Un sitio arqueológico en el corazón de Quito*, Ministerio de Cultura, Quito.

Helferich, Gerard, 2011, *Stone of the kings. In search of the lost jade of the Maya*. Lyon Press, Guilford, CT.

Hodder, Ian, 2012, *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell.

Hodder, Ian, 2012, *Archaeological theory today*. Second edition. Polity Press,

Knudson, Kelly J. and Christopher M. Stojanowski, eds., 2009, *Bioarchaeology and identity in the Americas*, University Press of Florida.

Núñez Calderón de la Barca, Carlos, s/f, ca. 2008, *Los caminos que andan. Contactos marítimos prehispánicos entre Ecuador y México*. Publicaciones de la Biblioteca de la Ilustre Municipalidad de Guayaquil, Guayaquil.

Quilter, Jeffrey, 2011, *The Moche of ancient Peru. Media and messages*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

Reinhard, Johan, María Constanza Ceruti, 2011, *Inca rituals and sacred mountains. A study of the world's highest archaeological sites*. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA.

Rodríguez, Carlos Armando, y Harry Pachajoa, 2010, *Salud y enfermedad en el arte prehispánico de la cultura Tumaco-La Tolita II*, Universidad del Valle, Santiago de Cali [Colección Libros de Investigación].

Russell, Nerissa, 2011, *Social Zooarchaeology. Humans and animals in prehistory*, Cambridge University Press,

Saville, Marshall H., 2010 [1907], *Las antigüedades de Manabí, Ecuador. Un informe preliminar*, Traducción e Introducción por Benjamín Rosales Valenzuela, Centro Simón Bolívar, MAAC, Guayaquil, Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito

Shanks, Michael, 2012, *The archaeological imagination*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Stanford, Denis J., & Bruce A. Bradley, 2012, *Across Atlantic ice. The origin of America's Clovis culture*, University of California Press.

Stone, Andrea, Marc Zender, 2011, *Reading Maya art. A hieroglyphic guide to ancient maya painting and sculpture*. Thames & Hudson, Londres.

Tung, Tiffany A., 2012, *Violence, ritual, and the Wari empire. A social bioarchaeology of imperialism in the ancient Andes*. University Press of Florida.

Urban, Patricia A., Edward Schortman, 2012, *Archaeological theory and practice*, Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

Whitley, David S., 2011, *Introduction to rock art research*. Left Coast Press, Walnut Creek, CA.

York, Robert & Gigi York, 2012, *Slings & slingstones. The forgotten weapons of Oceania and the Americas*, Kent State University Press.

RINCÓN DEL HUMOR

NOTA DEL EDITOR. El crédito por el desarrollo de la Teoría de Alcance Medio en arqueología lo debemos a Lewis R. Binford quien, en varias investigaciones, sobre todo entre los esquimales Nunamiut, estableció que el registro arqueológico no es un mero aglutinamiento de objetos diversos, sino un registro, precario si se quiere, pero depositario al fin de acciones humanas en el pasado. Cómo se llegó a la conjunción significativa del artefacto y el comportamiento humano es asunto bastante conocido; pero estoy seguro que Binford hubiera sonreído al leer esta historia, publicada en un texto escolar británico hace 110 años.

OBSERVACIÓN

Colton

Un derviche viajaba solo por el desierto, cuando dos mercaderes se encontraron accidentalmente con él.

-“Han perdido un camello”, les dijo.

-“En efecto, lo hemos perdido”, contestaron.

-“¿No era ciego del ojo derecho y cojo de su pata izquierda?”

-“Lo era”, dijeron los mercaderes.

-“¿Y no iba cargado de miel en un costado, y de trigo en el otro?”

-“Sí, claro”, replicaron, “y como tú lo has visto recientemente, y has logrado verlo con detalle, podrás llevarnos seguramente adonde está”.

-“Amigos míos”, dijo el derviche, “jamás he visto a su camello ni he oído hablar de él, excepto por ustedes”.

-“Bonita historia, ciertamente”, dijeron los mercaderes, “pero dónde están las joyas que formaban parte de su carga?”

-“No he visto al camello ni sus joyas”, repitió el derviche.

En eso, los mercaderes agarraron al derviche y apresuradamente lo llevaron delante del cadí; pero, al registrarlo minuciosamente, no le encontraron nada, ni siquiera evidencia alguna para condenarlo por falsedad o por robo. Y cuando ya estaban a punto de procesarlo, al menos por brujo, el derviche, con gran calma, se dirigió así a la corte:

-“Me he divertido mucho con su sorpresa, y asumo que pudo haber habido alguna base para sus sospechas, pero he vivido solo y por mucho tiempo, y he tenido amplia oportunidad para la observación, aun en el desierto. Me di cuenta que había cruzado las huellas de un camello, que se había desviado de su dueño, porque no vi ninguna huella de pasos humanos en la ruta del camello. Me di cuenta de que el animal era ciego de un ojo porque había arrancado la hierba solamente de un lado de su camino, y que era cojo de una pata por la impresión difusa que dicha pata había dejado en la arena. También concluí que el animal había perdido un diente, porque donde había pastado, había dejado intactas algunas hierbas en el centro de su mordida. Y en lo que se refiere a la carga de la bestia, las ocupadas hormigas me informaron que había trigo en un lado, y las nubes de moscas, que había miel en el otro”.



Colton, 1902, Observation, En *The Royal Readers* 4:63-64. The Royal School Series, Thomas Nelson, Londres. Traducción del Editor.

Indice

| | |
|--|----|
| Editorial. Bienvenida..... | 2 |
| De estrellas y monos en la cultura pasto <i>Josefina Vásquez P.</i> | 3 |
| Experiencias de Palanda <i>Francisco Valdez</i> | 8 |
| Los mayas y el fin del mundo <i>Florencio Delgado Espinoza</i> | 17 |
| Morituri te salutant. El hombre y el toro <i>Ernesto Salazar</i> | 23 |
| Los manteños en Cerro Jaboncillo <i>Ana María Morales</i> | 34 |
| Noticias Frescas | 38 |
| Circulando | 41 |
| Rincón del humor. Observación | 45 |