

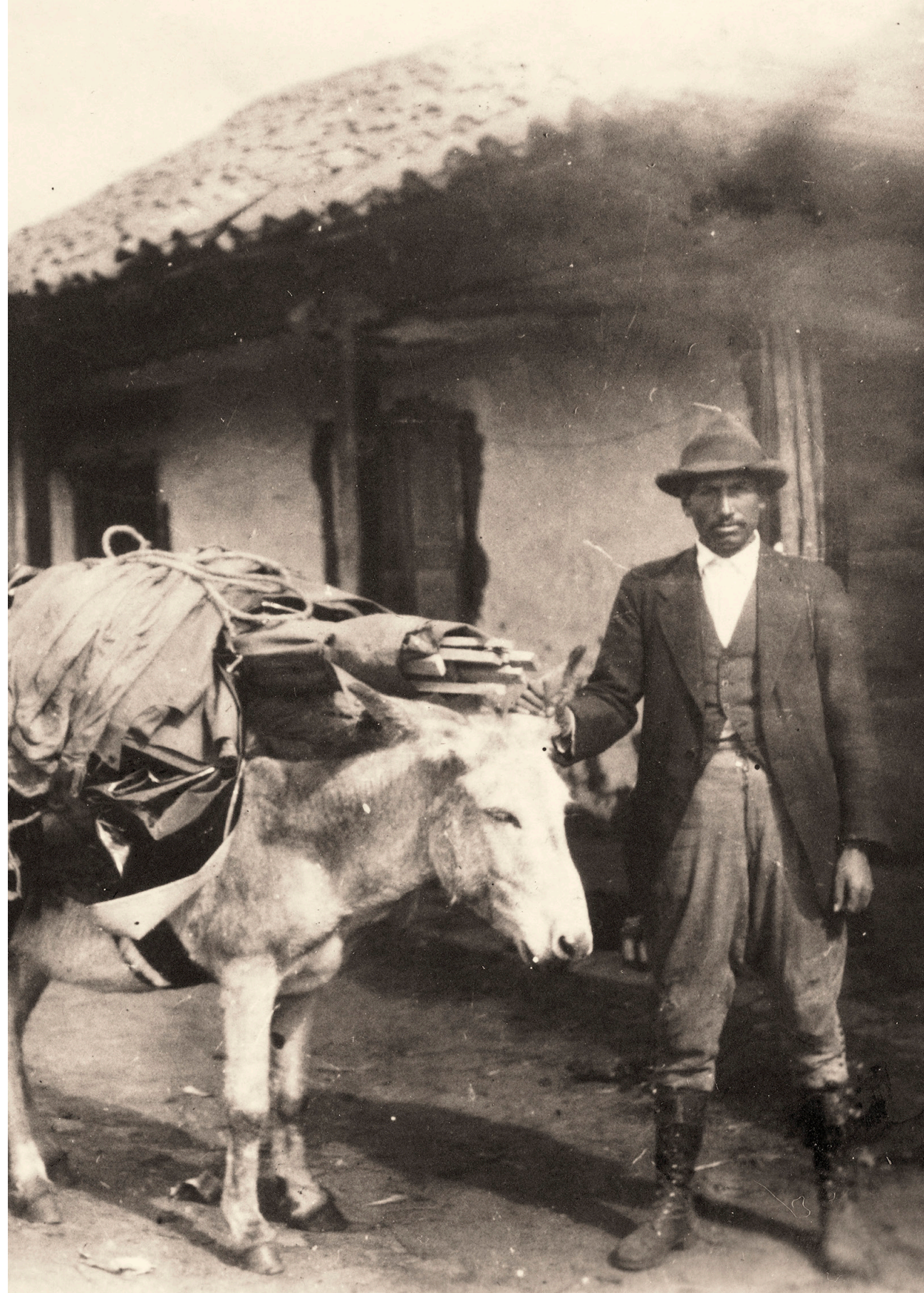
ANTROPOLOGÍA

2021 | N° 24

Cuadernos de Investigación

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256







PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Rector
Dr. Fernando Ponce León SJ.

Decana de la Facultad de Ciencias Humanas
Dra. Ruth Ruiz Flores

Director Centro de Publicaciones
Mtr. Santiago Vizcaíno A.

ANTROPOLOGÍA

Cuadernos de Investigación

24



REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

2021

Director de la revista:

Cristóbal Landázuri N., *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Comité Editorial:

Lisset Coba, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*

Cristóbal Landázuri N., *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Juan Fernando Regalado, *Investigador independiente Ecuador*

Maria Fernanda Ugalde, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Josefina Vásquez, *Universidad San Francisco de Quito, Ecuador*

Comité Asesor Académico:

Jorge Moreno, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Tamara Bray, *Universidad Wayne, Estados Unidos de Norteamérica*

Fernando García, *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador*

Fernando Guerrero, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Alexandra Martínez, *Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador*

Marcelo Naranjo, *Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Ecuador*

Coordinación editorial:

Paola García Noboa

Ayudante editorial:

Emilia Narváez Rodríguez

Coordinador de número:

Cristóbal Landázuri N.

Fotografía de portada e interiores:

Colección Heinrich Hintermann 1925-1925, Museo Etnográfico de la Universidad de Zurich

Diseño:

José Escalante

Diagramación:

Luis Torres Grijalva

Traducción:

Paola García Noboa

Revista de Antropología y Arqueología de la PUCE

Nº24, enero-junio de 2021

Publicación semestral, Quito-Ecuador

Índices:

Sistema Regional de información en línea para las revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

Bases de datos:

Clasificación Integrada de Revistas Científicas – CIRC

Google Académico

DIALNET

Toda correspondencia dirigirse a:

Antropología Cuadernos de Investigación,

Carreras de Antropología y Arqueología de la PUCE

Av. 12 de Octubre, 1076, Quito, Ecuador.

Telf. 2991700, Fax. 2991613.

Correos electrónicos:

cuadernosdeinvestigación@hotmail.com

clandazurin@puce.edu.ec

Los artículos son responsabilidad de los autores. Permitida la reproducción si se cita la fuente.

Versión digital disponible en:

<http://cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia>

ISSN. 1390-4256

CONTENIDO

Presentación 08

PROPUESTAS

Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. Tercera parte.
Jorge Gómez Rendón 12

Enterramientos humanos, complejidad social e interacciones en el Período Formativo del valle de Quito.
Paula Torres Peña 46

¿Suelos antrópicos en la alta Amazonía ecuatoriana?: estudios geoarqueológicos en el basural La Lomita, valle del Upano, Morona Santiago, Ecuador.
Janny Mauricio Velasco Albán 65

Historia gestual y el devenir de la comunidad sorda de Quito.
Fernanda Bossano
María Pía Vera 80

La emergencia de la ciudadanía indígena: pueblos originarios y democracia en Argentina.

Luke Scott Engelby 94

El conocimiento tradicional como práctica erudita entre productores de café en Xico, Veracruz, México.

José Luis Arriaga Ornelas
Carla Fabela Reyes
Lisette Gutiérrez González
Nylsen Sotelo Carrillo 114

Expectativas sobre *ayudas*. Organización económica familiar en una población de escasos recursos materiales.

María Kendziur 131

EVENTOS

IV CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA.
Pensar en los humanos del pasado, del presente, e imaginar el futuro.

150

PRESENTACIÓN

El presente número de Antropología Cuadernos de Investigación recoge diversos trabajos que se los ha denominado como Estudios Emergentes con el propósito de difundir temáticas diversas y a su vez nuevas, en respuesta a los procesos emergentes de las sociedades latinoamericanas. Desde una visión multidisciplinar el número recoge trabajos de arqueología, historia lingüística, etnicidad, saberes ancestrales y problemáticas urbanas.

El primer texto de Jorge Gómez Rendón es una continuación de sus indagaciones sobre las lenguas de la costa ecuatoriana justamente en los inicios de la conquista española. Para lo cual se apoya en la sistematización y análisis de los topónimos y antropónimos compilados en diversos estudios lingüísticos e históricos, además de los datos etnográficos recogidos en el campo y en la onomástica que se encuentra en la documentación administrativa de la época. El estudio cubre el área de la cultura manteño-huancavilca. El autor propone la existencia de un sustrato lingüístico barbaocoano o “colorado”, mezclado, en algunos casos, con onomástica de la lengua esmeraldeña (no clasificada) y con evidencias lingüísticas asociadas con la cultura puruhá-cañari serrana.

El siguiente trabajo de Paulina Torres Peña, es el análisis de la complejidad social y las interrelaciones entre diversos grupos en el valle de Quito en el período formativo. Su entrada metodológica son los enterramientos en cinco casos de estudio. El tratamiento de los individuos en los enterramientos y la construcción de las tumbas le permiten a la autora hablar de los inicios de una complejidad o diferenciación social. Así mismo, la presencia o ausencia de similitudes estilísticas en la forma de enterrar serían indicadores de costumbres funerarias lo que estarían reflejando el contacto e intercambio de ideas y prácticas entre los diversos grupos.

El texto de Janny Mauricio Velasco Albán, estudia la ocupación humana de los suelos alotrópicos, en la cuenca alta del río Upano en la alta Amazonía ecuatoriana, tomando como caso de estudio, el suelo del basural La Lomita, del complejo monticular Huapula. Esta ocupación se evidencia por la existencia de montículos artificiales, en complejos patrones de asentamiento, iniciados hacia el 380 a.C., con casi un milenio de ocupación, y, además, con la presencia de cerámica conocida como Upano. En los resultados se discute varios efectos en la ocupación de los suelos alotrópicos del piedemonte amazónico.

Fernanda Bossano y María Piedad Vera, estudian el lenguaje gestual tomando como caso de estudio la historia de una comunidad sorda en Quito, Ecuador. Siguiendo las memorias y los recuerdos de algunos de sus integrantes, se reconstruye la historia de la formación de esta organización y las problemáticas que enfrentaron en torno a la socialización y convivencia de estas personas. Las autoras encuentran que es importante este tipo de asociaciones en tanto es un medio para crear vínculos sociales y lo fundamental la creación de una lengua común, es decir un medio de comunicación y sus implicaciones sociales e incluso políticas. El análisis llega a examinar la formación y las características de la primera asociación de personas sordas a nivel nacional.

El quinto artículo de este número aborda la problemática étnica, el Estado y la sociedad argentina, de Luke Scott Engelby. En un primer momento presenta las diferentes políticas indigenistas de los gobiernos argentinos desde casi después de la independencia hasta el presente, aportando una visión panorámica de estas políticas públicas. En un segundo momento, el artículo se concentra en el periodo de la transición democrática desde 1983 hasta la actualidad, en el que surgen “sujetos políticos indígenas” que generan discursos y propuestas que contribuyeron a la incorporación de lo étnico y su diversidad en el marco de lo nacional. Producto de esto es lo que el autor denomina el surgimiento de una ciudadanía étnica en la sociedad argentina.

El artículo de Carla Fabela Reyes, Lisette Gutiérrez González, Nylsen Sotelo Carrillo y José Luis Arriaga Ornelas, incursiona en los conocimientos ancestrales de la agricultura en el estado de Veracruz, México. Se toma como caso de investigación el cultivo del café, cuestionando la factibilidad de los conocimientos tradicionales. Los autores proponen la existencia de un saber hacer en el cultivo del café por parte de los productores, que implica un conocimiento que van adquiriendo durante toda la vida. En el texto siempre está presente la discusión sobre la confrontación de las epistemologías del conocimiento tradicional y el conocimiento científico.

El último artículo de María Kendziur, explora la economía familiar tomando como sujetos a mujeres madres en un medio urbano de Buenos Aires, Argentina. Para lo cual sigue los sistemas de circulación de dinero que los designa como Transferencias monetarias condicionadas generados desde la esfera estatal y privada. Las formas de circulación y llegada del dinero terminan generando una serie de mecanismos y estrategias de intercambio que pueden ser vistas como formas que pueden evocar las lógicas del “Don” o formas de ayudas, que además terminan involucrando a diversos sujetos sociales e institucionales. La autora argumenta que estas lógicas además responden a solucionar problemáticas de las economías pobres.

Finalmente, en el acápite de Eventos, se incluye la convocatoria al IV Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología “*Pensar en los humanos del pasado, del presente, e imaginar el futuro*”, que se realizará el 1, 2, y 3 de diciembre de 2021.

Cristóbal Landázuri N.
Comité Editorial.



HOTEL

RESTAURANT

PROPUESTAS

Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano. Tercera parte

Jorge Gómez Rendón*

RESUMEN

EL PRESENTE ESTUDIO AMPLÍA EL ANÁLISIS DE LA EVIDENCIA ETNOHISTÓRICA Y ONOMÁSTICA SOBRE LAS LENGUAS DE LA COSTA ECUATORIANA EN LOS ALBORES DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA REALIZADO EN CONTRIBUCIONES PREVIAS. A DIFERENCIA DE LOS ANTERIORES, RECURRE TANTO A LA SISTEMATIZACIÓN Y EL ANÁLISIS DE DATOS ONOMÁSTICOS PUBLICADOS EN COMPILACIONES ETNOHISTÓRICAS Y ETNOLINGÜÍSTICAS, A FIN DE COMPLEMENTAR LA INFORMACIÓN Y COTEJAR LAS FUENTES DISPONIBLES. PARA ELLO SE RECURRE AL ESTUDIO ONOMÁSTICO EN VARIAS ZONAS DEL TERRITORIO ASIGNADO A LA CULTURA MANTEÑO-HUANCABILCA. LOS RESULTADOS DEL ESTUDIO CONFIRMAN LA PRESENCIA DE UN SUSTRATO LINGÜÍSTICO BARBACOANO O “COLORADO” EN EL LITORAL DE LA COSTA CENTRO-SUR Y SU HINTERLAND INMEDIATO, EL CUAL APARECE EN ALGUNOS CASOS MEZCLADO CON ONOMÁSTICA PROPIA DE LA LENGUA ESMERALDEÑA (NO CLASIFICADA) Y DE UNA ENTIDAD LINGÜÍSTICA ASOCIADA CON LA CULTURA PURUHÁ-CAÑARI. EL MODELO DE MIGRACIONES BARBACOANAS PERMITE INTERPRETAR LOS RESULTADOS DE ESTE TRABAJO Y DE LOS QUE LE ANTECEDEN DE MANERA COHERENTE, AUNQUE PROVISIONAL, QUEDANDO PENDIENTE PARA FUTURAS INVESTIGACIONES EL RESCATE Y ANÁLISIS DE LA ONOMÁSTICA PREHISPÁNICA QUE REPOSA EN LOS ARCHIVOS Y EN LA MEMORIA ORAL DE LAS COMUNIDADES.

PALABRAS CLAVE: LENGUAS PREHISPÁNICAS - TOPONIMIA - ANTRPONIMIA - FITONIMIA - MANTEÑO-HUANCABILCA.

LINGUISTIC BOUNDARIES IN THE LOWLAND OF THE ECUADORIAN PACIFIC. THIRD PART

ABSTRACT

THE PRESENT ARTICLE EXPANDS ON THE ANALYSIS OFFERED IN PREVIOUS CONTRIBUTIONS OF ETHNO-HISTORIC AND ONOMASTIC EVIDENCE OF THE LANGUAGES OF THE ECUADORIAN COAST AT THE BEGINNING OF THE SPANISH CONQUEST. UNLIKE IN PREVIOUS CONTRIBUTIONS, IT REFERENCES BOTH THE SYSTEMATIZATION AND ONOMASTIC DATA ANALYSIS PUBLISHED IN ETHNO-HISTORIC AND ETNOLINGUISTIC COMPILATIONS IN ORDER TO COMPLIMENT THE INFORMATION AND COMPARE AVAILABLE RESOURCES. TO DO THIS AN ONOMASTIC STUDY IN SOME ZONES OF THE TERRITORY ASSIGNED TO MANTEÑO-HUANCABILCA CULTURE IS REFERRED TO. THE RESULTS OF THE STUDY CONFIRM THE PRESENCE OF A BARBACOANO OR “COLORADO” LINGUISTIC SUBSTRATUM IN THE SOUTH CENTRAL OF THE COASTLINE AND ITS IMMEDIATE HINTERLAND, WHICH IN SOME CASES APPEARS MIXED WITH THE ESMERALDEÑA (NON-CLASSIFIED) LANGUAGE’S ONOMASTICS AND A LINGUISTIC ENTITY RELATED TO THE PURUHA-CAÑARI CULTURE. THE BARBACOANO MIGRATION MODEL ALLOWS THE INTERPRETATION OF THE RESULTS OF THIS WORK AND OF PREVIOUS CONTRIBUTIONS IN A COHERENT MANNER, HOWEVER PROVISIONALLY, LEAVING PENDING FOR FUTURE RESEARCH THE RESCUE AND ANALYSIS OF PRE-HISPANIC ONOMASTICS THAT RESIDE IN ARCHIVES AND IN THE ORAL MEMORY OF COMMUNITIES.

KEYWORDS: PRE-HISPANIC LANGUAGES - TOPONYMY - ANTHROPONYMY - PHYTONYMY - MANTEÑO-HUANCABILCA.

Introducción

Este artículo corresponde a la tercera y última parte de la serie titulada *Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano*, cuyo objetivo es trazar la situación lingüística de la Costa ecuatoriana en tiempos prehispánicos en base a una nueva recopilación y evaluación de los datos onomásticos disponibles para esta región, cotejándolos con información proveniente de fuentes etnohistóricas y estudios arqueológicos. La primera parte de la serie ofreció una introducción al mosaico étnico de la Costa del Ecuador en tiempos prehispánicos a partir de fuentes etnohistóricas (Gómez Rendón, 2010). En la segunda parte identificamos en la Costa norte una lengua a la cual llamamos, por falta de un glotónimo propio, “el esmeraldeño” (Seler, 1902; Gómez Rendón, 2013).

Mediante la coteja de fuentes onomásticas y etnohistóricas delimitamos el área principal de influencia de esta lengua a lo largo del curso inferior del río Esmeraldas, siguiendo la franja costera desde la bahía de San Mateo, al suroeste por la actual población de Atacames y al sur por la ensenada de Mompiche hacia el interior, adentrándose en las sierras de Mache y Chindul, históricamente conocidas como “Sierra de Campaz”. En un estudio posterior, que no forma parte de la serie (Gómez Rendón, 2015), identificamos un continuo de variedades dialectales de una lengua perteneciente a la familia lingüística barbacoana, a la cual pertenecen hoy en día el tsa’fiki, el cha’palaa y el awapit (Fabre, 2005).

A través del análisis de la toponimia y su cotejo con fuentes etnohistóricas y estudios arqueológicos, delimitamos el área de influencia de este continuo dialectal de la siguiente manera: por el norte, en las cuencas de los ríos Cayapas y Santiago en la provincia de Esmeraldas; por el oeste, a lo largo del piedemonte occidental de los Andes y sus contrafuertes en las provincias serranas de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi y Bolívar; y por el sur, a lo largo de las cuencas de los ríos Daule y Babahoyo, a lo ancho de la sección oriental de las actuales provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas y toda la extensión de la provincia de Los Ríos. Al momento queda por saber cuál fue la composición lingüística de la Costa centro-sur en lo que respecta a su porción occidental, es decir, a la franja litoral y su hinterland inmediato.

Volvemos ahora a preguntarnos en qué medida las zonas de influencia de una lengua, tanto las delimitadas como las que quedan por delimitar, corresponden en alguna medida a las cuatro grandes culturas que la arqueología ha identificado para el período de Integración de la Costa ecuatoriana (500 a.C. – 1532 d.C.): la cultura Atacames, la cultura Jama-Coaque, la cultura Milagro-Quevedo y la cultura Manteño-Huancavilca.

Sobre la dificultad de asociar las fases arqueológicas del Período de Integración con sendas unidades políticas, Meggers (1966: 122) señalaba hace más de cincuenta años que la enumeración de grupos etnolingüísticos hecha por los españoles en las épocas más tempranas de la Conquista y la colonización no coincide con áreas arqueológicas. En su momento hicimos la misma advertencia en el sentido de que a una cultura puede corresponder más de una lengua tanto como una lengua puede ser hablada por individuos pertenecientes a varias culturas (Gómez Rendón, 2010: 11). Desde este punto de vista, una asociación entre las áreas de influencia lingüística que hemos deslindado y las culturas arqueológicas del Período de Integración es posible solo a cuenta de no asumir una relación unívoca entre lengua y cultura y recordar que el estudio de los vestigios lingüísticos de la onomástica debe considerar también criterios de estratificación.

Si tomamos en cuenta sus respectivas áreas de influencia, podríamos empezar por asociar la lengua esmeraldeña con la cultura Atacames. Los problemas de una asociación semejante saldrían enseguida al paso. En primer lugar, la distribución toponímica del esmeraldeño se extiende dentro del área de influencia de la cultura Jama-Coaque, al menos en sus fases Muchique 2 y 3 (750 – 1532 d.C.). En segundo lugar, la fase Muchique 5, que se adentra en el período colonial, bien podría corresponder a los llamados campaces del registro etnohistórico (Zeidler y Sutliff, 1994; Pearsall y Zeidler, 1994), los cuales, si seguimos a Jijón y Caamaño (1941, II: 110), no serían otros que los “Colorados” o Tsáchilas y su lengua, por lo tanto, otro de los dialectos “colorados”.

* Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Escuela de Antropología. Correo electrónico: jgomez630@puce.edu.ec.

Dado que el área de influencia del continuo dialectal “colorado”¹ era extensa (cf. *supra*), lo más probable en este caso es que le correspondiera una mayor diferenciación social y cultural. La primera asociación entre una lengua barbacona y una cultura precolombina se la debemos a Jijón y Caamaño (1941, I: 235-285), quien postula la presencia de una lengua “colorada” en el área de influencia de la cultura Caranqui. La segunda asociación, que somos los primeros en trazar, vincula las cuencas de los ríos Santiago y Cayapas, zona de evidente toponimia “colorada”, con la fase cultural Tumbaviro, representada según De Boer (1996: 171s) por un grupo emparentado con los históricos coaiqueres, hablantes de una lengua barbacona cercana al awapit actual. Una tercera asociación, esta vez para el piedemonte occidental de los Andes y sus contrafuertes, en lo que tiene que ver con Pichincha e Imbabura, relaciona la onomástica “colorada” con el área de influencia de la cultura yumbo, al menos tal como ha sido descrita por la arqueología (Lippi, 1986, 1998, 2003; Jara, 2006) y la etnohistoria (Salomon, 1997). Una cuarta y última asociación solapa el área toponímica “colorada” de las cuencas de los ríos Daule y Babahoyo con la cultura Milagro-Quevedo (Estrada, 1954, 1957), cuyos representantes serían los Chonos del registro etnohistórico (León-Borja de Szászdi 1964; Newson 1995; Delgado-Espinoza 2002) en base a la notable coincidencia entre la distribución de los restos de dicha cultura y el área del llamado “reino chono” (Espinoza Soriano 1988: 120).

Llegados a este punto, la pregunta obvia es si existió una entidad lingüística que correspondiera al área de influencia de la llamada cultura manteño-huancavilca. Tal cosa se podría esperar según el análisis de Jijón y Caamaño (1941, II)—quien sostiene la existencia de una única lengua con una amplia variación dialectal—pero no de la anónima *Descripción de la ciudad de Guayaquil* (1605)—que sugiere más bien la presencia de varias lenguas en los antiguos distritos de Guayaquil y Portoviejo. En este contexto, el objetivo del presente estudio es delimitar, a partir de la evidencia etnohistórica y onomástica, un área en la Costa centro-sur que pueda asociarse con la cultura manteño-huancavilca.

Como los estudios que le anteceden, el que presentamos a continuación explora las escasas fuentes onomásticas publicadas, las cuales, para el caso de la Costa del Ecuador, son aún más exiguas. Dichas fuentes son principalmente de tipo etnohistórico y cartográfico. Al mismo tiempo, a diferencia de los estudios anteriores, el presente se basa en información recogida en investigaciones de archivo (para datos antroponímicos y toponímicos) y de campo (para datos fitonímicos y antroponímicos). Esta estrategia metodológica resulta imprescindible para completar y cotejar las fuentes publicadas.

Por la amplitud del área correspondiente a la cultura manteño-huancavilca, delimitamos dos zonas para el levantamiento de los datos en campo, ambas en la provincia de Santa Elena, en el territorio tradicionalmente asociado con el pueblo huancavilca. La primera zona abarcó las parroquias de Colonche y Chanduy. En la primera de ellas se consultaron los registros bautismales disponibles desde el siglo XVIII hasta mediados del XX. En la segunda parroquia se relevó información histórica sobre la toponimia de los sitios huancavilcas patrimoniales de Sacachún y Mamey a partir del Libro de Inscripción de títulos (1764). La segunda zona, al norte de las dos mencionadas anteriormente, se encuentra dentro de la parroquia de Manglaralto, en la microcuenca del río Valdivia. Estamos conscientes de las limitaciones de centrar nuestro estudio en ambas zonas y la dificultad de generalizar cualquier afirmación a otras del territorio tradicionalmente asignado a la cultura manteño-huancavilca, sobre todo a la parte centro-sur de Manabí. No obstante, la metodología seguida en este estudio podrá ser replicada en nuevas investigaciones a fin de cotejar las conclusiones que presentamos al final de esta contribución.

El resto de artículo se divide en cuatro secciones. La primera describe la metodología seguida en el levantamiento y análisis de la información etnohistórica, cartográfica y etnográfica. La segunda sección resume, a partir de fuentes etnohistóricas, el panorama etnolingüístico de la Costa centro-sur. En la tercera sección presentamos los resultados del análisis toponímico, antroponímico y fitonímico, en ese orden, antes de cerrar el artículo en la cuarta y última sección con algunas conclusiones generales respecto a los deslindes lingüísticos realizados para la Costa ecuatoriana en el marco del modelo de las migraciones barbaconas propuesto por Lippi (2004).

Metodología: levantamiento y sistematización de los datos onomásticos

Los datos onomásticos en los que se basa nuestro estudio provienen de cuatro tipos de fuentes que se clasifican y describen a continuación:

1. Compilaciones toponímicas y antroponímicas relevantes para la Costa centro-sur:

- Jacinto Jijón y Caamaño. “Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador Interandino y Occidental con anterioridad a la Conquista Española”, *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, No 6 mayo-junio 1919, pp. 340-413.
- Jacinto Jijón y Caamaño. *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la Conquista española*. Selección: XXII (II, 398-414), XXIV (II, 420-423), y XXVIII, secciones 3 y 7 (III, 141-145, 176-180).
- Telmo Paz y Miño. “Las lenguas indígenas del Ecuador. Diccionario Toponímico”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XLIII LVIX, No. 98-112, 1961-1964.
- Irina Xomchuk. “Recopilación de los topónimos de la zona de la baja cuenca del Guayas y de la Península de Santa Elena, Siglos XVI–XVII”, *Cuadernos de Historia y Arqueología* 46–47, 67–78.

La información contenida en estas fuentes se reunió en un único vocabulario onomástico, construido a través de una herramienta lexicográfica digital que facilita la consulta y análisis de los datos. Se enriqueció el vocabulario con información toponímica y antroponímica adicional de crónicas del siglo XVI y de las Relaciones Geográficas (cf. Bibliografía).

2. Cartografía oficial del Instituto Geográfico Militar correspondiente a las zonas donde se realizó el levantamiento de datos en campo y archivo:

- Carta topográfica Manglaralto (M IV-E4, 3488-II).
- Carta topográfica Colonche (M V-A2, 3487-I).
- Carta topográfica Zapotal (M V-A4, 3487-II).
- Carta topográfica Chanduy (M V-C2m 3486-I).

En cada carta se identificó los topónimos y se construyó un vocabulario a través de la misma herramienta lexicográfica. La toponimia recogida en esta base de datos sirvió como punto de partida para el levantamiento en campo y archivo, así como para calcular la densidad toponímica no-castellana en cada zona². Adicionalmente, como parte de otro estudio (Gómez Rendón, en preparación), se utilizaron cuarenta cartas topográficas correspondientes al occidente de Pichincha, el occidente de Cotopaxi, toda la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas, el nororiente de Manabí, el norte de la provincia de Los Ríos y el extremo norte de las provincias de Guayas y Bolívar.

1 El exónimo “colorado”, tal como se aplicó desde la segunda mitad del siglo XVI a varios grupos del piedemonte occidental de los Andes, proviene del uso del achiote para la pintura facial y corporal (Gómez Rendón, 2015: 8s). Desde el trabajo de Beuchat y Rivet (1910) se conoce con el nombre de “colorado” a la lengua tsa’fiki, hablada hoy en día por la nacionalidad Tsáchila. El tsa’fiki forma junto con el cha’palaa el grupo barbacono meridional (Curnow y Liddicoat, 1998). En este trabajo utilizamos el término “colorado”, siempre entre comillas, para referirnos a varios grupos, entre los que se cuentan los Tsáchila y los Chachi, que muestran un mismo origen etnolingüístico a partir de la evidencia etnohistórica y onomástica (Gómez Rendón, 2015).

2 Se entiende por densidad toponímica la cantidad de topónimos por kilómetro cuadrado o alguna otra medida areal.

3. Fuentes primarias recabadas en archivos parroquiales y provinciales:

- a. Registros bautismales de la parroquia de Colonche para los períodos 1789-1791, 1801-1802, y 1920-1930;
- b. Expedientes que reposan en el Archivo Histórico del Guayas sobre litigios de tierras y otros asuntos para el período 1750-1820;
- c. Inscripciones de títulos de tierras en la parroquia Chanduy, específicamente de los sitios de Sacachún y Mamey.

Como en el caso de las fuentes anteriores, los datos toponímicos y antropónimicos de estas fueron identificados y compilados en una base de datos a través de la mencionada herramienta lexicográfica.

4. Fuentes primarias obtenidas en campo a través de técnicas etnográficas en forma oral y/o escrita que incluyen los siguientes tipos de datos onomásticos:

- a. Topónimos
- b. Antropónimos
- c. Fitónimos

El levantamiento de esta información se realizó en las siete comunas del valle de Valdivia en dos etapas³. La primera etapa estuvo dedicada a recabar información documental. Para la recopilación documental de la toponimia de cada comuna se extrajo información de las siguientes fuentes: 1) mapas y croquis de la comuna; 2) informes de linderación, con información georeferenciada; 3) documentos internos tales como actas de sesiones donde se tratan problemas de tierras; y 4) manuscritos sobre la historia de las comunas. Para el levantamiento documental antropónimo se utilizaron; 1) nóminas actuales y pasadas de comuneros; y 2) manuscritos sobre la historia de las comunas, donde se consignan los nombres de los primeros fundadores y sus familias. Toda la información onomástica obtenida se organizó en una base de datos digitalizada previo al levantamiento de la segunda etapa. Esta consistió en recolectar información a partir de entrevistas individuales y grupales. Durante las primeras se cotejó, corrigió y completó la información onomástica de la base de datos. Las entrevistas grupales se realizaron en dos momentos: en el primero se sondeó el uso actual de la toponimia y la antroponimia de cada comuna e identificó topónimos y antropónimos caídos en desuso; en la segunda sesión se socializó, entre los comuneros de mayor edad y los que mejor conocían la geografía y la historia de cada comuna, las listas de topónimos y antropónimos recogidos en la fase documental con el fin de verificarlos y completarlos.

La composición étnica de la Costa ecuatoriana en tiempos prehispánicos

En el primero de los artículos de la serie *Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano* ofrecimos un perfil de la que podría haber sido la composición étnica de la Costa ecuatoriana a partir del análisis de la información etnohistórica disponible (Gómez Rendón, 2010). A continuación, recogemos los puntos más importantes de dicha introducción, con énfasis en la Costa centro-sur.

De acuerdo con Jijón y Caamaño (1943, II: 102-3) es posible identificar siete grupos étnicos para la Costa del Ecuador en la época de la Conquista castellana: 1) los pueblos de marinos, que incluían los de la confederación de mercaderes (¿manteños?), los Huancavilcas y los Puneños; 2) los Caraques o Esmeraldeños; 3) los colimas (actuales Awa); 4) los serranos, que incluían a

los Cayapas (actuales Chachis) y a los Colorados (actuales Tsáchilas); 5) los Chonos o indios del Daule; 6) los Malabas; y 7) los Yumbos⁴.

Deducir de esta variedad étnica una correspondiente variedad lingüística es un equívoco, tal como lo demostramos en contribuciones previas (Gómez Rendón 2010, 2015). Hasta el momento el cotejo de la evidencia etnohistórica con la evidencia lingüística (onomástica) demuestra la presencia confirmada de dos entidades lingüísticas claramente diferenciadas:

- 1) La lengua esmeraldeña (no clasificada), cuya comunidad de hablantes estuvo representada no sólo por Caraques y Esmeraldeños (wasú), sino también por Dobes, Beliquiamas y Tacames, los cuales, de acuerdo con Jijón y Caamaño, habrían formado parte de una confederación de mercaderes⁵;
- 2) Una lengua representada por un número aún no determinado de lenguas que podrían clasificarse dentro de la familia lingüística barbacona, en la cual se cuentan hoy en día el tsa'fiki, el cha'palaa y el awapit. La comunidad de hablantes de esta lengua estuvo representada por cinco de los seis grupos que identifica Jijón y Caamaño (Colimas, Serranos, Chonos, Malabas y Yumbos), y por nueve de los doce grupos que identifica Palop Martínez (Campaces, Niguas, Sigchos, Colorados, Yumbos, Cayapas, Malabas, Coaiqueres y Sindaguas).

¿Qué podemos decir con respecto a la(s) lengua(s) de los grupos identificados por Jijón y Caamaño para la Costa centro-sur? Sin contar los grupos arriba mencionados, queda por determinar la filiación lingüística de tres grupos, todos correspondientes a los llamados pueblos de marinos: los pueblos de la confederación de mercaderes, posiblemente asociada con los manteños; los puneños; y los huancavilcas. En este contexto es posible identificar dos escenarios posibles. El primero de ellos, suscrito por Jijón y Caamaño, es que la lengua de estos grupos y, por lo tanto, la lengua de todo el litoral centro-sur y su hinterland inmediato—es decir, excluyendo las cuencas del Daule y el Babahoyo—fue una sola. Según este autor:

“Sin incluir la casi segura existencia, en algunos puntos del Litoral, de gentes, cuyas afinidades han de buscarse en la zona montuosa del interior de la región preandina, las lenguas usadas a lo largo de la ribera del Océano, desde la desembocadura del Mira, hasta la del Virú fueron: A) la manabita-puneña-guancavilca, dividida en muchos dialectos; B) la tallana en Piura; C) la mochica más al Sur, repartida en varios dialectos regionales” (Jijón y Caamaño, 1941, II: 387).

Jijón y Caamaño llega a esta conclusión a partir de la evaluación de dos tipos de evidencia histórica: la primera, la referencia que se halla en las crónicas más tempranas a una sociedad dedicada a la navegación y el comercio marítimo en toda la franja costera del Pacífico ecuatoriano; la segunda, la orden emitida por el Sínodo quitense de 1593 para la confección de catecismos en las lenguas de la Audiencia de Quito, entre las cuales se nombra una llamada “de los llanos”. Esto significa que la conclusión sobre la unidad lingüística del litoral ecuatoriano a la que llega Jijón y Caamaño no se basa del todo en un análisis pormenorizado de los copiosos datos onomásticos que recoge, sino en información principalmente etnohistórica.

El segundo de los escenarios—que Jijón y Caamaño considera, pero cuyas implicaciones no llega a sopesar—es la existencia de varias lenguas en el litoral centro-sur. Según la anónima *Descripción de la ciudad de Guayaquil* de 1605, esta podría haber sido la situación sociolingüística predominante: “En cada pueblo [de indios del distrito de Guayaquil], y aun en

3 Las comunas son Loma Alta, Suspiro, La Ponga, Sinchal, Barcelona, San Pedro y Valdivia.

4 La variedad étnica habría sido aún mayor. Así, por ejemplo, solo para la Costa norte del Ecuador (norte de Manabí, Esmeraldas y Santo Domingo de los Tsáchilas), Palop Martínez identifica doce grupos étnicos diferentes: Campaces, Niguas, Sigchos, Colorados, Yumbos, Cayapas, Malabas, Lachas, Yambas, Coaiqueres, Barbaconas y Sindaguas, estos últimos en el extremo meridional de la costa del Pacífico en la actual república del Colombia (Palop Martínez, 1994: 140).

5 Sobre el parentesco lingüístico de estos grupos véase Gómez Rendón (2019: 159).

algunos en cada parcialidad, hablan los indios lengua diferente, propia y antigua de aquel lugar; no usan lengua común entre todos, ni la del inga, ni otra. La que saben ya casi todos y corre en general, es la castellana” (citado en: Ponce Leiva, 1994, II: 18).

Sin embargo, otros pasajes de la *Descripción* parecen contradecir esta supuesta variedad lingüística. Por ejemplo, al tratar del distrito de Puerto Viejo, el autor anónimo señala que “los indios de esta tierra no convenían en una lengua general y común a todos”, pero aclara enseguida que “los indios marítimos se entienden todos entre sí” (Ibíd.: 33). Asimismo, al tratar del pueblo de San Pablo de Manta, el autor anónimo sostiene que este junto con los de Jaramijó, Camillos y Cama [Jama] tenían “lengua propia y común a ellos” (Ibíd.: 44). Solo en el caso de Charapotó se habla de dos lenguas indígenas a más del castellano: una propia de los naturales de la tierra, otra de aquellos de las parcialidades de Tosagua, Conchipa y Toal.

Considerando esta información, así como el análisis que desarrollamos en esta contribución, creemos que la situación predominante a inicios de la Conquista castellana no fue estrictamente de diversidad lingüística generalizada. Es más probable que el autor de la *Descripción* recurriera al tropo de la *confusio linguarum*, al igual que otros cronistas de la época, como resultado de su incomprensión de las hablas locales, y que el panorama lingüístico mostrara algún grado de unidad, como quería Jijón y Caamaño. También es probable que algunas de las lenguas que menciona la *Descripción* de 1605 fueran dialectos de una sola lengua, con diferentes grados de inteligibilidad, pero radicalmente distintos a oídos castellanos.

Esto explicaría, entre otras cosas, cómo las variedades de las ocho parcialidades de Jipijapa se redujeron a una, como señala el autor de la *Descripción* (Gómez Rendón, 2010: 11). En cualquier caso, dado que la *Descripción* fue redactada setenta años después de las primeras penetraciones españolas en el litoral, la composición etnolingüística de la Costa debió haber cambiado para entonces no solo por el despoblamiento, sino también por la movilidad de los grupos dentro del sistema de encomienda, e incluso por la presencia de tributarios forasteros (Powers, 1994), todo lo cual terminó por castellanizar prontamente la Costa, como sugiere la misma *Descripción* para pueblos como Pasao y Picoaza⁶.

Retomemos ahora la pregunta principal que guía el presente estudio: ¿qué lengua(s) se habla(ron) en el área de influencia de la cultura manteño-huancavilca en los albores de la conquista castellana, es decir, en el área habitada por los indios marítimos, los huancavilcas y los puneños? Ensayamos a continuación una respuesta a esta pregunta a partir del análisis de los datos onomásticos (toponímicos, antroponímicos y fitonímicos) de las fuentes primarias y secundarias descritas en la sección anterior.

Análisis de los datos onomásticos

En este apartado discutimos los datos onomásticos correspondientes a los nombres de lugares, masas de agua, montes, apellidos y fitónimos que aparecen en las distintas fuentes. En la primera sección analizamos las marcas toponímicas identificadas por Jijón y Caamaño (1919) para el litoral centro-sur a la luz de nueva información onomástica contenida en recopilaciones posteriores del propio Jijón y Caamaño (1940-1943), en el *Diccionario Toponímico de Paz y Miño* (1961-1964) y en las cartas topográficas de Manglaralto, Colonche, Zapotal y Chanduy. A partir de los resultados expuestos en la primera sección, la segunda presenta y analiza los datos toponímicos de las parroquias de Chanduy (sitios de Sacachún y Mamey) y Manglaralto

(microcuenca del río Valdivia). La tercera sección corresponde al estudio de la antroponimia extraída de los registros bautismales de Colonche, de varios expedientes del Archivo Histórico del Guayas y de las listas de miembros de las siete comunas del Valle de Valdivia. La cuarta y última sección discute la escasa fitonimia de origen prehispánico levantada en las mismas comunas, la cual se analiza en el contexto de las relaciones que se pueden trazar con otros datos onomásticos de la región.

Análisis onomástico de información etnohistórica, lexicográfica y cartográfica

En su primer estudio sobre las lenguas prehispánicas del actual Ecuador, titulado *Ensayo Provisional* (1919), Jijón y Caamaño realiza una primera evaluación de las fuentes onomásticas disponibles e identifica para diferentes pueblos un conjunto de marcas toponímicas que el autor divide en bases (raíces) y finales (sufijos). Así, por ejemplo, para los Caranquis—a quienes pone en un mismo grupo con los Cayapas (Chachis) y los Colorados (Tsáchilas)—identifica, entre casi una treintena de formas, la raíz *chic-* y sus variantes *chip/chib/chin*, así como los sufijos *-pi*, *-la*, *-chi*, por nombrar algunos. Al tratar sobre los manabitas o manteños—pues, no reconoce para entonces una identidad sociocultural huancavilca independiente—Jijón y Caamaño identifica las siguientes marcas toponímicas:

Raíz (base)	Sufijo (final)
chon-	-tó
	-ao
	-li
	-ri

Sobre su distribución advierte que “las voces que creemos poder atribuir a los antiguos manabitas se encuentran en la provincia de este nombre y con gran frecuencia en la del Guayas, sin que falten enteramente en la Sierra, ya que se advierten en las actuales provincias del Chimborazo y del Azuay” (Jijón y Caamaño, 1919: 63). Esta dispersión de las marcas toponímicas se menciona nuevamente en el primero y el segundo volumen de su obra *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la Conquista castellana* (1940-41), donde, al listar topónimos propios de los históricos Caranquis (Imbabura) y Niguas (Esmeraldas), reconoce su similitud con voces que aparecen en la onomástica manabita y guayasense. Motivado posiblemente por lo disperso de esta distribución, como también por su intención principal de establecer una base etnohistórica sólida para su “liga o confederación de mercaderes”, Jijón y Caamaño olvida retomar en su última obra las marcas toponímicas propias del territorio de los que llama “pueblos de marinos”. De hecho, ni siquiera cita las cinco marcas toponímicas que presentó en su *Ensayo Provisional* y se conforma con reunir toponimia relacionada con poblaciones prehispánicas que aparece en las crónicas.

La debilidad del análisis toponímico que Jijón y Caamaño presenta en su *Ensayo Provisional* se expresa en la asignación apresurada de marcas toponímicas al área de influencia de la cultura manteña. Un estudio atento de las marcas toponímicas revela que su origen, la mayoría de las veces, está fuera de dicha área y se ubica en el interior de la Costa, específicamente en la cuenca del Guayas y sus principales tributarios, el Daule y el Babahoyo. En total, de las 28 voces toponímicas y antroponímicas que ofrece el autor como evidencia onomástica de una entidad lingüística asociada con la cultura manteña, 21 (75%) pertenecen a la cuenca del Guayas y sus afluentes. Probablemente esto se deba a que, para el momento en que escribe su *Ensayo Provisional* (1919), Jijón y Caamaño no tenía claro aún la extensión geográfica correspondiente a la cultura manteño-huancavilca y a otras contemporáneas suyas como la Milagro-Quevedo y la Jama-Coaque, extensión que empezará a vislumbrarse apenas a mediados del siglo pasado

6 Ninguna de las tres relaciones geográficas de la provincia de Guayaquil del siglo dieciocho—Montúfar y Fraso (1754), Anónimo (1772), Requena (1774)—menciona una lengua hablada por indígenas que no sea el castellano. Esto confirma la temprana castellanización de la Costa que sugiere el anónimo de 1605. Las únicas excepciones son La Canoa y Tosagua, donde se habrían asentado, luego de su reducción, hablantes del esmeraldeño, algunos de los cuales al parecer vivían aún en Río Verde y Atacames hacia 1808 a juzgar por el relato de viajes de William Bennet Stevenson. Un estudio etnohistórico y lingüístico sobre el esmeraldeño y sus hablantes lo desarrollamos en otro lugar como parte del programa de investigación sobre el panorama lingüístico prehispánico de la Costa del Ecuador (Gómez Rendón, 2013, 2019).

con los trabajos de Estrada (1954, 1957). En efecto, mientras en su primera contribución Jijón y Caamaño habla solamente de una cultura manteña, en la segunda, veinte años más tarde, hace una aclaración a propósito de los pueblos de la Costa centro-sur: “En la actual provincia de Guayaquil, vivían dos clases de gentes; los Chonos que es probable que son [sic] los conocidos con los nombres de Campases y Colorados, y los Guancavilcas, muy afines de los Manabitas” (Jijón y Caamaño, 1941, II: 393).

Pese a esta precisión geográfica, Jijón y Caamaño no volvió sobre las marcas toponímicas que presentó en su estudio de 1919. Y no lo hizo por una simple razón: la existencia de una lengua diferente en el área de influencia de la cultura manteño-huancavilca y de otra lengua en el área de influencia de la cultura Milagro-Quevedo carece de evidencia a partir de los datos onomásticos. Esto contrasta con la evidencia etnohistórica y arqueológica, en base a la cual podemos plantear dos entidades diferenciadas: los pueblos de marinos (manabitas y huancavilcas) y los chonos. Es decir, nos hallamos frente a un escenario en el que una lengua no está asociada con una y solo una formación cultural. Los datos que presentamos en esta y las siguientes secciones demuestran, a nuestro entender, que Jijón y Caamaño encontró efectivamente este escenario, pero que incurrió en el error—presumiblemente común entonces, pero asombrosamente vigente hoy en día—de creer que lengua y cultura se encuentran (siempre) en una relación uno a uno.

Es probable incluso que Jijón y Caamaño reprodujera igual error en otro lugar de nuestra geografía. En efecto, este autor insiste en la existencia de una lengua a la que llama “panzaleo”, ubicada principalmente en lo que hoy sería el sur de la provincia de Pichincha, la provincia de Cotopaxi y el norte de Tungurahua. Así parece haberlo intuido en su momento Pérez (1962), quien sostiene—apoyado en una copiosa información onomástica, la cual, no obstante, es objeto de análisis apresurados—que la lengua panzaleo en realidad nunca existió y que la entidad lingüística a la que corresponden los datos toponímicos no es otra que la lengua de los llamados “colorados”, es decir, una lengua de la familia lingüística barbacoana (cf. *infra*).

Si efectivamente Jijón y Caamaño incurrió en el mismo error para el litoral centro-sur y su hinterland inmediato, identificando dos lenguas distintas cuando en realidad se trataba de una sola, ¿es posible entonces asociar el área de influencia de la cultura manteño-huancavilca con la misma lengua que predomina en la toponimia de la cultura Milagro-Quevedo, representada por los Chonos de la cuenca del Guayas y sus tributarios? El análisis de la evidencia onomástica que presentamos nos permite responder afirmativamente esta pregunta, aun si, como veremos, los datos demuestran al mismo tiempo la existencia de otras lenguas que bien pudieron convivir con la primera o que fueron el resultado de diferentes momentos de ocupación del litoral centro-sur, como sostuvo algún momento Jijón y Caamaño (1941, II: 395s).

Las marcas onomásticas del área de influencia de la cultura manteño-huancavilca

Las cinco marcas onomásticas, específicamente toponímicas, que Jijón y Caamaño identifica en su primer estudio como propias de la cultura manteño-huancavilca nos dan pistas para responder a la pregunta formulada líneas atrás. Como dijimos ya, el 75% de los topónimos y antropónimos que cita este autor como evidencia de dichas marcas pertenece a la cuenca del Guayas y sus principales tributarios. El análisis de esta evidencia arroja luz sobre su origen etnolingüístico.

En primer lugar, analizaremos las cuatro marcas más representativas en términos de distribución: los sufijos *-to*, *-li*, y *-ao*, y la raíz *chon-*. En segundo lugar, trataremos del sufijo */ri/*. En ambos casos cotejaremos y ampliaremos la evidencia presentada por Jijón y Caamaño con nuevas voces extraídas del *Diccionario Toponímico* de Paz y Miño (1961-64) y de la recopilación toponímica de fuentes etnohistóricas.

El primer sufijo que aparece con notable regularidad en la zona es el segmento final */to/*. A más de encontrarlo en las voces Jaramitó, Charapotó (poblaciones de Manabí) y en Laguató (antiguo pueblo de indios en la provincia del Guayas), rastreamos su presencia en el área

manteño-huancavilca en la voz Japotó (antiguo nombre del pueblo de Charapotó). Conforme nos adentramos en el interior de la Costa, el sufijo se vuelve más frecuente, por ejemplo: Languto ~ Lingoto, parcialidad en la cuenca del río Babahoyo; Illanguto, río en el piedemonte occidental de los Andes, con su cabecera en la zona de Chimbo, provincia de Bolívar; Quilinto ~ Quilintomo, parcialidad en el área de Baba; Yanto ~ Yantomo y Tanto ~ Tantomo, parcialidades en la zona del actual cantón Yaguachi.

Con esta evidencia—que podría extenderse conforme avanzamos a los contrafuertes occidentales andinos—nos preguntamos si es posible identificar para este sufijo una función gramatical asociada con algún tipo de deixis espacial que sugiera localización o referencia geográfica. Consideramos apropiado asociar el sufijo *-to* con el vocablo homófono que en tsa’fiki, lengua de los actuales Tsáchilas, significa “tierra” o “territorio”. No es difícil advertir en este caso que el vocablo *to* ‘tierra’ sufrió un proceso de gramaticalización hasta convertirse en un sufijo que entra precisamente en la formación de topónimos.

El sufijo *-li*, otro de los identificados por Jijón y Caamaño en su *Ensayo Provisional*, no aparece propiamente en el litoral centro-sur y su hinterland inmediato. De hecho, los dos topónimos que recoge el autor pertenecen, el uno (*Jelí*) a la zona de Taura, en el cantón Naranjal, provincia del Guayas; el otro (*Mocolí*), a la zona de Babahoyo, provincia de los Ríos. En esta misma provincia hallamos el fitónimo y topónimo *Guachapeli* (sitio en la parroquia de Pueblo Viejo). La presencia de esta marca toponímica en el interior de la Costa es extensa, encontrándose no sólo en la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas (Mapalí, comuna tsáchila; Bombolí, cerro sagrado de los Tsáchilas) y, más al sur, en la provincia de El Oro (Jambelí, archipiélago fluvial-marítimo; Eldeí, poblado del cantón Santa Rosa), sino también en los contrafuertes occidentales y el piedemonte de los Andes desde Pichincha (Calacalí ~ Calicalí, población al noroccidente de Quito; Toalí, cerro en la zona de Calacalí⁷), Cotopaxi (Piocolí y Changalí, sitios en el cantón La Mana) y Bolívar (Pachalí, sitio en el cantón San Miguel). Dada la amplia distribución de este segmento final, resulta curioso que Jijón y Caamaño no lo identificara para las áreas de influencia chachi y tsáchila, como tampoco para el área panzaleo.

Lo más probable es que el significado original de este sufijo sea de naturaleza léxica. La evidencia apunta a un proceso de gramaticalización que lo convirtió en un clasificador nominal útil en la construcción de topónimos. El sufijo */li/*, identificado por Jijón y Caamaño como clasificador nominal en lengua tsa’fiki, sirve, según este autor, para indicar “que la cosa que con él se clasifica es flexible, que se puede atar o doblar, y por analogía se emplea también con aquellos objetos que son susceptibles de ser hacinados” (Jijón y Caamaño, 1941, II: 150). No estamos convencidos de esta interpretación. Al contrario, el sufijo parece más bien el resultado de un proceso de gramaticalización del lexema *ali* ‘rama’ y en tal sentido es probable que sirviera para construir topónimos de dos maneras: primero, en sentido literal, para indicar la especie vegetal más común en un lugar, lo cual implica que algunos topónimos terminados en él tienen un origen fitonímico, como lo demuestra el caso ya citado de *Guachapeli* (esp. *Albizia guachapele*, árbol de la familia de las leguminosas), fitónimo utilizado como topónimo (*Guachapeli*, sitio en la parroquia de Pueblo Viejo, provincia de los Ríos); segundo, en sentido metafórico, para indicar “ramales” de ríos, como es el caso de la voz *Sali*, riachuelo que se origina en el río Blanco, al noroccidente de Pichincha, pero también de *Jambelí*, a propósito de las ramificaciones fluvio-marítimas del archipiélago que lleva este nombre.

A diferencia de los anteriores, el segmento final *-ao* sí ocurre en algunos lugares de la franja costera de las provincias de Manabí (*Pasao*), Guayas (*Engabao*, *Balao*) y Santa Elena (*Travesao*), área de influencia de la cultura manteño-huancavilca. No podemos saber a ciencia cierta su origen lingüístico ni su significado, pero podemos señalar algunos elementos a fin de que el lector pueda formar su propio juicio. En primer lugar, no podemos descartar que el origen del sufijo sea

7 Nótese a propósito la estrecha semejanza con Toal, una de las antiguas parcialidades indígenas de Manabí. Es del todo probable que Toal se una forma apocopada de Toalí.

español, al menos por dos razones: por un lado, la pronunciación apocopada de la terminación /ado/ (> /ao/) estaba extendida ya para el siglo XVI en la zona andaluza, de donde provino un buen número de los marineros españoles que sirvieron en la Conquista. El topónimo *Travesao*, de claro origen hispano, podría interpretarse en el marco de esta hipótesis. En segundo lugar, la pronunciación andaluza apocopada podría estar detrás de la transfonetización de algunos de los topónimos nativos. Así lo sugiere González (2014: 65) a propósito de *Aranpajaos*, nombre del antiguo pueblo de *Pasao* en el norte de Manabí⁸. Si, por el contrario, aceptamos el origen nativo del sufijo y le otorgamos el valor de marca toponímica, también es posible hallar evidencia que apoye tal hipótesis en la medida que este sufijo aparece en topónimos del interior de la Costa, específicamente en Los Ríos (*Cuchipao*, orónimo; *Perinao*, hidrónimo)⁹.

En apoyo de esta segunda tesis llamamos la atención sobre la importancia del topónimo *Balao*, el mismo que se encuentra al norte, en la provincia de Esmeraldas, donde señala el asiento de un puerto que ha tomado su nombre; como también al sur de la provincia del Guayas, donde señala el nombre de un río y de la población que se asienta en sus orillas. Al tomar en cuenta ambos puntos geográficos, sugerimos en otro lugar la posibilidad de tomar ambas ocurrencias del topónimo *Balao* como los hitos que señalan los límites norte y sur del área correspondiente a los dialectos de una lengua de origen barbaocoano asociada con grupos “colorados” (Gómez Rendón, 2015).

Sobre la distribución de la raíz *chon-* es preciso señalar que cuatro de los cinco topónimos que presenta Jijón y Caamaño como evidencia de su filiación a la cultura manteño-huancavilca aparecen en el área de influencia de la cultura Milagro-Quevedo, por lo que están asociados directamente con el etnónimo *chono*. En nuestra opinión, su aparición en dicha área confirma el origen antropónimo de la marca, lo que significa que la raíz sirvió para indicar algún tipo de pertenencia étnica. Así lo confirma además el hecho de que todas las voces que tienen dicha raíz no indican originalmente lugares geográficos sino poblaciones, tanto en Manabí (*Chone*, *Chondana*) como en Guayas (*Chonama*, *Chongón*, *Chonona*). Ciertamente, a esta lista se podría añadir algunas voces propiamente toponímicas, probablemente por extensión semántica: por ejemplo, *Chonchán*, río en el cantón de El Carmen, provincia de Manabí; *Chongonal*, topónimo en el cantón Samborondón, Guayas; *Chonillo*, topónimo en el cantón Quevedo, Los Ríos; y *Chongona*, topónimo en el cantón Pangua, Cotopaxi.

Hemos dejado para este punto la discusión del sufijo /re/ ~ /ri/. El origen etnolingüístico de esta marca toponímica es mucho menos claro que los anteriores. Las voces que se citan como evidencia son: “*Cachari*, caserío al sur de Caracol (Los Ríos); *Chucuyumuri*, monte al norte de Chanduy; *Dumari*, montes al oeste de Ayabamba; *Puchere*, parcialidad de indios que vivía en Baba; *Guare* (id)” (Jijón y Caamaño 1919: 64). Lo primero a observar es que, sin mayores explicaciones, el autor considera /re/ y /ri/ como equivalentes, es decir, variaciones del mismo sufijo. Una coteja con segmentos finales homófonos en áreas circunvecinas sugiere que no es así y que se tratarían de marcas con orígenes etnolingüísticos diferentes.

A propósito del sufijo /ri/, nótese en primer lugar que cuatro de los topónimos referidos corresponden al área de influencia de la cultura Milagro-Quevedo. El topónimo *Chucuyumuri* sí se encuentra en el área de influencia de la cultura manteño-huancavilca, pero lo excluimos del análisis porque se trata de una transfonetización del topónimo original *Chuculunduy*, según la información recogida por Álvarez (2001: 282). El topónimo original concuerda mejor con la toponimia huancavilca de la zona, donde aparece la final /uy/, curiosamente no identificada por Jijón y Caamaño. Esto nos deja con dos ocurrencias de la final /ri/ y dos de la final /re/. Las dos primeras se ubican en el extremo sur de la que sería el área de influencia del pueblo chono,

en el interior de la actual provincia de El Oro, por lo tanto, junto a la zona de influencia de la cultura prehispánica Cañari, cuya ocupación alcanzó el interior de dicha provincia. La final /ri/ es propia del país cañari, donde aparece, para empezar, en su etnónimo principal, como también en varios topónimos y antropónimos, de los cuales citamos algunos ejemplos: *Turi*, loma al sur de la ciudad de Cuenca; *Tullusiri*, sitio a orillas del río Jubones; *Guamri*, antigua parcialidad de Alausí; *Biudari*, lugar en la parroquia Santa Ana, cantón Cuenca; *Llangari*, sitio en la región del Cañar; *Chingari*, sitio en la provincia del Azuay; *Llauhari*, afluente del río Rircay, provincia del Azuay; *Nari*, parcialidad y laguna al noroeste de la villa de Sígsig; *Lalusari*, sitio en la parroquia de Cochapata en el cantón azuayo de Nabón.

A partir de esta evidencia, hay dos escenarios posibles que explican la presencia de este sufijo: 1) coexisten marcas toponímicas correspondientes a dos culturas diferentes (Milagro-Quevedo y Cañari) porque ambas estuvieron dentro de una zona de contacto; 2) coexisten marcas toponímicas correspondientes a dos culturas diferentes (Milagro-Quevedo y Cañari) porque pertenecen a dos épocas de ocupación distintas del mismo territorio. Si aceptamos el primer escenario, entonces es preciso delimitar con precisión el perímetro de dicha zona de contacto. Si aceptamos el segundo, no solo debemos delimitar el perímetro de la zona en que los estratos toponímicos se superponen, sino además determinar cuál estrato es el más antiguo.

Al contrario de /ri/, el sufijo /re/ ocurre con cierta frecuencia en el interior de la Costa, específicamente en las cuencas del Guayas y sus tributarios principales. Otros ejemplos a más de los citados por Jijón y Caamaño son: *Chingüere*, estero afluente del río Guayas; *Tiere*, riachuelo afluente del río Peripa, provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas; *Machare*, río en el cantón guayasense de Naranjal. Conforme avanzamos en dirección norte, específicamente hacia el extremo norte de la provincia de Manabí y el noroeste de Esmeraldas, hallamos un número comparativamente mayor de voces toponímicas con esta marca, por citar algunas, de norte a sur: *Jere*, río en el cantón San Lorenzo, Esmeraldas; *Yalare*, estero, población y formación montañosa en el cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas; *Biguare*, *Patere*, *Tangaré*, esteros y recintos en el cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas; *Pitangre*, estero en el cantón Río Verde, Esmeraldas; *Chemere*, *Quegüere*, *Chegüere*, esteros en el cantón Quinindé, Esmeraldas; *Chiquimbre*, sitio en el cantón Pedernales, Manabí.

Como se puede apreciar, la absoluta mayoría de voces se refiere a masas de agua pequeñas, es decir, riachuelos o esteros. Si consideramos la distribución de esta onomástica, veremos que coincide con dos áreas: 1) aquella de los históricos Niguas, cuya lengua, como demostramos en otro lugar perteneció a la familia barbaocoana (Gómez Rendón, 2015); y 2) el área de los Wasú que menciona la historia oral chachi. En las lenguas barbaocoanas meridionales que se hablan en la actualidad—el cha’palaa y el tsa’fiki—no existe un sufijo homófono que funcione como locativo o que tenga que ver con masas de agua, pues en ambas los morfemas que llevan este valor semántico son /pi/ y /bi/ (Ibíd.). Al analizar los datos que han llegado a nosotros de la lengua esmeraldeña gracias a las diligencias de Pallares y Wolf en la segunda mitad del siglo XIX, tampoco pudimos encontrar un sufijo que signifique ‘masa de agua (corriente)’. No obstante, en esta lengua sí existe un sufijo *-re*, con dos funciones: primera, marcador del discurso equivalente al castellano ‘pues’; segunda, partícula de prolativo que podría traducirse con nuestra preposición ‘vía’, que entra en la formación de locuciones adverbiales como ‘(por) vía fluvial’, ‘(por) vía terrestre’ o ‘(por) vía marina’.

Es posible, por lo tanto, que el origen del sufijo /re/ se halle más bien en la lengua de los antiguos esmeraldeños, en cuya área de influencia precisamente registramos la mayor frecuencia de voces, sobre todo hidrónimos, que llevan esta marca. Como en el caso anterior, si aceptamos provisionalmente esta hipótesis, queda por saber si la presencia de onomástica proveniente de dos formaciones socioculturales diferentes en el área de estudio responde a la coexistencia de dos sociedades en una zona de contacto o a dos estratos de ocupación diferentes. Recordemos a propósito que, de acuerdo con Wolf (1892: 52), el hecho de existir onomástica esmeraldeña en diferentes lugares de la Costa es evidencia de una antigua ocupación mucho más extensa de

8 Una interpretación alternativa nos la ofrece Szászdi en su transcripción de la Relación Sámano-Xerez. Según este autor el topónimo debe tratarse como el resultado de dos voces fusionadas, Axan y Pasaos (Szászdi, 1981).

9 También podemos encontrar este sufijo en algunos apellidos de la Costa: por ejemplo, Majao, apellido en Manabí (Jijón y Caamaño, 1941, II: 410).

aquella por la que se llegó a conocer a este pueblo. De esta idea se hace eco Jijón y Caamaño, quien sostiene, citando al geógrafo alemán, que “últimamente el uso de este idioma se restringe a la hoya media del Esmeraldas, pero el estudio de la nomenclatura geográfica demostró que antiguamente se hablaba hasta el Cabo Pasao y tal vez más al Sur” (Jijón y Caamaño, 1941, II: 419).

Con lo expuesto hasta aquí creemos haber demostrado la presencia de una lengua de la familia barbacona desde el interior de la Costa hacia el litoral de Manabí, Santa Elena y Guayas. Para ello nos basamos en un nuevo análisis de la evidencia presentada por Jijón y Caamaño. No obstante, otras pesquisas onomásticas de carácter comparativo arrojan datos que confirman la penetración de una lengua “colorada” en el área de influencia de la cultura manteño-huancavilca. A continuación, presentamos y discutimos estos datos.

Nueva evidencia onomástica de la penetración “colorada” en el litoral centro-sur

En esta sección analizamos otras marcas toponímicas—estas sí demostradamente barbaconas—presentes no solo en las tierras bajas del Pacífico, sino también en el Callejón Interandino. En su *Ensayo Provisional* (1919), Jijón y Caamaño identificó 28 marcas toponímicas, entre bases (raíces) y finales (sufijos), propias de la onomástica de Caranquis, Cayapas (Chachis) y Colorados (Tsáchilas). Asimismo, señaló ocho marcas toponímicas diferentes para los Panzaleos. Curiosamente, en el primer volumen del *Ecuador Interandino y Occidental*, resultado de sus nuevas exploraciones en la onomástica prehispánica, el autor reelabora la lista de marcas toponímicas para estos pueblos, citando ahora, para Caranquis, Cayapas y Colorados, nueve marcas toponímicas (una con cuatro variantes), y para Panzaleos, quince marcas (una con tres variantes).

Un buen número de marcas toponímicas identificadas originalmente en el *Estudio Provisional* han desaparecido de la lista: cuatro del Panzaleo *-zu*, *-lagua*, *-tagua* y *-oa*; y nueve del Caranqui-Cayapa-Colorado *-ara*, *-apan*, *-sa*, *-su*, *-oyal-aya*, *-mba*, *-la*, *tintal-* y *guaya-*. Al mismo tiempo, se registran nueve marcas nuevas, todas del Panzaleo: *-guazo*, *-quina*, *quina-*, *-luisa*, *-ig*, *-cho*, *-lli*, *-in*, *-cha* y *-ji*. Por último, tres marcas han pasado de la lista del Caranqui-Cayapa-Colorado a la lista del Panzaleo, si bien con una grafía diferente: *-gua*, *igua*, y *-oyal-aya*. Todo esto tuvo como consecuencia que, si bien la lista de marcas toponímicas del Caranqui-Cayapa-Colorado era originalmente la más larga (28 ítems), la lista correspondiente al Panzaleo pasó a ser ahora la más numerosa (15 ítems). Este detalle tiene su importancia para nuestro argumento y apunta a algo ya señalado por Pérez a propósito del análisis de Jijón y Caamaño: a saber, que este se esforzó por identificar una lengua propia de los que llamó Tacungas o Panzaleos, y lo hizo desconociendo el origen compartido que mantenían con los mismos Caranquis, Cayapas y Colorados.

De las marcas toponímicas del grupo lingüístico Caranqui-Cayapa-Colorado, aquellas que muestran la mayor distribución son los segmentos finales */pi/*, */ki/* y */çi/*. Los tres sufijos aparecen escritos de diferentes formas en las fuentes onomásticas. Dos de ellos tienen alomorfos en aparente distribución complementaria, como se muestra en el Cuadro 1 de la siguiente página.

Los sufijos */-pi/* y */-ki/* pueden tener dos tipos de ocurrencias. En este caso se aplica una regla fonológica según la cual cada sufijo se materializa en dos alomorfos según si está precedido de nasal o no. En el caso de estarlo, el fonema inicial conserva su posición articulatoria, pero se sonoriza, en virtud de lo cual */p/* se pronuncia como [b] y */k/* como [g].

En la Sierra, la distribución de estas marcas toponímicas, cuyo significado exploramos enseguida, es típica de la zona de influencia de la cultura caranqui (provincia de Imbabura y norte de Pichincha), aunque reaparece también en el área panzaleo (provincia de Cotopaxi). En la Costa, todas estas marcas proliferan en los territorios tradicionales de los actuales Chachis (Cayapas) y Tsáchilas (Colorados) en las provincias de Esmeraldas y Santo Domingo de los

CUADRO 1. MARCAS TOPONÍMICAS DE ORIGEN ETNOLINGÜÍSTICO BARBACOANO

Sufijo	<i>/-pi/</i>	Alomorfos	<i>[-pi] → [-bi] N __#</i>
Variantes	<i><pi></i> , <i><pe></i> , <i><bi></i> <i><bi></i> , <i><vi></i> , <i><ve></i>		<i>[-pe] → [-be] N __#</i>
Sufijo	<i>/-ki/</i>	Alomorfos	<i>[-ki] → [-gi] N __#</i>
Variantes	<i><qui></i> , <i><que></i>		<i>[-ke] → [-ge] N __#</i>
Sufijo	<i>/-çi/</i>	Alomorfos	<i>[-çi]</i>
Variantes	<i><chi></i> , <i><che></i>		<i>[-çe]</i>

Tsáchilas, respectivamente. Sin embargo, fuera de estas zonas, las marcas no dejan de aparecer, si bien con menor frecuencia, sobre todo en el norte de Manabí, el noroccidente de Pichincha, el occidente de Cotopaxi, el occidente de la provincia de Bolívar, y, por supuesto, las provincias de Los Ríos y Guayas, lugares todos habitados en el pasado o en el presente por hablantes de lenguas—o dialectos de lenguas—barbaconas (Gómez Rendón, 2015).

Exploramos la frecuencia de los sufijos */pi/*, */ki/* y */çi/* en el piedemonte de los Andes y las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano a través del estudio toponímico de 40 cartas topográficas a escala 1:50.000. El área cubierta abarcó el occidente de Pichincha, el occidente de Cotopaxi, toda la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas, el nororiente de Manabí, el norte de la provincia de Los Ríos y el extremo norte de las provincias de Guayas y Bolívar. La metodología seguida en dicha exploración, así como los resultados detallados para esta área y otras zonas de la Costa se expondrán en otro lugar (Gómez Rendón, en preparación). Por ahora presentamos una red de cuadrículas correspondientes a las cartas geográficas analizadas. Para la visualización de la frecuencia de las marcas toponímicas se ha adoptado una escala de grises. (Gráfico 1).

La primera observación a propósito de la red de cuadrículas (gráfico 1) es que la frecuencia de marcas toponímicas se concentra en las columnas tercera y cuarta, aquellas que corresponden a los contrafuertes y al piedemonte occidental de los Andes. Nótese la mayor frecuencia de topónimos de filiación barbacona en San Miguel de los Bancos, Sigchos y, sobre todo, Angamarca. Sobre la presencia de grupos “colorados” en estas zonas hemos tratado en otro lugar (Gómez Rendón, 2015). La segunda observación es que encontramos una menor frecuencia de topónimos con los sufijos */pi/*, */ki/* y */çi/* conforme avanzamos de este a oeste. Ciertamente, la disminución en la frecuencia no es uniforme en toda el área. Sin embargo, se observa claramente que las cuadrículas con el mayor número de topónimos relevantes ocurren en la mitad occidental del área de estudio.

GRÁFICO 1. RED DE CARTAS TOPOGRÁFICAS 1:50.000 ANALIZADAS SEGÚN MARCAS TOPONÍMICAS

OESTE ← → ESTE			
C1	C2	C3	C4
SAN ROQUE DE ARENANGA	ROSA ZÁRATE (QUININDE)	LAS GOLONDRINAS	RÍO GUAYLLABAMBA
LA ESMERALDA	LA CONCORDIA	PEDRO VICENTE MALDONADO	SAN MIGUEL DE LOS BANCOS
BOCANA DEL BUA	MONTERREY	CRISTOBAL COLÓN	MINDO
SAN PEDRO DE SUMA	EL CARMEN	SANTO DOMINGO DE LOS COLORADOS	ALLURIQUIN
LA BRAMADORA	LUZ DE AMÉRICA	SAN VICENTE DE AQUEPO	MANUEL CORNEJO ASTORGA
EL PARAÍSO	PATRICIA PILAR	SANTA MARÍA DEL TOACHI	JATUN LOMA (SAN ROQUE)
LA RESERVA	LOS VERGELES	PUCAYACU	SIGCHOS
GUAYAS	VALENCIA	LA MANA	PILALÓ
VELASCO IBARRA (EL EMPALME)	QUEVEDO	EL CORAZÓN	ANGAMARCA
MOCACHE	QUINSALOMA	MORASPUNGO	SIMIATUG

Hay dos maneras de explicar la disminución de topónimos que llevan las marcas toponímicas referenciales a lo largo del eje este-oeste, así como la falta de uniformidad en la ocurrencia de estas: en primer lugar, la temprana castellanización de la Costa en general y de la franja litoral y su hinterland inmediato en particular, situación que tuvo como consecuencia la apropiación onomástica de buena parte de la geografía regional por parte de la población hispanohablante; en segundo lugar, los desiguales procesos de colonización del interior de la Costa, que tuvieron como eje principal la cuenca baja del Guayas, dejando algunas zonas todavía ocupadas por poblaciones indígenas hasta bien entrado el siglo XX, como lo constató Otto von Buchwald al señalar la presencia de “colorados” en las inmediaciones de la actual población de Quevedo a finales del siglo diecinueve:

“Actualmente se retiran los Colorados hacia el norte, quiero decir que desaparecen de la vecindad de Quevedo. En el año 1893 conocí a una anciana de este pueblo en la hacienda “La Palma”. Era la última sobreviviente de su tribu, cuyos trabajos de piedra para la pesca en los ríos todavía podían observarse. Dos leguas al norte de Babahoyo conocí a un anciano quien me contó que en su juventud los “colorados” con frecuencia visitaban a los indios de aquellos lugares. Era en la “legua” de Ojiva, donde hoy ya no existen indios. Sólo sus nombres se han conservado como Gualubí – Yatubí – Salampe, etc.” (von Buchwald 2007 [1917]: 68).

Si, como señala este autor, subsisten nombres “colorados” en el interior de la Costa, nos preguntamos si es posible encontrar rastros de la onomástica de grupos “colorados” de origen etnolingüístico barbaocoano en la franja litoral centro-sur y su hinterland inmediato. Para responder a esta pregunta realizamos el levantamiento en campo de datos toponímicos, antroponímicos y fitonímicos en el Valle de Valdivia y lo complementamos con el estudio en archivo de la toponimia y la antroponimia de la zona contigua de Colonche. Presentamos a continuación los resultados de estas investigaciones.

Análisis de datos toponímicos

Los resultados del levantamiento en campo muestran que la gran mayoría de topónimos son voces castellanas. Aun así, existe un pequeño número de voces que pertenecen a un sustrato lingüístico prehispánico. La persistencia de estos topónimos revela la importancia que tuvieron en el pasado. Nuestro análisis consistió en averiguar cuáles de estos topónimos prehispánicos pueden considerarse de origen “colorado”. La siguiente es la lista de los topónimos prehispánicos identificados en el levantamiento (Cuadro 2). Junto a ellos aparece el tipo de accidente geográfico al que se refieren, su posible segmentación morfológica en base a raíces y sufijos, y las relaciones que tienen con otros topónimos, orónimos o hidrónimos de la Costa—y en algún caso también de la Sierra—en virtud de su estructura y posible filiación etnolingüística.

Toponimias valdivianas: Ayangue

En las comunidades de Sinchal, Barcelona y San Pedro, la voz Ayangue se refiere al lecho seco de un río y en tal medida se trata propiamente de un hidrónimo. Fuera de la zona, el nombre es bien conocido porque se refiere a una población cercana al valle de Valdivia, asentada en una saliente de tierra que forma una bahía semicerrada. Según la segmentación que proponemos, el topónimo estaría compuesto por la raíz [ayan] y el sufijo [ge]. Nótese que el sufijo ha sufrido una transformación fonética en virtud de la regla de sonorización trazada en el Cuadro 1. En este caso la nasal de la raíz /ayan/ produce la sonorización del sonido oclusivo velar sordo /k/ con que arranca la sílaba del sufijo, el cual, en virtud de dicho proceso, empieza ahora con un sonido oclusivo velar sonoro y se pronuncia [ge] en lugar de [ke]. Como demostramos enseguida, el origen etnolingüístico de ambos segmentos es claramente barbaocoano.

CUADRO 2. TOPONIMIA DEL VALLE DE VALDIVIA

Topónimo (comuna)	Referente geográfico	Morfología		Topónimo asociado (zona)
		Raíz	Sufijo	
Ayangue (S, B, SP)	Zanja (lecho de un estero hoy seco)	[ayan-]	[-ngue]	<i>Ayampe</i> (población en Manabí) <i>Ayan</i> (antiguo anejo de la villa de Paute)
Colonche	Loma	[kolon-]	[-če]	<i>Colonche</i> (parroquia en Santa Elena) <i>Colonchillo</i> (antigua encomienda de Colonche) <i>Colope</i> (estero al oeste de Río Verde en Esmeraldas)
Curiche (LA)	Estero	[kuri-] ~ [kuri-]	[-če]	<i>Colonche</i> (cerros en Santa Elena) <i>Pechiche</i> (estero en Santa Elena) <i>Tache</i> (afluente derecho del río Balzar en Guayas)
Cadeate (LA)	Lugar	[kade-]	[-te]	<i>Cade</i> (hacienda el sur de Portoviejo) <i>Cadeal</i> (afluente del río Briseño en Manabí) <i>Cadeate</i> (población al sur de Manglaralto) <i>Siriate</i> (afluente del río Convento, Manabí) <i>Chamucate</i> (población de Manabí)
Sinchal (S)	Lugar	[sinč-]	[-al] (probable origen castellano)	<i>Sinchán</i> (elevación al oeste Alausí, Chimborazo) <i>Sinchay</i> (sitio en el Municipio de Girón, Azuay) <i>Sosal</i> (población en la provincia de Santa Elena) <i>Segal</i> (población en la provincia del Guayas) <i>Guasmal</i> (población en Santa Elena) <i>Jigual</i> (río en la provincia del Guayas)
Colay/Casay (LA)	Cerro		[-ay]	<i>Colay</i> (afluente del río Osogoché, Chimborazo) <i>Casacay</i> (afluente del río Jubones, en El Oro)

Abreviaturas: LA=Loma Alta; S=Sinchal; V=Valdivia; B=Barcelona; SP=San Pedro

En efecto, la raíz /ayan/ tienen un homófono en lengua tsa'fiki, donde significa 'madre'¹⁰. Se conserva además en el hidrónimo *Ayampe*, nombre de un río que desemboca en el mar precisamente en un sitio que ha tomado su nombre. Más interesante es el hecho de que el sufijo [ge], alófono de /-ki/ como queda dicho, sea parte de las marcas toponímicas propias de la cultura caranqui. Así lo sostuvo en su momento Jijón y Caamaño (1919, 1940) y lo confirma el estudio de toponimia histórica de Caillavet. A partir de los contextos en los que aparece dicha marca en el registro histórico, la autora sugiere el siguiente marco de interpretación, el cual, en nuestra opinión, es válido tanto para la Sierra como para la Costa:

¹⁰ La asignación semántica de "madre" a la raíz de los topónimos Ayangue o Ayampe bien podría estar asociada con el culto a la fertilidad simbolizado en las estatuillas de Valdivia y el hecho de que existían varios sitios sagrados de la cultura manteño-huancavilca en la costa ecuatoriana, Ayangue era uno de ellos. En cualquier caso, el estado de las investigaciones toponímicas al momento no permite ir más allá y corroborar esta hipótesis.

"La quebrada misma aparece expresada por otra terminación. Aclaremos primero que, también por causa de la particular topografía de la sierra ecuatoriana, este término "quebrada" se usa en la documentación con un sentido distinto al español, ya que viene a equivaler al río o arroyo encajonado en un barranco. (Como prueba de ello, la necesidad de especificar "quebrada seca" si no corre agua). Los sufijos correspondientes a la idea de "quebrada" serían ví / bí y también que / qui o xe / xi o che / chi, a veces combinados para dar biche / pichi. Por tratarse de una zona donde corre agua, podemos encontrar también la asociación con la palabra "valle" (Caillavet, 2000: 108).

La coocurrencia de las voces *Ayangue* y *Ayampe* en la misma área confirma el origen etnolingüístico barbaocoano de las marcas toponímicas /ki/ y /pi/, hecho reconocido por Jijón y Caamaño ya en 1919, cuando afirmaba que "la identidad del área en que se encuentran los nombres terminados en *qui* y los en *pi* demuestra su origen en esta última lengua [la de los Colorados]" (Jijón y Caamaño, 1919: 355). Apoyándonos en la acertada explicación de Caillavet, es posible afirmar incluso que se trata de marcas toponímicas complementarias, indicando la una el lecho (seco) de un río, la otra la masa de agua corriente propiamente dicha. Así lo confirmaría su ocurrencia en la voz *Ayangue*, donde puede referirse bien al lecho de un río seco, o bien, por su magnitud, a la abertura, cual la de una "quebrada", que forma la bahía del mismo nombre. Por el contrario, nuestra interpretación del sufijo /či/ y su alomorfo /či/, con sus variantes gráficas <xe> y <xi>, es otra y apunta a filiaciones etnolingüísticas que no necesariamente pueden ser barbaocoanas.

Toponimias valdivianas: Colonche

Colonche es otro topónimo de origen prehispánico en la zona de estudio. Puede tener cuatro referentes distintos: 1) una parcialidad prehispánica huancavilca (antropónimo); 2) los cerros de Colonche (orónimo); 3) el pueblo de Colonche (topónimo); y 4) el río Colonche (hidrónimo). A partir de la información etnohistórica y considerando las transformaciones en el uso que sufren las voces onomásticas a lo largo del tiempo, creemos que la voz fue originariamente un orónimo que se refería a los cerros de Colonche; al nacer en las vertientes de dichos cerros un buen número de corrientes de agua, es seguro que uno de los ríos tomó su nombre; asimismo, al asentarse una parcialidad indígena a orillas de dicho río, lo seguro es que esta y el lugar de su asiento tomaron su nombre. Creemos hallar confirmación de esta hipótesis en la entrada 'Colonche' del *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (Alcedo, 1786):

"Pueblo pequeño de indios del partido y jurisdicción de Santa Elena en el Gobierno de Guayaquil y Reyno de Quito, situado en la orilla austral de un río de quien toma el nombre: está en 1 gr. 56 min. de lat. aust. El río referido nace en las montañas del partido y sale al mar del sur frente de la Isla de la Plata. Tiene el mismo nombre una Isleta pequeña de la mar del Sur, cerca de la Costa de la Provincia y Gobierno de Guayaquil" (Alcedo 1786, I: 618).

Con respecto al análisis morfológico de la palabra, la separamos en la raíz [kolon-] y el sufijo [-če], por lo que disentimos de la opinión de Jijón y Caamaño (cf. *infra*). La segmentación propuesta parte de la comparación con otros topónimos hallados en la Costa (véase el cuadro 2), los cuales nos permiten trazar además su filiación etnolingüística. A continuación, discutimos sobre la afinidad lingüística de la raíz [kolon-] y dejamos para más tarde el análisis del sufijo [-če].

En primer lugar, encontramos dos relaciones onomásticas asociadas con la voz *Colonche*. La primera de ellas es el antropónimo-topónimo *Colonchillo*, una antigua encomienda del partido de Colonche, según la descripción anónima de 1605. De este antropónimo—que en su momento sirvió además como topónimo—solo podemos decir que se trata de la misma voz *Colonche*,

a la cual se ha añadido el diminutivo castellano /-iʎo/. Por esta razón su presencia no otorga ningún peso a nuestro argumento y no diremos más sobre él. La segunda relación onomástica, al contrario, es mucho más significativa: según dicha relación, la raíz /kolon-/ tiene una forma homófona en tsa'fiki con el significado de 'canoa' o 'artesa'. De acuerdo con Aguavil, *Kolon Pilu*, lit. 'poza de canoa', era una de las antiguas localidades de los Tsáchila en las cercanías de Puerto Limón (Aguavil, 1998). Esta evidencia, aunque escasa, apunta a un origen etnolingüístico barbacono y no, como creía Jijón y Caamaño, a uno mochica (Jijón y Caamaño, 1941: II-397)¹¹. En efecto, este autor sugiere que *Colonche* proviene de las voces mochicas, *kol* 'rojo' y *lut'i* 'camisa', que unidas significan precisamente "camisa roja", como aquella que vestía el cacique de Colonche a quien conoció Benzoni como un individuo "de contextura robusta y muy sana, vestido con una túnica sin mangas y teñido de rojo" (Benzoni, [1572] 1857: 244, mi traducción). De hecho, bien leída, la cita del viajero italiano confirma más bien nuestra hipótesis, pues al ser miembro de un grupo "colorado", el cacique estaba precisamente "teñido de rojo", es decir, embadurnado con achiote, colorante vegetal usado en la pintura facial y corporal por los distintos grupos "colorados" (Gómez Rendón, 2015).

Toponimias valdivianas: Curiche

Esta sección está dedicada al sufijo /-či/ y su alomorfo /-če/, a propósito del hidrónimo *Curiche*, una de las voces prehispánicas de la onomástica del Valle de Valdivia¹². Lo encontramos ya en el orónimo-hidrónimo-antropónimo *Colonche* y en varios otros hidrónimos, topónimos y orónimos de la Costa, como se observa en la columna de relaciones onomásticas del Cuadro 2. La mayoría de las veces su identificación no ofrece dificultades gracias a una segmentación donde se puede separar las raíces a las que se aplica el mismo sufijo—por ejemplo, *Mompi-che* vs. *Moca-che*.

Aunque nos enfocamos en el sufijo /-če/, la raíz /kuri/ también revela información importante. Aunque por un momento creímos identificar en ella un origen kichwa, donde la misma forma significa 'oro', abandonamos esta explicación por no hallarla plausible. Al contrario, dimos con la misma forma /kuri/ en el tsa'fiki actual, donde se refiere a un camino que se desplaza "sobre la cuchilla", es decir, por la pendiente de una montaña escarpada (Moore, 1966: 172). No es difícil explicar este significado si lo aplicamos al lecho del río Curiche, que efectivamente desciende desde lo alto de los montes de Colonche.

En cuanto al sufijo /-če/, su origen estaba claro para Jijón y Caamaño desde su *Ensayo Provisional* (1919). Este autor lo agrupa en el conjunto de marcas toponímicas del complejo Cayapa-Colorado-Caranqui, cuya área de influencia estaba en los valles interandinos de la Sierra norte, en los contrafuertes andinos occidentales y en las tierras bajas de la cuenca del Esmeraldas y sus tributarios, incluyendo la zona de la actual provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas. Según Jijón y Caamaño, en tsa'fiki como en cha'palaa existe la misma forma /či/, sólo que

mientras en tsa'fiki funciona como un sufijo clasificador de cosas largas y cilíndricas—entrando por lo tanto en la formación de todo tipo de fitónimos asociados con especies vegetales, sobre todo árboles—en cha'palaa ha perdido la función clasificadora para convertirse en "una radical independiente que entra en la formación de palabras compuestas que sirven de nombres a plantas o árboles" (Jijón y Caamaño, 1941, I: 150, 307). A partir de esta información, se podría pensar que el sufijo /-či/ en orónimos como Colonche o hidrónimos como Curiche hace referencia a la especie vegetal más común en un lugar, de la cual éste toma el nombre. En este caso, sin embargo, no sería posible explicar ninguna de las dos voces, pues sus raíces tienen dos referentes distintos.

Según lo dicho hasta aquí, tanto el análisis morfológico como la semántica del sufijo parecen no presentar ambigüedad. El análisis de Jijón y Caamaño, sin embargo, olvida dos cosas que podrían encaminar análisis alternativos. La primera es que el sufijo /či/ en tsa'fiki no sólo funciona como clasificador, sino también como morfema de los casos dativo, instrumental y locativo. De acuerdo con Dickinson (2002: 56), la glosa más precisa de /či/ como sufijo de caso locativo corresponde aproximadamente a "entrar al área general de una región acotada" ('go into the general area of a bounded region'). Como es obvio, esta función de /či/ como marcador de una relación espacial está asociada directamente con la función que cumplen los topónimos, sobre todo aquellos que se refieren a áreas caracterizadas por algún rasgo geográfico, edáfico u otro que las delimita. Es interpretación precisa mas no excluye la primera, es decir, aquella que se refiere al clasificador /či/ para designar especies vegetales que al ser frecuentes o características de un lugar pueden llegar a darle su nombre.

La segunda cosa que Jijón y Caamaño pasa por alto, por el contrario, obliga a replantear todo el análisis toponímico, al menos para algunas zonas. Ocurre que existe una importante concentración de topónimos, principalmente hidrónimos¹³, que llevan el sufijo /či/ en el área de influencia de la lengua esmeraldeña, esto es, en el norte de Manabí, el suroeste de la provincia de Esmeraldas, la cuenca baja del río Esmeraldas, y, lo más notable, el interior de la costa central, zonas todas donde hubo presencia esmeraldeña a juzgar por el registro etnohistórico, pero también por algunas marcas toponímicas que estudiamos en otro lugar (Gómez Rendón, 2013: 41). En nuestra opinión, existen cuatro explicaciones posibles para esta distribución anómala de la marca /či/, algunas de las cuales podrían resultar complementarias.

La primera explicación es de naturaleza lingüística. Según esta, el sufijo [če] tal como aparece en la hidronimia del área de influencia esmeraldeña no es en realidad un alomorfo del morfema colorado /či/, sino que pertenece a la lengua esmeraldeña. De ser este el caso, debemos demostrar la existencia de dicho morfema en la lengua de los antiguos esmeraldeños. Un estudio del corpus Pallares-Wolf nos permite identificar la existencia del morfema /fe/, con sus alomorfos [če] y [či]. Sin embargo, su significado aproximado es "movimiento", aun cuando, utilizado como auxiliar verbal, también indica un tipo de transitividad. Ambos significados están asociados directamente con dos de las funciones que cumple el sufijo /či/ en tsa'fiki, la de locativo (adlativo) y la de dativo. ¿Es posible que el esmeraldeño haya tomado como préstamo de una lengua barbacona este sufijo y lo haya incorporado a su gramática?

En otro lugar demostramos que la composición etnolingüística del corpus Pallares-Wolf, única evidencia lingüística disponible para el estudio de la lengua esmeraldeña, era multilingüe, lo que significa que a nivel del léxico existe más del 20% de palabras que no son propias de la lengua, sino que fueron prestadas de lenguas barbaconas vecinas. En un escenario de contacto interétnico intenso como el que se desarrolló en Esmeraldas durante los siglos XVI y XVII (Ibíd.: 155) es lógico pensar en una posible incorporación de préstamos gramaticales como este

11 Si admitimos que la raíz [kolon-] proviene del tsa'fiki y su significado es 'canoa', nos vemos obligados a explicar la relevancia de este para la interpretación del topónimo. Al no disponer de todos los elementos de análisis necesarios, consideramos esta una empresa por demás arriesgada, como hemos advertido en otras ocasiones, por lo que, en este punto, solo a modo de hipótesis, aventuramos una posible explicación al margen. En primer lugar, si admitimos que la voz *Colonche* fue antes que nada un orónimo, debemos empezar por ensayar una interpretación basada en las características de la geografía. Una interpretación metafórica de la geografía podría ser aquella que asemeje el perfil de la cordillera de Colonche con (la base de) una canoa. La interpretación cobra fuerza si tomamos en cuenta la última parte de la descripción de *Colonche* en el diccionario de Alcedo, según la cual, un islote que hay frente a las costas de la provincia de Guayaquil lleva el mismo nombre. Aunque no sabemos de qué islote se trata—podría tratarse del islote Pelado a escasos kilómetros de Ayangue, en la misma zona de nuestro estudio—está claro que la figura de un islote oblongo guarda una estrecha semejanza con el perfil de una canoa. La insuficiencia de datos onomásticos y etnohistóricos que nos permitan comparaciones similares para otros topónimos de la Costa del Ecuador nos impide por el momento comprobar esta hipótesis.

12 Nótese que, según el análisis de Jijón y Caamaño, la forma /fi/ también sería alomorfo de /-či/ (Jijón y Caamaño, 1941, II: 150).

13 Véase, por ejemplo: *Bunche* (río al suroeste de Esmeraldas); *Chiche* (afluente del río Jubones); *Cuche* (afluente del Esmeraldas); *Mache* (afluente del río Cojimies); *Mompiche* (afluente del Tiaone); *Taseche* (afluente izquierdo del Atacames); *Tavuche* (afluente izquierdo del Esmeraldas); *Viche* (afluente del Esmeraldas); *Rambuche* (afluente del río Jama); *Caláche* (afluente del río Jama); *Palalache* (afluente del río Jama); *Apechinche* (antigua parcialidad de Jipijapa); *Pachinche* (cerros al oeste de Santa Ana en Manabí); *Pacoche* (caserío al sur de Manta en Manabí).

en la lengua esmeraldeña. Esta hipótesis podría hallar cierto asidero en los datos si tomamos en cuenta que existen hidrónimos como *Ta-se-che* y *Ta-vu-che* en los que coexisten el prefijo clasificador de longitud /ta/ aplicable a masas de agua corriente y el sufijo [če] que, en este caso, indica ‘movimiento’.

La segunda explicación requiere evidencia no sólo de la lingüística, sino también de la etnohistoria y la arqueológica. En este caso, los hablantes de la lengua esmeraldeña (no clasificada) y los hablantes de una lengua “colorada” (barbacoa) convivieron en la misma área durante un período de tiempo a determinar. Alternativamente, la ocupación por parte de cada grupo no fue simultánea sino sucesiva, en cuyo caso tendríamos dos estratos toponímicos diferentes. Aunque no podemos excluir la existencia de un territorio multiétnico en el área de influencia de la zona esmeraldeña que explique por qué coexisten marcas toponímicas esmeraldeñas con marcas toponímicas barbacoanas¹⁴, consideramos mucho más probable el segundo escenario.

Toponimias valdivianas: Cadeate

Pese a que su origen es fitonímico, incluimos aquí la discusión del topónimo *Cadeate*. Sobre la contribución de los nombres de especies vegetales a la toponimia local diremos más en la sección correspondiente a la fitonimia. Es posible separar la raíz [kade] a partir de su comparación con las voces *Cade* (topónimo) y *Cadeal* (hidrónimo), ambas en la provincia de Manabí. La existencia del segmento final [te], por su parte, está corroborada, entre otras, por comparación con las voces *Siriate* (hidrónimo) y *Chamucate* (topónimo), ambas igualmente en Manabí. Sabemos que *cade* es otro nombre de la tagua o marfil vegetal, una semilla de varias especies del género *Phytelphas* que se utilizan “en la región montañosa de Santo Domingo de los Colorados, Quinindé y en las faldas de la cordillera occidental hacia Esmeraldas, Manabí, Los Ríos y Guayas” (Acosta-Solís, 1948: 47, mi traducción).

Según la información levantada en campo, el topónimo *Cadeate* está asociado con una zona donde esta especie vegetal es endémica. El árbol de tagua crece sobre todo en zonas montañosas húmedas de la Costa y la Amazonía, pero también en el piedemonte andino occidental y oriental, desde el nivel del mar hasta los 1.800 metros de altura, aunque es más frecuente entre los 400 y 600 metros. Por esta distribución no debe sorprendernos la existencia del topónimo *Cadellán*, de igual raíz, en las cercanías de Sucal, en el piedemonte andino occidental de Cañar, zona donde crecen árboles de tagua. Otro nombre de la tagua es *mococho* o *mocoche*, fitónimo que se encuentra sobre todo en la región de Bucay, Balao, Jesús María y otras partes de la provincia del Guayas (Acosta-Solís, 1948: 47).

En el Valle de Valdivia encontramos tanto *Cadeate* como *Mococho* en calidad de topónimos y fitónimos. Ambos fueron registrados en la comuna de Loma Alta, área montañosa húmeda dentro de la Cordillera Chongón-Colonche. Aunque es probable que su origen sea quichua (Torres Fernández de Córdova, 2002, II: 369), los datos muestran que *mococho* y su variante *mocoche* se encuentran sobre todo en las zonas de Manabí, Los Ríos y Guayas donde prolifera la tagua. Así lo corroboran tres hechos: el primero es que la voz pertenece al castellano regional (costeño)¹⁵; el segundo es que no se encuentra en el kichwa serrano; y el tercero es que en kichwa amazónico el nombre de la tagua es otro muy distinto, *yarina*. En cuanto al origen etnolingüístico de *cade*, aparece más claro a la luz del análisis lingüístico. En primer lugar, vale señalar que actualmente el nombre de la tagua en tsa’fiki es *timbuka*. En esta palabra se puede identificar el

sufijo clasificador /ka/ que se utiliza para referirse a cualquier “pepa” de árbol. Es posible que el origen de este sufijo sea la raíz /ka/, con el mismo significado. A ella pudo haberse añadido el sufijo clasificador /de/, que sirve para indicar dos tipos de objetos: 1) aquellos que tienen forma alargada; y 2) aquellos que por su aspecto o constitución se parecen a un palo o tronco. Ambas características concuerdan con el color y la consistencia de la semilla de tagua.

A esta evidencia del origen barbacoano de la raíz /kade/ se suma aquella que tiene que ver con el sufijo /te/. Líneas atrás citamos dos voces que llevan este sufijo, a saber, el hidrónimo *Siriate* y el topónimo *Chamucate*, ambos en la provincia de Manabí. La lista podría alargarse hasta superar la veintena. Su distribución incluye, a más de Santa Elena y Manabí, las provincias de Esmeraldas (por ejemplo, *Tabante*, topónimo e hidrónimo), Santo Domingo de los Tsáchilas (*Pambute*, hidrónimo), Los Ríos (*Canahuate*, topónimo), Guayas (*Churute*, topónimo, hidrónimo, orónimo), Cotopaxi en su extremo occidental (*Tilinte*, hidrónimo) y Pichincha en su sección noroccidental (*Mulaute*, hidrónimo). Por lo tanto, lo más probable es que el sufijo /te/ esté asociado con el sufijo homófono en tsa’fiki, lengua en la cual marca una posición estacionaria no específica (Mix, 1991: 4). En este caso, los topónimos que lo llevan indicarían una posición con referencia a una característica geográfica o natural del paisaje. Según esta interpretación, la glosa aproximada de *Cadeate* sería “lugar donde abunda la pepa de tagua (*cade*)”. Es más difícil explicar el uso de este sufijo en el caso de los hidrónimos, pues al tratarse de un locativo que indica posición y no dirección o movimiento, no concuerda con la semántica propia de una corriente de agua. Podemos conjeturar, no obstante, que voces como *Pambute*, *Tilinte* o *Mulaute*, que hoy en día son hidrónimos, fueron topónimos en su origen. La asociación ulterior de los lugares con los ríos que llevan su nombre pudo haber sido un proceso metonímico basado en el uso dado tanto a los recursos del lugar como a la vía fluvial inmediata.

Lo interesante es que el sufijo /te/ al parecer cumple la misma función que marca el sufijo /al/ en castellano¹⁶. Este se encuentra en numerosas voces toponímicas de la Costa y no debe confundirse con otras ocurrencias de /al/ que se localizan en la Sierra centro-sur (cf. *infra*). Para el caso que nos ocupa es interesante que exista una dupla de voces equivalentes, *Cadeate* y *Cadeal*, que pese a ser en la actualidad, la primera un topónimo, la segunda un hidrónimo, tienen la misma etimología y semántica, esto es, “lugar donde abunda la pepa de tagua (*cade*)”.

Toponimias valdivianas: Sinchal, Casay, Colay

Agrupamos estos tres topónimos debido a su posible origen etnolingüístico, que, como veremos, remite a una teoría de Jijón y Caamaño que es preciso poner nuevamente en evaluación. *Sinchal* es el nombre de una de las comunas que se encuentran en la cuenca del río Valdivia en la provincia de Santa Elena. Aunque su perfil fonético puede sugerir un origen castellano¹⁷, es muy probable que se trate de un topónimo prehispánico. En efecto, en un antiguo expediente sobre el litigio de tierras mantenido por los indígenas de Colonche contra los de Chanduy entre 1792 y 1813 registramos el “cavo Sincha”, al parecer con referencia a una saliente de tierra en el mar. Sobre la forma del topónimo caben algunas observaciones.

Asumiendo la conservación intacta de la sustancia fónica original, se pueden identificar dos segmentos, la raíz /sinč/ y el sufijo /al/. Respecto de este último, es posible que se trate del mismo sufijo de origen castellano que indica el lugar donde abunda algún elemento del paisaje. No

14 Gracias a la tradición oral chachi y tsáchila sabemos que la Costa norte del Ecuador fue antes y después de la Conquista un espacio de luchas interétnicas intensas. La tradición oral de los actuales Tsáchila habla de la guerra con los llamados Dobes (Ventura i Oller, 2012: 78, 164), un grupo esmeraldeño que vivía al occidente de su territorio. Por su parte, la tradición oral de los Chachis relata sobre una guerra intestina que estos mantuvieron hace siglos con los llamados indios bravos en las cuencas de los ríos Cayapas y Santiago (Barret, 1909, I: 32).

15 En efecto, el último diccionario de Americanismos preparado por las reales academias de la lengua española y publicado en 2010 registra la voz *mococho* para referirse a tagua como un ecuatorianismo.

16 Según la Real Academia de la Lengua, se trata de un sufijo que puede indicar dos cosas: 1) una relación o pertenencia; y 2) el lugar donde abunda el primitivo, es decir, aquello a lo que se refiere la raíz no derivada. Así, por ejemplo, *guayabal*, se glosa como “lugar donde abunda la guayaba”.

17 *Cincha*, [sinča] como se pronuncia en castellano no-peninsular, se refiere a “una faja de cáñamo, lana, cerda, cuero o esparto, con que se asegura la silla o albarda sobre la cabalgadura, ciñéndola ya por detrás de los codillos o ya por debajo de la barriga y apretándola con una o más hebillas” (RAE, 2020). No tenemos noticia histórica de que en *Sinchal* se hayan fabricado estas fajas, no sólo por la ausencia de la materia prima, sino también por la inexistencia de ganado caballar hasta entrado el siglo XX.

obstante, es preciso notar que, según Jijón y Caamaño, el sufijo /al/ estaría asociado también con /ad/ y en tal medida se podría adscribirlo a la zona puruhá-cañari (Jijón y Caamaño, 1940: I-522). A propósito de la raíz, señalamos su similitud fonética con dos voces que se encuentran fuera de la Costa centro-sur: la una es *Sinchay* (sitio en el municipio de Girón, Azuay); la otra, *Sinchán* (elevación al noroeste de Alausí, Chimborazo).

La similitud formal de Sinchal con ambos vocablos se basa no sólo en la coincidencia perfecta del segmento [sinč-], sino también en la conservación del acento agudo de la palabra. Si asumimos que el topónimo actual sufrió algún tipo de cambio fonético, no es difícil encontrar una semejanza más cercana con otros topónimos. En efecto, la secuencia vocal-semiconsonante /-ay/ (*Sinchay*) o la secuencia vocal-consonante /-an/ (*Sinchan*) pueden transformarse fácilmente en la secuencia /al/ (*Sinchal*). Si este es el caso, ambos segmentos del topónimo mostrarían una estrecha relación con la onomástica de la Sierra centro-sur.

Hay más coincidencias con voces toponímicas y antroponímicas de la Sierra centro-sur. Ejemplo de ello son *Colay* y *Casay*, dos nombres de un cerro en las cercanías de Loma Alta. Para el primero de los orónimos encontramos el homófono *Colay* (afluente del río Osogoche, Chimborazo). La forma más cercana al segundo la encontramos en la voz *Casacay* (afluente del río Jubones, El Oro). En ambos casos está clara la presencia del sufijo /ay/, identificado por Jijón y Caamaño (1919: 379) como propio del área puruhá-cañari. Este aparece junto con dos marcas toponímicas que aparecen en algunas zonas de la Costa. La primera es el sufijo /cay/, como en *Casa-cay* y *Llama-cay*, ambos hidrónimos de la sección oriental de la provincia de Los Ríos que colinda precisamente con Azuay (área cañari); pero también en *Jo-cay*, antiguo nombre de la ciudad de Manta en la provincia de Manabí. La segunda marca es el sufijo /án/, que aparece en zonas dispersas de la Costa, incluyendo aquellas cercanas al área puruhá de las provincias de Chimborazo y Bolívar (*Juján*, extremo oriental de la provincia del Guayas), Manabí (*Calán*, topónimo; *Paján*, orónimo) y, por supuesto, en Santa Elena, donde encontramos el sitio de *Zumulsán*, que aparece en el Libro de Inscripción del sitio de Sacachún para el año 1764.

Es demasiado pronto para evaluar a partir de esta evidencia la supuesta afinidad planteada por Jijón y Caamaño (1941, II: 395s) entre las lenguas de los grupos precolombinos puruhá, cañari, manteño y huancavilca. Según este autor, a quien sigue Paz y Miño (1961: 17), habría existido no solo una “lengua de los llanos” común para toda la Costa del actual Ecuador—de la cual las lenguas de manteños, huancavilcas y punáes eran dialectos—sino que esta lengua habría tenido además una estrecha afinidad con el mochica, del cual eran dialectos a su vez el puruhá y el cañari. Por ahora, se precisan más estudios onomásticos, etnohistóricos y arqueológicos que nos permitan hacer afirmaciones con un mínimo de certeza. La evidencia presentada hasta aquí avala cierto nivel de uniformidad lingüística para la Costa, sin que ello excluya la presencia de otras lenguas. Dicha uniformidad tendría que ver con la presencia de dialectos de una lengua barbacona emparentada con el tsa’fiki y el cha’palaa. A continuación, evaluamos la evidencia antroponímica y fitonímica recogida en campo y archivo en las zonas del valle de Valdivia y Colonche.

Análisis de los datos antroponímicos¹⁸

Los resultados del levantamiento antroponímico revelan la existencia de una estrecha red de relaciones de parentesco al interior de las comunidades del valle de Valdivia, como también entre estas y otras comunidades de la Península de Santa Elena. Como lo ha demostrado Álvarez, estas relaciones han perdurado varios siglos y constituyen la base de la identidad étnica que reclama el pueblo huancavilca (Álvarez, 2001). Aunque el levantamiento arrojó un total de 69 apellidos,

sólo una parte de ellos (13) pueden ser adscritos a patronímicos de origen prehispánico¹⁹. De estos últimos algunos son más frecuentes en unas comunidades que en otras, si bien todos aparecen en una misma comunidad al menos una vez.

La gran mayoría de estos apellidos son propios de la zona y se los encuentra en las actas bautismales de los años 1789-1802 que fueron consultadas en la parroquia de Colonche, población heredera del pueblo de indios que agrupó desde inicios del siglo diecisiete a todas las parcialidades indígenas contenidas en su partido. Los siguientes son los patronímicos identificados de posible origen prehispánico. Junto al patronímico aparecen las comunidades donde son más frecuentes, así como información sobre si ocurren también en la onomástica histórica.

Cuadro 3. Antroponimia de origen prehispánico en las comunas del valle de Valdivia

Apellido (origen prehispánico)	Comunidades (+ frecuentes)	Onomástica histórica (Actas bautismales – 1789-1802)
Cacao	Loma Alta, Sinchal	Actas bautismales Colonche
Caiche	Loma Alta, Sinchal	Actas bautismales Colonche
Catuto	Loma Alta, Barcelona	Actas bautismales Colonche
Choes	San Pedro, Sinchal	---
Guale	Loma Alta,	Actas bautismales Colonche
Lindao	Valdivia, Barcelona	Actas bautismales Colonche
Pilay	Valdivia, San Pedro	Actas bautismales Colonche
Pincay	San Pedro, Valdivia	---
Malabe	Valdivia, San Pedro	Actas bautismales Colonche
Quirumbay	Loma Alta, Sinchal, Barcelona	Actas bautismales Colonche
Tomalá	Loma Alta, Sinchal, Barcelona	Actas bautismales Colonche
Yagual	Loma Alta, Valdivia	Actas bautismales Colonche
Yambay	Valdivia, Loma Alta	---

¹⁸ Por motivos de espacio no incluimos en esta sección un estudio pormenorizado del etnónimo “huancavilca”. Aunque a todas luces la palabra tiene origen quichua, no se ha logrado determinar con precisión su significado. De hecho, se ha debatido mucho no sólo sobre el origen del término y su semántica, sino también sobre su grafía correcta, en todos los casos sin atender a criterios lingüísticos claros. Dicho esto, reservamos la discusión de este etnónimo para una nueva ocasión en la que podamos tratarlo con toda la atención que merece.

¹⁹ El resto de los apellidos registrados en las comunidades son de origen español. Con excepción de Borbor o De la A, cuya presencia no está documentada para otras zonas, los apellidos son comunes en todo el país. Es posible asociar algunos de los apellidos españoles con aquellos de los primeros colonos y encomenderos de la provincia de Guayaquil (véase a propósito la *Relación de Indios Tributarios de Guayaquil*, 1577). Otros apellidos provienen del sur del país, incluyendo la provincia de Loja, según sabemos por las historias de vida de algunos comuneros (Ramírez, 2010).

De acuerdo con nuestros cálculos, uno de cada tres comuneros comparte uno o más de estos apellidos. Esto indica no sólo lo estrecho de las relaciones de parentesco al interior de las comunas; también sugiere que estas relaciones se han tejido a lo largo de varias generaciones. De hecho, con excepción de Choes, Yambay y Pincay, todos los demás apellidos se encuentran en las actas bautismales de Colonche. Nótese que Choes es identificado por Jijón y Caamaño como un patronímico prehispánico de origen manabita, junto con Cheves, con el que comparte la misma terminación (/es/) (Jijón y Caamaño, 1941, II). Según el mismo autor, el patronímico Yambay se encuentra en la localidad serrana de Guano, lo que daría pie a su asociación con patronímicos de la zona puruhá. A diferencia de Pilay y Quirumbay, los apellidos Pincay y Yambay no aparecen en las actas bautismales de Colonche. Sin embargo, todos muestran la final /ay/, de la que tratamos en el apartado anterior.

El apellido Tomalá, uno de los más frecuentes en las comunas altas del valle, se encuentra en las actas bautismales de Colonche y en el padrón de comuneros del pueblo de Chanduy (Santa Elena)²⁰. Históricamente, el apellido pertenecía a una familia de caciques y autoridades indígenas de Colonche (AHG, EP/J 6032 [1806]). Sabemos, por ejemplo, que hacia 1812 Mariano Tomalá era regidor del cabildo de Colonche y que Teresa Tomalá era la cacica principal. El apellido está directamente relacionado con el histórico cacique de la Puná, Tumbalá²¹, bautizado Francisco, que murió a manos de los españoles. La amplia distribución de este apellido confirma la existencia de una red cacical en las provincias de Guayas y Santa Elena. Al mismo tiempo, es indicio de movimientos demográficos intrarregionales a través de alianzas matrimoniales. Algo similar puede decirse del apellido Caiche. Gracias a Espinoza Soriano (1988: 120) sabemos que fue el nombre de una dinastía de caciques de la cuenca del Daule que mantuvieron su dominio en el área de influencia del pueblo Chono—de demostrada ascendencia etnolingüística barbacona—hasta inicios del siglo XVIII. Cosa distinta ocurre con el apellido Catuto, frecuente en la comunidad de Loma Alta. Ya que es común en la provincia de Esmeraldas, donde lo llevan familias de ascendencia afroecuatoriana, podríamos asumir que su origen se debe a migraciones recientes en la zona de estudio. Sin embargo, el libro de bautizos de Colonche registra ya a finales del siglo dieciocho la presencia de al menos tres zambos dentro de su jurisdicción que llevan dicho apellido, lo que demostraría una temprana mezcla entre indígenas y afrodescendientes (zambaje) en la Península de Santa Elena.

Los patronímicos prehispánicos se formaban a partir del nombre de los caciques o del nombre de las parcialidades. Este es el caso del apellido *Cacao*, muy común en las comunas de la zona alta del valle, donde existen estrechas relaciones de parentesco con el pueblo de Colonche. El apellido se origina en el nombre de la parcialidad de indios que, según la anónima *Descripción* de 1605, vivían en los términos de la villa de Guayaquil. Igual cosa sucede con el apellido Yagual, originario de un “pueblo de Guancavelicos” del mismo nombre, según la *Relación de Indios Tributarios de Guayaquil* de 1577.

El análisis lingüístico de la antroponimia recogida en campo y archivo nos permite identificar dos marcas onomásticas que aparecen en topónimos cuyo origen etnolingüístico barbacono ha quedado demostrado en secciones anteriores: los sufijos /ao/ y /če/. El primero de los sufijos lo lleva el apellido Lindao, registrado en las comunas de Valdivia y Barcelona. A él pueden sumarse al menos otros dos apellidos que se encuentran en las actas bautismales de Colonche para el período señalado, *Lao* y *Laojilamba*, este último al parecer una forma compuesta. El segundo sufijo aparece solamente en Caiche, el apellido de la referida dinastía de caciques del Daule. En

varios apellidos encontramos también la terminación /ay/, cuya posible filiación puruhá-cañari queda aún por resolver. Evidencia adicional de esta filiación podría hallarse en dos apellidos que aparecen en un expediente que reposa en el Archivo Histórico del Guayas a propósito de “La protectoría de los indios de Chanduy pidiendo amparo de las tierras de Gualgala y Collao en el pueblo de Colonche” (1808). Se trata de los apellidos Chaimalán y Chamaydán, probablemente uno solo con grafías diferentes por un error en la transcripción del escribano. En ambos casos se observa el sufijo /an/, que se cuenta entre las finales identificadas para la toponimia de la zona puruhá (Jijón y Caamaño, 1919: 379).

Análisis de los datos fitonímicos²²

La cuenca del río Valdivia se extiende de noreste a suroeste sobre un área aproximada de 135 km². La altitud disminuye desde la cabecera del río en los altos de la Cordillera Chongón-Colonche (830 m.s.n.m.) hasta su desembocadura en el mar. A cada altitud corresponde un bioclima específico (tropical muy seco, seco subtropical, subdesértico-tropical) y un tipo de vegetación particular (bosque de neblina, bosque deciduo de tierras bajas, bosque estacional sempervverde, bosque semideciduo). En términos generales, la vegetación es más variada y abundante en las zonas altas de la cordillera, especialmente dentro del perímetro del bosque protector de Loma Alta. Por esta razón, el registro fitonímico se realizó solamente en esta última comunidad a través de consultas a pobladores locales y la lectura de descripciones botánicas del bosque protector. Los datos recogidos en campo se cotejaron y enriquecieron con la información contenida en el *Inventario de la Flora y Fauna de Valdivia y Áreas Adyacentes* (Horna, 1980).

Aunque un buen número de especies vegetales de la cuenca del río Valdivia son endémicas, los datos fitonímicos muestran un mínimo porcentaje de nombres de posible origen prehispánico, lo que concuerda con la temprana castellanización del área, como quedó claro en secciones anteriores. El total de fitónimos de origen no-hispano y, por lo tanto, prehispánico, llega a siete (Cuadro 4), incluidos los dos ya mencionados a propósito de la toponimia local (*cade*, *mococha*). A continuación, tratamos cada uno de los cinco fitónimos restantes.

El primer fitónimo que trataremos es *jeli/geli* (sp. *Conocarpus erectus*). Como señalamos para el caso de *cade* y *mococha*, un fitónimo puede ser el origen de un topónimo. Tal parece ser el caso de *jeli*. A pocos kilómetros de Santa Rosa, en la provincia de El Oro, se halla Puerto Jelí, antiguo atracadero donde arribaban las embarcaciones que hacían la ruta hacia Guayaquil. Jelí es también el nombre de una playa ubicada al noroeste de Puerto Pizarro, en la región peruana de Tumbes, cerca de la frontera con Ecuador. De acuerdo con Cornejo, el *jeli* es una especie de mangle que puede crecer “preferentemente en suelos más consolidados o en la parte posterior transicional hasta ecosistemas de tierra firme a lo largo o cerca de los cauces de agua y en playas arenosas [...] habita en las zonas de vida de matorral espinoso, bosque muy seco, bosque seco, bosque húmedo y bosque muy húmedo tropical” (Cornejo, 2014: 23). Esta distribución concuerda de manera precisa con los ecosistemas donde se encuentra el arbusto, tanto en Santa Elena como en las provincias de Guayas y El Oro.

En cuanto a su forma, la palabra guarda cierto parecido con otros topónimos de la zona por la terminación /li/, que caracterizamos como un sufijo clasificador de plantas arbustivas y ramificaciones en general, de origen barbacono: *Jambeli* (canal al este de la isla Puná, archipiélago fluvial-marítimo en aguas del Golfo de Guayaquil, pueblo en la isla Tembleque), *Huili* (sitio a orillas del Daule), *Guayameli* (antigua hacienda al norte del pueblo de

20 Pese a que, según Álvarez (2001: 415), debido a la exogamia por comunas, “mientras que apellidos como Villón, Quimí, Pizarro, Lindao o Quinde, solo pueden adscribirse al territorio de Chanduy; los de Yagual, Tigrero, Tomalá o Panchana, son de la Punta”. Como se aprecia en el Cuadro 3, también Lindao y Yagual aparecen en las actas bautismales de Colonche.

21 Ya sea en la forma aparentemente originaria Tumbalá o en su forma transfonética Tomalá, se nota la presencia del segmento final /lá/. Este aparece en dos topónimos registrados en sendos expedientes que se conservan en el Archivo Histórico del Guayas, a saber: *Angomala* (AHG, EP/J 6032 [1763]) y *Gualgala* (AHG, EP/J 6032 [1808]).

22 La importancia de la fitonimia para el estudio de las lenguas prehispánicas radica en que los fitónimos a menudo están en el origen de numerosos topónimos, ofreciendo evidencia adicional para el cotejo onomástico. Asimismo, los fitónimos son los más transparentes al análisis semántico porque describen sus referentes, lo cual permite una mayor claridad a la hora de identificar raíces y finales y asignarles posibles significados.

CUADRO 4. FITÓNIMOS VALDIVIANOS DE PROBABLE ORIGEN PREHISPÁNICO

FITÓNIMO	NOMBRE CIENTÍFICO	DISTRIBUCIÓN	RELACIONES ONOMÁSTICAS
Gelí/Jelí	<i>Conocarpus erectus</i>	Ecuador, Perú (costa norte)	<ul style="list-style-type: none"> • Puerto Jelí (parroquia Santa Rosa, El Oro) • Playa Jelí (oeste de Puerto Pizarro, Tumbes, Perú)
Jibo	<i>Philocereus tweedyanus</i>	Sudamérica	<ul style="list-style-type: none"> • Ninguna encontrada
Sapán	<i>Trema micrantha</i>	Sudamérica; México	<ul style="list-style-type: none"> • Riachuelo afluente del río Paján • Sitio en la Provincia de los Ríos
Cascol	<i>Libidibia corymbosa</i>	Ecuador	<ul style="list-style-type: none"> • Parroquia rural del cantón Paján de la Provincia de Manabí; • Nobol (cabecera cantonal del cantón del mismo nombre en Guayas) • Nascol (árbol maderable citado en la <i>Descripción de la ciudad de Guayaquil</i> de 1605)
Casamey	<i>Clidemia hirta</i>	América	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Casa-cay</i>: afluente izquierdo del río Jubones; • <i>Muey</i>: caserío al OSO de la villa de Santa Elena (Paz y Miño 1961)
Cade	<i>Phytelephas aequatorialis</i>	Sudamérica	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Cade</i> (hacienda el sur de Portoviejo) • <i>Cadeal</i> (afluente del río Briseño en Manabí) • <i>Cadellán</i> (sitio de Sucal, en el Cañar) • <i>Cadeate</i> (población al sur de Manglaralto)
Mococho/ Mocoche	<i>Phytelephas aequatorialis</i>	Ecuador	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Mococho</i> (sitio al sur de Calceta en Manabí); • <i>Mocache</i> (pueblo en el río Vinces en Los Ríos) • <i>Mococho</i> (cerro en Santa Elena)

Samborondón), Manipilí (antigua hacienda al oeste del pueblo de Los Colorados), Mocolí (antigua hacienda a orillas del río Babahoyo)²³. Según esta distribución, el sufijo se encuentra en topónimos desde el occidente de la provincia de El Oro, pasando por la isla Puná y la cuenca del Guayas, hasta la Península de Santa Elena y, tierra adentro, en la cuenca del Babahoyo, provincia de Los Ríos. Como señalamos en su momento, este territorio corresponde con la zona de influencia del reino chono (cultura Milagro-Quevedo).

Para el fitónimo *jibo*—especie de la familia de las cactáceas—no fue posible encontrar correspondencias onomásticas de ningún tipo, pese a que es una de las dos cactáceas de mayor distribución en el litoral seco de la Costa centro-sur del Ecuador. De acuerdo con Loaiza y

Morrone, el jibo o “*Pilosocereus tweedyanus* (Britton & Rose) Byles & G.D. Rowley [...] se encuentra en las provincias de Azuay, El Oro, Guayas, Loja, Manabí y Santa Elena. Esta especie también ha sido registrada en el norte de Perú (Madsen 1989)” (Loaiza y Morrone, 2011: 223).

Pese a no tener relaciones onomásticas con otras voces, el perfil fonético y silábico del fitónimo se aproxima al de una lengua barbacona. Un análisis de su estructura podría incluso arrojar alguna luz sobre su origen. Si aceptamos una posible segmentación entre /xi/ y /bo/ a modo de hipótesis, tendríamos la posibilidad de explicar incluso parte de su semántica. En estos términos, el sufijo /bo/ estaría emparentado con el tsa’fiki *po* ‘espina’, habiéndose sonorizado (/p/ → /b/) por la nasal del sufijo precedente. La base /ji/ estaría emparentada a su vez con el tsa’fiki *jelen* ‘selva, monte, silvestre’ (en cha’palaa, *jeen*). Por lo tanto, *jibo* podría significar algo así como ‘espina del monte’ o ‘espina de la selva’. En tsa’fiki actual, *bonbo* es el puerco espín (sp. *Coendou bicolor*), vocablo que es posible dividir en los segmentos homófonos [bo] y [bo] unidos por el infijo adjetivizador /n/; mientras el primero proviene de *po* ‘espina’—lo que demuestra un proceso de sonorización similar al mencionado anteriormente—el segundo se refiere a un sufijo clasificador cuyo origen es el vocablo *bolon* ‘grupo’ y sirve para referirse a ‘un conjunto de elementos’, en este caso, de espinas. Reconocemos lo preliminar de este análisis, cuya confirmación requiere un estudio etimológico para otros fitónimos semejantes.

El *sapán*, conocido también como cerezo o sapán de paloma, es un árbol de la familia de las cannabáceas, propio de los bosques secos, que alcanza los trece metros de altura, con corteza lisa de color gris y café grisáceo, de hojas simples y flores blanco verdosas (Aguirre Mendoza, 2012: 25). Según este autor, “la madera es utilizada para carbón, leña, postes, vigas y construcciones pequeñas. Las hojas, flores y frutos sirven como forraje para el ganado vacuno y caprino. La legumbre molida se utiliza para cicatrizar heridas, la semilla y corteza para curar las caries y, en cocción, realizando gárgaras, para las amígdalas” (Ibíd.). Como en los casos anteriores, el fitónimo *sapán* se ha convertido en topónimo en virtud de la abundancia de la especie en una zona determinada. Se identificaron al menos dos topónimos con este nombre: un hidrónimo afluente del río Paján y un lugar en la provincia de Los Ríos. Aunque por su estructura morfológica—específicamente, el segmento final /an/—bien podría pertenecer a una lengua no barbacona, encontramos el vocablo *sapan* en tsa’fiki (Moore 1966), donde se refiere específicamente a la fibra que se obtiene del árbol y sirve para la fabricación de canastos, uso que se ha reportado también entre los Awa de Ecuador y Colombia (Guzmán Noguera, 2011: 21).

El *cascol*, también conocido como charán verde en Loja, es otro de los fitónimos identificados en el valle de Valdivia. Se trata de un árbol caducifóleo endémico de la Costa central del Ecuador y el piedemonte andino occidental. Alcanza los trece metros de altura; su corteza es delgada, sus flores en corimbos y su fruto negro verdoso. Sus usos son múltiples. Se utiliza la madera para carbón, leña, postes y vigas; las hojas, para forraje de ganado vacuno y caprino; la legumbre se muele y sirve para cicatrizar heridas; y la semilla y corteza, para caries y amigdalitis (Aguirre Mendoza, 2012: 14).

La inspección de las recopilaciones onomásticas arrojó una posible relación con dos topónimos y un fitónimo de la Costa: primero, con el topónimo *Cascol*, cabecera parroquial del cantón Paján en la Provincia de Manabí; segundo, con el topónimo *Nobol*, actualmente el nombre de un cantón en la provincia del Guayas, pero también, según Paz y Miño (1961), el nombre primitivo del pueblo de Piedrahita en el mismo cantón; tercero, con el fitónimo *Nascol*, el cual, según la anónima *Descripción de la ciudad de Guayaquil* (1605), se refiere a un árbol “cuya fruta es también como algarroba y sirve para teñir de negro” (citado en: Ponce Leiva, 1994: 13).

Según podemos observar, los tres nombres llevan la terminación /ol/. Hasta donde conocemos, ninguna lengua barbacona actual presenta un sufijo similar. Sin embargo, el *Diccionario Toponímico* de Paz y Miño (1961-1964) registra una veintena de otros nombres con la misma terminación: para ser más precisos, uno terminado en /bol/ y diecinueve en /sol/,

23 De hecho, el fitónimo *guachapelí*, mencionado como uno de los árboles maderables de la provincia de Guayaquil en la anónima *Relación de la ciudad de Guayaquil* de 1605, lleva la misma final (Anónimo, 1992 [1605]: 13).

cuya grafía oscila entre <s>, <z> y <zh>. Todos estos nombres, sin embargo, están fuera del área de influencia de la cultura manteño-huancavilca y se encuentran dentro de aquella de la zona puruhá-cañari: por ejemplo, *Shobol*, hacienda en la provincia de Chimborazo; *Capsol*, lugar en la ruta del ferrocarril Sibambe-Cuenca, Chimborazo; *Viezol*, parcialidad de Sigsig en la provincia del Azuay; *Pucarzol* y *Toctezol*, lugar en Cañar. Por su frecuencia y capacidad combinatoria—los dos últimos ejemplos muestran su uso con raíces de origen quichua—es posible postular /sol/ como una marca toponímica.

Es muy probable también que /bol/ (*Nobol* y *Shobol*) y /kol/ (*Cascol* y *Nascol*) sean otras dos marcas onomásticas, aunque no podemos saber si se refieren a accidentes geográficos o a especies vegetales. Se puede postular la variación vocálica [o] ~ [u] para las tres marcas, lo cual pondría en evidencia el origen etnolingüístico similar de voces como la ya mencionada *Cas-col* [kaskol] y otras que aparecen en la Costa como *Ma-cul* [u]. En cualquier caso, esta evidencia se suma a la presentada en apartados anteriores sobre la penetración de una lengua puruhá-cañari en la Costa ecuatoriana, quedando por determinar su estrato, es decir, si fue contemporánea o anterior a la presencia barbacona.

El último de los fitónimos que analizamos se refiere a una especie de amplia distribución geográfica que se encuentra en casi todo el continente americano. El *casamey* peludo, conocido también como *nigua* y *mullaca* (del kichwa), entre otros muchos nombres, es una planta solanácea que alcanza un metro de altura, de tallos ramificados, flores en forma de campanilla y fruto en baya, con propiedades medicinales. No hemos encontrado un nombre homófono en la onomástica consultada. Sin embargo, es posible trazar algunas relaciones para el segmento /kasa/, que al parecer se trata de una radical²⁴. En efecto, /kasa/ aparece en siete voces, entre topónimos (*Casacay*, hacienda en la orilla izquierda del río Jubones; *Casadél*, lugar en Nabón, Azuay; *Casaguaico*, hacienda en la provincia de Chimborazo), hidrónimos (*Casadél*, laguna de Nabón; *Casacay*, afluente izquierdo del Jubones) y orónimos (*Casacopte*, loma al ONO de la hacienda Deleg-zól; *Casaguala*, monte al oeste de Sagoatoa, Tungurahua). Como se observa, todas las voces se refieren a lugares, ríos, lagunas o montes que se encuentran en la zona de influencia puruhá-cañari.

Esto concluye la discusión sobre la evidencia toponímica, antroponímica y fitonímica obtenida a través del levantamiento de información en campo y archivo. Los resultados confirman la presencia de grupos “colorados” en toda la Costa del Ecuador, pero evidencian al mismo tiempo la presencia de lenguas no-barbaconas en la región, específicamente asociadas con las culturas puruhá y cañari. En la última sección consolidamos esta evidencia en el marco del modelo de migraciones barbaconas propuesto por Lippi (2004).

Conclusiones

El presente estudio continuó el análisis de la evidencia etnohistórica y onomástica sobre las lenguas prehispánicas de la Costa ecuatoriana que realizamos en contribuciones anteriores (Gómez Rendón, 2010, 2013, 2015). En dichas contribuciones exploramos la composición lingüística de la Costa norte y del interior de la Costa central, contrastando en cada caso la evidencia onomástica con la información etnohistórica y arqueológica disponible, a fin de identificar culturas con las que pudieran asociarse las entidades lingüísticas que revela el registro onomástico. En esta contribución nuestro objetivo fue explorar la composición lingüística del litoral de la Costa centro-sur y su hinterland inmediato. Para ello, dispusimos de bases de datos

digitalizadas a partir de recopilaciones toponímicas y cartas topográficas oficiales, así como de información antroponímica y fitonímica recogida en campo y archivo para obtener una base comparativa mayor.

Luego de exponer lo que se conoce desde la etnohistoria sobre la composición étnica de la Costa ecuatoriana y preguntarnos por las lenguas que se hablaron en el área de estudio, tradicionalmente asociada con la cultura manteño-huancavilca, pasamos a evaluar las marcas toponímicas propuestas por Jijón y Caamaño (1919) como propias de los llamados “pueblos de marinos” que habitaban a lo largo del litoral centro-sur y su hinterland inmediato. Apoyados en la información de lenguas vivas como el tsa’fiki y el cha’palaa, analizamos la escasa evidencia disponible y reconocimos en ella una clara impronta barbacona, es decir, un parentesco directo con las lenguas habladas por grupos “colorados”, así llamados por su uso del achiote, que pertenecen a la familia lingüística barbacona. Para confirmar nuestro análisis, añadimos evidencia antroponímica y fitonímica de la penetración barbacona en la Costa del Ecuador a partir del estudio de nuevos datos, provenientes de nuestro trabajo de campo y archivo en la microcuenca del río Valdivia y en las zonas aledañas de Colonche y Chanduy en la provincia de Santa Elena. El análisis de los datos antroponímicos y fitonímicos entregó más pruebas de la presencia barbacona en el extremo occidental de la Costa ecuatoriana, desde el centro de Manabí hasta la provincia de El Oro. Al mismo tiempo, sacó a la luz evidencia que confirmaba el parentesco de un conjunto de voces con las marcas propias de las lenguas puruhá, cañari y esmeraldeña.

Pese a toda esta evidencia, podría ser muy temprano para asociar con certeza una lengua “colorada” a la cultura manteño-huancavilca. Como insistimos a lo largo de este artículo, es peligroso establecer una relación unívoca entre lengua y cultura. Esta reserva de nuestra parte se apoya en la presencia de otras entidades lingüísticas (no-barbaconas) en el área de estudio. Será labor de la futura investigación onomástica determinar si dicha presencia apunta a diferentes estratos de ocupación del territorio.

Para concluir, queremos hacer una lectura de nuestros hallazgos en el marco del modelo de migraciones barbaconas propuesto por Lippi (2004), pues consideramos que ofrece la mejor referencia para orientar su correcta interpretación. Según este autor, hubo dos migraciones de los pueblos de habla barbacona desde el centro y sur de Colombia hacia el territorio del actual Ecuador. La primera involucró a los grupos barbaconos meridionales. Estos habrían llegado al Ecuador hacia el año 700 d.C., asentándose en la Sierra centro-norte y el flanco noroccidental de los Andes. Los barbaconos meridionales serían los antepasados de los históricos Caranquis y Panzaleos, de los antiguos Yumbos y de los extintos grupos “colorados” de Sigchos y Angamarca. También serían los antepasados de los actuales Tsáchila y Chachi, ubicados ambos al oeste de los Andes, los primeros en el piedemonte occidental, los segundos en las cuencas de los ríos Cayapas y Santiago. La segunda migración involucró a los llamados grupos barbaconos septentrionales. La ruta de migración de estos grupos fue inicialmente la Sierra norte, pero, en palabras de Lippi (2004: 268s),

“con las tierras serranas más sureñas llenándose de pueblos PBM [Proto-barbaconos meridionales], los PBS [Proto-barbaconos septentrionales] migraron hacia el occidente asentándose en el piedemonte andino y en la planicie costera [...] los PBS que vivían cerca de la costa se expandieron más hacia el sur y en pocos siglos llegaron a ocupar gran parte de la zona baja costera del norte del Ecuador, desde el piedemonte de los Andes hasta el mar; es probable que se mezclaron con algunas etnias locales que ya llevaban mucho tiempo allí”.

Los grupos barbaconos septentrionales serían antepasados de los actuales Awá, como también de los antiguos Pastos de la Sierra norte, de los históricos Niguas de Esmeraldas, y probablemente de los Campaces. El área geográfica que comprende este modelo de migraciones explica la extensa toponimia barbacona encontrada en los contrafuertes y el piedemonte

24 Del segmento final /mey/, poco se puede decir con certeza a más de su ocurrencia en el segmento final del topónimo Mamey, nombre de un sitio que aparece en el Libro de Inscripción de Títulos (ca. 1764). Es posible plantear también una relación con el topónimo Muey (caserío al OSO. de la villa de Santa Elena) si asumimos la caída de la primera vocal del diptongo /ue/. Este sufijo podría estar asociado a su vez con la raíz /mui/ de Muizán (sitio en la parroquia de Simiatug) y Muirong (lugar en el Azuay), ambas voces dentro del territorio puruhá-cañari (Paz y Miño, 1961-1964).

occidental de los Andes (Gómez Rendón 2015), como también la evidencia onomástica que hemos presentado en este estudio para el litoral centro-sur. Más todavía, permitiría explicar, al menos en parte, la coexistencia de nombres esmeraldeños y barbacoanos en varias zonas de la Costa centro-norte como producto de dos ocupaciones diferentes.

Antes de confirmar la validez definitiva del modelo, sin embargo, es necesario continuar con el estudio de la onomástica prehispánica; no sólo analizar los datos con perspectiva interdisciplinaria y científica rigurosa, sino además, considerando la escasez de información disponible debido a la temprana castellanización de la Costa, sacar a la luz la toponimia, antroponimia y fitonimia que reposa en los archivos locales y en la memoria de las propias comunidades, herederas de los antiguos hablantes de la que podríamos llamar fue la verdadera “lengua de los llanos”.

Bibliografía

- Acosta-Solis, M. 1948, “Tagua or vegetable ivory – a forest product of Ecuador”, en: *Economic Botany* 2, pp. 46-57.
- Aguavil, Calazacón, R. 1998, “Calendario y etnobotánica tsachi”, Informe de investigación de campo, enero – diciembre 1998, proyecto de Idiomas Vernáculos, proyecto Tsafiquí, Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, Guayaquil.
- Aguirre Mendoza, Z. 2012, *Especies forestales de los bosques secos del Ecuador*, Ministerio del Ambiente del Ecuador, Quito.
- Alcedo, A. de. 1786, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. 5 vols, Imprenta de Benito Cano, Madrid.
- Álvarez, S. 2001, *De huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena, Ecuador*, 2ª edición, Abya Yala – Codenpe, Quito.
- Anónimo. 1994, “Razón de los indios tributarios que hay en la provincia de la ciudad de Santiago de Guayaquil y del tributo que pagan a los encomenderos en cada un año y de lo que pagan a juez protector y doctrinero (1577)” [19], en: Ponce, P (Comp.) *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo I, Marka, Abya- Yala, Quito.
- Anónimo. 1994, “Descripción de la ciudad de Guayaquil, (1604/5)” [52], en: P. Ponce (Comp.) *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo II, Marka, Abya- Yala, Quito.
- Anónimo. 1994, “Relación de Guayaquil (h. 1772)” [72], en: P. Ponce (Comp.) *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo II, Marka, Abya- Yala, Quito.
- Barret, S. A. 1925, *The Cayapa Indians of Ecuador*, Indian Notes and Monographs No. 40. Museum of American Indians. Haye Foundation. 2 Vols., New York.
- Benzoni, G. 1857 [1572], *History of the New World*, Hakluyt Society, Londres.
- Buchwald, O. von. 2007 [1917], “Tolas ecuatorianas”, en: G. Costa von Buchwald (Ed.) *Otto von Buchwald. Ingeniero 1843-1934*, Lenguas amerindias, Impresión Poligráfica, Guayaquil, pp. 65-68.
- Caillavet, Chantal. 1983, “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la Región de Otavalo – Ecuador”, en: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 1983 XII, (3-4) : 1-21.
- Cieza de León, P. 2005 [1550], *Crónica del Perú. El señorío de los incas*, biblioteca Ayacucho, 226, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Cornejo, X. 2014, *Árboles y Arbustos de los Manglares del Ecuador*, MAE & FAO, Quito, 2014.
- Curnow, T. y Liddicoat A. 1998, “The Barbacoan Languages of Colombia and Ecuador”, en: *Anthropological Linguistics* 40 (3), pp.384-408.
- DeBoer, W. 1996, *Traces Behind the Esmeraldas Shore. Prehistory of the Santiago-Cayapas Region, Ecuador*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa y Londres, 1996.
- Delgado-Espinoza, F. 2002, *Intensive agriculture and political economy of the Yaguachi chiefdom of Guayas Basin, Coastal Ecuador*, tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh.
- Dickinson, C. 2002, *Complex Predicates in Tsafiki*, tesis doctoral, universidad de Oregon.
- Espinoza Soriano, W. 1998, “El reino de los Chono, al este de Guayaquil, siglos XV y XVI: el testimonio de la arqueología y la etnohistoria”, en: *Historia Ecuatoriana: Estudios y Documentos*, Abya Yala, Quito, pp. 125-191.
- Estete, M. de. 1919, “Descubrimiento y conquista del Perú”, en: *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, vol. 1, Quito.
- Estrada, E. 1954, *Ensayo preliminar sobre Arqueología del Milagro*, Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil.
- Estrada, E. 1957, *Últimas civilizaciones prehistóricas de la Cuenca del Río Guayas*, Museo Víctor Emilio Estrada, Guayaquil.
- Fabre, A. 2005, “Barbacoa”, en: *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*, edición electrónica regularmente actualizada desde 2005, <http://www.ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Barbacoa.pdf>, consultado el 04.15.2021.
- Fernández de Oviedo y Valdez, G. 1855, *Historia General y Natural de las Indias*, Vol. IV, Madrid.
- Gómez Rendón, J. 2019, “El palimpsesto esmeraldeño. Tejidos de léxico, tejidos de historia”, en: Andrade, L. et al. (Eds.). *Léxico y contacto de lenguas en los Andes*, Peter Lang, Berlín, Alemania, pp. 151-183.
- 2017, “Las lenguas barbacoanas y el quechua”, en: *Pucará Revista de Humanidades y Educación*, 28, pp. 55-97.
- 2015, *Los Colorados. Etnohistoria y Toponimia*, Informe de Investigación, Universidad Andina Simón Bolívar.

- 2013, “Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano. Segunda Parte, *Antropología-Cuadernos de Investigación*, Revista de la Escuela de Antropología, No. 12, pp. 13-59.
- 2010, “Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico Ecuatoriano. Primera Parte”, en: *Antropología-Cuadernos de Investigación*, revista de la Escuela de Antropología, No. 10, Quito, pp. 77-107.
- s/f, *Etnolingüística e historia de los grupos colorados de los Andes y el Pacífico ecuatorianos*. Ediciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en prepración.
- González, D. “Los pueblos nativos del distrito de Puerto Viejo durante el siglo XVI: crisis y transformaciones”, en: Noboa Jiménez, E. (Coord.), *Estudios Multidisciplinarios en cinco espacios prehispánicos tardíos del Ecuador*, Senescyt, INPC y universidad de Cuenca, Quito, pp. 51-70.
- Guzmán Noguera, O. 2011, *Los árboles aislados en el territorio del pueblo indígena +nkal awa. Un estudio de caso en la frontera entre Colombia y Ecuador*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla.
- Horna, R. 1990, *Primer Inventario de la Flora y Fauna de Valdivia y Áreas Adyacentes*, Museo de Arqueología e Historia Natural, ESPOL, Guayaquil.
- Jara, H. 2006, *Tulipe y la cultura yumbo. Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño*, 3 volúmenes, Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural de Quito, Quito.
- Jijón y Caamaño, J. 1998, *El Ecuador Interandino y Occidental antes de la conquista castellana*, Quito: Editorial Ecuatoriana, vol. 1 (1940), vol. 2 (1941), vol. 3 (1943), vol. 4 (1945), Abya-Yala, edición facsimilar, Quito.
- 1919, “Contribución al conocimiento de las lenguas indígenas que se hablaron en el Ecuador Interandino y Occidental, con anterioridad a la Conquista Española. Ensayo Provisional”, en: *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, No. 6, edición especial, Quito.
- León Borja de Szászdi, D. 1964, “Prehistoria de la costa ecuatoriana”, en: *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 21, pp. 381-436.
- Lippi, Ronald. 2004, “La expansión de las poblaciones barbaconas en el noroeste del Ecuador”, *Revista de Arqueología del Área Intermedia* 6, pp. 249-276.
- 2003 *Tropical Forest Archaeology in Western Pichincha*, Wadsworth Publishing, New York.
- 1998, *Una Exploración Arqueológica del Pichincha Occidental*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Consejo Provincial de Pichincha, Quito.
- 1986, “La arqueología de los yumbos”, en: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 6, Número Monográfico: Arqueología y Etnohistoria del Sur de Colombia y Norte del Ecuador, J. Alcina Franch y S. Moreno Yáñez (compiladores), Banco Central del Ecuador y Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 189-207.
- Loaiza, C. y Morrone, J. 2011, “Análisis panbiogeográfico de algunas cactáceas del Ecuador”, en: *Gayana Botánica* 68 (2), pp. 220-225.
- Meggers, B. J. 1966, *Ecuador*, Thames and Hudson, Londres.
- Mix, R. 1991, “Tsafiqi locatives: paths of grammaticalization”, Paper for the course of Linguistic Theory (Semantics). Manuscrito inédito.
- Montufar y Fraso, J. P. 1994, “Razón sobre el estado y gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito (1754)” [63], en: Ponce, P. (Comp.), *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo II, Marka, Abya- Yala, Quito.
- Moore, B. 1966, *Diccionario. Castellano-Colorado. Colorado-Castellano*, Instituto Lingüístico de Verano, Quito.
- Newson, L. A. 1995, *Life and Death in Early Colonial Ecuador*, The civilization of the American Indian Series, No. 214, University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Palop Martínez, J. “Mapa étnico del sur de Colombia y norte del Ecuador durante los siglos XVI-XVII”, en: *Revista Española de Antropología Americana* 24, pp. 139-153.
- Paz y Miño, L. T. 1961, *Estudios sobre prehistoria ecuatoriana*, Gráficas Cyma, Quito.
- 1961-1964, “Las lenguas indígenas del Ecuador. Diccionario Toponímico”, en: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XLIII-LVIX, Nos. 98.
- Pearsall, D. y James, Z. 1994, “Regional Environment, Cultural Chronology and Prehistoric Subsistence in Northern Manabi”, en: Zeidler, J. y D., Pearsall (Eds.). *Regional Archaeology in Northern Manabi., Ecuador, volume 1. Environment, Cultural Chronology and Prehistoric Subsistence in the Jama River Valley*, university of Pittsburgh y ediciones Libri Mundi, Quito, pp. 201-216.
- Pérez, A. 1962, “Los Seudo-pantsaleos”, en: *Llacta* No. 14, Quito.
- Ponce Leiva, P. 1994, *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito: S. XVII-XIX*, volumen 2, Ediciones Abya Yala, Quito.

- Powers Vieira, K. 1994, *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, ediciones Abya Yala.
- Ramírez, A. 2010, “Estudio Histórico del Devenir de las Comunas del Valle de Valdivia”, Informe del Proyecto Valdivia, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural-Guayas, Quito.
- Requena y Herrera, F. “Descripción histórica y geográfica de la provincia de Guayaquil, (1774)” [73], en: Ponce, P. (Comp.) *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*, tomo II, Marka, Abya- Yala, Quito, 1994.
- Beuchat, H. y Rivet, P. 1910, “Affinités des langues du sud de la Colombie et du nord de l’Equateur (groupes Paniquita, Coconuco et Barbacoa)”, en: *Le Muséon* 11, pp. 33-68.
- Salomon, F. 1997, *Los yumbos, niguas y tsatchila o “colorados” durante la colonia española*, Etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador, Editorial Abya Yala, Quito.
- Sámanos, J. de. 1884 [1526], “Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro”, en: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Vol. V, Madrid.
- Seler, E. 1902, “Die sprache der Indianer von Esmeraldas”, en: Seler, E, *Gesammelte Abhandlungen zur altamerikanishen Sprach- und Alterthumskunde*, Vol. 1, A. Asher & Co, Berlín, pp. 49-64.
- Szászdi, A. 1981, “Dos fuentes para la historia de la empresa de Pizarro y Almagro: La ‘Crónica Rimada’ y la Relación Sámano”, en: *Historiografía y bibliografía americanistas* 25, pp. 89-146.
- Torres Fernández de Córdova, G. 2002, *Lexicón Etnolectológico del Quichua Andino*, Tumipanpa, 3 vols. Cuenca.
- Ventura i Oller, M. 2012, *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo tsáchila*, FLACSO, Abya Yala & IFEA, Quito.
- Xomchuk, I. “Recopilación de los topónimos de la zona de la baja cuenca del Guayas y de Península de Santa Elena, Siglos XVI-XVII”, en: *Cuadernos de Historia y Arqueología* 46-47, pp. 67-78.
- Wolf. T. 1892, *Geografía y geología del Ecuador*; Tipografía de F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Zeidler, J. y Pearsall, D (Eds.) 1994, *Regional Archaeology in Northern Manabi., Ecuador; Volume 1. Environment, Cultural Chronology and Prehistoric Subsistence in the Jama River Valley*, University of Pittsburgh & Ediciones Libri Mundi.
- Zeidler, J. y Sutliff, M. 1994, “Definition of Ceramic Complexes and Cultural Occupation in the Jama Valley”, en: Zeidler, J. y Pearsall, D. (Eds.). *Regional Archaeology in Northern Manabi., Ecuador, Volume 1. Environment, Cultural Chronology and Prehistoric Subsistence in the Jama River Valley*, University of Pittsburgh & ediciones Libri Mundi, Quito, pp. 111-130.

Fuentes primarias

- “Indios de Chanduy y Colonche para que se les exima del servicio de vigías” (AHG EP/J 2459 [1803]).
- “Pedro Chaparro y Manuela Tomalá, caciques principales del pueblo de Baba, contra Marcos Avellán sobre la nulidad de una compra hecha a Manuela Tomalá de una parte del sitio de Carrizal” (AHG, EP/J 6032 [1806]).
- “Litigio por el pueblo de Colonche en el partido de Santa Elena sobre el despojo que le infieren los naturales vecinos del pueblo de la Punta en sus sitios de la Cueva y Carrizal” (AHG, EP/1153 [1810-13]).
- “Inscripción de los títulos de los sitios de Sacachún y Mamey de la Jurisdicción de la parroquia Chanduy del cantón Santa Elena en la provincia del Guayas”. Santa Elena, Provincia de Santa Elena, 1945 [1764].

Enterramientos humanos, complejidad social e interacciones en el Período Formativo del valle de Quito

Paula Torres Peña*

RESUMEN

EN LA ARQUEOLOGÍA, LA COMPLEJIDAD SOCIAL PUEDE SER EXAMINADA A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE LOS CONTEXTOS FUNERARIOS, YA QUE LAS DIFERENCIAS EN EL TRATAMIENTO MORTUORIO DE LOS INDIVIDUOS PUEDEN INDICAR DIFERENCIACIÓN SOCIAL O ESTATUS. ADICIONALMENTE, EL ESTUDIO DE PRÁCTICAS FUNERARIAS PERMITE INFERIR EN LA EXISTENCIA O NO DE INTERACCIONES ENTRE GRUPOS DE UN MISMO PERÍODO. ESTO SE DEBE A QUE LAS INTERACCIONES PUEDEN DAR LUGAR AL INTERCAMBIO PRÁCTICAS DE ENTERRAMIENTO. EN ESTE ARTÍCULO, SE ANALIZARÁN LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS DE CINCO SITIOS DEL PERÍODO FORMATIVO, QUE SE ENCUENTRAN LOCALIZADOS EN EL VALLE DE QUITO, CON EL FIN DE EXAMINAR LA COMPLEJIDAD SOCIAL E INTERACCIONES ENTRE DICHS SITIOS. LOS RESULTADOS DE ESTE ESTUDIO RESCATAN LO QUE PODRÍAN SER LAS PRIMERAS EVIDENCIAS DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL DURANTE EL FORMATIVO EN EL VALLE DE QUITO. POR OTRA PARTE, PERMITEN VISIBILIZAR UNA GRAN DIVERSIDAD DE PRÁCTICAS FUNERARIAS, MISMAS QUE PODRÍAN SEÑALAR LA AUSENCIA DE INTERACCIONES ENTRE ESTOS GRUPOS, ESPECIALMENTE A INICIOS DE ESTE PERÍODO.

PALABRAS CLAVE: PERÍODO FORMATIVO - ECUADOR - ENTERRAMIENTOS - COMPLEJIDAD SOCIAL - INTERACCIONES ENTRE GRUPOS - MISIÓN ARQUEOLÓGICA - LABORATORIO DE RADIOCARBONO DE GLIWICE.

HUMAN BURIALS, SOCIAL COMPLEXITY AND INTERACTIONS IN THE FORMATIVE PERIOD OF THE QUITO VALLEY

ABSTRACT

IN ARCHAEOLOGY, SOCIAL COMPLEXITY CAN BE STUDIED THROUGH THE ANALYSIS OF FUNERARY CONTEXTS, SINCE DIFFERENCES IN THE MORTUARY TREATMENT OF THE INDIVIDUALS MAY POINT TO SOCIAL DIFFERENTIATION OR STATUS. IN ADDITION, THE STUDY OF FUNERARY PRACTICES ALLOWS US TO INFER THE EXISTENCE OR ABSENCE OF INTERACTIONS BETWEEN GROUPS DURING A GIVEN TIME PERIOD. THIS IS DUE TO THE FACT THAT INTERACTIONS COULD RESULT IN AN EXCHANGE OF BURIAL PRACTICES. IN THIS ARTICLE, THE FUNERARY PRACTICES OF FIVE FORMATIVE SITES LOCATED IN THE QUITO VALLEY WILL BE ANALYZED, IN ORDER TO EXAMINE THE SOCIAL COMPLEXITY AND INTERACTION BETWEEN THESE SITES. THE RESULTS OF THIS STUDY HIGHLIGHT WHAT COULD BE THE FIRST EVIDENCE OF SOCIAL DIFFERENTIATION DURING THE FORMATIVE PERIOD IN THE QUITO VALLEY. MOREOVER, THEY REVEAL A GREAT DIVERSITY OF FUNERARY PRACTICES WHICH COULD INDICATE THE ABSENCE OF INTERACTIONS BETWEEN THESE GROUPS, ESPECIALLY AT THE BEGINNING OF THIS PERIOD.

KEYWORDS: FORMATIVE PERIOD - ECUADOR - BURIALS - SOCIAL COMPLEXITY - GROUP INTERACTIONS - ARCHAEOLOGICAL MISSION - GLIWICE RADIOCARBON LABORATORY.

* Investigadora independiente. Máster en Antropología de la Universidad de Alberta, Canadá. Este artículo corresponde en parte a un extracto de la disertación presentada para la obtención del título de Antropóloga con mención en Arqueología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Tesis titulada: "Prácticas Funerarias y Demografía en el Período Formativo Temprano del valle de Quito. Perspectivas en el Estudio de Interacciones Entre Grupos y Complejidad Social". Correo electrónico: paula_torres179@hotmail.com.

Introducción

El período Formativo cuenta quizás con algunos de los sitios mejor documentados en el Ecuador. Esto se debe a que, en la costa durante 60 años, varias investigaciones arqueológicas se han centrado en el estudio de sitios Valdivia (Meggers *et al.*, 1965; Marcos, 1988), Machalilla (Meggers *et al.*, 1965; Lippi, 1980; 1983) y Chorrera (Bushnell, 1951; Estrada, 1958). Sin embargo, a pesar de que las investigaciones en otras regiones se han visto algo rezagadas, Cotacollao (Villalba, 1988) y La Chimba (Athens, 1990), son dos sitios en la sierra norte que también han sido ampliamente investigados.

Debido a estos antecedentes, la noción que se tiene sobre el Formativo parte principalmente de los hallazgos en la costa. Para Marcos (2003), quien ha trabajado en el sitio de Real Alto de la cultura Valdivia, los asentamientos durante este período podían variar en tamaño, en algunos casos quizás debido a un esquema jerárquico; mostrando un patrón de tipo dendrítico. Además, el período estuvo caracterizado por la ocupación de las mejores tierras para la agricultura, ya sean estos depósitos aluviales o planicies de inundación, tierras bajas, acantilados, y en algunos casos, laderas¹.

Los hallazgos de Villalba (1988) en Cotacollao, concuerdan con lo que Marcos (2003) describe, en el sentido de que hubo un eficaz aprovechamiento de recursos alimenticios, sin que existan alteraciones tecnológicas del entorno natural con obras de infraestructura masiva. Villalba también encontró evidencia paleobotánica, manos, metates, hachas de labranza, entre otros, que soportan la idea de que existió una intensa actividad agrícola en este asentamiento.

Por otro lado, Zeidler (2008), presenta características que definen de manera más general al Formativo ecuatoriano. Estas características incluyen una forma de vida más sedentaria, la producción de herramientas de piedra pulida, la producción de figurinas, así como la agricultura de productos como el maíz y la yuca. También menciona que los sitios de la costa parecen haber superado a los sitios en las tierras altas y bajas orientales en términos de densidad poblacional y complejidad social².

En otras palabras, durante el Formativo existieron asentamientos próximos a fuentes de agua con abundantes recursos alimenticios, que a su vez favorecieron el desarrollo de prácticas agrícolas. En el marco de este contexto, se da una mayor sedentarización, un aumento de la población e institucionalización de prácticas religiosas y políticas (Reichel-Dolmatoff, 1997); así como un incremento en la desigualdad social (Zeidler, 2008).

Un ejemplo en donde se observa tanto la institucionalización de estas prácticas, así como un cierto grado de diferenciación social en el grupo, es en Real Alto. En este sitio, los recintos ceremoniales, conformados por montículos de uso ritual ("Montículo de las Reuniones") y funerario (montículo del Osario)³, llegaron a ocupar un área casi central en la configuración de la aldea (Zeidler, 2008; Marcos, 1988). Además, una estructura en la parte superior del montículo del Osario contenía los enterramientos de personajes importantes en el sitio (el 1% de la población); mientras que más de un centenar de entierros habían sido dispuestos en las zanjas de pared de ambos montículos ceremoniales. De esta manera, la ubicación de los enterramientos y el tipo de ofrendas, indicarían que en el asentamiento existieron grupos socialmente diferenciados (Marcos, 1988).

- 1 Traducción de la autora. "Depending on the width of the valley and the floodplain, Formative farmers settled on the bottomlands, the surrounding bluffs, and, in a few cases, hillsides. Formative settlements varied in size. While some size differences appear to have temporal implications, a good number seemed to correspond to a hierarchical scheme" (Marcos, 2003: 16).
- 2 Traducción de la autora. "Ecuador in the Formative Period represents [...] sedentary village life, ceramic production, maize/manioc agriculture, polished stone tool production, and figurine ideology [...] however, both the origins and eventual development of Formative Period cultures were uneven phenomena at best, and as we shall see, the coast seems to have outpaced the highlands and eastern lowlands in terms of population densities and social complexity" (Zeidler, 2008: 460).
- 3 "At the center of the new configuration are two small opposing mounds each supporting a ceremonial structure. To the west is a specialized funerary facility or "charnel house," while the eastern mound supported a communal structure having ritual functions, judging from its internal midden refuse" (Zeidler, 2008: 463-464).

Finalmente, un elemento importante que también aparece en el período Formativo, pero que hasta el momento no ha sido discutido, es la cerámica. Su aparición es precisamente una de las principales problemáticas al momento de definir el período, pues ha sido considerada en muchos casos como un marcador temporal (Aceituno *et al.*, 2012). Sin embargo, el período Formativo no puede seguir siendo considerado como homogéneo, puesto que existen varias tradiciones culturales de sociedades agrícolas que pueden ser pre-cerámicas o cerámicas (Llanos, 1999: 49). Incluso, de acuerdo a Lumbreras (2006) pudieron también existir procesos pre-agrícolas con cerámica.

Tal es el caso de algunos sitios en la sierra norte del Ecuador, como Rancho Bajo (Ugalde, 2012), y dos unidades de excavación en el Nuevo Aeropuerto Internacional de Quito (Molestina, 2019). En estos casos, la evidencia arqueológica, la cual será discutida más adelante, sugiere que estos sitios pertenecían a grupos formativos sin cerámica.

Teniendo en cuenta lo antes expuesto, es evidente que existen elementos en común entre varios sitios formativos, lo que nos permite tener una noción más o menos clara sobre este período. Sin embargo, nuestro desconocimiento de otros sitios en la costa, sierra y Amazonía representa una limitación a la hora de comprender el Formativo. Es necesario, además, trabajar en una definición del período que incluya a aquellos sitios en los que la cerámica no está presente, y que pueda ajustarse a la posible diversidad de grupos y sociedades que existieron durante el Formativo.

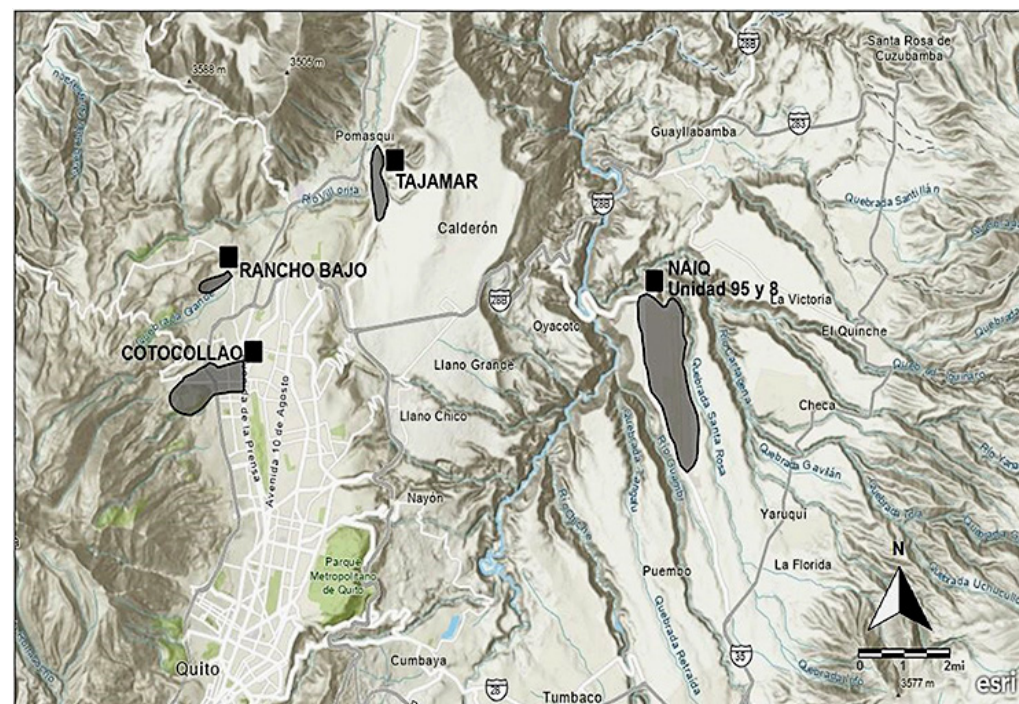
Para ello es importante profundizar el estudio de los grupos formativos con ausencia de cerámica, que, aunque por ahora son pocos, suelen contar con otros tipos de materiales culturales. Estos materiales son: los enterramientos, el material lítico, y los contextos habitacionales, en caso de que estos últimos estén presentes. Tanto el material lítico como los contextos habitacionales son usualmente los más estudiados; sin embargo, cabe destacar que el análisis de los enterramientos puede ser una fuente vital de información, más allá de conocer la demografía.

Por ejemplo, el estudio de prácticas funerarias en varios sitios de una misma región durante un período específico, puede permitir a los investigadores examinar la complejidad social de estos grupos. De la misma manera, permite identificar cualquier evidencia que señale la existencia de interacciones sociales entre los mismos, las cuales podrían verse reflejadas en materiales culturales similares o que siguen una misma tradición.

En este artículo, la complejidad social es entendida como un sistema (complejo) formado por la suma de varias partes organizadas. Estos sistemas son asociados con frecuencia al sedentarismo, el crecimiento demográfico, la producción que supera lo necesario para la subsistencia, y los medios para almacenar excedentes de la producción; así como un control político centralizado, relaciones de intercambio, y el establecimiento de límites territoriales. Estos sistemas también implican diferencias en el acceso a la riqueza, el control y el poder, por lo que están relacionadas a sociedades de rango o estratificadas (Welsch *et al.*, 2016; Olszewski, 1991, Knapp, 1993).

De acuerdo a Holl (2006) y Olszewski (1991), el análisis de contextos funerarios permite evidenciar la desigualdad social a través del acceso a bienes exóticos escasos, ajuares funerarios, construcciones de tumbas elaboradas, y el tratamiento diferencial de los difuntos. Es por ello que varios investigadores (Binford, 1971; Shimada *et al.*, 2004; Isbell, 2004; Weiss-Krejci, 2001; Alekshin *et al.*, 1983; Kawashima, 2011), han utilizado el estudio y análisis de enterramientos, prácticas funerarias y bioantropología para analizar posibles vínculos entre poblaciones y determinar la complejidad social.

La presente investigación se centra precisamente en el estudio de la complejidad social e interacciones entre grupos del período Formativo en el valle de Quito, a partir del análisis de los enterramientos y prácticas funerarias. Los sitios que conforman este estudio son: el asentamiento temprano y tardío de Cotocollao⁴, Rancho Bajo, Nuevo Aeropuerto Internacional de Quito – Unidad 95, Nuevo Aeropuerto Internacional de Quito – Unidad 8, y Tajamar⁵.



MAPA 1. DETALLE DE LOS SITIOS FORMATIVOS DISCUTIDOS EN ESTE ESTUDIO. ELABORADO POR LA AUTORA.

Las variables estudiadas incluyen: forma de la tumba y elementos que componen la arquitectura de la misma, la presencia/ausencia y tipo de ajuar funerario; así como la posición del individuo en la tumba, y su orientación. También, se ha considerado la presencia de contextos domésticos y la relación entre estos con respecto al cementerio de cada sitio. Adicionalmente, se tomaron en cuenta las estimaciones de edad y sexo, para comprender mejor cómo estaban formados los asentamientos e identificar un posible patrón de enterramiento definido por cualquiera de dichas variables. El objetivo de analizar a estas variables en conjunto, radica en poder identificar cualquier diferencia en el tratamiento de los individuos en el enterramiento que permitiera sugerir complejidad social (entendida como la evidencia de diferenciación social en el grupo). Al mismo tiempo, la comparación de estas variables permitirá identificar si existieron o no prácticas funerarias compartidas entre los cinco sitios ubicados en el valle de Quito, que hayan podido resultar del contacto específico entre estos grupos.

A continuación, se describen brevemente los principales hallazgos de cada sitio, en especial aquellos asociados a los contextos funerarios.

Cotocollao

Es un sitio que fue descubierto en los años 70 a raíz de obras de urbanización de la Cooperativa de Vivienda “23 de Junio”, en el sector de Cotocollao. Las excavaciones llevadas a cabo por el arqueólogo Marcelo Villalba (1988: 35-40), dieron con el hallazgo de dos ocupaciones, una temprana y una tardía; así como de contextos habitacionales, cementerios, artefactos, huesos fúnicos, y restos paleobotánicos, entre otros. En el sitio, se encontró además una capa de ceniza que selló a la ocupación formativa, que indica la ausencia de una población de tradición Cotocollao posterior al evento volcánico.

4 El asentamiento tardío de Cotocollao no fue parte del estudio original, y ha sido incluido exclusivamente para el propósito de este artículo.

5 Tajamar también ha sido incluido para el propósito de este artículo.

Asentamiento Temprano

El fechado más temprano de los primeros pobladores del sitio corresponde a la muestra GX-4768 (Villalba, 1988) y es de 2405 – 1381 a.C. cal. 94, 05%; mientras que un fechado más tardío proviene de la muestra GX-8323 de 1970 – 1255 a.C. cal. 95, 40%, de acuerdo a las calibraciones de Ziolkowski et al. (1994). Es decir, la ocupación del asentamiento se dio alrededor de 2405 – 1255 a.C. (Torres, 2018).

Las áreas de habitación estaban compuestas por casas de forma rectangular que se encontraban ubicadas en la ladera y las quebradas del sector sin seguir un patrón. Huecos de poste, terrazas y fogones fueron algunos de los elementos hallados en estas áreas. En lo que respecta al cementerio, este fue encontrado en el pozo F19 y en una ampliación del mismo, llamado corte F38, por sobre el estrato de cangagua.

Tumbas del Pozo F19

Del pozo F19 se recuperaron 5 enterramientos humanos, todos individuales (Villalba, 1988: 94). La mayoría de individuos habían sido colocados en posición flexionada, ya sea decúbito lateral o sedentes (Ibíd.: 103). En cuanto a la forma de las tumbas, estas eran ovaladas o casi circulares, con un diámetro que varía entre 1-1,50 m.; mientras que la profundidad varía entre los 0,20 m. y los 0,30 m.

El análisis de restos humanos estuvo a cargo del antropólogo físico estadounidense Douglas Ubelaker (1978), quién estudió únicamente los enterramientos del pozo F19. El mal estado de preservación de los restos impidió en algunos casos realizar las estimaciones de edad, sexo y/o estatura.

En la tumba 1, se identificó un individuo adulto de sexo masculino, entre los 30 y 40 años de edad y de 1,60 m. de estatura, el cual fue hallado en posición decúbito lateral derecho. Rodeando el cuerpo de este individuo, se encontraron tres piedras grandes y otras tres pequeñas en dirección de la cabeza. Precisamente entre estas tres últimas, se encontraron los restos óseos de un niño. En la tumba 2, se hallaron de igual manera los restos de un individuo adulto entre los 30 y 40 años de edad, cuyo sexo no pudo ser determinado. La cabeza estaba orientada al oeste, y fue encontrado junto con 6 piedras pequeñas y una piedra laja triangular. La tumba 3 contenía a un individuo extremadamente flexionado, que fue hallado junto con 2 piedras. Finalmente, en las tumbas 4 y 5 sólo se pudieron recuperar las piezas dentales, con las cuales se pudo identificar a dos individuos aproximadamente de entre 20 y 25 años de edad. Ninguno de los individuos presentó evidencia de deformación craneana (Villalba, 1988: 94-104).

Tumbas del Corte F38

A los enterramientos del corte F38 se los denominó como tumbas 26, 27, y 28; las tumbas 26 y 27 eran individuales, en tanto la tumba 28 era colectiva (Villalba, 1988: 94). En la tumba 26, se encontró a un individuo en posición flexionada decúbito lateral derecho, y orientación sur-oeste. Se observaron también dos piedras de pequeño tamaño a la altura de la pelvis. La tumba 27 corresponde a un individuo adulto ubicado en la misma posición y orientación que el individuo de la tumba 26; sin embargo, se diferencia del resto de enterramientos por la ausencia de piedras. Por último, se encuentra la tumba 28, de la cual se recuperaron cinco individuos. El primer individuo fue encontrado en posición sedente y flexionada junto a 3 piedras, mirando en dirección sur-oeste. El segundo y tercer individuo, fueron adultos ubicados a los pies del primero, en posición flexionada y decúbito lateral izquierdo también mirando al sur-oeste. Sus restos se encontraban incompletos. Asimismo, los restos incompletos pero articulados de otros dos individuos adultos fueron observados juntos en la pared oeste, los cráneos opuestos con orientación norte-sur, destacándose una gran piedra junto a uno de los cráneos (Villalba, 1988: 100-101).

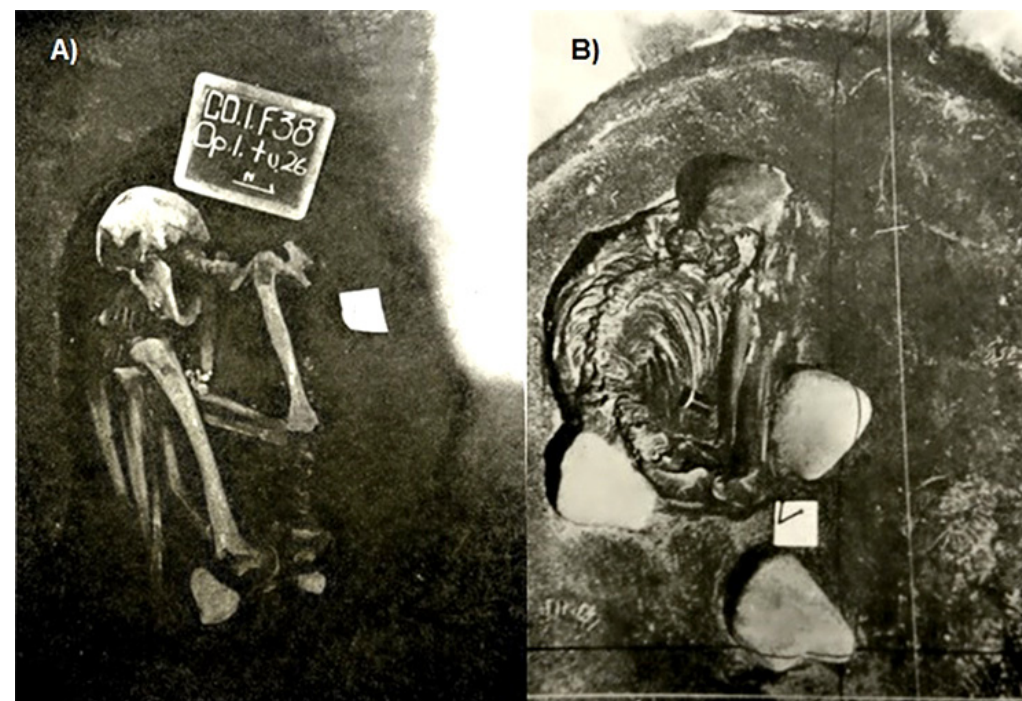


FIGURA 1. TUMBAS DEL ASENTAMIENTO TEMPRANO DE COTOCOLLAO: A) TUMBA 26 DEL CORTE F38 (VILLALBA, 1988: 101); B) TUMBA 1 DEL POZO F19 (Ibíd.: 97).

Las medidas de la tumba 26 del corte F38 eran 0,80 x 0,65 m. con una profundidad de 0,20 m.; y las dimensiones de la tumba 27 eran de 1,40 x 0,70 m., con una profundidad de 0,44 m. En cuanto a la tumba colectiva o tumba 28, se desconocen las dimensiones completas ya que no fue excavada en su totalidad (Ibíd.: 100-101).

Un elemento recurrente en las tumbas que podría ser parte del patrón de construcción de las mismas son las piedras de distintos tamaños que fueron ubicadas rodeando a los cuerpos, pies, o cabeza (Ibíd.: 94). Sin embargo, la presencia de estas piedras podría tener un distinto significado para los pobladores de este asentamiento, ya que no fue hallado ningún tipo de ofrenda y de todos los individuos del cementerio, sólo uno no fue enterrado con piedras (Villalba, 1988; Torres, 2014).

Asentamiento Tardío

Por su parte, el asentamiento tardío cuenta con un gran número de fechados, de los cuales el fechado radiocarbónico más temprano es de 1206 – 389 a.C. cal. 95% proveniente de la muestra GX-8343-G, y el más tardío es de 812 – 158 a.C. cal 95% que corresponde a la muestra GX-8345-G (Ziolkowski et al., 1994). Para Villalba (1988), en el poblado tardío se evidencia un incremento gradual en cuanto a su extensión y la densidad poblacional, apareciendo con ello nuevas zonas de enterramiento comunal que no se observaron en el primer asentamiento.

Respecto a los enterramientos, se pudieron recuperar cerca de 200 individuos a 1,80 m. de profundidad, los cuales se encontraban cubiertos por una concentración de piedras que afectó en cierta medida el estado de preservación de los restos óseos. Las tumbas ubicadas a mayor proximidad de la acumulación de piedras no tenían una forma bien definida, a diferencia de aquellas tumbas que se encontraban a mayor profundidad.

En total, ascendieron a 65 los enterramientos primarios, y 129 los secundarios. Varios de los individuos que eran parte de los enterramientos primarios habían sido dispuestos en una posición flexionada y decúbito lateral (izquierdo o derecho), pero también fueron colocados en una posición sedente y fuertemente flexionados. A manera de ajuar, se recuperaron muchos artefactos cerámicos y recipientes hechos de piedra en estado completo o fragmentario (Villalba, 1988). Otros artefactos identificados como ofrendas incluyen: posibles orejeras de ceniza volcánica, orejeras de yeso y pedernal, colgantes, cuentas, y posibles pigmentos contenidos en recipientes de toba volcánica.

El análisis osteológico estuvo igualmente a cargo del Dr. Douglas Ubelaker, quien identificó a 44 individuos como masculinos, 38 como femeninos, y a 124 como de sexo no determinado. Todas las edades estaban representadas en el grupo, reportándose 37 sub-adultos o individuos esqueléticamente inmaduros, 57 adultos de 20-35 años, 29 entre 35 y 45 años, 20 adultos mayores de 40 -50 años, y 63 de edad no determinada. La estatura promedio masculina es de 1,57±8cm, y la femenina 1,49±11cm. En relación a las patologías, se registró casos de periostitis⁶, algunas fracturas, caries en baja frecuencia, pérdida antemortem de piezas dentales y pocos casos de hipoplasias de esmalte⁷. También se observó deformación craneana en 5 individuos, de los cuales tres eran masculinos, uno femenino, y un sub-adulto (Villalba, 1988; Ubelaker, 1978; Torres, 2018).

Rancho Bajo

Este sitio fue descubierto a finales del 2011 como resultado de obras de construcción en la urbanización “Prados del Condado”, en el barrio Rancho Bajo, sector El Condado. Las investigaciones fueron llevadas a cabo por la arqueóloga María Fernanda Ugalde (2012: 6).

Durante el proyecto de rescate se recuperaron un total de 18 enterramientos, artefactos y lascas de obsidiana con características típicas de las industrias del Formativo (Constantine, 2012: 73), y algunos fragmentos cerámicos, aunque estos últimos corresponden a un período más tardío (Ugalde, 2012). Dos fechados radiocarbónicos fueron obtenidos del cementerio, la primera muestra del enterramiento 14 y la segunda del enterramiento 12, cuyo resultado arrojó una fecha de 1610-1450 a.C. cal. 95% (Ugalde 2012: 74-76).

Continuando con las investigaciones, en el año 2013 se llevó a cabo una prospección arqueológica en donde se obtuvieron fechados radiocarbónicos de 1630 – 1460 a.C. cal. 95% (Ugalde, 2013b: 132). Los hallazgos se centran en 8 osamentas completas y las piezas dentales de un noveno individuo, así como en un sitio de tallado de obsidiana, y fragmentos cerámicos asociados a Cotocollao en depósitos más tardíos (Ugalde, 2013a: 80).

Los enterramientos se encontraban directamente sobre el estrato estéril de cangagua, en tumbas de forma no definida. De los 27 enterramientos, todos ellos son individuales; 20 corresponden a enterramientos primarios, 4 son secundarios, y 3 son no determinados. Asimismo, 19 individuos se encontraban en posición sedente fuertemente flexionada (ver figura 2), mientras que un individuo fue hallado en posición decúbito lateral derecho fuertemente flexionado y otro en posición decúbito dorsal fuertemente flexionado. Junto a los pies de este último se recuperó una mandíbula desarticulada de otro individuo. La posición de los restantes seis no pudo ser establecida (Ugalde, 2012; Ugalde, 2013b; Torres, 2014).

Dos elementos recurrentes en todos los enterramientos han sido bloques de cangagua de diferentes tamaños y forma irregular, al igual que algunas piedras de pequeño tamaño, que han sido ubicadas intencionalmente alrededor y por encima de los individuos. Es por ello que la

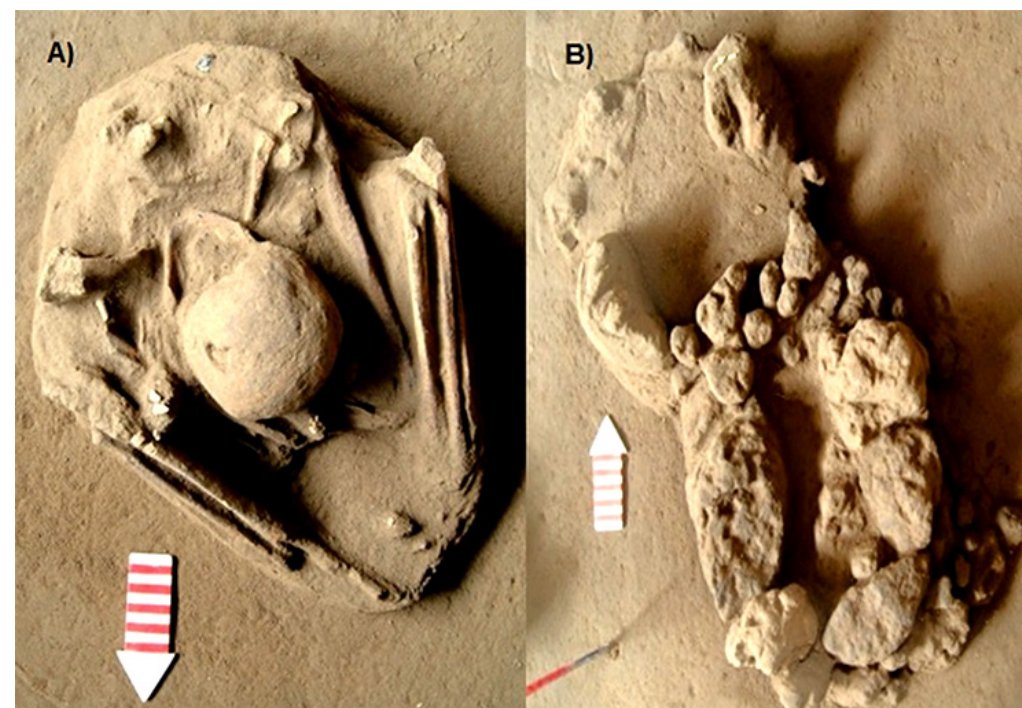


FIGURA 2. A) ENTERRAMIENTO 27 DEL SITIO RANCHO BAJO (UGALDE, 2013: 57);
B) BLOQUES DE CANGAGUA EN RASGO 30 (IBID.: 59).

presencia de estos bloques de cangagua en este cementerio es considerada como parte de la técnica constructiva de las tumbas. Adicionalmente, en lo que respecta al ajuar funerario, el único elemento considerado como tal ha sido un pendiente de basalto pulido asociado a un individuo sub-adulto. Sin embargo, en 2013 se halló un núcleo de obsidiana junto a la cabeza de un individuo adulto, que quizás también pueda considerarse como ajuar (Ibíd.).

El análisis de restos humanos de la temporada de rescate estuvo a cargo de la antropóloga física colombiana María Isabel Guevara Fonseca, y el análisis de las osamentas de la temporada de prospección arqueológica de 2013 estuvo a mi cargo cuando aún era estudiante de pregrado. Los resultados de ambos análisis han sido resumidos a continuación.

El sexo de 15 de los 27 individuos pudo ser establecido, siendo 13 de ellos de sexo masculino, 5 de sexo femenino, y 9 no determinados. En lo que respecta a la edad, todos los grupos etarios se encuentran representados. En total, 8 individuos son sub-adultos o esqueléticamente inmaduros con edades entre los 0 y 21 años. Cinco individuos cuentan con edades entre los 25 y 35 años, 7 con edades entre los 30 y 40/45 años, y 2 individuos se encuentran entre los 40 y 60 años. Finalmente, la edad no pudo ser determinada en los restantes 5 individuos. La estatura aproximada es de 1,44 - 1,54 cm. en hombres y de 1,36 - 1,54 cm. en mujeres (Guevara, 2012; Torres, 2013b; Torres, 2014).

Entre los caracteres que señalan la filiación racial se encontraron incisivos en forma de pala, huesos supernumerarios, torus palatino (congénito), perlas de esmalte, y raíces fusionadas en algunos molares, propios de poblaciones americanas (véase Krenzer, 2006). Las patologías óseas observadas incluyen periostitis, enfermedades articulares degenerativas, y osteomas tipo botón (tumores benignos); mientras que entre las patologías dentales se observaron cálculos dentales en baja frecuencia e hipoplasias de esmalte. Evidencia de marcas de estrés ocupacional se registró en forma de hipertrofia muscular en húmeros, clavículas, y proyecciones óseas en

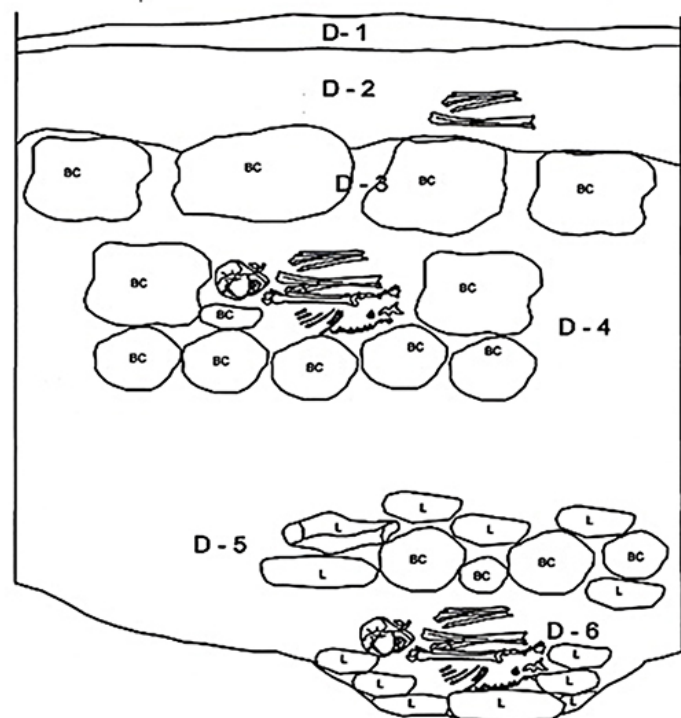
6 La periostitis está relacionada a procesos inflamatorios del periostio, una membrana que recubre al hueso. La inflamación puede deberse a un incremento en la actividad física, o a infecciones sistémicas en ocasiones vinculadas a otras patologías, por ello se considera como una infección de carácter no específico (Waldron, 2009; Weston, 2012).

7 Las hipoplasias son un tipo de defecto que ocurre durante el desarrollo del esmalte de los dientes. Este defecto consiste en la disminución del grosor del esmalte dental en ciertas secciones (Lewis, 2018), y es considerada una señal de estrés sistémico. Pueden ser de tipo lineal (líneas transversales) o en forma de puntos (Waldron, 2009).

falanges. Finalmente, se identificó una lesión traumática en el cráneo del individuo 27 (ver figura 2), consistente con tres fracturas deprimidas consecutivas que pudieron estar relacionadas con la causa de muerte (Ibíd.).

NAIQ (Unidad 95)

La Unidad 95 del NAIQ (Nuevo Aeropuerto Internacional de Quito), fue excavada dentro de las investigaciones realizadas por la arqueóloga María del Carmen Molestina (2010: 10) en las 264 hectáreas que corresponden a la Zona Franca del aeropuerto. La Unidad 95 se localiza en el sector oriental del edificio de carga, próxima a la ampliación de la pista norte.



NAIQ
Z3B1 - 075
Unidad: 95
Estratigrafía general
Datum: 2394.50 m.s.n.m.

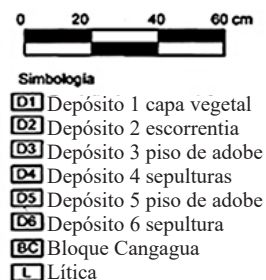


FIGURA 3. DIBUJO DE LA ESTRATIGRAFÍA DE LA UNIDAD 95, NAIQ (MOLESTINA, 2010: 15).

Dentro de esta unidad se descubrió un cementerio con 21 sepulturas y pisos de adobe por encima y debajo de ellas (ver figuras 3 y 4), así como artefactos de basalto y obsidiana. La datación radiocarbónica del sitio de acuerdo a Molestina (2010) es de 2.850 a.C.; sin embargo, una nueva datación realizada con muestras de los individuos 8, 16 y 19, arrojó una fecha para el cementerio de 1120 a.C. de acuerdo a información presentada en el Seminario-Taller “En La Mitad Del Tiempo”, llevado a cabo en abril del año 2014 en la ciudad de Quito, y como se menciona en Molestina (2019). A pesar de la gran diferencia entre los fechados, ambos serán tomados en cuenta ya que ubican al sitio en el período Formativo.

Los pisos de adobe antes descritos, fueron encontrados en el depósito 3 a una profundidad promedio de 36 cm., y sus dimensiones aproximadamente son de 38 x 22 m. y 35 cm. de grosor (Molestina, 2010: 12-13). Estos fueron elaborados en base a arcillas con materia orgánica y restos vegetales, que al secarse se compactaron (Romero, 2010, citado por Molestina, 2010: 13). A continuación, a 42 cm. de profundidad, en el depósito 4, se registraron 20 enterramientos en tumbas individuales de forma circular, con excepción de la tumba 8 cuya forma era la de dos círculos sobrepuestos. Por debajo de estos enterramientos, se encontraba otro piso de adobe que correspondía al depósito 5; y en el depósito 6, a 2,14 m. de profundidad, se encuentra el último enterramiento individual en una tumba de forma circular (ver Figura 4). A diferencia de los anteriores enterramientos, las paredes de esta tumba presentaban una combinación de piedras de río y adobes, con una cubierta de piedra pómez. Estas diferencias influyeron en la decisión de considerarlo como no asociado al resto de tumbas (Molestina, 2010).



FIGURA 4. ENTERRAMIENTO 19, UNIDAD 95, NAIQ (MOLESTINA, 2010:17).

De acuerdo al informe de Molestina (2010), los individuos se encontraban en tumbas individuales, en posición sedente fuertemente flexionada; y tenían una coloración roja, posiblemente debido a un tinte presente en textiles que los envolvían. Aquí, es importante precisar dos puntos. En primer lugar, en el informe de excavación se menciona que 12 enterramientos fueron disturbados y algunos incluso destruidos por el paso de una escorrentía o labores agrícolas de la zona, por lo que fueron encontrados en estado incompleto. Por lo tanto, esto indica que la posición en la que fueron enterrados los individuos no podría conocerse con total certeza. En segundo lugar, no se ha incluido información sobre la posición del individuo 6, por lo que en el presente trabajo se catalogará a los 12 enterramientos disturbados y al individuo 6 como en posición no determinada. En tanto, los 8 individuos restantes serán considerados como en posición sedente y fuertemente flexionada (Torres, 2014).

Solo 2 de los 21 enterramientos presentaron ajuar funerario, siendo el primero un pendiente de obsidiana en la tumba 19 que corresponde a un individuo femenino; y el segundo, una valva de *Spondylus* recuperada en la tumba del depósito 6, asociada a un individuo masculino (Molestina, 2010).

El análisis de los restos humanos fue llevado a cabo por la odontóloga forense colombiana Paola León Sanz. De las 21 sepulturas encontradas, León (2010) sólo pudo analizar a 10 individuos, pues los 11 individuos restantes se encontraban en muy mal estado de conservación. De los 10 individuos sujetos al análisis, sólo se estableció el sexo de 7, de los cuales 4 son de sexo masculino y 3 de sexo femenino. Por tanto, el número de individuos de sexo no determinado es de 14. Las estimaciones de edad muestran que hay 2 individuos jóvenes entre 10 y 22 años, un individuo entre 20 y 30 años, y otro entre 35 y 45 años; mientras que 6 individuos estaban entre los 40 y 45 años de edad. La estatura promedio en hombres es de 1,65 cm., y de 1,50 cm. en el caso de mujeres. Entre las patologías óseas se registró hiperostosis porótica⁸ en grado leve a moderado en 5 individuos, mientras que las patologías dentales incluyen un caso de caries dental, dos casos de enfermedad periodontal⁹, y uno de desgaste dental por dieta abrasiva. Adicionalmente, se registraron marcas de inserciones musculares en 2 individuos, posiblemente asociadas a la carga de objetos pesados (León, 2010).

NAIQ (unidad 8)

La unidad 8 al igual que la unidad 95 antes descrita, se encuentra dentro de las 264 hectáreas de zona franca del nuevo aeropuerto internacional de Quito que han sido estudiadas por María del Carmen Molestina. El sitio está ubicado al oeste de la pista de aterrizaje (Molestina, 2013: 2). En la unidad 8, resultaron positivos cuatro cateos: 012, 013, 014, y 016, todos ellos asociados a un cementerio. En el depósito 2 de los cateos 012 y 013 se recuperaron fragmentos dispersos de cerámica, lítica y churos terrestres, al parecer sin contexto. Al descender al depósito 3 se halló una capa de ceniza, y es debajo de esta capa, que en el depósito 4 a 1,03 m. de profundidad, se localizaron varias acumulaciones líticas de basalto y obsidiana, caracterizadas por tener una forma ovoide. Cerca de cada una de estas acumulaciones, se lograron recuperar seis enterramientos. De los cateos 016 y 014 se recuperaron el séptimo y octavo enterramiento, respectivamente (Ibid.).

Adicionalmente, a 5 m. de distancia del cementerio en la Unidad 9, se encontró un horno, un fogón y un basural como evidencias de lo que habría sido un contexto habitacional. El horno es de forma circular y en su interior se encontraron pocas lascas de obsidiana, carbón y barro cocido. En asociación al horno se observaron algunas acumulaciones de piedras, una de ellas formando

aparentemente un círculo. En la proximidad, también se descubrió un piso y un fogón abierto, y al costado de este un poco de material lítico. En cuanto al basural, el análisis del relleno indicó la presencia de restos de churos terrestres, habichuelas, porotos, frijoles y achira (Ibid.: 28-33).

La datación del cementerio y de la zona habitacional sería de cal. 1620 a.C. y cal. 1630 a.C., respectivamente (Ibid., 2019: 106-109), motivo por el cual el contexto doméstico de la Unidad 9 ha sido asociado al cementerio. Cabe resaltar que Molestina (2019) no presenta el rango final de ninguna de las dos dataciones, y que ambos fechados difieren a la datación calibrada de 1680-1510 a.C. (M. del C. Molestina, comunicación personal, 2012; 2013).

Por su parte, los enterramientos en su totalidad son primarios e individuales. De acuerdo a Molestina (2013), los individuos habían sido enterrados en posición sedente fuertemente flexionada, deduciendo que la descomposición de ataduras que debieron sujetar los cuerpos influyó en la posición en la que estos fueron encontrados. Sin embargo, a juzgar por el material fotográfico y dibujos incluidos en el informe de Molestina (2013), algunos individuos parecen estar posición decúbito lateral (ver figura 4). Además, el mal estado de preservación de los restos óseos podría fácilmente en algunos casos dificultar la correcta identificación de la posición de los individuos en el enterramiento. En cuanto a la orientación, esta no presentó ningún patrón identificable. Por último, se describe la presencia en los enterramientos de una piedra a la altura del cuello, que ha sido interpretada como una especie de mortaja (Ibid.: 18).

En lo que respecta a las tumbas, no se ha descrito la forma de las mismas. Entre los elementos registrados como parte de su arquitectura consta la presencia de pisos de adobe (tierra apisonada) en el fondo de las tumbas, y en el caso del enterramiento 2, una plancha de barro cocido que sellaba al mismo (Ibid.: 15). Además de los adobes, se encuentran acumulaciones de material lítico que habían sido ubicados junto a cada individuo, aunque no son parte de la arquitectura como tal. No obstante, al considerar la ausencia de ajuares funerarios, estas acumulaciones podrían haber tenido otro significado para el asentamiento.

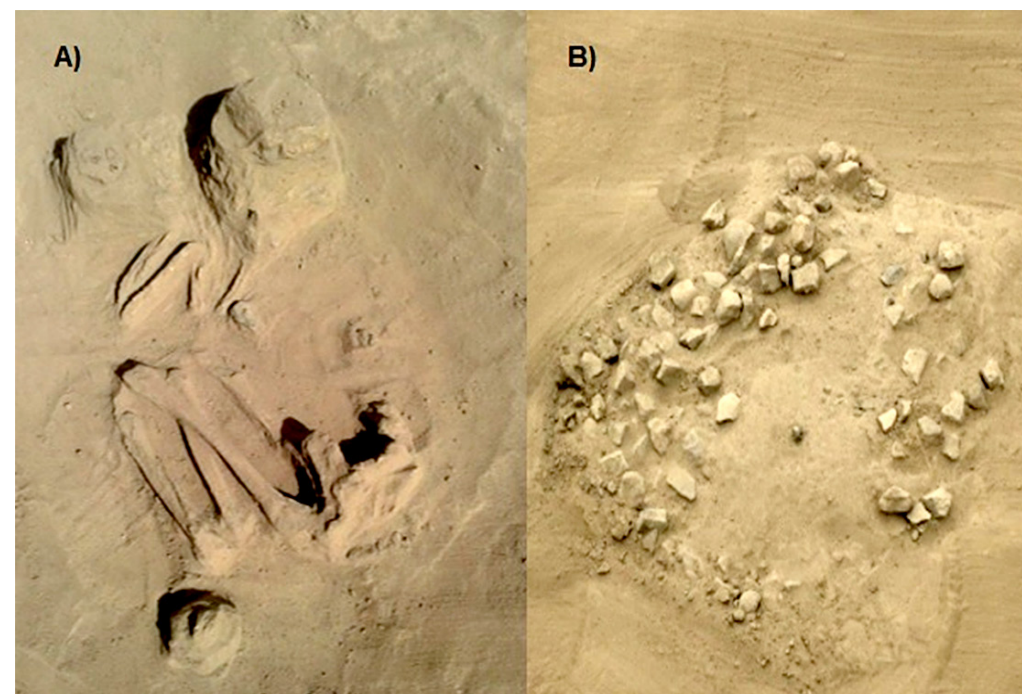


FIGURA 5. A) INDIVIDUO 1, UNIDAD 8, NAIQ (MOLESTINA, 2013:15); B) ACUMULACIÓN DE MATERIAL LÍTICO (IBID.: 13).

8 La hiperostosis porótica, llamada también criba crani, ha sido considerada como una señal de anemia (insuficiencia de hierro), desnutrición, o estrés sistémico. Se caracteriza por la aparición de porosidad o puntos en algunas regiones del cráneo, entre ellas los parietales y el hueso occipital (Walker *et al.*, 2009).

9 La enfermedad periodontal o periodontitis está relacionada a la inflamación de las encías producto de una infección causada por bacterias en la placa dental. En estados avanzados, puede provocar la pérdida ante-mórtem de dientes (Waldron, 2009).

El total de sepulturas encontradas en campo asciende a 8, de las cuales sólo 7 fueron excavadas debido a la finalización del contrato (Molestina, 2013), aunque de acuerdo a una publicación posterior el número asciende a 12 (Ibíd., 2019). Respecto al análisis de los restos humanos, este estuvo a cargo de mi persona en el año 2012, cuando era estudiante de pregrado.

Sólo seis de los siete individuos encontrados fueron analizados, dos eran femeninos y uno masculino, mientras que los restantes tres fueron catalogados como no determinados. Las estimaciones de edad establecieron la ausencia de sub-adultos en el grupo, siendo el individuo más joven de entre 20 y 25 años, seguido por un individuo de 30 años sin cierre de rango, y por dos de entre 30 y 40 (+5) años. También se identificó a un individuo de aproximadamente 40 y 50 años, y otro de 50 años de edad sin cierre de rango, siendo este último el mayor del grupo. El mal estado de preservación de los restos óseos impidió realizar el cálculo de estatura e identificar rasgos que permitan establecer la filiación racial. Respecto a las patologías óseas, se observaron señales de periostitis, que estaría relacionada a procesos inflamatorios; y posibles señales de hiperostosis porótica en pequeños fragmentos de cráneo, que por tratarse de una muestra muy pequeña no se la ha considerado lo suficientemente concluyente. Además, el alto grado de desgaste de piezas dentales impidió identificar patologías y caracteres no-métricos (Torres, 2013a; Torres, 2014).

Tajamar

En este sitio estudiado por la arqueóloga Victoria Domínguez en el año 2009, se hallaron evidencias de una ocupación perteneciente al Formativo tardío y otra del período de Integración. El asentamiento del período Formativo, que es el de principal interés para el presente trabajo, estuvo ubicado en la ladera este de la colina del sitio y estuvo caracterizado por escasas viviendas de pequeño tamaño y forma circular, posiblemente con un fogón en el interior o algunos fogones afuera de las viviendas. También poseía pocos contextos funerarios, un taller lítico, y concentraciones de material cultural. Esto último contempla fragmentos cerámicos, obsidiana, churos, y conchas nácar y prieta (Domínguez, 2009: 331-332).

En total, se obtuvieron cuatro fechados radiocarbónicos de los contextos antes mencionados, los cuales mostraron poca variación entre sí. La fecha más temprana corresponde a la unidad 189 de excavación y es de 1130 – 900 a.C.; la fecha más tardía proviene de un fogón de la unidad 106, que señala una fecha entre 980 – 800 a.C. (Ibíd.:332).

Un total de sólo tres enterramientos fueron registrados como parte de esta ocupación, todos ellos individuales, de los cuales dos son primarios y uno es de tipo secundario. El primero de ellos se denominó como tumba 29, y se encontró en la unidad 40, depósito 8. La tumba era de forma rectangular con paredes que la hacían algo cilíndrica. Las dimensiones eran de 1.60x0.54 m. y 72 cm de profundidad, constituyendo un pozo relativamente profundo y relleno de ceniza. El individuo, posiblemente adulto de sexo no determinado, se encontraba en posición extendida con su cráneo orientado al sureste. Aunque no presentaba ajuar funerario, se recuperaron cinco fragmentos de cerámica y carbón como parte del relleno (Domínguez, 2009: 25-26).

La segunda tumba es la 120, y corresponde a la unidad 709, depósito 8. Su forma es circular y mide 84x74cm con 20cm de profundidad. El enterramiento se consideró como secundario dada la ausencia de varios restos óseos. El individuo era un adulto de 24 a 30 años de edad de sexo no conocido, junto al cual se encontró un canto rodado. La posición ha sido descrita como flexionada; sin embargo, es importante considerar la ausencia de la parte inferior de la osamenta y su alto grado de deterioro (Ibíd.: 26).

La tercera tumba es la 122, en la unidad 713, depósito 8. Posee un pozo circular de 84x74 cm y una altura de 62cm. El enterramiento de tipo primario contenía escasos restos óseos pertenecientes a un individuo sub-adulto de entre 4 y 5 años y sexo no determinado, cuyo cráneo estaba orientado hacia el noreste. Presentaba además un hueso supernumerario en el cráneo e incisivos permanentes en forma de pala (Domínguez, 2009: 26).

TABLA 1. CARACTERÍSTICAS DE LOS ENTERRAMIENTOS EN SITIOS DEL FORMATIVO EN QUITO

Variables	Cotocollao	Rancho bajo	Unidad 95 (NAIQ)	Unidad 8 (NAIQ)	Tajamar
Datación	2405-1381a.C. 1206-389a.C.	1610-1450a.C. 1630-1460a.C.	2850a.C. 1120a.C.	1630 a.C. 1620 a.C.	1130-900 a.C. 980-800a.C.
Tipo de contexto	Funerario y habitacional	Funerario y taller de obsidiana	Funerario	Funerario, habitacional	Funerario, habitacional, taller de obsidiana
Nº de tumbas	13 (temprano) ~200 (tardío)	28	21	8	3
Individuos masculinos	2 (temprano) 44 (tardío)	13	4	2	-
Individuos femeninos	- (temprano) 38 (tardío)	5	3	1	-
Sexo ND	10 (temprano) 124 (tardío)	9	14	5	3
Edad	Subadultos, adultos	Subadultos, adultos	Subadultos, adultos	Adultos	Subadulto, adultos
Tipo de enterramiento	Individual y colectivo	Individual	Individual	Individual	Individual
Primario o secundario	Primarios y secundarios	Primarios y secundarios	Primarios	Primarios	Primarios y secundario
Posición del individuo	Decúbito lateral o sedentes flexionados	Sedentes, flexionados; decúbito lateral flexionado (1)	Sedentes, flexionados, ND	Decúbito lateral? flexionados/no determinado	Extendido(1); flexionado (2)
Forma de la tumba	Ovalada o circular	No definida	Circular o 2 círculos sobrepuestos	No definida	Rectangular algo circular, de pozo profundo o no
Orientación	Sur-oeste (f. temprano); variado (f. tardío)	ND	ND	Norte, sur	Sureste, noreste
Elementos en la tumba	Piedras, un bloque de cangagua	Bloques de cangagua, piedras	Pisos de adobes, piedras	Tierra apisonada, acumulaciones líticas	N/A
Ajuar funerario	Ausente, piedras?/ cerámica, lítica	Pendiente de basalto pulido, núcleo de obsidiana?	Pendiente de obsidiana, concha Spondylus	Ausente, acumulaciones líticas?	Ausente
Material cerámico	Material Cotocollao	En depósitos más tardíos	En depósitos más tardíos	En depósitos más tardíos	Fragmentos en relleno

Complejidad social e interacciones en el período Formativo del valle de Quito

Como se mencionó en la introducción de este artículo, la complejidad social puede ser estudiada al observar los diferentes tratamientos de los individuos en el enterramiento, así como las diferencias en la construcción de las tumbas (Olszewski, 1991; Knapp, 1993; Binford, 1971). Es por ello que, en el caso de los sitios formativos del valle de Quito, se optó por analizar en primer lugar, la posición de los individuos en el enterramiento y cementerio, al igual que su orientación. En segundo lugar, el tipo de enterramiento, la forma de las tumbas, y los elementos utilizados en su construcción. En tercer lugar, la relación entre el cementerio y los contextos habitacionales. Por último, se examinó el ajuar funerario, al igual que la relación entre el sexo y edad de los individuos y las variables anteriores (ver Tabla 1).

En el caso de la ocupación temprana de Cotocollao, no se encontró mayor evidencia que respalde la existencia de diferencias sociales entre los pobladores. La única diferencia encontrada está relacionada a la ausencia de piedras en uno de los enterramientos, lo cual podría tener un significado simbólico. Más allá de ello, todos los individuos han recibido el mismo tratamiento, incluso el sub-adulto hallado en la tumba 1, que al parecer poseía el mismo estatus (adscrito) del individuo adulto masculino con el que fue enterrado (Villalba, 1988). Ante lo expuesto, es posible sugerir que no existía una diferenciación social basada en la edad o sexo de los individuos, la posición de los cuerpos en el enterramiento, o su ubicación en el cementerio.

Por otra parte, en la ocupación tardía de Cotocollao, la deformación craneana observada en tres individuos masculinos, uno femenino, y un sub-adulto, podrían dar cuenta de un estatus diferente al del resto de individuos. Lamentablemente, el mal estado de preservación de la mayoría de cráneos impide conocer el número real de individuos con esta deformación. De todas maneras, es posible señalar que el sexo o edad no influyen en la presencia de la deformación craneana intencional. Del mismo modo, no se observaron diferencias en cuanto al ajuar, tipo de enterramiento o posición en el enterramiento que estén basadas exclusivamente en la edad o sexo de los individuos.

En Rancho Bajo, la presencia del pendiente de basalto pulido y el núcleo de obsidiana en las tumbas de un sub-adulto y un adulto masculino son las únicas señales de un tratamiento diferente en los enterramientos. Este hallazgo probaría que un tratamiento mortuorio diferenciado (y posible estatus) no fue exclusivo de individuos adultos. Sin embargo, no es posible decir lo mismo respecto al sexo de los individuos, dado que hasta el momento no se han encontrado tumbas de individuos femeninos acompañados de algún objeto.

Al analizar las tumbas de la unidad 95 del NAIQ, sólo es posible observar dos enterramientos diferentes del resto. En primer lugar, está la tumba 19, que contiene los restos de un individuo femenino de 35-45 años de edad que fue sepultado junto a un pendiente de obsidiana; en segundo lugar, se encuentra el individuo masculino de 30-35 años de edad de la tumba 6, que fue enterrado con una valva de concha *Spondylus*. Adicionalmente, este último individuo, fue además enterrado en una tumba distinta que presentaba piedras de río y piedra pómez, además de algunos adobes. Aunque Molestina (2010) decidió considerar que este no estaba asociado a los demás enterramientos, la presencia de adobes y su ubicación (aunque a mayor profundidad), podría sugerir la existencia de algún vínculo, por lo que no debe ser descartado necesariamente. Una vez más, es interesante que no hay diferencias determinadas por el sexo del individuo y la presencia de ajuar, aunque el tipo de ajuar sea distinto.

Contrario al caso de los sitios discutidos anteriormente, las tumbas de la unidad 8 del NAIQ no presentaron ninguna evidencia de tratamiento mortuorio diferenciado, indicando la posible ausencia de complejidad social. Sin embargo, es curiosa la ausencia de sub-adultos en el grupo, y es precisamente la falta de estos enterramientos la que no permite examinar si existieron o no diferencias basadas en la edad de los individuos.

Finalmente, en el caso de Tajamar, el número de enterramientos es demasiado reducido, y los restos en las tres tumbas están muy deteriorados como para poder establecer cuál es el patrón de enterramiento del sitio. No obstante, a pesar de las diferencias en el tipo de enterramiento o posición del individuo, ninguna de las tumbas presentó ajuar, por lo que quizás tampoco existió diferenciación social.

En lo que respecta a la existencia de interacciones entre grupos, ya se ha dicho que esta puede ser vista en la similitud de tradiciones dadas a raíz del intercambio de bienes, ideas o prácticas (Daems, 2021). En el caso del período Formativo del valle de Quito, la información disponible apunta a que existieron patrones intra-sitio bien definidos (ver Tabla 1); y que, a pesar de que se observan pequeñas semejanzas entre un sitio y otro, estas no son lo suficientemente significativas para sugerir que existieron conexiones entre estos grupos.

Por ejemplo, existe similitud entre casi todos los sitios en cuanto a colocar al individuo en una posición fuertemente flexionada, pero al mismo tiempo esta varía, observándose individuos sedentes, decúbito lateral o dorsal, o extendidos. Así también, la mayoría de enterramientos tienden a ser de tipo individual y primario, aunque algunos sitios presentan enterramientos secundarios, e incluso colectivos como es el caso de la ocupación temprana de Cotocollao. De igual forma, todos los cementerios presentan enterramientos de individuos adultos y sub-adultos, exceptuando la unidad 8 del NAIQ. Lo anterior, puede deberse simplemente a una diferencia en la demografía de ese grupo, pero existe la posibilidad de que los sub-adultos fueran enterrados en otra locación, la cual no ha sido encontrada hasta el momento.

En el caso de la forma de las tumbas, tanto en la ocupación temprana de Cotocollao como en la unidad 95 del NAIQ se pudo identificar un patrón circular, aunque en otros sitios la forma es indefinida. Además, las dimensiones y profundidad de las tumbas muestran gran variabilidad.

Respecto a los materiales empleados en la construcción, Rancho Bajo y la ocupación temprana de Cotocollao presentan el uso de piedras y bloques de cangagua rodeando el cuerpo de los individuos, los mismos que son empleados de manera distinta. En el primer sitio, prima el uso de varios bloques de cangagua y pocas piedras de tamaño pequeño; mientras que, en Cotocollao, se usan pocas piedras de tamaño relativamente más grande, y la cangagua pasa a un segundo plano. También hay ligeras similitudes entre las dos unidades del NAIQ en lo referente a la utilización de adobes, aunque parecería ser que la técnica de elaboración es distinta y su ubicación con relación a las tumbas también difiere. En la ocupación tardía de Cotocollao y la unidad 8 hay acumulaciones líticas asociadas a los enterramientos, pero en el primer caso, las piedras cubren por completo al cementerio, y en el segundo, constituyen acumulaciones más pequeñas de forma ovoide junto a cada individuo. Por otro lado, Tajamar no presenta adobes ni acumulaciones líticas, o cangagua.

Desafortunadamente, sobre la relación entre el cementerio y los contextos habitacionales no se ha podido recabar mayor información, pues en algunos casos estos últimos aún no han sido descubiertos. A pesar de ello, podemos establecer que la totalidad de individuos registrados hasta la fecha se encuentran enterrados en las áreas designadas como cementerio, a excepción de Tajamar, en donde fueron enterrados en distintas ubicaciones. Además, los sitios de enterramiento se encuentran a poca distancia de los sitios domésticos.

Por otra parte, hay sitios con presencia y ausencia de ajuar; y en aquellos donde está presente, puede estar asociado tanto a adultos o sub-adultos, como a individuos masculinos o femeninos. Mientras existen sitios con poco ajuar, Cotocollao tardío presenta varios objetos, e incluso el tipo de ajuar varía, ya que se han registrado pendientes de basalto u obsidiana, cerámica, cuencos de piedra, artefactos líticos, orejeras, entre otros.

Finalmente, se observó que, en algunos sitios como la ocupación temprana de Cotocollao y Rancho Bajo, la edad no era un factor que influyera en el tipo de enterramiento, ubicación de la tumba en el cementerio, o el acceso al ajuar funerario. La misma observación se realizó con respecto al sexo de los individuos en la ocupación tardía de Cotocollao y la unidad 95.

Conclusiones

Una vez analizados los patrones de enterramiento que han sido descritos en el presente trabajo, es posible señalar que, algunos sitios ubicados en el valle de Quito cuentan con evidencia que sugiere cierto grado de complejidad social, aunque esta se encontraba en un estadio muy inicial.

Esta evidencia estaría conformada primeramente por la presencia de ajuar funerario en las tumbas de un número muy reducido de individuos de la población. En uno de los casos, los ajuares se encontraban asociados a un individuo femenino y a otro masculino (NAIQ unidad 95); mientras que, en un segundo caso, el ajuar estaba asociado a un adulto masculino y a un subadulto (Rancho Bajo). La presencia de ajuar en un sub-adulto, indicaría que este tuvo un estatus adscrito (debido a relaciones de parentesco), ya que no vivió lo suficiente para tener un estatus adquirido por mérito propio. En otro de los cementerios, un infante fue enterrado junto a un adulto (Cotocollao-asentamiento temprano); y a pesar de que este no presenta ajuar, se sugiere que este sub-adulto también tuvo un estatus adscrito (Villalba, 1988). Estos casos indican lo que al parecer es un cierto grado de diferenciación social o complejidad social horizontal, dada por el sexo, edad, o parentesco; que se diferencia de una complejidad social vertical, dada por el rango, como se ve en sociedades más complejas, que presentan una mayor jerarquización o estratificación social (Knapp, 1993; Olszewski, 1991).

Por otra parte, solo dos de los cinco sitios que son parte de este estudio presentan ajuares. En uno de los sitios, consta la presencia de un bien exótico, usualmente sujeto a intercambio, como lo es la concha *Spondylus*. Por último, se encuentran marcadas diferencias en la construcción de la tumba de uno de los individuos (ej. unidad 95, NAIQ).

Sin embargo, en la misma región, durante el período Formativo, existieron sitios que no muestran señales de un tratamiento mortuorio diferenciado, indicando posiblemente que estos grupos eran quizás más igualitarios (ej. unidad 8, NAIQ). Se debe tener en cuenta que hasta el momento no se ha encontrado evidencia que muestre cierto grado de diferenciación social.

Parece, además, que no existió mayor relación o contacto entre los sitios de este estudio como para que se llegaran a intercambiar tradiciones en la forma de enterrar a los individuos. Se puede asumir que cada grupo para entonces tenía sus propias prácticas bien establecidas, y estas al parecer no eran necesariamente compartidas por los otros grupos formativos. Aunque algunos materiales (ej. las piedras) se muestran con gran recurrencia en los cementerios, los mismos eran empleados de maneras muy diversas, poniendo en evidencia formas distintas de pensar detrás de los tipos de uso. Lo mismo ocurre con los ajuares funerarios, pues claramente la importancia concedida a ciertos objetos o artefactos por sobre otros (ej. obsidiana vs. *Spondylus*), varía entre los asentamientos. Aunque no hay que olvidar que el tipo de ajuar también debió verse limitado a los bienes que se encontraban disponibles en cada asentamiento, ya sea que fueron obtenidos o elaborados por el mismo grupo, o adquiridos a través de otras redes de intercambio (ej. con grupos de la costa).

También se debe tener en cuenta que, aunque las dataciones radiocarbónicas ubican a todos estos sitios dentro del período Formativo, es posible que sólo algunos hayan realmente cohabitado el Valle, y otros no, lo cual podría haber disminuido aún más las posibilidades de contacto.

Sin embargo, a pesar de sugerirse la falta de interacciones entre los cinco grupos que conforman este estudio, es fundamental aclarar que estas circunstancias eran más probables durante el Formativo Temprano que durante el Tardío. Esto queda evidenciado por la existencia de material cerámico de tradición Cotocollao en varios de los sitios que conforman este estudio. Este material cerámico aparece en estado muy fragmentario, en ocasiones como material de arrastre, en contextos posteriores a los asociados a los cementerios (ej. Rancho Bajo y Tajamar). Esto da cuenta de la extensión e influencia en la región que debieron tener algunos sitios como Cotocollao.

Bibliografía

- Aceituno B. et al. 2012, “Del Paleoindio al Formativo: 10.000 años para la historia de la tecnología lítica en Colombia”, en: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Vol. 26 (43), Medellín, pp.: 124-156.
- Alekshin, V. et al. 1983, “Burial Customs as an Archaeological Source [and Comments]”, en: *Current Anthropology*, 24(2), pp.: 137-149.
- Athens, J. S. 1990, *Prehistoric Agricultural Expansion and Population Growth in Northern Highland Ecuador: Interim Report for 1989 Fieldwork*, International Archaeological Research Institute. Inc., Honolulu.
- Binford, L. R. 1971, “Mortuary Practices: Their Study and Their Potential”, en: Brown, J. A. (Ed.) *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, Memoirs of the Society for American Archaeology, No. 25, Washington D.C., pp.: 6-29.
- Bushnell, G. H. S. 1951, *The Archaeology of the Santa Elena Peninsula in Southwest Ecuador*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Constantine, A. 2013, “Manufactura y Análisis de Huellas de Uso Sobre Líticos de Obsidiana en la Ocupación Temprana del Sitio de Rancho Bajo”, en: *Proyecto de prospección arqueológica Rancho Bajo, Provincia de Pichincha*. M. F. Ugalde, Instituto Metropolitano de Patrimonio. Informe complementario. Quito, pp.: 83-113.
- Daems, D. 2021, *Social Complexity and Complex Systems in Archaeology*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York.
- Domínguez, V. 2009, *Prospección intra-sitio, excavación y monitoreo en el área de Ciudad Bicentenario – Sitio Arqueológico Tajamar Z3B1-017 (Lado Sur)*, Informe Final Compilado, FONSA, Quito.
- Estrada, E. 1958, *Las culturas pre-clásicas, formativas o arcaicas del Ecuador*, Publicación del Museo Víctor Emilio Estrada 5, Guayaquil.
- Guevara, M. I. 2012, “Análisis bio-antropológico”, en: *Rescate arqueológico de cementerio prehistórico en el barrio El Condado de la ciudad de Quito*, M. F. Ugalde M, Informe Final, Quito, pp.: 32-67.
- Holl, A. F. C. 2006, *Pathways to complexity: The rise and demise of a Chadid Polity*, Scholarly Publishing Office, University of Michigan. Vol. 3 (1), Michigan.
- Isbell, W. H. 2004, “Mortuary Preferences: A Wari Culture Case Study from Middle Horizon Peru”, en: *Latin American Antiquity*, 15 (1), pp.: 3-32.
- Kawashima, T. 2011, “Burial practices and social complexity: Jomon examples”, en: *Documenta Praehistorica*, 38, pp.: 109-118.
- Knapp, A. 1993, “Social Complexity: Incipience, Emergence, and Development on Prehistoric Cyprus”, en: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, (292), pp.: 85-106.
- Krenzer, U. 2006, *Compendio de Métodos Antropológico Forenses para la reconstrucción del perfil osteo-biológico*, tomo V, Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas CAFCA, Guatemala.
- León, P. 2010, *Informe de Bioantropología NAIQ*, Instituto Metropolitano de Patrimonio, Quito.
- Lewis, M. 2018, *Paleopathology of Children: Identification of Pathological Conditions in The Human Skeletal Remains of Non-Adults*, Academic Press, London.
- Lippi, R. D. 1983, *La Ponga and the Machalilla Phase of Coastal Ecuador*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of Wisconsin, University Microfilms, Ann Arbor, Madison.
- 1980, *Report on excavations at Rio Perdido (OGCh-20), Guayas, Ecuador, with emphasis on the ceramic chronology*, tesis de Maestría, Department of Anthropology, University of Wisconsin, Madison.
- Llanos, H. 1993, “Proyección histórica de la Arqueología en Colombia”, en: *Boletín de Arqueología*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, No. 14 (2), pp.: 5-23, Bogotá.
- Lumbreras, L. G. 2006, “Un Formativo sin cerámica y cerámica preformativa”, en: *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*. No. 32, pp.: 11-34.
- Marcos, J. 2003. “A Reassessment of the Ecuadorian Formative”, en: Raymond J. S. y R. L. Burger (Eds.) *Archaeology of Formative Ecuador*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp: 7-37.
- Marcos, J. 1988, *Real Alto. La historia de un centro ceremonial Valdivia*. (Segunda Parte). Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología Vol. 5, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Meggers, B. et al. 1965, *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

- Molestina, M. del C. 2019, "Las necrópolis precerámicas del arcaico y el sitio habitacional", en: *Revista Anales* Vol. 1 (377), pp.: 103-122.
- 2013, *Prospección y Rescate en la Zona Franca del NAIQ*, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- 2010, *Prospecciones y Monitoreo Arqueológico en las unidades 95 y 94, NAIQ*, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- Olszewski, D. 1991, "Social Complexity in the Natufian? Assessing the Relationship of Ideas and Data", en: Clark, G. A. (Ed.) *Perspectives on the Past: Theoretical Biases in Mediterranean Hunter-Gatherer Research*, University of Pennsylvania, Philadelphia, pp.: 322-340.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1997, *Arqueología de Colombia: un texto Introductorio*. Biblioteca familiar Presidencia de la República. Bogotá.
- Romero, M. (2010). *Informe de análisis especializados de muestras recuperadas en la necrópolis de la Unidad 95 del NAIQ*. FONSAAL. Quito.
- Shimada, I. et al. 2004, "An Integrated Analysis of PreHispanic Mortuary Practices: A Middle Sicán Case Study", en: *Current Anthropology*, 45 (3), pp.: 369-402.
- Torres P. 2018, *Carbon and Nitrogen Stable Isotope Analysis of Human and Faunal Skeletal Remains from the Formative Period of the Northern Highlands of Ecuador*. Tesis de Maestría. Alberta, University of Alberta.
- 2014, *Prácticas Funerarias y Demografía en el Período Formativo Temprano del Valle de Quito. Perspectivas en el Estudio de Interacciones Entre Grupos y Complejidad Social*, Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- 2013a, *Informe Análisis bio-anropológico NAIQ*, Informe Inédito, Quito.
- 2013b. "Análisis bioantropológico Rancho Bajo", en: *Proyecto de prospección arqueológica Rancho Bajo, Provincia de Pichincha*, M. F. Ugalde M, Instituto Metropolitano de Patrimonio. Informe complementario. Quito, pp.: 5-61.
- Ubelaker, D. H. 1978, "Prehistoric human remains from the Cotocollao site, Pichincha Province, Ecuador", en: *Journal of the Washington Academy of Sciences* 70 (2), pp.: 59-74.
- Ugalde, M. F. 2013a, *Proyecto de prospección arqueológica Rancho Bajo, Provincia de Pichincha*, Instituto Metropolitano de Patrimonio, Informe final, Quito.
- 2013b, *Proyecto de prospección arqueológica Rancho Bajo, Provincia de Pichincha*, Instituto Metropolitano de Patrimonio, Informe contrato complementario, Quito.
- 2012, *Rescate arqueológico de cementerio prehistórico en el barrio El Condado de la ciudad de Quito*, Informe Final, Quito.
- Villalba, M. 1988, "Cotocollao: una aldea formativa del valle de Quito", en: *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*. Serie Monográfica 2, Museos del Banco Central del Ecuador, Quito.
- Waldron, T. 2009, *Palaeopathology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Walker, P. L. et al. 2009, "The causes of porotic hyperostosis and cribra orbitalia: a reappraisal of the iron-deficiency-anemia hypothesis", en: *American journal of physical anthropology*, 139(2), pp.: 109-125.
- Weiss-Krejci, E. (2001, "Restless corpses: 'secondary burial' in the Babenberg and Habsburg dynasties", en: *Antiquity*, 75(290), pp.: 769-780.
- Welsch, R. L. et al. 2016, *Anthropology: Asking Questions about Human Origins, Diversity, and Culture*, Oxford University Press, New York.
- Wenke, R. J. 1981, "Explaining the Evolution of Cultural Complexity: A Review", en: Schiffer, M. B. (Ed.) *Advances in Archaeological Method and Theory* 4, New York, Academic, pp.: 79-127.
- Weston, D. A. 2012, "Nonspecific Infection in Paleopathology: Interpreting Periosteal Reactions", en: Grauer, A. L. (Ed.) *A Companion to Paleopathology*, Publishing Ltd., Oxford, pp.: 492-512 doi:10.1002/9781444345940.ch27
- Zeidler, J. 2008, "The Ecuadorian Formative", en: H. Silverman and W. H. Isbell (Eds.) *Handbook of South American Archaeology*, Springer, New York, pp: 459-488.
- Ziólkowski, M. S. et al. 1994, *Andes: Radiocarbon Database for Bolivia, Ecuador and Peru*, Andean Archaeological Mission – Gliwice Radiocarbon Laboratory, Warszawa-Gliwice.

¿Suelos antrópicos en la alta Amazonía ecuatoriana?: estudios geoarqueológicos en el basural La Lomita, valle del Upano, Morona Santiago Ecuador

Janny Mauricio Velasco Albán*

RESUMEN

LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS HA DESARROLLADO IMPORTANTES APORTES PARA ENTENDER LA EMERGENCIA DE SOCIEDADES COMPLEJAS EN LOS ECOSISTEMAS DE LA FORESTA TROPICAL AMAZÓNICA, ESPECÍFICAMENTE EN LA CUENCA ALTA DEL UPANO, -EN LA ALTA AMAZONÍA DEL ECUADOR. UNA AMPLIA EXTENSIÓN EN LOS PIEDEMONTES PERI-ANDINOS MODIFICADA POR LA PRESENCIA DE MONTÍCULOS ARTIFICIALES, ORGANIZADOS EN COMPLEJOS PATRONES DE ASENTAMIENTO. ESTOS PROCESOS CONSTRUCTIVOS, INICIADOS HACIA EL 380 A.C., DAN LUGAR A CASI UN MILENIO DE OCUPACIÓN, CARACTERIZADOS POR LA PRESENCIA DE LA TRADICIÓN CERÁMICA UPANO. LA CONCENTRACIÓN DE MONTÍCULOS, TRAE CONSIGO LAS INTERROGANTES SOBRE LOS EFECTOS DE LA OCUPACIÓN HUMANA EN LOS PAISAJES AMAZÓNICOS Y LA NECESIDAD DE INCORPORAR MÉTODOS ANALÍTICOS PARA LA OBTENCIÓN DE NUEVA INFORMACIÓN. ESTE TRABAJO TRAE EL DEBATE DE LOS SUELOS ANTRÓPICOS A UN ESTUDIO DE CASO EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA, CON LA APLICACIÓN DE ANÁLISIS QUÍMICOS A MUESTRAS DE SUELO DEL BASURAL LA LOMITA PERTENECIENTE AL COMPLEJO MONTICULAR HUAPULA, CUENCA DEL ALTO UPANO, PARA SU CARACTERIZACIÓN Y ANÁLISIS COMPARATIVO. LOS RESULTADOS OBTENIDOS MUESTRAN LOS EFECTOS DE LA OCUPACIÓN HUMANA EN LOS SUELOS DE LOS ASENTAMIENTOS MONTICULARES DEL UPANO, Y SU POTENCIAL PARA ENTENDER LA PROLONGADA MODIFICACIÓN HUMANA DE LOS PAISAJES AMAZÓNICOS EN TIEMPOS PRECOLOMBINOS. PALABRAS CLAVE: SUELOS ANTRÓPICOS - AMAZONIA ECUATORIANA - MONTÍCULOS - VALLE DEL UPANO - MODIFICACIÓN DEL PAISAJE - GEO-ARQUEOLOGÍA.

ANTHROPIC SOILS IN THE UPPER ECUADORIAN AMAZON?: GEO-ARCHAEOLOGICAL STUDIES IN THE DUMPSITE OF LA LOMITA, UPANO VALLEY, MORONA SANTIAGO, ECUADOR

ABSTRACT

THE ARCHAEOLOGICAL RESEARCH IN RECENT DECADES HAS DEVELOPED IMPORTANT CONTRIBUTIONS TO UNDERSTANDING THE EMERGENCE OF COMPLEX SOCIETIES IN AMAZON RAINFOREST ECOSYSTEMS, SPECIFICALLY IN THE UPPER UPANO BASIN OF THE HIGH-AMAZONIA IN ECUADOR, AN EXTENSIVE AREA IN THE PERI-ANDEAN FOOTHILLS MODIFIED BY ARTIFICIAL EARTH MOUNDS ORGANIZED IN COMPLEX PATTERNS OF SETTLEMENTS. THESE CONSTRUCTIVE PROCESSES STARTED AROUND 380 B.C., GIVING PLACE TO ALMOST A MILLENNIUM OF OCCUPATION CHARACTERIZED BY THE PRESENCE OF UPANO CERAMIC TRADITION. THE CONCENTRATION OF EARTH MOUNDS BRINGS UP QUESTIONS ABOUT THE IMPACTS OF HUMAN OCCUPATION IN AMAZONIAN LANDSCAPES AND THE NEED TO INCLUDE ANALYTIC METHODS TO OBTAIN NEW INFORMATION. THIS WORK BRINGS TO THE DEBATE ABOUT ANTHROPIC SOILS A CASE STUDY IN THE ECUADORIAN AMAZON, APPLYING CHEMICAL ANALYSIS TO SOIL SAMPLES FROM BASURAL LA LOMITA, BELONGING TO THE HUAPULA MONTICULAR COMPLEX IN THE UPPER UPANO BASIN, FOR CHARACTERIZATION AND COMPARATIVE ANALYSIS. THE RESULTS OBTAINED POINT TO THE IMPACTS OF HUMAN OCCUPATION ON THE SOILS OF THE UPANO EARTH MOUND SETTLEMENTS, AND THE POTENTIAL TO UNDERSTAND THE PROLONGED MODIFICATION OF THE AMAZONIAN LANDSCAPES IN PRE-COLUMBIAN TIMES.

KEYWORDS: ANTHROPIC SOILS - ECUADORIAN AMAZON - EARTH-MOUNDS - UPANO VALLEY - LANDSCAPE MODIFICATION - GEO-ARCHEOLOGY.

* Antropólogo con mención en Arqueología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Candidato a Magister en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Correo electrónico: mauricio.velasco@patrimoniocultural.gob.ec, mauricio.velasco.alban@gmail.com.

Introducción

La cuenca alta del Upano es un paisaje caracterizado por la presencia de montículos artificiales precolombinos en una amplia extensión de territorio. Ubicada en la provincia de Morona Santiago, en la alta Amazonía, al Sur del Ecuador, ha sido estudiada desde finales de los años 70 (Porras, 1987), donde los trabajos del padre Josefino Pedro Porras, reportaron la existencia de una amplia modificación del paisaje en los bosques tropicales del Upano, con montículos de tierra organizados en patrones de asentamiento. En ese entonces la Amazonía era considerada como una zona marginal para el desarrollo cultural (Meggers, 1954), por lo que estos hallazgos marcaron una interrogante al modelo interpretativo de la época. El trabajo pionero de Porras presenta también una secuencia de tipos cerámicos, interpretaciones a la disposición de los montículos, inferencias sobre la producción agrícola del asentamiento, dataciones radiocarbónicas y demás datos, de gran importancia para la comprensión del asentamiento (Porras, 1987).

Años más tarde, Stephen Rostain y Ernesto Salazar realizaron una nueva campaña de investigación en el Upano, ampliando, en gran medida, los alcances obtenidos por Porras (Salazar, 1998; Rostain, 1999b). Esta campaña iniciada en el año de 1995 (Salazar, 1996) trajo consigo: el aumento del número de montículos detectados a través de prospecciones pedestres, la depuración cronológica, excavaciones estratigráficas por sondeo y decapado en área (Rostain, 1999a). Con ello, se establecieron secuencias temporales a través de la definición de fases cerámicas para los periodos de ocupación (Rostain, 1999b), con base en las dataciones obtenidas para el sitio Huapula. En tal contexto, se identificó que el inicio de ocupación en el área iniciaría hacia el 700 a.C. y la construcción de los montículos inició hacia el 400 a.C.

Trabajos de investigación posteriores identificaron una mayor extensión del área inicialmente detectada para la Cuenca del Alto Upano:

“En el año 2015 el Estado del Ecuador financió el mapeo, mediante LIDAR, de un área de 300 Km² al norte de Macas, cuyos resultados lamentablemente no han sido publicados todavía. Sin embargo, en una presentación de los datos en el INPC se mencionó que se pudieron identificar más de 5000 montículos que ocupan aproximadamente la mitad de la superficie mapeada” (Prümers, 2017: 67).

Este último dato presenta un escenario de gran interés para el estudio de los procesos intensivos de modificación del paisaje en la alta Amazonía ecuatoriana. El valle del alto Upano, dada la amplitud del área con presencia monticular puede ser interpretada como una zona que fue densamente poblada, que contó con un sistema de organización social que permitió su construcción y ocupación durante un tiempo prolongado. Sin embargo, dentro de esta impresionante obra humana, caben aún varias interrogantes sobre los sistemas de producción y sostenibilidad, que permitieron el desarrollo de las sociedades monticulares del Upano durante casi un milenio (Rostain, 1999b).

Dentro de la investigación de las tierras bajas amazónicas, el debate de la sostenibilidad ha hallado en las *Terras Pretas de Indio o Amazonian Dark Earths* (Lehmann, *et al.*, 2003), una explicación argumentada para la crítica de los determinismos ecológicos impuestos durante el siglo XX (Meggers, 1976). Las Terras Pretas o ADE son suelos de origen antrópico vinculados a los procesos de ocupación humana, se caracterizan por su coloración oscura y la presencia de material cultural, existiendo además enriquecimiento en nutrientes y minerales (Kern *et al.*, 2017). Este marco teórico y metodológico, ha sido aplicado para entender diversos procesos de modificación de suelos por acción humana en tiempos precolombinos (Arroyo-Kalin, 2014b), como en el caso colombiano en los interfluvios del Caquetá (Mora Camargo, 1991; Andrade, 1986; Arroyo-Kalin, *et al.*, 2019) o en los llanos de Moxos, Bolivia (Prümers & Jaimes Betancourt, 2014).

En el Ecuador se han realizado varias referencias sobre la presencia de Terras Pretas: en la Cuenca del Napo (Arroyo-Kalin y Ugalde Mora, 2015; Arroyo-Kalin, 2014a), Colina Moravia (Rostain, 2012) y en los montículos de Pablo Sexto (Serrano Ayala y López Soria, 2014). Pese

a los esfuerzos realizados, ninguna de estas investigaciones presenta los resultados de análisis especializados para la caracterización de estos suelos, por lo que aún no se ha podido realizar un contraste cuantitativo con los estudios realizados en Brasil, Colombia y Bolivia.

En este contexto, este trabajo busca traer a discusión los *Suelos Antrópicos*¹ hacia el contexto ecuatoriano, específicamente a los sitios monticulares de la cuenca del alto Upano. Para ello, se usarán los resultados obtenidos en la caracterización de los suelos del Basural La Lomita en el Complejo Monticular Huapula (Velasco Albán, 2016). El objetivo es aproximarnos a los procesos de formación de un suelo antrópico en la Alta Amazonía Ecuatoriana, explicándolo a través de datos cuantitativos obtenidos de análisis físicos y químicos, y el modelo de formación de Terras Pretas en basurales (Kämpf, *et al.*, 2003).

El Upano, montículos en la alta Amazonía ecuatoriana

En el año de 1978 el Padre Josefino Pedro Porras, realizó la primera incursión hacia el Alto Upano, guiado por referencias orales y vuelos de reconocimiento, en un momento en el que la Provincia de Morona Santiago tenía escasa infraestructura de vialidad y acceso. Sus estudios aluden a que la fortuna favoreció el descubrimiento de los montículos, “por un golpe de suerte, y por referencias del Misionero Salesiano P. Juan Botasso, luego, descubrí el sitio ceremonial de Guapula” (Porras, 1987: 15). Sin embargo, en palabras del mismo Porras, su obra publicada anuncia, de manera preliminar, sus hallazgos en la alta Amazonía del Sur del Ecuador, en lo que él consideraba debía ser el primero de varios volúmenes.

Porras (1987: 41) reportó un total de 180 montículos distribuidos en 26 subcomplejos. Estos montículos estaban agrupados en patrones de asentamiento de “4 y 4+1”² e interconectados por avenidas, caminos y calles, haciendo referencia a una aparente infraestructura vial, definida por zanjas excavadas en ángulos rectos con ancho y profundidad variables formando una “urbanización” (Ibíd.: 61).

El trabajo de Porras también realizó un detallado análisis cerámico. Siguiendo el método de James A. Ford (1938), define 21 tipos cerámicos de acuerdo a su decoración³. Estos tipos fueron agrupados por seriación cerámica, contrastando los decorados con fechados radiocarbónicos, en cuatro fases: Pre-Upano y Upano I, II, y III (Porras, 1987). Sus dataciones arrojaron fechas bastante tempranas para la ocupación pre-monticular; ubicándola entre el 2750 y 2520 a.C. en el periodo formativo y la construcción de los montículos hacia el 40 a.C. Porras distingue entre las fases II y III de Upano, una desocupación del territorio, donde se asentaron los constructores de los montículos; no ahonda en una interpretación para explicar este proceso, aunque atribuye una “posible actividad volcánica del Sangay” (Ibíd.: 298). Los aportes de Porras, aunque valiosos, tuvieron una revisión crítica en posteriores investigaciones. Sus fechados e interpretaciones iniciales del sitio, fueron contrastadas con metodologías más actualizadas durante los trabajos de Salazar y Rostain (Salazar, 1996).

De vuelta al Sangay: las investigaciones de Rostain y Salazar

Para 1995, el Proyecto franco-ecuatoriano Sangay-Upano⁴ codirigido entre Stephen Rostain y Ernesto Salazar, realizó una nueva incursión hacia el sitio arqueológico Huapula, en el valle del alto Upano (Rostain, 1999a). Su estrategia era mucho más ambiciosa, pues al contar con

- 1 Las Terras Pretas son suelos antrópicos. El término se usa para para identificar una amplia variedad de suelos oscuros con características químicas distintas a los suelos no asociados a sitios arqueológicos (Arroyo-Kalin, 2017).
- 2 Hace referencia a cuatro montículos encerrando una plaza, y el 4+1 cuando existía un quinto montículo al interior de esta plaza.
- 3 Entre ellos destaca el Rojo entre Incisiones o Red Band Inside, estilo característico de la ocupación Upano, asociada a los constructores de los montículos (Rostain, 1999b).
- 4 El proyecto fue realizado por una cooperación entre la PUCE y el IFEA, representados por Ernesto Salazar y Stéphen Rostain respectivamente.

los datos de Porras, el trabajo se concentró en la verificación y depuración de la información arqueológica. “Si los resultados de Porras no ofrecen siempre las garantías científicas que hoy en día se espera, se debe reconocer que reveló un gran número de datos sobre los cuales nos seguimos apoyando” (Saulieu & Rampón Zardo, 2006: 13).

Los objetivos planteados fueron: “el reconocimiento arqueológico del alto Upano; excavaciones estratigráficas pos sondeos y zanjas; y, excavaciones por decapado en área” (Rostain, 1999a: 5). Esta nueva investigación depuró muchos de los datos provistos por Porras, incluyendo el número de montículos identificados para el Complejo Monticular Huapula: “estas cifras disminuyen drásticamente, ya que muchas plataformas registradas por Porras son naturales o inexistentes” (Salazar, 1996: 11). Sin embargo, los reconocimientos realizados permitieron aumentar el número de complejos monticulares, configurando un mapa mucho más extenso del que planteó Porras.

De manera complementaria, los trabajos realizados por Salazar y Rostain, permitieron afinar las secuencias cronológicas para los complejos monticulares y la formulación de fases culturales a partir de la cerámica (tabla 1). La fase Sangay estaba relacionada con la cerámica pre-monticular, caracterizada por ser burda, frágil, mal cocida y con una coloración gris-blanca, paredes pequeñas y desgrasante de pequeña grava lisa (Rostain, 2010a). La fase Sangay se distingue como una “cultura dispersa y de bajo índice poblacional” (Pazmiño, 2009: 59). La fase Upano, se caracteriza por su color beige o rojizo con desgrasante de arena fina, decorada por incisiones simples, lineales, o formas geométricas pintadas en rojo (Rostain, 1999b). Esta tradición con casi un milenio de permanencia en el valle del alto Upano, fue la que inició la construcción de los montículos, y tendría su final hacia el 400 d.C. (Pazmiño, 2009).

Rostain define tres fases cerámicas adicionales para su secuencia. Kilamope, caracterizada por incisiones e exiciones “con detalles más elaborados que los Upano” (Rostain, 2010a: 676), este tipo cerámico se encuentra en el mismo rango temporal que el Upano. Huapula, caracterizada por pasta gruesa y burda de color beige, con desgrasante de arena tosca con una aparente función doméstica (Ibid., 1999b). Finalmente, la cerámica definida como Jívaro⁵ en alusión a la cerámica de los pueblos indígenas Shuar, caracterizada por ollas utilitarias (Rostain, 2010a).

TABLA 1. FASES CERÁMICAS Y SU CRONOLOGÍA	
Fase Cerámica	Fecha de Inicio
Sangay	900-500 a.C.
Upano	500-200 a.C.
Huapula	700-1200 d.C.
Jívaro	1500-Actualidad

Elaborado a partir de Rostain y Saulieu, 2013; Pazmiño, 2009

Las investigaciones del proyecto Sangay-Upano, finalizaron en el año 1998 cuando se emitieron los últimos informes (Salazar, 2008). Como resultados se afinaron con mucho detalle las dataciones que, en contraposición con lo expuesto por Porras, atribuyen la primera ocupación pre-monticular hacia el 900 a.C., fecha mucho más tardía que la propuesta por Porras. De

5 El termino Jívaro, hace referencia a los pueblos indígenas: Shuar y Achuar en el Ecuador, y Wampi y Ahuahum en Perú, pertenecientes a la Familia Lingüística Jívaro. Sin embargo, actualmente los miembros de estos pueblos se autodeterminan bajo el nombre de Aents Chicham, debido a que el término Jívaro, tiene una connotación colonial y peyorativa (Deshoullière y Utitaj Paati, 2019).

igual forma se identificaron varios sectores con presencia de montículos antrópicos en ambos márgenes del río Upano, ampliando el área conocida para estos sitios. Más de diez años después de las investigaciones de Rostain y Salazar, la aplicación de nuevas tecnologías ampliaría aún más la amplia extensión del paisaje cultural del valle del alto Upano.

Características generales del paisaje del alto Upano

En el año 2015 el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural con el financiamiento de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia y Tecnología, emprendió el proyecto “Características Generales del Paisaje Arqueológico del Valle del Alto Upano, en un Área de 300 Km²”, que realizó un levantamiento del terreno por LiDAR⁶. Este proyecto fue ejecutado con el levantamiento y procesamiento de información geográfica, a través de vuelos tripulados, que posteriormente fue interpretada y organizada. De estos trabajos se logró reportar una mayor densidad arqueológica a la conocida anteriormente.

Pese a la importancia de esta investigación sus resultados aún no han sido publicados y las referencias disponibles son muestras de difusión institucional realizadas por el INPC⁷. En ellas, se puede reconocer una amplia zona de influencia cultural de los complejos monticulares, que van desde la ciudad de Macas en ambas márgenes del Upano, hasta el río Chiguaza, al norte de la provincia de Morona Santiago (INPC, 2015). “La sorpresa más grande fue el descubrimiento de otro centro urbano en el noreste del área mapeada, que fue bautizado Kunguints, según el río que colinda con el mismo” (Prümers, 2017: 67). También, podemos encontrar la presencia de montículos artificiales, con menor densidad, más al norte, en el cantón Pablo Sexto (Serrano Ayala y López Soria, 2014; Yépez Noboa, 2012) así como la ocupación de cimas naturales denominadas Hummocks (Valverde, *et. al.*, 2017).

Las amplias dispersiones de estos asentamientos humanos precolombinos señalan también una densidad monticular mucho más grande de lo que se había documentado. De acuerdo a las socializaciones realizadas por el INPC, existen más de 5000 montículos artificiales identificados en los 300 km² de levantamiento (Prümers, 2017), así como la existencia de 300 Km de estructuras lineales, interpretadas como redes viales (Velasco Albán, 2018)⁸. En tal sentido, se han propuesto interpretaciones de estos complejos, como verdaderas muestras de una amplia modificación del paisaje, estableciendo modelos pre-urbanos interconectados (Jaimes Betancourt, 2018)⁹.

Suelos antrópicos: un marco amplio para la investigación

El desarrollo de la investigación multidisciplinaria en la Amazonía, ha traído nuevas perspectivas para entender las trayectorias humanas en los bosques húmedos tropicales. Brasil ha liderado un crecimiento sostenido de la investigación arqueológica amazónica. La colaboración entre investigadores locales y extranjeros, les ha permitido desarrollar una amplia serie de investigaciones y la aplicación de nuevas metodologías para su estudio. La mención de los suelos antrópicos amazónicos, nace con los estudios pedológicos de Sombroek (1966) en Brasil, quien describe a la Terra Preta como: un suelo de origen humano, de coloración oscura y con presencia de cerámica (Ibid., 1984). La Terra Preta y la Terra Mulata, interpretadas como suelos

6 *Light Detection and Ranging o Laser Imaging Detection and Ranging*. Método de detección remota utilizado para el levantamiento de Modelos Digitales de Terreno a través de un escaneo por pulsos de luz.

7 Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador.

8 Esta presentación, en el I Seminario Internacional de Patrimonio Cultural, organizado por el Ministerio de Cultura y Patrimonio, tuvo lugar el 20 de abril de 2018, siendo encargada a Mauricio Velasco como representante del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

9 La reflexión de Carla Jaimes sobre los complejos monticulares del Upano y otros ejemplos de amplia modificación del paisaje amazónico, fue expuesta en una reunión en el INPC. Esta idea dio paso a la organización del Simposio “Arquitectura y Pre-Urbanismo en la Amazonía” para el V Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, a realizarse en Lima, Perú, en 2022.

químicamente modificados por actividades de deposición de desechos humanos propios de la ocupación de estos espacios (Kämpf *et al.*, 2003). Dentro de la arqueología contemporánea las Terras Pretas son un recurso común para explicar posibles alternativas para la sostenibilidad agrícola en las tierras bajas (Schmidt *et al.*, 2014) y los interfluvios (Saunaluoma, *et al.*, 2018).

Las Terras Pretas son un argumento, muy fuerte, dentro de la arqueología de finales del Siglo XX. Investigadores de las tierras bajas de Sudamérica utilizaron estos datos para debatir los postulados deterministas, que daban por sentado la imposibilidad de desarrollos culturales sostenibles y de larga temporalidad en la Amazonía. “Diferencias en la fertilidad del suelo, clima y otros elementos determinan la productividad de la agricultura, la cual, a su vez, regula el tamaño de la población y la concentración; y a través, de estas influencias lo sociopolítico e incluso el desarrollo tecnológico de la cultura” (Meggers, 1954: 802). Bajo esta instancia, los hallazgos de asentamientos humanos con una prolongada temporalidad, se veían limitados por las corrientes teóricas dominantes de mediados del siglo anterior.

Las Terras Pretas tuvieron un gran impacto dentro de la arqueología, formulando nuevas maneras de entender los procesos productivos en los bosques tropicales. “Como resultado de una ocupación humana, enormes áreas de tierra han sido modificadas por una variedad de mecanismos llevándolos a la redistribución y alteración de la tierra y otros materiales superficiales” (Woods, 2003: 3). Para ello, a más de la evidencia macroscópica encontrada en los sitios arqueológicos, se recurrieron a análisis especializados para la caracterización e identificación de estos suelos. Esta metodología se deriva de los estudios pedológicos realizados por Sombroek (1966), misma que fue replicada y mejorada para los futuros análisis de los suelos provenientes de sitios arqueológicos (Schmidt, 2016; Schmidt *et al.*, 2014; Arroyo-Kalin, 2008).

La presencia de Terras Pretas en la Amazonía es muy amplia, rebasando las fronteras de Brasil. Se han realizado importantes hallazgos sobre esta temática en la Amazonía Colombiana (Mora, Herrera, Cavalier F. y Rodríguez, 1991; Arroyo-Kalin *et al.*, 2019), así como en los llanos de Moxos en Bolivia (Erickson, 2006; Prümers, 2017). Siguiendo esta corriente, la ribera del río Napo en el Ecuador (Arroyo-Kalin, 2014a), está siendo estudiada como un sitio con influencia de culturas pan amazónicas con rasgos como la cerámica de la tradición policroma Amazónica y Terras Pretas.

La diversidad de sitios arqueológicos en la Amazonía ecuatoriana, presenta un gran potencial para aplicar esta metodología para estudiar los procesos de formación de suelos antrópicos. Los asentamientos arqueológicos de la cuenca alta del Upano, demandan la ampliación de su espectro analítico, para entender los procesos de desarrollo cultural temporalmente prolongados, y sus efectos sobre los bosques tropicales amazónicos.

Suelos antrópicos en el Upano: una aproximación desde las técnicas analíticas

En el marco de mi trabajo de disertación en la carrera de Antropología con mención en Arqueología, en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, propuse abordar la temática los suelos antrópicos para el estudio de un sitio arqueológico en la cuenca del alto Upano (Velasco Albán, 2016). Para ello, se contó con la colaboración técnica del laboratorio de investigación del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, que accedió a realizar los análisis químicos como parte de sus investigaciones. A ello se unió el valioso aporte de Jaime Pagán Jiménez, quien asesoró el diseño metodológico del proyecto. La investigación propuesta consistió en la toma de muestras de suelo en el basural La Lomita, del complejo monticular Huapula, cuenca del alto Upano, y su caracterización mediante métodos analíticos.

El basural La Lomita fue seleccionado por su importancia para la definición de fases cerámicas, y el detalle de su registro estratigráfico (Salazar, 1995). Este sitio al ser interpretado como sitio de depósito secundario de desechos (Schiffer, 1990), permitiría apreciar como los procesos de ocupación y deposición de desechos actúan sobre los suelos y modifican sus características. Por ello, se tomó como referencia teórica al modelo de basural para la formación de Terras Pretas (Kämpf *et al.*, 2003), para interpretar los resultados obtenidos.

Métodos analíticos

Muestreo estratigráfico

El muestreo fue realizado en intervalos arbitrarios de 10 cm, en un perfil con profundidad de 170 cm bajo superficie. Para ello, se utilizaron barrenos de tubo PVC de 15x4 cm, obteniendo 17 muestras (figura 1). De manera adicional, se tomaron tres muestras de un Perfil Adyacente, alejado de las áreas de montículos arqueológicos, con el fin de poder contrastar resultados. En total se tomaron 20 muestras de suelo que fueron sometidas a los diferentes análisis químicos para su caracterización.



FIGURA 1. FOTOGRAFÍAS DE LOS MUESTREOS REALIZADOS PARA EL ESTUDIO. A) BASURAL LA LOMITA Y B) PERFIL ADYACENTE.

Análisis químicos¹⁰

Los análisis químicos planteados responden a la experticia técnica y equipos del laboratorio de investigación del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Los protocolos de preparación de muestras y mediciones, fueron supervisadas por los investigadores químicos del laboratorio, quienes ejecutaron las lecturas en los equipos especializados. En tal sentido, los métodos propuestos consideran la información cuantitativa de las investigaciones de Terras Pretas en Brasil y Colombia, con el objetivo de realizar un contraste comparativo.

¹⁰ Para una información completa de los protocolos de preparación de muestras y toma de lecturas en equipos especializados se precisa la revisión de la Disertación Escrita (Velasco Albán, 2016).

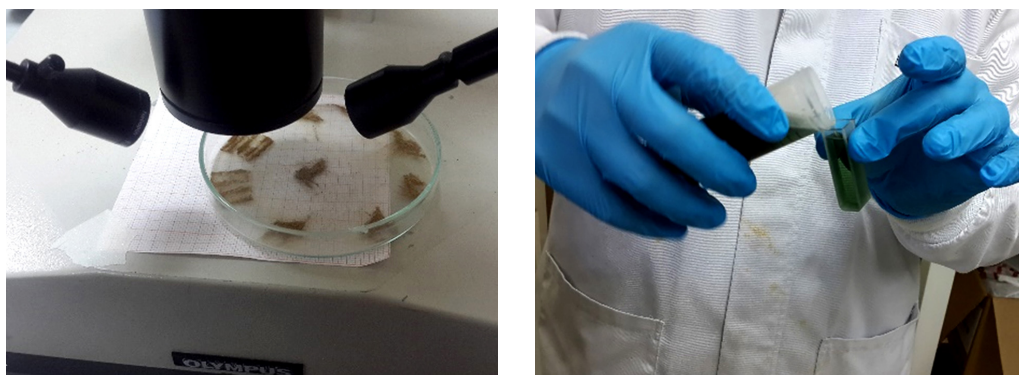


FIGURA 2. IMÁGENES DE LOS ANÁLISIS DE LABORATORIO: A) CONTABILIZACIÓN DE PARTÍCULAS DE CARBÓN Y B) PREPARACIÓN DE MUESTRAS PARA LECTURA POR ESPECTROFOTOMETRÍA UV

Nivel de pH

La medición del pH en las muestras de suelo fue realizada con el objetivo de medir su acidez, con el equipo Ph-meter Mi180 Bench Meter. La lectura se realizó en una solución compuesta por 5gr de suelo y 25 ml de agua destilada. Cada lectura fue realizada tras la limpieza y calibración del equipo con Buffers¹¹ previamente preparados.

Espectrofotometría UV

Las mediciones por Espectrometría UV fueron realizadas en el equipo Spectro UV-VIS UV-2602, para la obtención de Concentración de Materia Orgánica SOM y Concentración de P orgánico. Para el análisis las muestras se prepararon mediante pulverización, tamizado, secado, y digestión química. Las lecturas fueron realizadas utilizando celdas para lectura por espectrofotometría UV (figura 2, b).

Espectrofotometría por absorción atómica

Los análisis fueron realizados en el equipo de Espectrofotometría por absorción atómica Shimadzu, utilizando la técnica de lectura de atomización por flama. Mediante este método se midieron las cantidades de Cu, Mn y Zn presentes en cada una de las muestras de suelo. Para ello se prepararon las muestras a partir de digestión química; y, su lectura se realizó por estándares establecidos en ppm¹².

Conteo de partículas de carbón

Este análisis fue realizado por microscopía, previa preparación de muestras. El objetivo fue el contabilizar la cantidad aproximada de partículas de carbón presentes en cada una de las muestras. Para ello, se tomó una cantidad de 0.2 gr de suelo, mismo que fue sometido a digestión química, para la extracción de la materia orgánica. Con ello, solamente se aprecian los minerales del suelo y las partículas de carbón vegetal que no se ven afectadas por el proceso (figura 2, a).

11 Soluciones líquidas con pH establecidos, permite la calibración del equipo tras su uso.

12 Partes por millón, medida utilizada para obtener la cantidad de un elemento en soluciones químicas.

Resultados

Los datos más importantes fueron encontrados en la concentración de Mn y P Orgánico, así como en la cantidad de partículas de carbón (tabla 2). Estos indicadores son de gran interés para la discusión, debido a que los elementos en mención son característicos de procesos de enriquecimiento químico por acción humana. La comparación de los resultados obtenidos La Lomita y en el Perfil Adyacente, muestran una notoria diferencia en la concentración de Mn y P orgánico, así como en la cantidad de partículas de carbón. También existe una variación en la acidez del suelo en las muestras de 90 y 100 cm. de profundidad bajo superficie del basural de La Lomita. De manera cuantitativa se observan niveles de modificación química del suelo en La Lomita, dado por los procesos de depósito de desechos durante la ocupación de los montículos del Sitio Arqueológico Huapula.

TABLA 2. RESULTADOS DE ANÁLISIS QUÍMICOS APLICADOS A LAS MUESTRAS DE SUELO. SE DISTINGUEN LAS 17 MUESTRAS TOMADAS EN EL BASURAL LOMITA Y LAS 3 DEL PERFIL ADYACENTE.

Sitio de Proveniencia	Código	Profundidad bajo Superficie en cm	pH (1-7)	Mn (en ppm)	Cu (en ppm)	Zn (en ppm)	P Orgánico (en ppm)	SOM (en ppm)	Carbón (micro-partículas)
La Lomita	LL-01	10	5,241	0,6157	0,3941	0,0652	2,742	0,16	8524
	LL-02	20	6,118	17,735	0,4480	0,0894	3,348	0,17	6032
	LL-03	30	5,804	24,411	0,5377	0,1177	3,955	0,16	2822
	LL-04	40	5,772	24,405	0,6095	0,1621	4,258	0,16	2693
	LL-05	50	5,672	47,309	0,6275	0,1580	4,965	0,14	5505
	LL-06	60	5,717	51,839	0,6454	0,1661	5,217	0,13	2664
	LL-07	70	5,771	31,075	0,6454	0,2307	5,823	0,13	4292
	LL-08	80	5,924	90,000	0,6634	0,2953	6,227	0,14	2392
	LL-09	90	7,752	50,920	0,6454	0,2549	4,813	0,12	5708
	LL-10	100	7,768	44,540	0,5916	0,2347	4,763	0,14	10861
	LL-11	110	5,847	24,656	0,5377	0,2024	3,601	0,10	7216
	LL-12	120	5,861	20,881	0,5557	0,1419	4,359	0,13	7396
	LL-13	130	5,818	15,973	0,4839	0,1419	4,460	0,11	10235
	LL-14	140	5,664	18,867	0,4480	0,1338	3,449	0,11	8278
	LL-15	150	5,429	20,629	0,5736	0,1701	1,934	0,13	5634
	LL-16	160	5,598	14,085	0,5198	0,1782	2,591	0,13	5016
	LL-17	170	5,734	10,184	0,4659	0,1298	2,237	0,09	2565
Perfil Adyacente	PA-01	Horizonte A	5,888	0,032	0,032	0,031	0,621	0,17	1386
	PA-02	Horizonte B	5,943	0,031	0,031	0,032	1,177	0,12	1016
	PA-03	Horizonte C	5,750	0,024	0,024	0,040	1,076	0,07	1610

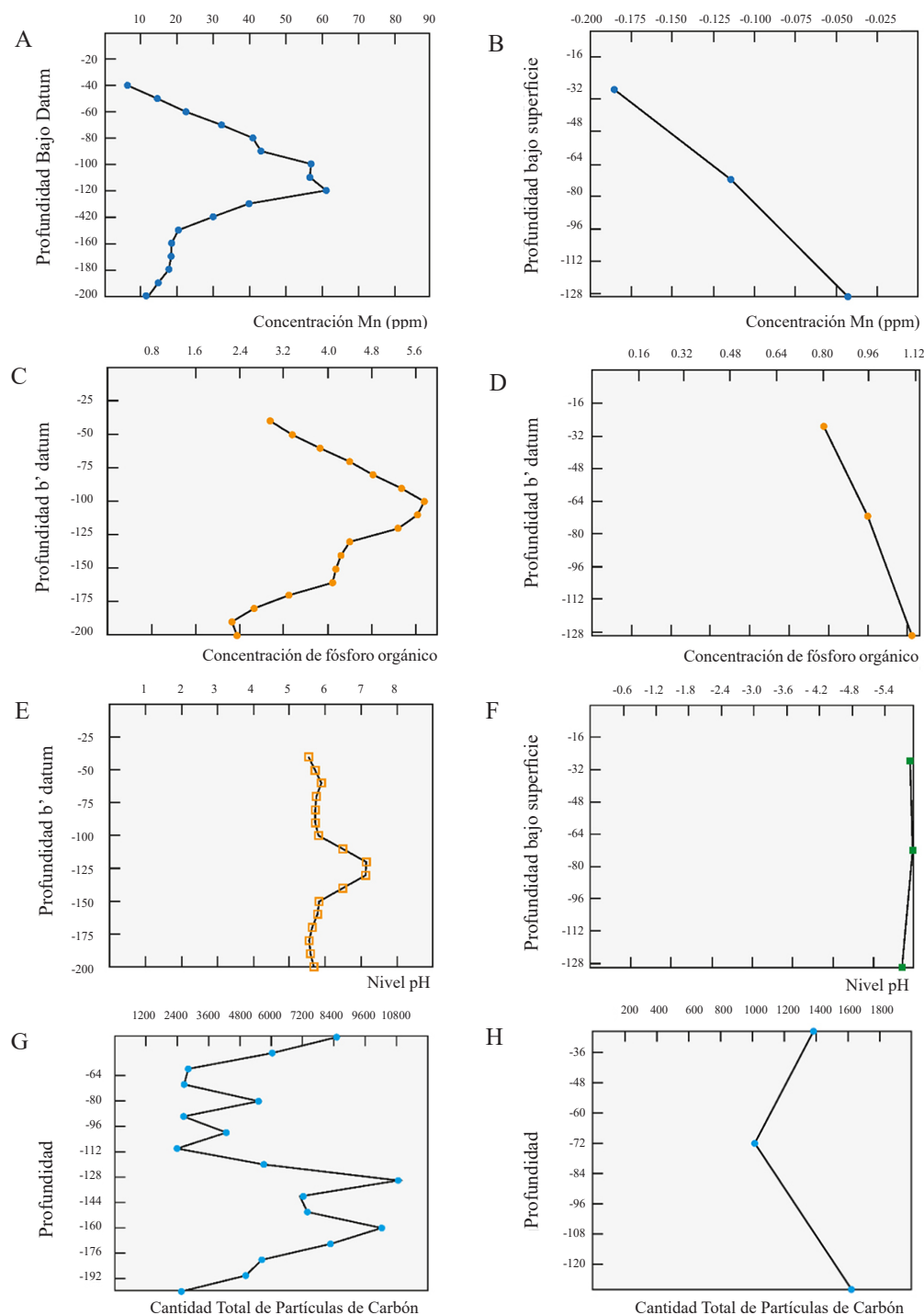


GRÁFICO 1. DISPERSIÓN DE LOS RESULTADOS DE LOS ANÁLISIS QUÍMICOS APLICADOS A LAS MUESTRAS TOMADAS DEL BASURAL LA LOMITA (A, C, E, G) Y EL PERFIL ADYACENTE (B, D, E, G). EN LOS GRÁFICOS CONSTAN LOS RESULTADOS DE MN (A Y B), P ORGÁNICO (C Y D), pH (E Y F) Y PARTICULAS DE CARBÓN (G Y H).

Se puede apreciar un notorio crecimiento en las gráficas de las concentraciones de Mn, P orgánico y partículas de carbón, hacia los 80 cm. bajo superficie (gráfico 1). Este enriquecimiento coincide con los depósitos con la presencia de cerámica Upano, que a su vez está relacionada a los procesos de construcción y ocupación de los montículos. En tal sentido, los procesos de modificación intensiva del paisaje se ven reflejados en la modificación pedológica de los suelos en el basural La Lomita. En tal contexto, los resultados nos permiten identificar que la acción humana, a través del tiempo, modificó la composición de los suelos en el basural de La Lomita, por lo que se trata de suelos antrópicos precolombinos. Este estudio de caso presenta una contribución a la discusión de esta temática a partir de datos cuantitativos, en la Amazonía ecuatoriana.

Discusión

Los resultados de los análisis en La Lomita permiten una aproximación mucho más argumentada hacia el debate de los suelos antrópicos en la Amazonía Ecuatoriana. Al ser un basural su caracterización química está sujeta a los procesos de depositación de desechos, adoptada por los constructores de los montículos durante la ocupación Upano. La dinámica de desechos, a más de ser funcional para la habitación de amplias aldeas, es un proceso de formación de registro arqueológico (Schiffer, 1975). Por ello, este lugar fue de gran valía para la afinación de las fases cerámicas para la cuenca del Upano (Pazmiño, 2008), así como para la obtención de fechados radiocarbónicos (Rostain, 2010b). En tal contexto, la aplicación de nuevos análisis permite ampliar los horizontes para entender los efectos de la ocupación humana en los bosques tropicales amazónicos y empezar nuevas interpretaciones para la sostenibilidad de las sociedades que habitaron estos montículos por casi un milenio.

La formación de suelos antropogénicos y su estudio en la cuenca amazónica ha formulado explicaciones mucho más argumentadas para debatir los prejuicios deterministas que dominaron la arqueología hasta el final del Siglo XX. El mismo Huapula en su momento fue interpretado por Meggers (2001: 321) como “un centro ceremonial vacío”, lo cual contrasta con la amplia densidad monumental encontrada tanto por prospección, como por métodos de detección remota (INPC, 2015). Este y otros sitios a lo largo de la baja y alta Amazonía son testimonio del florecimiento de sociedades complejas en un territorio que aparentemente no era apto, “ya que la construcción de los montículos artificiales requería, además de la planificación, de mano de obra considerable” (Prümers, 2017: 71).

En tal sentido, la arqueología amazónica contemporánea investiga y genera nuevas explicaciones para la sostenibilidad de sociedades complejas, con amplia densidad poblacional y con una aparente jerarquización social. Porras arroja algunas inferencias hacia esta discusión aseverando que la “Tradición Upano parece firmemente ligada a la agricultura vegetativa, de manera especial al cultivo de la yuca o mandioca (*Manihot esculenta* Crantz)” (Porras, 1987: 303). En su análisis, estudia los aportes nutricionales de la yuca frente a la demanda de calorías y proteínas dentro de una dieta diaria, determinando que su consumo como alimento principal conduciría a un déficit proteico, pese a su gran capacidad productiva por hectárea. La información de Porras es limitada, su análisis se basa en ejemplos etnográficos del siglo XX, por lo que resultan poco vinculantes para interpretar los sistemas productivos de sociedades complejas extintas, como la Upano.

Datos actuales permiten vislumbrar otras posibilidades para el consumo alimenticio en las sociedades monticulares. A través de análisis paleoetnobotánicos aplicados a fragmentos cerámicos de la fase Upano, se pudo evidenciar la presencia de maíz, guabas, cerezas, moras y granadillas (Pagán Jiménez y Rostain, 2013), como alimentos de consumo de esta cultura. El maíz, planta de evidente actividad hortícola o agrícola, plantea la potencial existencia de producción agrícola u hortícola que logre solventar la demanda de alimentos en los varios asentamientos monticulares distribuidos a lo largo de la cuenca del alto Upano.

Dado que los cultivos agrícolas demandan amplias extensiones de tierra, es preciso considerar que su productividad debería cubrir la demanda de sociedades tan amplias como las que construyeron y habitaron los montículos del Upano. Por ello, la consideración de los suelos antrópicos en el contexto ecuatoriano resulta de mucha utilidad para comenzar a formular respuestas a las interrogantes sobre la sostenibilidad, producción y transformación del paisaje en los contextos monticulares. Los resultados obtenidos en el basural La Lomita pueden ser de gran ayuda para entender posibles procesos de enriquecimiento químico en los suelos, a partir del manejo de desechos orgánicos y carbón. Factores como el enriquecimiento de minerales como el Mn y P orgánico en los depósitos relacionados a la fase Upano en el basural La Lomita, denotan una relación entre el modelo de basural, la formación de suelos antrópicos y un probable aumento del potencial productivo.

El enriquecimiento mineral es una característica muy frecuente en las Terras Pretas en Brasil (Schmidt y Heckenberger, 2009). Además, la presencia de carbón también ha sido identificado como un factor de importancia en la formación de suelos antropogénicos (Glaser, *et. al.*, 2000), identificando que puede ayudar a la retención de materia orgánica y el aumento del intercambio catiónico en el suelo (Liang *et al.*, 2006). Las partículas de carbón detectadas en los suelos del basural La Lomita, resultan de notorio interés, sobre todo si se contrastan con las cantidades obtenidas en las de las muestras no relacionadas con sitios arqueológicos del Perfil Adyacente. En tal cuestión, La Lomita se acopla bien a la formación de suelos antrópicos, a partir del Modelo de Basural que “sostiene que las tierras antrópicas negras serían el resultado de la descomposición de restos de comida, basura doméstica, residuos de combustión, y excrementos humanos que fueron concentrados en áreas monticulares de descarte de residuos” (Arroyo-Kalin, 2017: 109).

Finalmente, los procesos de modificación del paisaje, propuestos como una respuesta adaptativa a las condiciones ecológicas que presenta la Amazonía (Neves, 2008), establecen un fuerte vínculo con sistemas productivos basados en las Terras Pretas y Mulatas. Por, ello la construcción de montículos en el Upano no solo modifica los suelos, sino que transforma intensivamente el paisaje, teniendo a la actividad humana como un factor a considerar dentro de la construcción de nichos ecológicos (Arroyo-Kalin, 2016). Estos indicadores abren la posibilidad para inferir el uso productivo de estos suelos antrópicos, tras su enriquecimiento por dinámicas de desecho, en los sitios arqueológicos de la alta Amazonía. Los efectos de la ocupación humana pueden verse hasta el día de hoy, por lo que la Amazonía lejos de ser un conjunto de bosques primarios es en realidad un paisaje antropogénico (Pereira Magalhães, 2016).

Conclusiones

Considerando los resultados se concluye que para el caso de La Lomita los suelos fueron modificados por acción humana. Sin embargo, no es concluyente aún, denominar a estos suelos como Terras Pretas. Para llegar a esto, es necesario investigar otros contextos como: montículos, plazas, espacios abiertos entre complejos; y, establecer las características de estos suelos con mayor amplitud. Por ello, las modificaciones humanas de los suelos del basural La Lomita son definidos como suelos antrópicos de la alta Amazonía ecuatoriana. Los procesos de formación de estos suelos, están directamente relacionados a la construcción y ocupación de los montículos; y a su vez, involucran una amplia modificación del paisaje de los bosques tropicales de la alta Amazonía. Este estudio y la integración de nuevas metodologías analíticas permitirá a futuro tener una mayor comprensión e interpretación de las trayectorias humanas en la Amazonía precolombina del Ecuador.

Agradecimientos

La presente investigación no habría sido realizada sin la colaboración de Jaime Pagán Jiménez, quien orientó desde su experticia, los análisis e interpretación de los datos obtenidos. También hago extensivo el agradecimiento a los colegas y amigos del laboratorio de investigación del INPC: Martha Romero, Alejandro Pinto, Pablo Saavedra y Carlos Vásquez, quienes asesoraron los análisis especializados. Finalmente realizo una mención especial a Isaac Falcón y Pablo Coba quienes participaron del trabajo de campo y toma de fotografías.

Bibliografía

- Andrade, A. 1986, *Estudio Arqueológico de los Antrosoles de Araracuara (Amazonas)*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá D.C.
- Arroyo-Kalin, M. 2017, “Las Tierras Antrópicas Amazónicas: Algo más que un Puñado de Tierra”, en: Rostain, C. y J., Betancourt (Eds.) *Las Siete Maravillas de la Amazonía Precolombina*, 4-EIAA; BAS; Plural Publicaciones, La Paz, pp.: 99-117.
- 2016, “Landscaping, Landscape Legacies, and Landesque Capital in Pre-Columbian Amazonia”, en: Isendahl, C. y D. Stump (Eds.), *The Oxford Handbook of Historical Ecology and Applied Archaeology*, pp.: 1–24, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199672691.013.16>
- 2014a, “Amazonian Dark Earths in Western Amazonia?”, en: *Archaeology International*, (17), pp.: 58–60, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9031-8_13
- 2014b, “The variability of Amazonian Dark Earths: comparing anthropogenic soils from three regions of the Amazonian biome”, en: S. Rostain (Ed.), *Antes de Orellana*, Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, Instituto Francés de Estudios Andinos; FLACSO Ecuador, Embajada de los Estados Unidos, Quito, pp: 323–329.
- 2008, *Steps towards an Ecology of Landscape : a Geoarchaeological Approach to the Study of Anthropogenic Dark Earths in the central Amazon region , Brazil*, University of Cambridge, Bogotá D.C.
- Arroyo-Kalin, M. et al. 2019, “Entre La Pedrera y Araracuara: La Arqueología del Medio Río Caquetá”, en: *Revista Del Museo de La Plata*, 4(2), pp.: 305–330.
- Arroyo-Kalin, M., y Ugalde Mora, M. F. 2015, ¿Suelos Antrópicos Negros en el Oriente Ecuatoriano? Reconocimiento y Prospección Arqueológica de la Región Adyacente al Río Napo (Fase I), UCL; PUCE, Quito.
- Deshoullière, G., y Utitaj Paati, S. 2019, “Acerca de la Declaración sobre el Cambio de Nombre del Conjunto Jivaro”, en: *Journal de La Société Des Américanistes*, 105(2), pp.: 167–179. <https://doi.org/10.4000/jsa.17370>
- Erickson, C. L. 2006, “Archaeological methods for the study of ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon”, en: P. W., Stahl (Ed.), *Archaeology in the lowland American tropics*, 2nd edición, Cambridge University Press, Cambridge, pp.: 66-95.
- Ford, J. A. 1938, “A Chronological Method Applicable to the Southeast”, en: *American Antiquity*, 3(3), pp.: 260–264. <https://doi.org/10.2307/275264>
- Glaser, B. *et al.* 2000, “Black carbon in density fractions of anthropogenic soils of the Brazilian Amazon region”, *Organic Geochemistry*, 31(7–8), pp.: 669–678, [https://doi.org/10.1016/S0146-6380\(00\)00044-9](https://doi.org/10.1016/S0146-6380(00)00044-9)
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. 2015, *Características Generales del Paisaje Cultural Arqueológico del Valle del Alto Upano, en un Área de 300 km2*, INPC; SENESCYT, Quito.
- Jaimes Betancourt, C. 2018, “Comunicación Personal”, Quito.
- Kämpf, N. *et al.* 2003, “Classification of Amazonian Dark Earths and other Ancient Anthropogenic Soils”, en: J. Lehmann, *et al.* (Eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*, pp. 77–102, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Kern, D. C. *et al.* 2017, “Terras Pretas: Approaches to Formation Processes in a New Paradigm”, en: *Geoarchaeology*, 32(6), pp.: 694–706, <https://doi.org/10.1002/gea.21647>
- Lehmann, J. *et al.* (Eds.) 2003, *Amazonian Dark Earths. Origin, Properties, Management.*, <https://doi.org/10.1097/00010694-200503000-00009>
- Liang, B. *et al.* 2006, “Black Carbon Increases Cation Exchange Capacity in Soils”, en: *Soil Science Society of America Journal*, 70(5), 1719, <https://doi.org/10.2136/sssaj2005.0383>

- Meggers, B. J. 2001, “The Continuing Quest for El Dorado : Round Two”, en: *Latin American Antiquity*, 12(3), 304–325. <https://doi.org/10.2307/971635>
- 1976, *Amazonía: Hombre y Cultura en un Paraíso Ilusorio*, 1st Ed, Siglo XXI Editores, s.a., México D.F.
- 1954, “Environmental Limitation on the Development of Culture”, en: *American Anthropologist*, 56(5), pp.: 801–824.
- Mora Camargo, S. 1991, *Cultivars, anthropic soils and stability: A preliminary report of archaeological reserach in Aracuara, Colombian Amazonia*, University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, Pittsburgh.
- Mora, S. *et al.* 1991, “Plantas Cultivadas, Suelos Antrópicos y Estabilidad”, en: *University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications*, Programa de Estímulo a la Investigación del Bosque Húmedo Tropical-Colombia, Pittsburgh.
- Neves, E. G. 2008, “Ecology, Ceramic Chronology and Distribution, Long-Term History, and Political Change in the Amazonian Floodplain”, en: Silverman, H. y W. H. Isbell (Eds.) *The Handbook of South American Archaeology*, pp.: 359–379, <https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5>
- Pagán Jiménez, J. R., y Rostain, S. 2013, “Uso de plantas económicas y rituales (medicinales o energizantes) en dos comunidades precolombinas de la Alta Amazonía ecuatoriana: Sangay (Huapula) y Colina Moravia (c. 400 a.C.-1200 d.C.)”, en: S. Rostain (Ed.), *Arqueología Amazónica: Las civilizaciones ocultas del bosque tropical*, Instituto Francés de Estudios Andinos; FLACSO Ecuador; Embajada de los Estados Unidos, Quito, pp.: 313–322.
- Pazmiño, E. 2009, “Desarrollo cultural prehispánico en el valle del Alto Upano: Análisis cerámico del sitio La Lomita, Morona Santiago, Ecuador”, en: *Antropología Cuadernos de Investigación*, (8), pp.: 149–168. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- 2008, *Análisis cerámico del sitio La Lomita, Morona Santiago, Ecuador*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Pereira Magalhães, M. 2016, *Amazônia Antropogênica*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Porras, P. 1987, *Investigaciones arqueológicas a las faldas del Sangay*, Artes Gráficas Señal, Quito.
- Prümers, H. 2017, “Los Montículos Artificiales de la Amazonía”, en: Rostain, S. y C., Jaimes Betancourt (Eds.), *Las Siete Maravillas de la Amazonía Precolombina*, IV Encuentro de Arqueología Amazónica; Bonner Altamerika-Sammlung und Studien; Plural Editores, La Paz, pp.: 47–72.
- Prümers, H., y Jaimes Betancourt, C. 2014, “100 Años de Investigación Arqueológica en los Llanos de Mojos”, en: *Arqueoantropológicas*, 4(4), pp.: 11–53.
- Rostain, S. 2012, *Proyecto “Alto Pastaza”*, Informe de misión 2012, <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- 2010, “Cronología del valle del Upano (Alta Amazonía ecuatoriana)”, en: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 39(3), pp.: 667–681.
- 1999a, *Proyecto Arqueológico Sangay -Upano: Excavación del Complejo XI de Huapula 1996-1998*, Informe no 2 - Febrero de 1999 presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- 1999b, “Secuencia Arqueológica en Montículos del Valle del Upano en la Amazonía Ecuatoriana”, en: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 28(1), pp.: 53–89.
- Rostain, S., y Saulieu, G. De. 2013, *Antes: Arqueología de la Amazonía ecuatoriana*, IFEA, IRD, IPGH, Quito.
- Salazar, E. 2008, “Lowland Moundbuilders Pre-Columbian Mound Complexes in the Upano River Valley , Lowland Ecuador”, en: *Handbook of South American Archaeology* , Helaine Silverman y William, pp.: 263–278.
- 1998, “De Vuelta al Sangay: Investigaciones Arqueológicas en el Alto Upano, Amazonía Ecuatoriana”, en: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 27(2), pp.: 213–240.
- 1996, *Investigaciones Arqueológicas en el Curso Superior del Río Upano, Provincia de Morona Santiago, Ecuador*, Informe preliminar presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- 1995, *The Sangay Complex Revisited*, Symposium “Archaeology of Formative Ecuador”. October 7-8, 1995, Pre-Columbian Studies, Dumbarton Oaks, . Washington D.C., pp.: 1–22.
- Salazar, E. *et al.* 2006, *Colección Arqueológica de Morona-Santiago del Museo Amazónico de la Universidad Politécnica Salesiana: Una Introducción a la Amazonía Ecuatoriana Prehispánica*, ediciones Abya-Yala, Quito.
- Saunaluoma, S.*et al.* 2018, “Diversity of Pre-colonial Earthworks in the Brazilian State of Acre, Southwestern Amazonia”, en: *Journal of Field Archaeology*, 43(5), pp.: 1–18. <https://doi.org/10.1080/00934690.2018.1483686>
- Schiffer, M. B. 1990, “Contexto arqueológico y contexto sistémico”, en: *Boletín de Antropología Americana*, (22), pp.: 81–93.
- 1975, “Behavioral Chain Analysis: Activities, Organization, and the Use of Space. Fieldiana”, en: *Anthropology*, 65, pp.: 103–119, recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.2307/29782476>
- Schmidt, M. J. 2016, “A Formação de Terra Preta: Análise de Sedimentos e Solos no Contexto Arqueológico”, en: M., Pereira Magalhães (Ed.) *Amazônia Antropogênica*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, pp.: 121–176.
- Schmidt, M. J., y Heckenberger, M. J. 2009, “Amerindian Anthrosols: Amazonian Dark Earth Formation in the Upper Xingu”, en: W. I. Woods *et al.* (Eds.) *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek’s Vision* Springer Science+Business Media B.V., Dordrecht, pp.: 163–191.
- Schmidt, M. J. *et al.* 2014, “Dark earths and the human built landscape in Amazonia: A widespread pattern of anthrosol formation”, en: *Journal of Archaeological Science*, 42(1), pp.: 152–165. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.11.002>
- Serrano Ayala, C. S., y López Soria, S. G. 2014, *Excavación Complejo Arqueológico 1 y 3, Cantón Pablo Sexto, Provincia Morona Santiago*, Convocatoria INPC-SENESCYT, Informe Presentado al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- Sombroek, W. G. 1984, “Soils of the Amazon region”, en H. Sioli (Ed.) *The Amazon: Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin*, Dr W. Junk Publishers, Dordrecht, pp.: 522–535.
- 1966, *Amazon Soils: A reconnaissance of the soils of the Brazilian Amazon region*, Centre for Agricultural Publications and Documentation, Wageningen.
- Valverde, V. *et al.* 2017, “Morfología de Hummocks Proveniente de las Avalnchas de Escombros: Su Uso en la Historia Arqueológica en el Ecuador”, en: M. F. Ugalde Mora (Ed.) *Volcanes, Cenizas y Ocupaciones Antiguas en Perspectiva Geoarqueológica en América Latina*, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, pp.: 146–152.
- Velasco Albán, J. M. 2018, *Aplicación Tecnológica en la Detección Remota del Patrimonio Arqueológico Monumental: Estudio de Caso, El Valle de Alto Upano*, I Seminario Internacional de Patrimonio Cultural: Avances y Desafíos, Ministerio de Cultura y Patrimonio, Quito.
- 2016, *¿Suelos Antrópicos en la Lomita?: Caracterización de Suelos Antrópicos en Muestras del Basural La Lomita, Complejo Monticular Huapula, Cuenca Superior Río Upano, Morona-Santiago, Ecuador*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Woods, W. I. 2003, “Development of Anthrosol Research”, en: J. Lehmann, *et al.* (Eds.) *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*, pp.: 3–14, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Yépez Noboa, A. 2012; *Informe Final de Prospección Arqueológica en el Cantón Pablo VI, Provincia de Morona-Santiago*, Quito.

Historia gestual y el devenir de la comunidad sorda de Quito*

Fernanda Bossano**
María Pía Vera***

RESUMEN

ESTE ARTÍCULO ANALIZA EL DEVENIR DE LA COMUNIDAD SORDA EN LA CIUDAD DE QUITO, LIGADA AL DESARROLLO DE UNA LENGUA PROPIA A TRAVÉS DE LAS MEMORIAS DE GUILLERMO ZURITA, FUNDADOR DEL PRIMER CLUB DEPORTIVO DE PERSONAS SORDAS EN ECUADOR, Y LAS DE ALFREDO TORO, FUNDADOR DE APSOPP. A PARTIR DE DICHAS MEMORIAS, PROBLEMATIZAMOS LA CONVIVENCIA Y SOCIALIZACIÓN DE LAS PERSONAS SORDAS DE ECUADOR EN LAS PRIMERAS INSTITUCIONES ESTABLECIDAS PARA SU EDUCACIÓN, LAS DIFICULTADES QUE ALLÍ ENFRENTARON. MOSTRAMOS QUE SI BIEN EMERGE UNA COLECTIVIDAD, ÉSTA ES TEMPORAL, INESTABLE Y PASAJERA EN TANTO QUE NO DEPENDE DE LAS PERSONAS SORDAS SINO DE LA INSTITUCIONALIDAD QUE MARCA LA ESCUELA. LUEGO, DESCRIBIREMOS CÓMO LAS PERSONAS SORDAS HACEN USO DE SU AGENCIA PARA REUNIRSE, CREAR ESPACIOS DE SOCIALIZACIÓN Y VÍNCULOS SOCIALES QUE, AUNQUE LIMITADOS, CONTRIBUYERON AL DESARROLLO DE SENTIDOS COMUNES Y DE UNA LENGUA PROPIA. POR ÚLTIMO, PRESENTAREMOS LA CONSOLIDACIÓN DE LA COMUNIDAD COMO UN ESFUERZO ORGANIZATIVO FORMAL A PARTIR DE LA PRIMERA ASOCIACIÓN DE PERSONAS SORDAS DEL PAÍS. ESTOS DOS ESPACIOS PERMITIERON IMAGINAR UNA COMUNIDAD, DOTADA DE CARACTERÍSTICAS PROPIAS, SENTIDOS Y ASPIRACIONES COMPARTIDAS.

PALABRAS CLAVE: MEMORIA - COMUNIDAD - PERSONAS SORDAS - LENGUA DE SEÑAS - IDENTIDAD - ECUADOR.

GESTURAL HISTORY AND THE FUTURE OF THE DEAF COMMUNITY IN QUITO

ABSTRACT

THIS ARTICLE ANALYZES THE EVOLUTION OF THE DEAF COMMUNITY IN QUITO, LINKED TO THE DEVELOPMENT OF A LANGUAGE OF THEIR OWN. IT IS BASED ON THE MEMORIES OF GUILLERMO ZURITA, FOUNDER OF THE FIRST SPORT CLUB FOR DEAF PEOPLE IN ECUADOR, AND THOSE OF ALFREDO TORO, FOUNDER OF APSOPP. FROM THESE MEMORIES, WE RESEARCH THE COMMUNAL LIVING AND SOCIALIZATION OF DEAF PEOPLE IN ECUADOR IN THE FIRST INSTITUTIONS ESTABLISHED FOR THEIR EDUCATION, AND THE DIFFICULTIES THEY FACED THERE. WE SHOW THAT ALTHOUGH A GROUP EMERGES, IT IS TEMPORARY, UNSTABLE, AND TRANSIENT SINCE IT DOES NOT DEPEND ON DEAF PEOPLE BUT INSTEAD ON THE INSTITUTIONALISM THAT MARKS THE SCHOOL. THEN WE WILL DESCRIBE HOW DEAF PEOPLE MAKE USE OF THEIR AGENCY TO MEET AND CREATE SPACES OF SOCIALIZATION AND SOCIAL LINKS WHICH, ALTHOUGH LIMITED, CONTRIBUTED TO THE DEVELOPMENT OF COMMON SENSES AND A LANGUAGE OF THEIR OWN. FINALLY, WE WILL PRESENT THE CONSOLIDATION OF THE COMMUNITY AS A FORMAL ORGANIZATIONAL EFFORT OF THE FIRST ASSOCIATION OF DEAF PEOPLE IN THE COUNTRY. THESE TWO SPACES ALLOWED THEM TO IMAGINE A COMMUNITY ENDOWED WITH ITS OWN CHARACTERISTICS, SENSES, AND SHARED ASPIRATIONS.

KEYWORDS: MEMORY - COMMUNITY - DEAF PEOPLE - SIGN LANGUAGE - IDENTITY - ECUADOR.

* Este artículo se realizó con el apoyo del Fondo Publicalo de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (para el incentivo de la publicación) y forma parte del trabajo de grado titulado *Identidad y lengua de señas ecuatoriana: una etnografía al interior de la comunidad sorda de Quito* (2019), presentado en la Escuela de Antropología de la PUCE por Fernanda Bossano bajo la dirección de María Pía Vera.

** Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, (PUCE). Correo electrónico: ferbossano@hotmail.com.

*** Máster en Antropología, profesora de la Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, (PUCE). Correo electrónico: mpvera@puce.edu.ec.

Introducción

Al ser una población geográficamente dispersa, la mayoría de niños y niñas sordas se encuentran por primera vez con sus pares en instituciones educativas especializadas. De ahí, que Mier *et al.* (2010) sostenga que las lenguas de señas emergen poco a poco, junto con la comunidad de hablantes que se forma en estos primeros espacios de socialización. Sin embargo, no profundiza en la agencia de los individuos, en la construcción y el desarrollo de una comunidad, así como de una lengua propia. En el caso de las personas sordas de Ecuador no bastó con encontrarse en un mismo lugar, ya que los paradigmas normalizadores instaurados desde la fundación de la primera escuela en los años cuarenta prohibieron el desarrollo de una lengua e inhibieron la formación de una identidad compartida. La comunidad sorda, en consecuencia, fue un esfuerzo consciente; es decir, las personas sordas, a través acciones concretas en favor de sus miembros, construyeron una colectividad fuera de las aulas, en canchas de fútbol y posteriormente en asociaciones.

En este artículo analizaremos la “historia gestual”¹ sorda con el objetivo de comprender cuál fue su devenir y qué hizo posible la consolidación de esta comunidad en la ciudad de Quito a través de las memorias de Guillermo Zurita, fundador del club deportivo Ecuador Sporting Silencioso² así como las memorias de Alfredo Toro, fundador y primer presidente de la Asociación de personas sordas de la provincia de Pichincha (APSOPP), institución que inició el movimiento asociativo entre personas sordas en el país. Las entrevistas realizadas a ambos personajes formaron parte de un amplio trabajo de campo³ que se realizó por más de trece meses. La elección de estos dos actores está relacionada con su amplio reconocimiento dentro de la comunidad sorda. Sin embargo, es importante señalar que sus relatos no representan la totalidad de experiencias de las personas sordas, pues la memoria es inagotable y, por lo tanto, la historia que se forma a partir de ella es siempre incompleta⁴.

En términos metodológicos, lo que más interesa a esta investigación son las propiedades subjetivas de los relatos, a través de los cuales se producen y reproducen las memorias de la comunidad. Portelli (1991) explica que los relatos orales que posee una comunidad más allá de constituir repositorios de hechos históricos, dan cuenta de un proceso activo de creación de significados, es en ese mismo sentido que nos referimos aquí a “relatos gestuales”, en tanto unos y otros poseen las mismas características. Así tanto los relatos gestuales como los orales suelen contarse y discutirse una y otra vez a lo largo del tiempo. Los narradores reconstruyen acontecimientos lejanos, los ordenan y colorean, y los entrelazan con las narrativas sobre la identidad de la comunidad. Así edifican un pasado común en función de los sentidos del presente. Es justamente, en su capacidad de develar lo subjetivo en la que encontramos su importancia. Nos muestra el significado de un acontecimiento y la relación entre este y su narrador (Ibíd.). La imaginación, el simbolismo y el deseo, es decir, el contenido emocional que encontramos en las narraciones es lo que las hace complementarias en la investigación histórica.

Por otra parte, y antes de examinar los relatos de Zurita y Toro para dar cuenta del devenir de la comunidad sorda, ligada al desarrollo de una lengua propia y un sentido de pertenencia, revisaremos qué entendemos por comunidad y sobre todo los procesos que la hacen posible.

1 Las personas sordas se comunican y, para el caso que aquí interesa, narran su pasado a través de su lengua que es viso-gestual. Aunque la noción de “tradición oral” resulta aplicable a sus formas de transmisión cultural, el término en sí mismo es inapropiado para referirse a esta comunidad lingüística. Así que hablaremos de su “historia gestual” refiriéndonos al equivalente en lengua de señas.

2 Club deportivo sordo pionero en Ecuador. La memoria de las personas sordas en Ecuador señala a Guillermo Zurita como el fundador de la comunidad; sin embargo, no descartamos la posibilidad de que existiesen otros colectivos o pequeños grupos de sordos, antes o después del establecimiento del equipo de fútbol.

3 Durante ese tiempo se condujo una etnografía de la comunidad sorda que incluyó tanto conversaciones como entrevistas semi estructuradas con varios miembros de la comunidad, entre estos, personas importantes en la historia organizativa y dirigentes de las asociaciones y federaciones.

4 En este sentido, cabe mencionar, que la comunidad sorda no ha creado espacios para conocer las historias de las mujeres sordas. Tampoco existen registros que den cuenta de las experiencias de personas sordas aisladas de su comunidad y privadas de una lengua.

Con este fin, utilizaremos el concepto de comunidad propuesto por Cohen (2001) y Anderson (1993) y las reflexiones de Mier *et al.* (2010) y Atherton (2005) sobre la emergencia de lenguas y comunidades sordas. A partir de allí, en primer lugar, problematizaremos la convivencia y socialización de las personas sordas de Ecuador en las primeras instituciones establecidas para su educación y las dificultades que allí enfrentaron. Luego, describiremos los esfuerzos realizados por las propias personas sordas para reunirse, crear espacios de socialización y vínculos sociales que, aun cuando fueron limitados, contribuyeron al desarrollo de sentidos comunes y de una lengua propia. Por último, presentaremos la consolidación de la comunidad como un esfuerzo organizativo formal a partir de la primera asociación de personas sordas del país.

La emergencia de la comunidad: una revisión teórica

Atherton (2005) reconoce que para que cualquier comunidad pueda surgir y mantenerse tiene que haber algún tipo de comunicación entre sus miembros. En el caso de los sordos signantes, la comunicación oral con oyentes es problemática en comparación al uso de la lengua de señas al interior de su comunidad. Para Anderson (1993), analizar la construcción de una comunidad implica preguntarse cómo esta ha sido imaginada. Los miembros de un grupo generalmente se aglutinan y forman lazos alrededor de un ‘algo’ en común. Es decir, los miembros de una comunidad justifican su existencia en alguna particularidad que imaginan como compartida. Esta comunión nace de cualquier rasgo característico, por ejemplo, hablar una misma lengua (Anderson, 1993). Cuando se trata de las personas sordo señantes, se puede pensar en elementos concretos sobre los que es posible imaginar una colectividad: la sordera y, sobre todo, el uso de las lenguas de señas.

Ahora bien, si tenemos un rasgo concreto para definir una comunidad ¿a qué se refiere Anderson cuando afirma que las comunidades se imaginan? Al igual que las identidades, las comunidades se construyen políticamente, los rasgos materiales que le dan el sentido de comunidad son ideológicos, es decir arbitrarios, pero naturalizados. Para Cohen (2001) son los símbolos por sobre las características concretas, las que construyen una comunidad. Si bien una comunidad puede aglutinarse con base en la práctica de una misma religión, características étnico-raciales, la ocupación de un espacio geográfico específico o, como vimos en el caso de las personas sordas signantes, el uso de una lengua particular; son los símbolos lo que le dan significado a esta materialidad y los que crean reconocimiento en los sujetos y les permiten identificarse como parte del grupo. De este modo, la comunidad le da sentido a su existencia.

Los miembros de un grupo comparten un sentido de la vida. Pero eso no quiere decir que las comunidades son unidades homogéneas. Si bien comparten rasgos particulares, en los que se justifica su unión, y su identidad colectiva, es cierto también que los símbolos que los congregan no tienen un significado inherente; por el contrario, representan tanto un sentido compartido como lo que cada persona percibe de ellos, están vinculados así a la subjetividad propia de cada miembro. Por ejemplo, podemos decir que la comunidad sorda tiene un símbolo, ser sordo signante, sin embargo, para cada miembro ser sordo evocará una imagen particular. El símbolo no tiene un significado fijo, sino que posee la habilidad de adherir todas las expresiones subjetivas, de contener toda clase de significados y de permitir que cualquiera le atribuya el suyo propio. De este modo, da la idea a los que utilizan el mismo símbolo de que comparten un mismo significado (Ibid.).

Estratégicamente, omitir la heterogeneidad sirve a los miembros de una comunidad a presentarse como un frente unificado en relación con otras comunidades. Es decir, todos estos significados pueden ser incongruentes o ambiguos, pero al ser el símbolo el mismo, permite la idea de comunidad. Cohen (2001: 16) explica:

“La cultura, que se constituye de símbolos, no se impone de tal manera que todos sus adherentes tengan el mismo sentido del mundo. Más bien, simplemente les da la capacidad de hacer sentido y, si tienden a hacer un tipo similar de sentido, no es debido a ninguna influencia determinista, sino porque lo hacen con los mismos símbolos”⁵.

De este argumento, el autor rescata el hecho de que la cultura no se impone ni determina al individuo, es él, a través de su interpretación y subjetividad, quien da sentido a sus relaciones y a sus comportamientos a partir de los símbolos que esta provee.

En consecuencia, podemos definir a la comunidad como un repertorio de símbolos en común que producen en sus adherentes la idea de que todos comparten visiones similares del mundo o, que, en todo caso, comparten entre ellos sentidos del mundo más similares de los que comparten con cualquier otra comunidad.

“El triunfo de la comunidad es contener esta variedad de tal forma que su discordancia inherente no subvierta la aparente coherencia que se expresa en sus fronteras [...] Así, aunque reconocen importantes diferencias entre sí, también se suponen más parecidas entre sí que entre los miembros de otras comunidades”⁶ (Ibid.: 20-21).

Al igual que en cualquier otra comunidad, las personas sordo señantes de Quito construyen sus límites alrededor de ideas sobre su lengua, su identidad, su sordera, su comunidad y la discapacidad, cada uno de estos rasgos marcan un límite en apariencia coherente ante la mayoría oyente, sin embargo, en concordancia con Cohen, estos símbolos están cargados de subjetividad y su análisis nos permite ver la pluralidad de significados al interior del mundo sordo.

La identidad es un fenómeno social intersubjetivo. No es una estructura fija, sino que cambia con el contexto y la interacción (Bucholtz y Hall, 2010). Las identidades se construyen sobre condiciones de existencia compartidas (simbólicas o materiales). Sin embargo, para Hall su mayor característica es la contingencia. Es un proceso de la diferencia frente al otro y en este sentido, es una construcción política. Es el resultado de ciertas prácticas discursivas. Los discursos intentan integrar las incoherencias que existen al interior de un grupo diverso. Es decir, el yo colectivo está lejos de ser homogéneo. “[N]unca se unifican [...]; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas” (Hall, 2003: 17). Las incoherencias se manejan según las necesidades del grupo en cuanto a la representación es posicional y estratégica; lo que quiere decir que adoptamos un discurso dependiendo del contexto. Esto muestra la dimensión narrativa de la identidad, que imagina una historia, un origen y que permite la ilusión de unidad el interior de un grupo heterogéneo, de este modo, incide en la forma en la que los otros la perciben.

Al pensar la identidad como una dimensión del discurso, se la analiza dentro del contexto histórico, social, político e institucional en el que se funda y en relación con las prácticas que la construyen. Sin embargo, no se debe caer en un determinismo de la estructura, que se cierra sobre la construcción histórica del ser humano, sin dejar lugar para la respuesta del individuo al reclamo de la identidad ni para que se autoidentifique en ella; la estructura tampoco explica por qué unos individuos se identifican con una identidad y no con otra y porque ocupan un lugar

5 Cita original: “Culture, constituted by symbols, does not impose itself in such a way as to determine that all its adherents should make the same sense of the world. Rather, it merely gives them the capacity to make sense and, if they tend to make a similar kind of sense it is not because of any deterministic influence but because they are doing so with the same symbols” (Cohen, 2001: 16).

6 Cita original: “The triumph of community is to so contain this variety that its inherent discordance does not subvert the apparent coherence which is expressed by its boundaries [...] Thus, although they recognize important differences among themselves, they also suppose themselves to be more like each other than like the members of other communities” (Cohen, 2001: 20-21).

y no otro, como señala Hall (2003). Este énfasis en la estructura puede llevar “a sobrestimar la eficacia del poder disciplinario y a plantear una idea empobrecida del individuo, incapaz de explicar las experiencias que están al margen del reino del cuerpo ««dócil»»” (Ibíd.: 30).

De allí que Hall reconozca dos dimensiones de la identidad que se interrelacionan: la identificación y la identidad. La primera se refiere al control de los discursos sobre el sujeto a través de su interpelación, es decir, el poder de las formulaciones discursivas para sujetar, y designar una posición en la sociedad, la sujeción a la que se refiere Foucault en sus primeras reflexiones. El otro nivel, implica la construcción del sujeto y su panorama interno, su subjetividad, y su capacidad de identificarse o no identificarse con los discursos que lo apelan, a los que llega Foucault en sus últimos textos. A partir de ambas dimensiones, Hall quiere demostrar que el proceso de identificación no es unilineal, es decir, no se limita a un sujeto preso de la ideología⁷ identitaria, sino a uno que toma posesión de los discursos y prácticas que lo reclaman. En esta investigación tomamos los argumentos de Hall (2003: 32), que señalan además que “el trabajo teórico no puede cumplirse plenamente sin complementar la descripción de la regulación discursiva y disciplinaria con una descripción de las prácticas de la auto constitución subjetiva”. De este modo, el autor explica la necesidad de una integración teórica.

“[...] que señale cuáles son los mecanismos mediante los cuales los individuos, como sujetos, se identifican (o no se identifican) con las «posiciones» a las cuales se los convoca; y que indique cómo modelan, estilizan, producen y «actúan» esas posiciones, y por qué nunca lo hacen completamente, de una vez y para siempre, mientras que otros no lo hacen nunca o se embarcan en un proceso agonístico constante de lucha, resistencia, negociación y adaptación a las reglas normativas o reguladoras con las que se enfrentan y a través de las cuales se autorregulan” (Ibíd.: 32-33).

De ahí que afirmemos que los movimientos sociales de personas sordas en todo el mundo resisten y negocian con las distintas representaciones que buscan confinarlos a una identidad dominante. Estos actos de resistencia son políticos porque implican una lucha contra las etiquetas a las que el resto busca inscribirles (Calhoun, 1994). Por ejemplo, en Ecuador las personas sordas rechazan el apelativo “sordomudo” y se autodenominan “sordos” o “personas sordas” como parte de la lucha contra las etiquetas que se fundan en la ideología capacitista. Asimismo, el agruparse y reconocerse como pertenecientes a una comunidad propia, burlando el objetivo de las escuelas oralistas de integrarlos a la sociedad oyente, representa un desafío a los mecanismos de control que buscan su normalización.

Así, el proceso identitario promueve la acción y la agencia de los miembros del grupo (Bucholtz y Hall, 2003). Las comunidades nacen a partir de acciones concretas y a partir de la participación de agentes particulares. Los esfuerzos por agruparse e identificarse entre iguales vienen de la búsqueda de expresión, autonomía, reconocimiento y legitimidad ante la sociedad mayoritaria, otras comunidades y el Estado (Calhoun, 1994). Alberto Melucci (2003) explica que la identidad colectiva posibilita la acción de un grupo porque permite a sus miembros reconocerse en él gracias a las orientaciones, motivaciones, y acciones creando un sentido de pertenencia, pero también de destino. Es así como, las comunidades, guiados por un sentimiento de pertenencia toman acciones para crear identidad y ser reconocidas como una fuerza política.

Finalmente, en cuanto a la comunidad sorda ecuatoriana, algunos datos históricos y testimonios que muestran los hitos constitutivos están documentados en el folleto educativo *Aproximaciones a la historia de la comunidad sorda ecuatoriana* (2014) publicado por la Federación Nacional de Personas Sordas del Ecuador [FENASEC] y el Ministerio de Educación. Banet (2016) describe el contexto histórico de la lengua de señas ecuatoriana a partir de los años sesenta en su tesis de maestría, y Campaña (2015) problematiza la educación oralista de las personas sordas de Ecuador en su tesis de pregrado. Sin embargo, y más allá de estos registros,

su origen y formación como comunidad, pertenece a la historia gestual de las personas sordas, que se conversa, rememora y transmite cada aniversario del club deportivo Ecuador Sporting Silenciosos⁸; así como en cada celebración fundacional de la Asociación de Personas sordas de la provincia de Pichincha [APSOPP]⁹, y durante la semana internacional de las personas sordas que se celebra todos los años en septiembre. En definitiva, los adultos mayores de la comunidad comparten sus vivencias con las nuevas generaciones en cualquier espacio de homenaje, porque cada uno de estos momentos son en realidad instantes de celebración de la comunidad y de su origen¹⁰.

Los primeros espacios de vinculación y la formación incipiente de una lengua propia

Como sostiene Mier *et al* (2001), a través de la lengua transmitimos y recibimos información sobre nosotros mismos y el mundo; con ella también desencadenamos acciones y expresamos nuestros sentimientos. Para las personas sordas, la socialización dentro de sus hogares, vecindarios y espacios de trabajo, donde la mayoría es oyente, se ve limitada por la falta de comunicación efectiva. De manera que al fundarse los colegios para personas sordas en Quito se crearon también los primeros espacios para su encuentro y comunicación. Desafortunadamente y como mostrarán los testimonios de Zurita y Toro, estos espacios de aglutinamiento y convivencia, aunque representaron la primera oportunidad para relacionarse, no pudieron dar paso a la constitución de una comunidad sorda por varias razones.

En primer lugar, el acceso a estas instituciones escolares era bastante restringido al conjunto de la población sorda, tanto por su dispersión geográfica como, en muchos casos, por su situación socioeconómica; así, las comunidades que se crearon se contenían a sí mismas al interior de tal o cual plantel. Por otro lado, estas agrupaciones no dependían de los sordos sino de la institucionalidad que marca el sistema educativo. Se trataba entonces de una población estudiantil creada por otros a partir de una clasificación (oyente/sordo) que es excluyente y diferenciadora, y que buscaba -y aún lo hace- la transformación de los sordos a través de su oralización, es decir, está guiada por esfuerzos asimiladores y no inclusivos. De este modo, los colegios constituían en realidad un ambiente represivo para el florecimiento del sistema lingüístico gestual, así que su desarrollo por parte de los estudiantes fue clandestino y limitado.

Finalmente, los lazos sociales que se forjaban entre compañeros de diferentes provincias del país eran temporales, limitados a su estancia en la institución e inestables. De manera que, a pesar de existir vinculación entre pares sordos y aprovechar las difíciles condiciones para la interacción y la emergencia de una lengua de señas, su educación no tenía otro objetivo sino el de reintegrarlos a la sociedad oyente. Así, dispersos nuevamente, las acciones emprendidas por las personas sordas para vincularse de formas más permanente y construir una lengua propia no se concretaron en estos espacios. A continuación, se explorará las memorias en torno a estos primeros esfuerzos en las nacientes instituciones de educación para personas sordas en Quito.

El Instituto Enriqueta Santillán, que abrió sus puertas en 1940, el Instituto Mariana de Jesús, fundado en 1952 y la sección para niños sordos dentro el colegio Eugenio Espejo establecida en 1962 fueron los primeros espacios en Quito que reunieron a personas sordas. Al estar situados en la capital, recibían estudiantes de todo el país. Así, por ejemplo, el colegio Mariana de Jesús funcionaba como internado y los alumnos regresaban a sus hogares durante los feriados y vacaciones de fin de curso. Mier *et al* (2001) explica que las personas sordas que entran en

8 Primer equipo de fútbol fundado por personas sordas en el país, el 6 de agosto 1966.

9 Primera asociación sorda del Ecuador, fundada 30 de julio de 1978.

10 Siguiendo a Durkheim (2003) es en las celebraciones, las ceremonias, los homenajes, dotados todos ellos de fuertes elementos rituales, que los miembros de la comunidad se congregan y se avivan los sentimientos y los símbolos de unidad e identidad; la lengua de señas y la historia “gestual” que se narra simbolizan la comunidad, son así capaces de despertar y renovar constantemente el sentimiento de pertenencia al grupo. Estos actos expresan así la auto creación y el desarrollo autónomo de la comunidad.

7 Con ideología nos referimos a las construcciones arbitrarias pero naturalizadas.

una institución educativa vienen de contextos muy diversos, con expectativas y conocimientos particulares sobre el mundo, de modo que al momento de comunicarse tienden a ser más verbales. Esto se debe a la falta de representaciones compartidas lo que, posiblemente, dificulta e incrementa el tiempo de desarrollo de estructuras lingüísticas. Así, la lengua de señas emergente en Quito se construyó con la ayuda de participantes provenientes de ciudades como Riobamba, Ambato, Loja, Cuenca, Guayaquil y Latacunga. Cada uno de los niños y niñas sordos aportó con los sistemas lingüísticos a los que estaban expuestos en sus diversos contextos socioculturales, ya sean estructuras y vocabulario de lenguas orales, otras lenguas de señas¹¹ o señas caseras¹².

Hasta los años ochenta, las escuelas, atendiendo al discurso del control del cuerpo con el que se venía pensando la sordera desde el siglo XIX, buscaban normalizar al sordo a través de la rehabilitación, utilizando el oralismo y la lectura labial (FENASEC, 2014). A pesar de que, dependiendo de la institución, se registraron diferentes grados de uso de señas aisladas o incluso de contacto con profesores sordos signantes, hasta el año 1996 estuvo prohibida o desalentada fuertemente. Si se usaban algunas señas aisladas, eran como medio temporal para un fin mayor, la oralización e integración a la sociedad mayoritaria y oyente. Alfredo Toro, recuerda: ¡Ah! nos pegaban en las manos. Solo oralizar, solo oralizar. Yo quería hablar con señas y nos daban con una regla. Solo era oral y la voz, y la voz, y la voz, y después con mis amigos hablábamos en señas en secreto. Llegaba el profesor y disimulábamos como *si hubiésemos estado oralizando* (entrevista, 24 de septiembre del 2018).

Así, si bien los y las estudiantes producían y transmitían señas, el pensamiento de la época restringía el surgimiento de una lengua en toda su complejidad.

Del mismo modo, a pesar de que la escuela significó un espacio de vinculación, las relaciones se producían entre un número limitado de estudiantes quienes además dependían del espacio social y físico generado por la escuela. Una vez graduados, volvían a sus ciudades y conseguían trabajos junto a oyentes con quienes utilizaban la lengua oral. Alfredo Toro, por ejemplo, después de graduarse del colegio siguió una tecnología en el Instituto Técnico Ecuatoriano Alemán, donde se esperaba que siguiera las clases en español a partir de la lectura labial y que se relacionara con sus compañeros oyentes de manera oral. Cuando finalizó los estudios superiores en 1974 fue a trabajar en una fábrica en Quevedo donde todos sus colegas eran oyentes, “yo era el único sordo y trabajaba. [...] Nada de señas, sino hablando y escribiendo y así” (Ibíd.). Del mismo modo, Guillermo Zurita, después de terminar sexto grado, regresó a su ciudad natal y se relacionó solo con oyentes, lo mismo sucedió cuando encontró trabajo en la capital: “No había sordos, yo era el único sordo, todos eran oyentes. Utilizaba algunos gestos y movía la boca para podernos entender con mis compañeros” (comunicación pública, 24 de septiembre de 2018). Es así que, no solo era difícil encontrar personas sordas en el espacio laboral, sino que las instituciones educativas cumplían con su propósito normalizador de asimilar al sordo a la comunidad oyente. Para entonces, ni Guillermo, ni otros sordos de su generación se habían planteado la idea de una asociación sorda.

Más allá de los posibles contactos entre personas sordas en la época en que Alfredo y Guillermo sitúan sus relatos, las experiencias de ambos narradores muestran discontinuidad de las relaciones con otros sordos y la inexistencia de esfuerzos vinculantes. En la actualidad, las personas sordas, una vez terminados los estudios, encuentran trabajos lejos de sus compañeros sordos. Sin embargo, existen asociaciones formales de personas sordas a las que pueden asistir después de graduarse para continuar socializando¹³. Incluso, pueden decidir no pertenecer a

ninguna asociación, y socializar de manera independiente y acorde a sus intereses, con otras personas sordas que no son miembros de ninguna asociación o colectivo. En los sesenta, y principios de los setenta del siglo pasado, cuando los dos líderes eran estudiantes, aún no las habían fundado.

“Vamos a jugar fútbol”: la construcción de espacios de socialización

Como ya se dijo, la escuela significó un espacio de vinculación para las personas sordas. Sin embargo, era momentáneo y se disipaba al regresar al mundo oyente. Faltaba un elemento imprescindible, la voluntad de los ex estudiantes o las personas sordas en general para autoconvocarse y crear espacios fuera de los creados por las instituciones escolares. Algo que resultaba difícil de hacer, si se toma en cuenta el modelo de pensamiento de la época que motivaba su integración a la comunidad oyente, única que se percibía como comunidad de destino y afirmación social e identitaria. Sin embargo, en los años sesenta, el deseo de uno de los ex alumnos de reencontrarse con sus compañeros se convirtió en el catalizador de un movimiento de reclutamiento de estudiantes sordos, que llevó a la formación del primer club deportivo sordo del país. Por mucho tiempo fue un espacio creado por y para los hombres sordos¹⁴, que consolidó una comunidad de sentido, tanto por las experiencias vividas, las representaciones y significados compartidos, como por la producción y transmisión de la lengua de señas.

En 1964 Guillermo Zurita viajó de su natal Latacunga a Quito con el objetivo de encontrar trabajo. Esta vuelta a la capital hizo nacer en él el deseo de reencontrarse con sus ex compañeros de clases, tres años después de su graduación: “Yo estaba trabajando en Quito por el año de 1964 y estaba buscando, buscando [a mis compañeros sordos]. “No hay, bueno” y seguía trabajando. Hasta que en el año de 1966 me encontré con un amigo [sordo] y le pregunte: “¿Dónde están los sordos de la escuela en la que crecimos? yo les estoy buscando”. Y fuimos y encontramos unos pocos sordos y les dijimos “vamos a jugar fútbol” (comunicación pública, 24 de septiembre de 2018).

Es aquí donde encontramos la primera iniciativa de unión, así como un sentido de mismidad y diferencia. Décadas más tarde, en una entrevista conducida por Pablo Campaña (2018), Guillermo Zurita reflexiona sobre la importancia del encuentro con otros sordos mientras vivía su vida dentro de una sociedad oyente:

“Sí, sí es muy importante tener amistades [sordas], sí, yo tenía amistades oyentes, es como que me sentía un poco desplazado, pero con los sordos conversamos, nos movemos y nos vamos de paseo. Hicimos muchas cosas, fuimos a la montaña, es muy importante tener amigos sordos” (entrevista, 1 de junio de 2018).

Es así como los cimientos bajo los cuales se construirá una comunidad sorda son, en primer lugar, la necesidad de los jóvenes sordos de comunicarse con otros en su propia lengua; esto a partir de la emergencia de un sistema lingüístico que empezaron a construir en sus escuelas. En segundo lugar, la percepción de diferencia y otredad en su relación con la sociedad oyente, así como de mismidad con otras personas sordas.

Además de la reactivación y de un mayor desarrollo del sistema lingüístico gestual que constituyó el germen de la comunidad, las personas sordas crearon un espacio de convivencia. Como cuenta Guillermo, los encuentros deportivos se transformaron en una excusa para reunirse a conversar, apostar, comer y beber. Participación en una comunidad, que era buscada por las

11 Guillermo Zurita, explica que tenían profesoras extranjeras que hacían uso de señas provenientes de Francia, Italia y España. También recuerda que una de las docentes, oriunda de Loja, tenía cinco hermanas sordas con las que se comunicaba usando algunos gestos. Así también evoca la presencia momentánea de un profesor sordo signante de Chile, quien les enseñó algo de su vocabulario.

12 *Homesigns* o señas caseras “es un sistema de comunicación básico creado dentro de una familia con uno o unos pocos miembros sordos” (Meir, 2010: 269).

13 En el actual contexto de la pandemia por el COVID-19 las personas sordas se reúnen a través de diversas plataformas virtuales para participar en diferentes actividades de ocio. Así continúan construyendo y manteniendo su comunidad.

14 Las mujeres sordas no solo se enfrentaban al estigma de la sordera sino también a las formas patriarcales que han pensado sobre las mujeres históricamente. En su gran mayoría permanecían aisladas en sus casas, sirviendo de empleadas domésticas o encerradas en cuartos, sin acceso a la educación, y al conocimiento y reconocimiento de otras personas sordas. A su mayor aislamiento y a un tutelaje más ceñido, hay que sumar el devenir de este primer espacio de socialización creado a partir de un hombre y sus amigos hombres en torno a un deporte que, en la época y en Ecuador, era considerado todavía exclusivamente masculino.

personas sordas, al abrir cada vez nuevas oportunidades para su socialización¹⁵ a través de la organización de caminatas a la montaña, paseos en bicicleta y viajes a otras provincias. Estas actividades constituyeron un espacio para que las personas sordas empezaran a compartir sus experiencias, sentidos, valores, creencias y a identificarse los unos con los otros, es decir, empezaran a construir un sentido de pertenencia y una identidad colectiva (García, 2014). De este modo, un grupo de amigos sordos propició un espacio de encuentro y contribuyó a la emergencia de un colectivo estable, que sirvió para crear sentidos y valores compartidos esenciales para la construcción de una comunidad.

Además, los amigos futbolistas se encargaron de la expansión del grupo con la búsqueda activa de nuevos miembros. Así recuerda Guillermo la construcción paulatina del equipo: *“Poco a poco fui trayendo de uno en uno. Hasta que formamos un equipo de fútbol y ya, nada más. Estudio u otras actividades, no había nada, eso fue después [cuando se fundó la asociación]. Éramos un manojo de amigos que iba creciendo poquito a poco. Yo buscaba personas sordas y les traía, yo les robaba y me guardaba en el bolsillo [dice a modo de broma mientras se ríe]”* (comunicación personal, 3 de abril de 2018).

A pesar de que el propósito, en un primer momento, fue simplemente formar un equipo, una vez, reunidos, los nuevos miembros eran socializados en la lengua y adquirían y contribuían a la construcción de los valores y sentidos colectivos. Del mismo modo, se empezaron a formar redes de apoyo entre personas sordas en cuanto a vivienda y trabajo¹⁶. Guillermo acogió a algunas de estas personas en su propia casa. Daniel Zurita, su hijo, confiesa: *“¡Uy!, ¡Quién no ha vivido donde mi papi!”*. Cuenta que un día incluso acogieron a una persona en situación de calle que identificaron como sordo. Guillermo le enseñó la lengua y lo incluyó en los partidos de fútbol (comunicación personal, 29 de diciembre, 2017). De la misma forma, encontró trabajo para algunos de sus compañeros sordos en la maderera que lo había contratado. Con estos cimientos, el 6 de agosto de 1966 se funda el club deportivo Ecuador Sporting Silenciosos.

Alfredo Toro fue uno de los jóvenes reclutados por el equipo. Se encontró con Guillermo Zurita, por primera vez, un día en que decidió visitar su antigua escuela después de haberse graduado. En ese tiempo el equipo tenía solo un par de años. Guillermo, quien visitaba regularmente las escuelas de sordos de la ciudad en busca de personas para ampliar el equipo, se acercó: *“Entonces vino Guillermo Zurita y nos conocimos y le saludé. Le vi y pensé “yo soy joven y él es mayor que yo, yo soy menor”. Y le vi y le saludé y él me dijo: “vamos a jugar fútbol” y yo le dije: “no entiendo, ¿qué?, ¿dónde?”. Y él me dijo: “vamos, hay muchos sordos, vamos a jugar fútbol”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

Fue para Alfredo una sorpresa enterarse de que había un grupo de sordos que se reunían, pero afirma que sintió curiosidad y decidió asistir. *“Fuimos juntos [Guillermo y yo] y vi un montón de sordos y saludé y saludé y saludé, estaba Manuel, Jaime¹⁷, un montón de sordos y yo saludé a todos con la mano [...] yo veía y decía: “¡Los sordos, conversando [señas]! yo no entiendo”. Entendía un poquito más o menos como se comunicaban”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

Aquí podemos registrar de manera más clara que la lengua de señas emergente pertenecía únicamente al grupo de futbolistas y que, con el tiempo y su participación en este espacio, los nuevos miembros la aprendían. Como se explicó antes, esta lengua de señas tenía influencia de señas de los colegios a los que asistieron sus miembros, señas caseras y señas que habían acordado entre ellos mismos, suficientes para llevar adelante una conversación. Es así como Alfredo logra entender un poco, pero tiene que aprender una buena parte del nuevo vocabulario y estructuras lingüísticas con las que se encuentra. Como vemos, los reclutas desconocían el idioma y los

encuentros servían también para enseñar y compartir señas. Es decir, para introducirlos en una comunidad lingüística. Las palabras que faltaban se pensaban en conjunto y se creaban según la necesidad¹⁸ (comunicación personal, Alfredo Toro, 3 de abril de 2018).

Más allá de una reunión entre amigos, el equipo de fútbol se convierte en un espacio para producción y transmisión de lengua, sentidos y símbolos que hacen posible la construcción de una comunidad. La lengua de señas, en la que se fundamenta la comunidad sorda en el presente y que se desarrolló en la clandestinidad en el pasado se empezó a transformar, expandir y transmitir libremente a cada nuevo miembro. Además de un sistema lingüístico, en este espacio los futbolistas sordos pudieron compartir sus experiencias de otredad, aislamiento y desencuentro una vez reincorporados a la sociedad oyente, y de estos intercambios, convivencia y socialización nace un sentimiento de pertenencia.

En oposición al discurso oralista de asimilación o integración, el colectivo de sordos se empezó a formar como una potencial comunidad de destino para alumnos y exalumnos de las diferentes escuelas sordas. Con la iniciativa del equipo de buscar más jugadores, incorporar cada vez a más miembros, se inaugura un vínculo con las escuelas de sordos y, sobre todo, se crean articulaciones entre las generaciones: *“yo soy joven y él es mayor que yo, yo soy menor”*, eso es lo que descubre y comprende Alfredo.

Un lugar propio y una comunidad de sentido

La comunidad sorda empezó a aumentar poco a poco, pero el equipo de fútbol masculino sin un espacio de reunión fijo tenía un crecimiento limitado. Afortunadamente, algunos años después de la consolidación del grupo deportivo, los sordos ecuatorianos recibieron asistencia de sordos colombianos para el establecimiento de una asociación de personas sordas, que contó además con un espacio físico para reunirse más allá de las canchas de fútbol. Con la oficialización de la asociación, el reclutamiento ya no se dirigía a los interesados en este deporte sino a cualquier persona sorda que quisiera formar parte de la sociedad, incluso mujeres. Con un objetivo de unión permanente, la comunidad sorda se forma finalmente a través del esfuerzo asociativo que genera un espacio para la interrelación e interacción cotidianas, un lugar de arraigo y una colectividad cargada de significado a través de la enseñanza de la lengua y otro tipo de símbolos que hacen posible la cohesión entre sus miembros.

Aquí vale la pena analizar las memorias de Alfredo Toro, primer presidente de la asociación, en relación con las motivaciones y aspiraciones que llevaron a fundación de la APSOPP. Alrededor de 1976, un año después de que Alfredo se uniera al grupo de futbolistas, recibieron la visita de un sordo colombiano quien les contó sobre la comunidad sorda en su país. La primera asociación de sordos en Colombia se había fundado en 1957 en Bogotá, y la segunda un año después en Cali. Alfredo recuerda que el invitado extranjero, al ver que su lugar de reuniones era el terreno baldío en el que jugaban fútbol y, en ocasiones, la casa de Guillermo, preguntó: *“A ustedes les falta un lugar para reunirse, ¿cuál es su asociación?, ¿cuál es su asociación?”*. El pequeño colectivo de sordos no tenía un lugar propio donde pudieran ampliar sus actividades y convivencia, un lugar para organizarse, conversar, jugar, comer, etc., en general, para encontrarse más allá de sus casas y las canchas. Para ese entonces y con la ayuda de las asociaciones, la comunidad sorda colombiana agrupaba a muchas más personas que a las de un equipo de fútbol. Cuando los jóvenes sordos le respondieron que no tenían un lugar propio, él les invitó para que aprendan de su país: *“en Colombia hay, ¡vamos!”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

15 No en su significado restringido, como relacionamiento momentáneo con otras personas con fines de esparcimiento, sino en su sentido más amplio de enculturación, lo que va a permitir la incorporación de estructuras sociales, entre ellas las lingüísticas, además de prácticas y formas de ser, sentir y pensar.

16 Cabe mencionar que la iniciativa de Guillermo no fue aislada. En Guayaquil se registró un movimiento parecido a inicios de los años setenta (Oviedo, Carrera y Cabezas, 2015).

17 Personas sordas pertenecientes al equipo, ahora adultos mayores.

18 Los neologismos se crean proponiendo algunas variables y negociando con el fin de optar por la más apropiada. Este proceso es común en las comunidades sordas contemporáneas especialmente en la actualidad, dada la gran cantidad de palabras técnicas en castellano con las que las personas sordas se encuentran al acceder a la educación superior.

Entonces Alfredo y Miguel Santillán, líder sordo contemporáneo, junto con otros compañeros planearon un viaje a Cali y Bogotá. Cuando llegaron a la primera ciudad se encontraron con personas sordas que se reunían en su asociación y socializaban en lengua de señas colombiana. Alfredo lo recuerda así: “[...] *Ahí vimos a sordos y yo saludé, un montón de sordos, un montón y todos conversaban y yo estaba confundido, no entendía la comunicación en señas y yo veía y no entendía y decía: “¿qué?, ¿qué es una asociación? no, ¿qué? explíquenme, explíquenme, no entiendo”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

Tener un lugar propio, permitió que la lengua de señas se enriquezca. Alfredo incluso recuerda que muchas señas que no existían en Ecuador las tomaron de Colombia. Después de Cali fueron a Bogotá donde también se sorprendieron de las relaciones entre sordos.

“[...] *había un montón de sordos y nosotros vimos y estábamos asombrados y conversaban [en lengua de señas colombiana] tan bonito y las mujeres también conversaban y yo pensaba, en Ecuador no hay nada y aquí hay un montón, qué lindo. Conversan y conversan. [...] Y yo [me preguntaba]: “¿por qué allá en Quito oralizamos y aquí si hablan señas?”, o sea algunos sí oralizaban también, pero también usaban señas. Yo decía, “qué interesante”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

La convocatoria realizada por el equipo de fútbol ecuatoriano era muy importante, pero limitada. Se reducía a una población muy pequeña y masculina. Ver a mujeres sordas interactuando es una de las cosas que sorprende a Alfredo, a más de la cantidad de señantes¹⁹. De vuelta en Ecuador el grupo de viajeros comunican lo aprendido y deciden que: “*necesitamos un local, necesitamos ingresos, un arriendo, si tenemos socios ellos pagan [una membresía] y con eso buscamos un lugar*” (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

Miranda (2003: 2) define una asociación cultural como “la unión [voluntaria] de personas o grupos de personas con un mismo origen nacional o cultural en torno a objetivos identitarios y de integración social”. Estos objetivos pueden expresarse en demandas políticas o pueden ser acciones internas para mejorar la vida de los asociados. Sin embargo, no es un sinónimo de comunidad, aunque ayuda a darle concreción. La asociación es una herramienta, promueve la participación y la socialización, además de formalizar objetivos y metas comunes (Bolzman, 1997). En el caso particular de la comunidad sorda ecuatoriana, la primera asociación contribuyó definitivamente a la consolidación de un lugar propio y un espacio sordo²⁰, además ayudó a imaginar y construir una identidad diferenciada y a reconocer y actuar sobre las necesidades de las personas sordas con el objetivo de fortalecer la comunidad y mejorar la calidad de vida de los suyos.

La asociación de Sordos Adultos Fray Ponce de León se fundó el 31 de julio de 1978. Encontraron un lugar para reunirse en la Loma Grande y más tarde se cambiaron a uno más grande. Compraron sillones, escritorios, adecuaron el lugar y empezaron con los primeros proyectos. Cuando le pregunto a Alfredo sobre la motivación para crear la asociación, responde: “[*Para*] *reunir a los sordos de todas partes y ser más, y el [Guillermo] Zurita buscaba y*

nosotros buscábamos y nos acordábamos que había gente del colegio Enriqueta Santillán y les buscábamos en el INAL, antes se llamaba Eugenio Espejo y les buscábamos en el Eugenio Espejo y les decíamos “vengan acá” y ahí cada vez éramos más” (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

Comenzó entonces un nuevo proceso más amplio de reclutamiento e incorporación, una lucha contra la dispersión y el aislamiento. Pero, ¿por qué era importante reunir a tantas personas?

“*Porque las personas [sordas] veíamos que había otras sociedades y decíamos “nosotros los sordos estamos todos por aquí dispersos”. Había personas adultas mayores que no tenían experiencia educativa, entonces a todos les traíamos a este lugar y decíamos “todos somos sordos” y este es nuestro nuevo tema, enseñar y alfabetizar en señas y aprender señas y palabras, y ayudar con eso. Y para eso era la asociación”* (entrevista, 24 de septiembre de 2018).

La asociación no solo se convirtió en un lugar para agruparse y conversar, sino también en una oportunidad de identificarse y reunir a todas las personas sordas, sean que hayan tenido o no acceso a la educación y a través de la lengua crear identidad, capacitar y enseñar, y reflexionar sobre todo lo que se les había negado. Alfredo recuerda que alfabetizaban a aquellos sordos que no habían tenido la oportunidad de ir a la escuela ni al colegio, mediante el diccionario dactilológico les enseñaban el abecedario. Así la asociación empezó a reconocer las necesidades de la comunidad y sus objetivos se volcaban a solucionarlas. Después armaron cursos de mecánica para enseñar conocimientos básicos, y proporcionar destrezas a los sordos para que pudiesen ocuparse en trabajos relacionados al oficio.

El líder sordo se pone a la tarea de crear lazos entre las personas sordas de la ciudad para juntos, construir una comunidad, como la que experimentó en Colombia. Así, el objetivo es encontrarlos y vincularlos a su “sociedad”. Alfredo usa la seña de “sociedad” cuya traducción al español, según el contexto de la entrevista, se acomoda al que encontramos en el diccionario de lengua de señas ecuatoriana Gabriel Román: “Grupo de personas que pertenece a un lugar, una familia, un grupo, etc.” (FENASEC, 2018). En sus recuerdos podemos encontrar un deseo de pertenencia e identidad, que se relaciona con la idea de que la comunidad, muchas veces, se vuelve la familia de las personas sordas en contraste con el aislamiento, la falta de comunicación y desconexión que experimentan en sus hogares o espacio asignados por las lógicas y los modos de ser y comunicarse de los oyentes.

Podemos encontrar un reconocimiento de sí mismos cuando afirma que en su comunidad: “*todos somos sordos*”²¹. Así, la asociación funciona como un catalizador, satisface la necesidad de identificarse, de imaginarse como parte de una comunidad, de construir símbolos propios, compartir experiencias, modos de ser, pensar y sentir que se comunican a través de su lengua propia.

Conclusión

En primera instancia, una incipiente comunidad surge entre las personas sordas de la interacción entre los estudiantes en instituciones educativas especialmente creadas para ellos, así como de sus esfuerzos por crear formas propias de expresión, un lenguaje emergente que se acomode a sus necesidades de comunicación, y no a las de la población oyente bajo lógicas de corrección y asimilación. Se trata, sin embargo, de una colectividad temporal, inestable, pasajera,

19 Es allí que la no inclusión de mujeres sordas se torna evidente para Alfredo. Rosita, contemporánea de Guillermo Zurita, se unió a una asociación de personas sordas por primera vez a los 44 años y para hacerlo tuvo que escapar de su casa, donde sus familiares la mantenían encerrada (Diario de campo, 6 de enero de 2018). A pesar de que esta experiencia se repitió para muchas mujeres sordas la apertura de la asociación a toda la población sorda que quisiese participar permite a las mujeres convertirse en constructoras activas de la comunidad.

20 En los últimos años se han publicado trabajos interesantes desde la geografía que buscan explorar la percepción de las personas sordas de un territorio. Muchas veces el territorio sordo se asocia con las instituciones educativas, civiles o clubes en las que participan. Sin embargo, así como otras poblaciones, no se encuentran ancladas a un territorio, por los que en ocasiones se la describe como una comunidad itinerante, cualquier lugar repentinamente ocupado por señantes puede convertirse en un espacio sordo. Para un resumen de los descubrimientos en este campo consultar Gulliver y Fekete (2017). Hay que recordar que ni la cultura se encuentra necesariamente localizada, ni la identidad la define exclusivamente el apego a un territorio, es entonces cuando se hace más potente el concepto de comunidades imaginadas (Ferguson y Gupta, 2008).

21 Para las personas sordas, ser sordo va más allá de una condición fisiológica, significa compartir con la comunidad, hablar una lengua viso gestual y poseer una cultura. Por ejemplo, en la comunidad sorda de Quito se le otorga valor a la diferencia fisiológica que implica la sordera, es decir, no se la interpreta como una pérdida, sino como una ganancia en cuanto a visualidad. La lengua de señas, en este sentido, se piensa como un resultado natural de la visualidad “mejorada” de las personas sordas en comparación a los oyentes. Para una discusión más amplia revisar Bossano (2019).

que aprovecha las condiciones forzadas por las instituciones escolares en tanto no depende de los sordos, sino de la institucionalidad que marca la escuela. Posteriormente, su comunidad se forma y consolida a través de la agencia de las personas sordas. Aquí hay una comunidad creada y no forzada, que resulta de su empeño por construir espacios de reunión, convivencia, y finalmente, del esfuerzo asociativo; ambos permitieron imaginar una comunidad, dotada de características propias, sentidos y aspiraciones compartidas.

La posibilidad de comunicación, en su sentido más amplio, es el factor material, significativo y emotivo de congregación de las personas sordas. A partir del sistema lingüístico compartido, la comunidad se construye en el intercambio de vivencias, mentalidades, pensamientos, sentimientos y estilos de vida de los miembros. Así las experiencias de socialización y enculturación más significativas para ellas ocurren fuera de la comunidad de oyentes, de sus círculos de vecindad, y casi siempre, lejos del grupo de parentesco, en tanto se realiza al interior de la comunidad sorda a través de las lenguas de señas.

La identidad colectiva se conforma principalmente de la necesidad de distinción y mismidad motivada por las experiencias de otredad que las personas sordas enfrentan cotidianamente al interior de la sociedad mayor, tanto en el hogar, como en el espacio laboral y la escuela. De este modo, las relaciones sociales al interior de una comunidad se convierten en generadoras de símbolos compartidos, de pertenencia y de sentidos, desde donde sus miembros dan significado a sus diferencias. En consecuencia, si bien una comunidad surge las creencias y prácticas de una religión o una etnia, de su pertenencia a un espacio geográfico o, como hemos visto, en el caso de las personas sordo signantes, el uso de una lengua particular; son los símbolos los que le dan significado a esta materialidad, crean reconocimiento entre sus miembros y les permiten identificarse como parte del grupo.

Una verdadera comunidad es siempre un esfuerzo, pues no surgen espontáneamente, ni se reproduce o mantiene de forma natural. Como muestra Anderson (1993) con la creación de las comunidades nacionales nacen a partir acciones concretas, de agentes particulares, en especial del Estado. Asimismo, la comunidad sorda es construida a partir de los esfuerzos de las personas sordas, lo que da muestra de su agencia, no solo para congregarse sino para crear una cultura de sentidos cuya base es la lengua misma. Enfatizar en la agencia de las personas sordas y en sus esfuerzos por construir su comunidad, impide que veamos en ellas únicamente a sujetos pasivos, víctimas de la opresión de la sociedad dominante y oralista que ha proliferado por medio de los discursos y prácticas educativas y médicas, y que varios estudios han analizado y expuesto. Sin dejar de reconocer las múltiples formas de aislamiento, desigualdad y vulnerabilidad a las que se enfrentan las personas sordas, es importante mostrar sus respuestas, su voluntad y creatividad, así como la capacidad de nombrarse a sí mismas y crear sentidos propios más allá de los que otros les han asignado.

En la actualidad las asociaciones y federaciones, que una vez fueron los lugares de socialización y construcción cultural, parecen estar perdiendo su relevancia en este sentido. La comunidad, ya consolidada, parece no necesitar de ellas para existir. Los sordos pueden elegir de entre un sinnúmero de clubes y espacios de socialización, pueden incluso decidir no enrolarse en ninguno. Estos son aspectos que requieren ser investigados, más aún cuando las nuevas tecnologías de comunicación acortan las distancias y crean nuevas formas y redes de socialización. Ser sordo en este sentido no es restringirse a ciertas actividades, lugares y redes de relacionamiento. Este es sin dudas el desafío al que las instituciones sordas deben enfrentarse.

Bibliografía

- Anderson, B. 1993, Introducción, en: Anderson, B. *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, pp.: 17-25, recuperado de: <https://teoriadelacomunicacion2013.files.wordpress.com/2013/03/comunidades-imaginadas-benedict-anderson11.pdf>
- Atherton, M. 2005, *Choosing to be deaf: leisure and sport in the deaf community of 4169887/north-west England, 1945-1995*, tesis de doctorado, Montfort University, Leicester, Inglaterra, recuperado de <https://www.dora.dmu.ac.uk/handle/2086/4957>
- Banet, J. 2016, *Influencia de la variedad hispano-ecuatoriana sobre la lengua de señas ecuatoriana en el siglo XX*, tesis de maestría, Universidad de Jaén, Jaén, España, recuperado de <http://www.jorgebanet.com/wp-content/uploads/TMF-Jorge-Banet-final.pdf>
- Bucholtz, M. y Hall, K. 2010, "Locating identity in Language", en: Llamas, C. y D. Watt (Ed.), *Language and identities*, Edinburgh University Press, Edimburgo, Reino Unido, pp. 369-394.
- 2003, "Language & identity", en: A. D. (Ed.), *A companion to linguistic anthropology*, Basil Blackwell, Oxford, Reino Unido, pp.: 369-394.
- Calhoun, C. 1994, "Social theory and the politics of identity", en: Calhoun, C. *Social theory and the politics of identity*, Blackwell Publishers, Cambridge, Inglaterra, pp.: 9-36.
- Campana, P. 2018, "La pareja que creó el lenguaje de su afecto", en: *Revista Late*, recuperado de <http://www.revistalate.net/la-pareja-que-creo-el-lenguaje-de-su-afecto/>
- Campana, X. S. 2015, *Normalización y Sordera en Ecuador: Historia de una lucha contra la naturaleza*, tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador, recuperado de <http://repositorio.puce.edu.ec/bitstream/handle/22000/8778/Tesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cohen, A. 2001, *The symbolic construction of community*, Taylor & Francis, Londres, Inglaterra y Nueva York, Estados Unidos, pp.:11-38, recuperado de <http://14.139.206.50:8080/jspui/bitstream/1/1714/1/Cohen,%20Anthony%20P.%20-%20Symbolic%20Construction%20of%20Community%20Key%20Ideas%201985.pdf>
- Durkheim, E. 2003, *Formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, España.
- FENASEC. 2014, *Aproximaciones a la historia de la comunidad sorda ecuatoriana*, Ministerio de Educación, Quito, Ecuador.
- Gupta, A. y Ferguson, J. 2008, "Más allá de la "cultura": espacio, identidad y políticas de la diferencia", en: *Antípoda* (7), pp.: 233-256
- García, M. 2014, "Comensalidad", en: *Revista pediátrica HNRG*, 56 (255), pp.: 219-220, Recuperado de <http://revistapediatria.com.ar/wp-content/uploads/2014/12/03-255-Comensalidad.pdf>
- Hall, S. 2003, "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?", en: S. H. (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, pp.: 13-39, recuperado de https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/ejes/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf
- Meir, I. et al. 2010, "Emerging sign languages", en: Marschark, M. & P. E. Spencer (Eds.), *Oxford handbook of deaf studies, language, and education 2*, pp.: 267-280, recuperado de http://sandlersignlab.haifa.ac.il/html/html_eng/pdf/EMERGING_SIGN_LANGUAGES.pdf
- Melucci, A. 2003, "The process of collective identity", en: Johnston, H. *Social Movements And Culture*, Taylor & Francis Group, London, pp.: 41-63.

Entrevistas

- Campana, P., 1 de junio 2018, entrevista personal a Guillermo Zurita, persona sorda y fundador del club deportivo Sporting Silenciosos.
- Bossano, F., 8 de enero de 2018 entrevista personal a Daniel Zurita, hijo oyente de padres sordos.
- Bossano, F., 24 de septiembre de 2018, entrevista personal a Alfredo Toro, persona sorda y fundador de la APSOPP.

Comunicaciones públicas

Conversatorio: hechos históricos de la comunidad sorda. 24 de septiembre de 2018, Café en señas, Quito, Ecuador.

La emergencia de la ciudadanía indígena: pueblos originarios y democracia en Argentina

Luke Scott Engelby*

RESUMEN

ESTE TRABAJO DE SÍNTESIS PRESENTA UNA VISIÓN PANORÁMICA DE LAS POLÍTICAS INDÍGENAS DE LOS DISTINTOS GOBIERNOS NACIONALES ARGENTINOS, DESDE EL PERIODO POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA HASTA LA ACTUALIDAD. SE ANALIZA LOS DISTINTOS MARCOS JURÍDICOS E INSTITUCIONES LEGALES, PARA CONTRIBUIR CON UN MEJOR ENTENDIMIENTO DE LA RELACIÓN ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS, EL ESTADO Y LA SOCIEDAD ARGENTINA. LA SEGUNDA PARTE DEL ARTÍCULO SE ENFOCA EN EL PERIODO INICIADO CON LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA EN 1983, DURANTE EL CUAL EMERJERON SUJETOS POLÍTICOS INDÍGENAS, QUIENES CONSTRUIRÍAN UN DISCURSO DE DEMANDA DE CREACIÓN DE UNA VERDADERA DEMOCRACIA, CONTEMPLANDO POR PRIMERA VEZ EL CARÁCTER PLURAL ÉTNICO DE LO NACIONAL. ÉSTE ARTÍCULO ANALIZA EL PROCESO DE PASAJE DE LOS GRUPOS INDÍGENAS HISTÓRICAMENTE MARGINADOS Y SUBALTERNOS HACIA UN NUEVO TIPO DE CIUDADANÍA INDÍGENA.

PALABRAS CLAVE: PUEBLOS INDÍGENAS - TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA - CIUDADANÍA - DERECHOS INDÍGENAS - POLÍTICA INDÍGENA ARGENTINA.

THE EMERGENCY OF ETHNIC CITIZENSHIP: INDIGENOUS PUEBLOS AND DEMOCRACY IN ARGENTINA

ABSTRACT

THIS WORK OF SYNTHESIS POINTS TO A PANORAMIC VISION OF THE INDIGENOUS POLICIES OF DIFFERENT ARGENTINE NATIONAL GOVERNMENTS FROM THE PERIOD AFTER INDEPENDENCE TO THE PRESENT. DIVERSE LEGAL AND JUDICIAL INSTITUTIONAL FRAMEWORKS ARE ANALYZED IN ORDER TO CONTRIBUTE A BETTER UNDERSTANDING OF THE RELATIONS AMONG INDIGENOUS SOCIETIES, THE GOVERNMENT, AND THE GREATER ARGENTINE SOCIETY. THE SECOND PART OF THE ARTICLE FOCUSES ON THE PERIOD STARTING WITH THE DEMOCRATIC TRANSITION IN 1983 DURING WHICH INDIGENOUS POLITICAL ENTITIES EMERGED, BUILDING UP A DISCOURSE OF DEMAND TO CREATE A GENUINE DEMOCRACY, HIGHLIGHTING FOR THE FIRST TIME THE MULTI-ETHNIC CHARACTER OF THE NATION. THIS ARTICLE ANALYZES THE EVOLUTION OF INDIGENOUS GROUPS, FROM BEING HISTORICALLY UNDERSERVED AND SUBORDINATE, TOWARD A NEW TYPE OF INDIGENOUS CITIZENSHIP.

KEYWORDS: INDIGENOUS PUEBLOS - DEMOCRATIC TRANSITION - CITIZENSHIP - INDIGENOUS RIGHTS - ARGENTINE INDIGENOUS POLITIC.

Habitualmente los economistas refieren a la década de los 80 en América Latina como “la década perdida”. La región atravesó una larga etapa caracterizada por el sobreendeudamiento, la desindustrialización, una masiva depresión y el estancamiento generalizado en las economías regionales. Sin embargo, en las sociedades latinoamericanas que fueron regidas por regímenes militares, en el mismo período emergió un proceso de democratización que fue el resultado de la resignificación de la cultura política, la re-valorización de la democracia y una lucha por los derechos humanos, que lograron, en muchos casos, una verdadera transformación democrática del Estado y de la sociedad.

En aquella época, uno de los debates se centró en el interrogante esencial para pensar las transiciones democráticas¹- ¿Cómo se define las transiciones hacia la democracia en los distintos casos nacionales y dentro de sociedades heterogéneas y conflictivas?

Una definición planteada fue la propuesta de pensar la transición democrática como una *refundación*, una construcción nueva con ideas innovadoras, aunque sentada sobre las bases de una institucionalidad histórica. Otra definición posible fue entendida como la necesidad de una *creación* inédita de la democracia, dado que, en algunos casos nacionales, o nunca pudieron considerarse una democracia de hecho; o debido a las interrupciones frecuentes, las instituciones democráticas nunca sostuvieron la posibilidad de solidificarse (Portantiero, 2003). En el caso argentino, se puede aplicar esta última definición, ya que, desde la aprobación de la Ley Sáenz Peña en 1912, el régimen político experimentó una repetida alternancia de gobiernos de facto de militares autoritarismos, que finalmente culminaron con el gobierno democrático de Raúl Alfonsín en 1983². Efectivamente durante “la década perdida” en Argentina al igual que en otros pueblos latinoamericanos, con la consolidación de un sistema político democrático, millones de personas ganaron sus derechos como sujetos políticos.

Sin embargo, la transición democrática argentina no fue un camino fácil; no fue universal, tampoco fue automática, ni concluyó con el fin de la dictadura. Los pueblos indígenas de la Argentina, entonces considerados grupos subalternos o “otros internos”, experimentaron otros *tipos de ciudadanía* que obstaculizaron la posibilidad de entender la democracia de la misma manera que las mayorías poblacionales (Briones, 2007). En el período iniciado con la transición hacia la democracia, se produjo *la emergencia* de actores políticos indígenas, que construyeran un discurso que demandaba la *creación* de una verdadera democracia que contempla, por primera vez, el carácter plural étnico de lo nacional. Este proceso de emergencia se benefició de una nueva y creciente conciencia que articulaba nuevos discursos sobre la identidad y la pertenencia étnica que dialogaba con otros movimientos indígenas en América Latina (Bengoia, 2000). En Argentina la larga lucha para la agencia política indígena que comenzó con el regreso del Estado de derecho, pasó por un período de juridificación y culminó en un proceso de reforma constitucional, que fue la base para la institucionalización jurídica indígena intercultural. Las siguientes páginas intentan esbozar este proceso de pasaje.

La definición paradigmática de ciudadanía es la de T.H. Marshall (1950), que, a través de un acercamiento histórico-evolucionista, señala que no solo significa el estatus legal de membresía del Estado-nación, sino un ideal normativo sobre la participación igualitaria y libre en el proceso político que aborda los derechos civiles, políticos y sociales. Sin embargo, esta definición ha sido criticada por su singularidad eurocéntrica (o más bien anglocéntrica), y en el contexto de la globalización neoliberal fue re-editado críticamente por varios autores con perspectivas que abordan la reestructuración de la cultura política.

1 La Real Academia Española define “transición”: 1. Acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto. 2. Paso más o menos rápido de una prueba, idea o materia a otra, en discursos o escritos. 3. Cambio repentino de tono y expresión.

2 La ley 8.871, publicada en el Boletín Oficial de la República Argentina el 26 de marzo de 1912, estableció la obligatoriedad del sufragio, aunque seguía siendo exclusivo para varones argentinos, nativos y naturalizados, mayores a 18 años.

* Licenciado en Economía (San Diego State University, Estados Unidos) y maestrando en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín en Buenos Aires, Argentina. Email: luke.scott.engelby@gmail.com

Charles Tilly ofrece una reconsideración, desde una perspectiva sobre las identidades colectivas, en su conceptualización, la ciudadanía es una relación contenciosa entre los agentes del Estado y las *categorías* (los conjuntos de actores distinguido por un solo criterio, por ejemplo una memoria colectiva), identificadas por su vínculo con el gobierno en un contrato social que se trata, en praxis, de un serie de derechos y obligaciones mutuos y variables (Tilly, 1995). Willem Assies retoma la *triada ciudadana* de Marshall, abogando por una perspectiva antropológica de la ciudadanía al respecto de las nuevas demandas de los Pueblos Originarios en América Latina. Dentro de los debates sobre las “ciudadanías étnicas” (de la Peña, 1999) o la “ciudadanía multicultural” (Kymlicka, 1995) sobre la integración de las “minorías” étnicas en las sociedades con una cultura hegemónica, se postula la necesidad del *Derecho a la Diferencia*, que intenta remediar las injusticias históricas sufridas por las minorías que han desarrollado una democratización insuficiente; y los *derechos colectivos* que exigen el reconocimiento y la preservación de sus rasgos identitarios. (Assies, *et al.*, 2002) Por ende, entiendo la *ciudadanía indígena* como un proceso dinámico de negociación entre los pueblos originarios y el Estado; que contempla las libertades individuales como innegables e intransferibles, la participación libre e igualitaria en el proceso político, tanto como el reconocimiento de las identidades diferenciadas y los derechos colectivos como la base por la defensa de los derechos sociales.

Por *emergencia*; coincido con Marisol de la Cadena (2020), que señala el doble sentido de la palabra, por un lado -la necesidad de tomar acción frente a un peligro inminente o una situación de riesgo; y por el otro lado - “*el surgimiento de algo nuevo*”, que nos permite problematizar la tarea que los pueblos indígenas tuvieron por delante en el momento de la transición democrática. Con esta definición propongo pensar la *emergencia* de los pueblos indígenas posterior a la transición democrática, por un lado, como la necesidad de actuar frente al peligro de las políticas *indigenistas* paternalistas y asimilacionistas, que buscaron subordinar las demandas colectivas y la autopercepción de la identidad étnica a las demandas sociales hegemónicas nacionales. Por otro lado, la emergencia señala la noción novedosa de que los pueblos indígenas de Argentina se convirtieran finalmente en actores con capacidad de agencia política, sujetos de derechos colectivos de un verdadero “pasaje de minorías a pueblos.” (Assies, en: Briones, 2007: 10).

El objetivo del presente trabajo es esbozar el camino sinuoso que trazaba los distintos pueblos originarios de Argentina en este proceso de “pasaje” que dio finalmente -aunque no necesariamente de todo concluido-, a la emergencia de la ciudadanía étnica.

En el presente en Argentina, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), reconoce oficialmente 32 pueblos indígenas, cada uno con su historia ancestral común preexistente a la conformación del Estado, con su organización social y política, con su propio idioma, cultura e identidad; por lo que sería imposible abordar cada uno de los procesos de transición individualmente. Mi intención aquí, es esbozar, a grandes rasgos, la relación de índole política, jurídica e institucional entre el Estado argentino y los pueblos indígenas, tomando en cuenta los documentos nacionales que tratan de los asuntos indígenas; las constituciones, los censos, las leyes nacionales y los convenios internacionales.

Otras fuentes consultadas en este trabajo incluyen trabajos de notables antropólogos, antropólogas e investigadores sobre los pueblos originarios en Argentina y en América Latina. Si bien este trabajo incluye un amplio lapso de tiempo, desde la independencia hasta el siglo XXI, está dividido en dos secciones, la primera refiere a los antecedentes históricos hasta la última dictadura militar, y en la segunda parte se enfoca en un periodo clave que comienza con la transición democrática en diciembre de 1983 y tiene un punto de inflexión con la reforma constitucional, ratificada en agosto de 1994.

Como guía para este trabajo se proponen una serie de preguntas-ejes:

- ¿En qué momento y de qué manera, el Estado argentino instaló una política indigenista?
- ¿Cómo las articulaciones entre el Estado-nación y los pueblos indígenas se transformaron con el paso del tiempo? Por el Estado, ¿en qué momento se considera que las personas indígenas comienzan a ser sujetos políticos de derechos?

- Para los pueblos indígenas de Argentina, ¿Se puede considerar el regreso de la democracia como una refundación de la democracia, una creación de la democracia? ¿o será algo distinto?
- Para las personas indígenas, ¿al convertirse en sujetos de derechos civiles, se cumplen plenamente las condiciones de la ciudadanía? ¿Será una ciudadanía concluida, u otro tipo de ciudadanía?
- ¿Qué piensan los pueblos originarios argentinos sobre la democracia hoy? ¿Existirá alguna demanda indígena que no esté satisfecha en democracia?

La construcción y evolución de una política indígena

Desde la independencia de las provincias unidas del río de la Plata en 1816, los pueblos indígenas que sobrevivieron la conquista española y el colonialismo tuvieron una relación conflictiva y ambigua con el naciente Estado-Nación burgués europeizante. Los intelectuales criollos de la Generación del 37, en varios textos y debates que tuvieron alcance nacional, fueron los primeros en implementar la construcción discursiva nacional de la aboriginalidad, cuyo discurso supo atenderse exclusivamente a las intereses de las élites criollos, así relegando los sujetos étnicos al estatus de grupos subalternos caracterizados por la demonizante dicotomía de *civilización-barbarie*³ (Lenton, 2010).

Los prejuicios consensuados por los sectores dominantes de la sociedad hacia los pueblos indígenas del incipiente Estado quedó plasmado en la primera Constitución nacional de 1853, cuyo autor intelectual, Juan Bautista Alberdi, incluyó una sola consideración sobre los sujetos indígenas, lo cual representó una continuación de políticas coloniales de la exclusión política y social, de la alteridad y la asimilación cultural: Artículo 64, inciso 15: “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo” (Constitución de la Confederación Argentina, 1853).

Esta primera etapa de caracterización exclusiva fue respaldada en la ley 215 de 1867 que autorizó el uso de fondos para redibujar la frontera del indio entre los ríos Negro y Neuquén, a través del estudio, exploración y ocupación militar de estas zonas (Basombrío, 2009). Con la formación del Estado-nación se produjo otro documento clave para entender la postura estatal frente a los pueblos originarios en su carácter jurídico, el primer Código Civil de la República, que entró en vigor el 1 de enero de 1871 y quedó en vigencia hasta el año 2015. Este reglamento que constituyó la base del derecho civil argentino reivindicó la modernidad occidental capitalista y el pensamiento positivista de la época, y efectivamente excluyó por completo cualquier referencia sobre los pueblos indígenas. Esta omisión histórica impuso una política estructural perdurable que trata de la exclusión jurídica y la invisibilización social de los sujetos indígenas.

La primera política indigenista⁴ oficial fue fundada por la generación del 80 a finales del siglo XIX, en el cuadro de un proyecto civilizatorio que consistió en; la afirmación de la soberanía de la matriz Territorio-Nación-Estado, la erradicación de «la barbarie» y la construcción de un Estado-Nación monoétnico (Delrio, 2010; Lenton, 2010).

Con la bandera del progreso económico, el Estado argentino promovió la civilización basada en el modelo europeo, creando el imaginario sobre las personas indígenas como antagónicas al progreso, términos como «indio bárbaro» y «el problema del indio» se

3 La Generación del 37 fue un movimiento intelectual argentino que propuso el abandono de la estética colonial para reemplazarlo con padrones en pro de ideales republicanos y democráticos. Autores como Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi utilizaron la literatura romántica para crear un imaginario para acompañar la organización nacional con una perspectiva hegemónica y eurocéntrica.

4 Se entiende *indigenista* como: “la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente.” (Marroquín, 1972).

normalizaron en el vernáculo nacional. Esta política contempló los pueblos indígenas como sujetos colectivos, marcados negativamente por su etnicidad, como opuestos al «civilizados», así imponiendo imaginarios de identidad y diferencia de lo nacional, se creó un sentido común demonizante que sirvió como justificación intelectual para las campañas de genocidio y violencia estatal⁵ (Lenton, 2010; Briones, 2007; Feierstein, 2008). La condición de «otredad negativa» era una función inherente del discurso oficial sobre los pueblos originarios antes de los hechos de aniquilamiento físico, que se perdurara durante mucho tiempo después, lo cual sostiene Daniel Feierstein, consiste en *la realización simbólica del genocidio* (Feierstein, 2008; Nagy, 2018).

Posterior al sometimiento de los pueblos originarios, el Estado intentó incorporar las personas indígenas como sujetos de una ciudadanía subordinada, las distintas maneras de incorporación variaban entre la asimilación, la segregación, la exclusión y la invisibilización. Estos proyectos muchas veces operaban en tensión. Un ejemplo era la incompatibilidad entre la política de asimilación cultural por parte de la Iglesia con el objetivo de evangelizar los pueblos originarios, y la política estatal de exclusión legal que “subordinada [los pueblos indígenas] con el colectivo nacional que convive en pretendida igualdad esencial ante las instituciones estatales” (Lenton, 2010: 76). Estas políticas podrían diferenciarse en sus argumentos y motivos, sin embargo fueron basadas en conceptualizaciones eurocéntricas de la alteridad, creando un *continuum* que fluctuaban entre los «inapropiados inaceptables» hasta los «subordinados tolerables» (Williams, 1993). Briones re-imagina la obra de Omi y Winant sobre *la formación racial*, pero prestando atención a las relaciones sociales, económicas y políticas que fueron centrales para lo que se refiere como *formaciones nacionales de alteridad* (Briones, 2007). Una instancia de la invisibilización institucional de los pueblos originarios se evidenció con el Censo Nacional de 1897, que efectivamente no censó a las comunidades indígenas, sino que los legisladores estimaron una cifra que sólo contempló a los indígenas proletarizados e ignoró a las comunidades rurales (Lenton, 2010).

En las primeras décadas del siglo XX, muchas comunidades indígenas empiezan a establecerse en diversos territorios a lo largo del país dando perdurabilidad a la figura y a la comunidad indígena, como resultado de este proceso se produce una ruptura en la política indígena que ya tiene que enfrentar el fracaso del proyecto nacional monoétnico. Esta época evidenció la creación de las primeras organizaciones indígenas oficiales, que fueron no menos de 21 entidades públicas entre el periodo de 1912 y 1980. Sin embargo, estas organizaciones experimentaron constantes alteraciones de jurisdicción, resultando en interrupciones y el frecuente vacío del organismo público. Ninguna de estas entidades fue capaz de dictar una ley indígena integral que incorpore las demandas de los distintos pueblos originarios a un país occidental cristiano, subsecuentemente el tratamiento de los derechos indígenas no fue abordado cabalmente hasta los años 80 (Briones, 2007; Lenton, 2010).

A partir de los años 20 se despertó un nuevo interés en el campo de las ciencias sociales por la investigación sobre el «indigenismo», aunque los intelectuales de este movimiento fueron personas no indígenas, su trabajo contribuyó a la creación de una nueva política indígena estatal⁶. Para Diana Lenton (2010: 68), los gobiernos radicales de Yrigoyen y Alvear cortaron de raíz

con los gobiernos anteriores en su trato de la cuestión indígena, se implementaron el concepto de *reparación histórica* basado en la idea de una *deuda* con los indígenas, lo cual los diferenció marcadamente de los tradicionales discursos estatales.

En este periodo surgió el primer intento de sistematizar una política indigenista. Sin embargo, en 1930 se produjo una ruptura con la llegada al poder del gobierno militar autoritario de la llamada «década infame», que experimentó una crisis de la ciudadanía en el momento preciso en que el país atravesaba una profunda crisis económica internacional. Los debates por la cuestión indígena pusieron foco en la cuestión racial, sin embargo, los avances en las cuestiones indígenas fueron anulados, debido a la crisis política nacional que dominó a los intereses hegemónicos. Esta época también presencié la continuación en la política estatal de desalojos de territorios indígenas como una continuación de acciones bélicas de los gobiernos autoritarios anteriores, una práctica que tendrá perdurabilidad hasta hoy (Briones, 2007; Lenton, 2010).

El gobierno de Perón (1946 - 1955) representó una especie de refundación de la democracia sobre las instituciones históricas, fue natural entonces que su gobierno tuviera continuaciones y rupturas con las políticas indígenas preexistentes (Lenton, 2010). Al ser un gobierno caracterizado por un movimiento de masas, que reivindicó la justicia social de los trabajadores, se aprovechó de la política de los derechos laborales como el paraguas para la incorporación de las demandas de los distintos pueblos indígenas. De esta manera, el peronismo atendió solamente a los derechos de los pueblos indígenas en el marco de la lucha de los indígenas proletarizados y de campesinos en contra de la oligarquía. Esta cooptación característica de los populismos se logró a través del mecanismo de la subordinación de los derechos de las minorías étnicas a los derechos de las mayorías, que efectivamente limitó la demanda indígena a una denuncia por tierras usurpadas, mientras invisibilizando sus demandas por reconocimiento de preexistencia étnica y la diversidad cultural.

La relación entre los pueblos originarios y el Estado durante el primer peronismo fue marcada por altibajos y complejidades. Nuevos organismos indígenas fueron creados, como el Instituto Étnico Nacional, y, en muy escasas oportunidades el gobierno incluyó dirigentes indígenas, como Jerónimo Maliqueo quien dirigió la Dirección de Protección al Aborigen (Marcilese, 2011). Otros proyectos ambiciosos, como la creación del Patronato Nacional de Indios nunca se concretó y una gran parte de las misiones, colonias y escuelas indígenas continuaron bajo la administración de la Iglesia.

El «Malón de la Paz» en 1946 fue el caso paradigmático por las relaciones entre el justicialismo y los pueblos originarios, que por un lado mostró una nueva instancia de inclusión de los pueblos originarios en el discurso oficialista sobre la justicia social, y por el otro, también representó las limitaciones de la participación indígena más radical (Lenton, 2010). En octubre del 1947 aconteció una de las atrocidades más inhumanas cometida contra los indígenas en memoria reciente, cuando la Gendarmería Nacional fue responsable por una masacre que resultó en las muertes y desaparición de un indeterminado número de personas de la comunidad Pilagá, en la provincia de Formosa, en el episodio conocido como La Matanza de Rincón Bomba.

A pesar de las complejidades, Diana Lenton señala que durante la gestión de Perón, por primera vez, desde la perspectiva del Estado, se emergió la agencia indígena:

“En determinado momento histórico, el sujeto de las políticas indigenistas comienza a ser construido como un agente, que a través de la demanda por derechos de diferentes niveles de inclusividad, puede incidir en la modificación de la misma legislación y/o discurso legal que toma como objeto de referencia” (Ibíd., 2010: 69).

El Justicialismo supo reconocer la agencia política de las personas indígenas, y a través de mecanismos clientelares, se movilizaron con la intención de captar estos intereses para crear un nuevo bloque electoral (Carrasco, 2000).

5 La llamada “Campaña del Desierto” (1878-1885) fue una campaña militar del *colonialismo interno* para consolidar territorio nacional en la Patagonia, en los territorios por entonces llamados “desierto” al sur del río Colorado. Lejos de ser un desierto, los territorios no estaban despoblados, sino, eran las tierras ancestrales de los Mapuche, los Tehuelche, los Ranqueles, los Ona y otros pueblos. Se trata de un proceso de genocidio estatal que incluyó matanzas masivas de miles de personas, la usurpación de sus tierras ancestrales, los sobrevivientes se resignaron a migraciones forzosas, la encarcelación masiva en campos concentracionarios, trabajos forzados y la conversión a la cristiandad. Esta campaña bélica fue seguida por la «Campaña del Desierto Verde» (1884-1917) donde la práctica del genocidio fue utilizado en contra de los pueblos Qom y Wichi en las provincias de Formosa y Chaco.

6 Indigenismo se refiere al campo de estudio de historiadores, sociólogos y ensayistas durante las primeras décadas del siglo XX, que se ocupó de investigar la cuestión del indio en términos de la antropología cultural basándose en la metodología de la observación participativa (Fernández, 2009).

La dictadura, llamada *Revolución Libertadora*, que derrocó a Perón, trajo consigo un retroceso en los derechos políticos y una política de exclusión de los sujetos indígenas. Sin embargo, en 1959 fue aprobada la ley 14.932 que ratificó, por primera vez desde 1871, el Código Civil que adoptó el Convenio 107 de la Conferencia Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas sobre «la protección e integración de las poblaciones indígenas». La medida utilizó un lenguaje paternalista y una retórica asimilacionista que buscó la integración por vías del desarrollo progresivo de lo social, económico y cultural⁷ (Carrasco, 2000; Lenton, 2010).

A fines de los 50 y el inicio de los 60, durante el breve paréntesis democrático, el auge de los modelos desarrollistas fue el factor que marcó la relación entre el Estado y los pueblos indígenas por las siguientes dos décadas. Los gobiernos de Frondizi e Illia caracterizaron su relación con los pueblos indígenas por adoptar el modelo del indigenismo oficial mexicano como arquetipo, creando vínculos entre la academia y el Estado se implementaron políticas de aculturación e integración (Lenton, 2010). Lenton problematiza que el desarrollismo social indígena a partir de los años 60 se trató de «la adopción masiva y acrítica del concepto y la figura jurídica de comunidad como epítome de aboriginalidad» lo cual estableció modelos autoritarios por las comunidades y fue excluyente e invisible para los individuos extra-comunales e indígenas urbanizadas (Ibid.: 78)

En 1965, por decreto del Ministerio del Interior, se decide realizar un censo indígena nacional por primera vez, con el objetivo de cuantificar las personas indígenas, ubicar las poblaciones geográficamente y comprender en qué condiciones se encontraban, -vale la pena recordar que el lenguaje del censo sigue arraigado en la definición del «Indio» planteado en la Constitución de 1853 (Ministerio del Interior, 1967). Sorprendentemente esta resolución, no fue reversada con el golpe de Estado en 1966, efectivamente se censaron varias comunidades rurales de siete provincias, sin embargo las cifras fueron subestimadas y aceptadas sin una perspectiva crítica, mientras otras poblaciones urbanizadas fueron fiscalizados por conjetura, y finalmente, dos años más tarde la iniciativa quedó inconclusa sin lograr una contabilización nacional real de la población indígena (Briones, 2007; Lenton, 2010).

Durante el gobierno militar *La Revolución Argentina*, en un contexto de auge del desarrollismo y connotación política y social, el gobierno de Onganía siguió pautas cepalinas de *desarrollo de áreas de fronteras* de los pueblos indígenas con la intención de convertirlos en sujetos útiles para el Estado capitalista como proveedores de mano de obra. Sin embargo, a partir del estallido social conocido como *el Cordobazo*, los sucesores, Levingston y Lanusse, se optaron para priorizar la Doctrina de Seguridad Nacional que buscó enfrentar a los «enemigos internos» y así la política oficial estigmatizó los grupos étnicos como elementos potencialmente subversivos, imponiendo el tropo perdurable de «terrorista» (Lenton, 2010; Roca y Abona, 2013). Después del regreso a la legalidad institucional, las tendencias desarrollistas de comunidades y las prácticas clientelares persistieron en la política indígena. El tercer peronismo retomó la iniciativa de *reparación histórica*, y una política de devolución de tierras bajo el discurso de la lucha contra la oligarquía.

A partir del año 1968, distintos pueblos indígenas en diversos puntos geográficos del país, -rurales tanto como urbanos-, se crea un *discurso de la agentividad política indígena* que compromete a muchas comunidades a movilizarse en respuesta a los programas de desarrollo social estatal, formando las primeras agrupaciones indígenas “de afirmación y reivindicación étnica pública, en nivel suprafamiliar, supracomunitario, y en varios casos reuniendo representaciones de diferentes Pueblos”⁸ (Lenton, 2010: 72).

7 La ley adoptó el convenio internacional 107 de la OIT que propone garantizar la igualdad de derechos de los pueblos indígenas, promover el desarrollo social, económico y cultural y fomentar la integración nacional. Efectivamente aprobó reglamentos dictados en varios convenios internacionales; el Convenio 87 sobre la libertad sindical, el 105 de abolición del trabajo forzoso y el 107 sobre protección a poblaciones indígenas, tribales y semi tribales (SAIJ).

8 En 1968 se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires; en 1970 se formó la Confederación Indígena Neuquina y la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina; en 1972 se realiza el Primer Parlamento Indígena Nacional (Futa Traun) y el Congreso Indígena Regional de Cabá Naro en Chaco; seguido en 1973 por el II Parlamento Indígena Eva Perón y el Primer Parlamento Regional Juan Calchaquí en Tucumán, en el mismo año se forman la Federación Indígena del Chaco y la de Tucumán; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina y el Centro Kolla (Lenton, 2010; Carrasco, 2000).

La ideología étnico-político fue consolidada por una incipiente intelligentsia de activistas, intelectuales y profesionales indígenas, que adoptaron formas de organización que asemejan el cooperativismo, pero se diferenciaron por reclamar por los daños históricos de usurpaciones territoriales, articular nuevas demandas identitarias y crear un novedoso activismo indígena que desafiara los preexistentes movimientos paternalistas dominados por sectores de los proponentes del indigenismo y la Iglesia (Ibid., 2017). La emergente agentividad indígena no fue un fenómeno aislado, sino que en este periodo se transnacionalizó, acompañado por otros movimientos, encuentros y declaraciones indígenas en otras latitudes en América Latina y el Caribe⁹. Para Bengoa se comprende como una emergente «*conciencia étnica*» [...] “la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población [...] y postular colectivamente su derecho de mantener esas diferencias” (Bengoa, 2000: 22).

El fervor por los movimientos indígenas en los años 70 quedó truncado con el golpe de Estado de 1976 y la década terminó con el último régimen dictatorial cívico-militar, que siguiendo las pautas de la Doctrina de Seguridad Nacional, implementó una política represiva contra los «enemigos internos y subversivos», que significó para los pueblos indígenas, efectivamente, una política indigenista de exclusión absoluta.

El carácter heterogéneo de los movimientos de los distintos pueblos en diversas regiones hacía necesario una contestación de las fuerzas represivas que aplique distintos mecanismos de dominación y opresión según la circunstancia, que incluyó la persecución de los dirigentes y militantes indígenas por vía de la censura, el desempleo, el exilio, la usurpación de tierras, la detención, la tortura y la muerte.

La dictadura siguió la tradición existente desde los primeros gobiernos de Perón, que subordinó las representaciones identitarias de lo indígena por detrás de una fachada política clasista, ahora en el marco de la guerra ideológica contra comunistas y otros «terroristas radicales». Aunque esta marginación de la identidad étnica no implica, necesariamente, que no hubo una múltiple discriminación de una doble identidad étnica y política. Efectivamente el gobierno de facto no registró a los detenidos desaparecidos en los centros de detención según su identidad étnica, sin embargo, la represión política realizó un intento planificado de desarticular los movimientos políticos indígenas mediante la desaparición física de los líderes y militantes, especialmente los del pueblo Mapuche (Lenton, 2017).

La emergencia de la ciudadanía indígena

El 10 de diciembre de 1983, al momento de la transición democrática en Argentina, los sujetos Indígenas eran vistos desde el Estado bajo los siguientes parámetros: la definición jurídica de la figura indígena a nivel nacional era la de la constitución de 1853, que indica una política de alteridad, exclusión y aculturación. El Estado no ha realizado un intento satisfactorio para cuantificar a los sujetos indígenas, o para evaluar sus condiciones de vida, o su distribución geográfica; las agencias indígenas han fracasado en ofrecer una institucionalidad étnica-estatal estable y ninguna ley indígena integral ha sido regida de manera sistemática. Difícilmente se puede considerar que se produjo un cambio significativo, de la noche a la mañana, que permitió a los pueblos indígenas argentinos gozar plenamente de los mismos derechos que el colectivo nacional.

La aplastante victoria electoral de Raúl Alfonsín, con la línea interna socialdemócrata del partido radical, fue un hecho sin precedentes, representando la primera derrota del partido Justicialista en elecciones libres desde su fundación. Sin embargo, debido al volátil momento histórico del país, la retracción económica y la presencia de una sociedad polarizada, significó

9 La transnacionalización del discurso y la agentividad indígena que se evidencia con los encuentros de: la Declaración de Barbados (1971); el manifiesto Tiahuanaco (1973); el Primer Parlamento Indígena de Sudamérica (1974); en 1975 se creó el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas; y en 1977 se realiza la segunda firma de la Declaración de Barbados (Cusicanqui en Lenton, 2017, Carrasco, 2000)



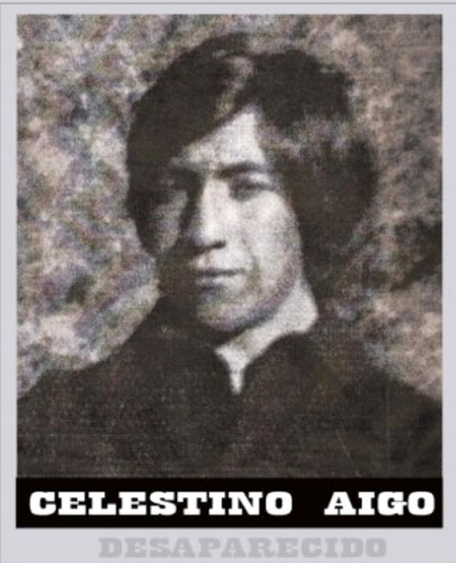
FOTOGRAFÍA 1. El “Malón de la Paz” entrando a Buenos Aires. Grupo de KOLLAS que desde ABRA PAMPA, JUJUY INICIARON SU MARCHA HACIA BUENOS AIRES, EL 15 DE MAYO DE 1946, PARA RECLAMAR AL PRESIDENTE PERÓN POR LAS TIERRAS USURPADAS. ARRIBARON A LA CAPITAL EL 3 DE AGOSTO DEL MISMO AÑO (TOMADO DE: WIKIPEDIA, CONSULTADO 13.1.2021).



FOTOGRAFÍA 2. EL SUPLEMENTO ESPECIAL DEL DIARIO CLARÍN PARA EL CENTENARIO DE LA CAMPAÑA DEL DESIERTO. EL 11 DE JUNIO DE 1979, EN EL POS DE CONFLICTOS LÍMITROFES CON CHILE, EL GOBIERNO MILITAR FESTEJÓ LOS CIENTO AÑOS DE LA CAMPAÑA DEL DESIERTO CON UN ACTO CENTRAL EN LA CAPITAL NEUQUINA, PRESENCIADO POR EL PRESIDENTE DE FACTO VIDELA, VARIOS MIEMBROS DE SU GABINETE, LAS AUTORIDADES ECLESIASTICAS, Y CONTINGENTES DE MILITARES Y LA GENDARMERÍA NACIONAL. (TOMADO DE: TRIMBOLI, 2013).

VILLA FLORENCIA

¿Sabías que en este barrio tenemos un vecino desaparecido por la dictadura?



CELESTINO AIGO
DESAPARECIDO

Joven con militancia social secuestrado de su casa de Villa Florencia en agosto de 1976.

A 36 AÑOS ACTO HOMENAJE

SABADO 25 DE AGOSTO
15 HS

Plazoleta Alfredo Mora Lanín y Remigio Bosch

CONVOCAN: Familiares- Vecinos y compañeros- Activar "Lucha y Org. Contra el genocidio y la impunidad"

ADHIERE: Comisión Vecinal de Villa Florencia en el marco de los 100 años del nacimiento del barrio

FOTOGRAFÍA 2. AFICHE POR LA DESAPARICIÓN DEL MILITANTE MAPUCHE, CELESTINO AIGO, DESAPARECIDO DE SU CASA EN LA CIUDAD DE NEUQUÉN EL 22 DE AGOSTO DE 1976 POR MIEMBROS ENCAPUCHADOS DEL EJÉRCITO CUANDO TENÍA VEINTITRÉS AÑOS DE EDAD, HOY PERMANECE DESAPARECIDO. ES NOTORIO EL USO DE LA PALABRA "GENOCIDIO" EN EL AFICHE, QUE VINCULA LA REPRESIÓN POLÍTICA DEL SIGLO XX CON EL GENOCIDIO OCURRIDO A FINALES DEL SIGLO XIX COMO UNA MANIFESTACIÓN DE "DOS PULSIONES GENOCIDAS" Y "LA REALIZACIÓN SIMBÓLICA DE GENOCIDIO" (LENTON, 2017; ENDEPA, 2016).

que la tarea de gobernar sería mucho más delicada, por lo cual, será necesario abandonar la tradición de gobernar únicamente para las mayorías y fundar una política democrática inclusiva que también atienda a las demandas de las minorías.

Después de años de rechazo de legalidad institucional, de impunidad y de los horribos crímenes de lesa humanidad cometidos por el gobierno cívico-militar, la cultura política de los movimientos sociales se volcó intensamente sobre el paraguas de los derechos humanos. Para los pueblos originarios, el peligro era que sus reclamos, de los derechos colectivos étnicos, fueran marginados por las luchas masivas del momento.

“Así, aun cuando la democracia como régimen de gobierno mantenga su lógica de la representatividad otorgada por un pueblo soberano mayoritario, un análisis político rancero invita a pensar que los lugares enunciativos y materiales de los diversos actores y grupos no se encuentran equitativamente distribuidos ni reconocidos” (Del Pilar Manzanelli, 2015: 106).

En el contexto del retorno a la democracia para los pueblos originarios la necesidad de crear una representación política autónoma fue el núcleo de sus exigencias, para asegurar que las demandas de los indígenas no fueran sometidas, como en tantas otras ocasiones, al reclamo hegemónico.

Paradójicamente, en un contexto de lucha por los derechos humanos, basado en la premisa de paridad de todas las personas ante la ley, los Pueblos Indígenas defendieron la necesidad de crear protecciones específicas sobre los temas indígenas. El concepto del *Derecho a la Diferencia* es el resultado del desarrollo y elaboración de los derechos humanos que eventualmente reconoció que algunos temas de la ley internacional (genocidio, tortura, etc.) y ciertos grupos subalternos históricamente marginado (indígenas, migrantes, mujeres, etc.) necesitan un tratamiento distinto para lograr que puedan participar, efectivamente, como sujetos de derechos.

La apelación por el *Derecho a la Diferencia* fue relacionada con la singularidad histórica colectiva que los pueblos indígenas experimentaron frente a la ley, y su necesidad de remediar deficiencias jurídicas e institucionales, así efectivamente funciona como una reinterpretación de la noción de la reparación histórica. Mientras que la Constitución liberal reconoció únicamente los derechos civiles, la aplicación del Derecho de Diferencia para los pueblos indígenas, en el marco de derechos colectivos y diversidad cultural, no niega los derechos individuales, que rigen como la autoridad moral, sino que se aseguren que los integrantes de comunidades étnicas realmente reciban un trato legal igualitario sin perder sus diferencias identitarias y culturales (González *et al.*, 2019).

En los años 80 los pueblos originarios experimentaron un momento de aglutinación del *etnodesarrollo*, o *autodesarrollo autónomo*, que combinaba la demanda por la autodeterminación con los reclamos por el territorio, por el reconocimiento de la preexistencia étnica, por la defensa de la diversidad cultural y el encuentro con el discurso en defensa de la ecología (Carrasco, 2000). Con el nuevo marco legal y la creciente agentividad política, los pueblos indígenas buscaron solidificar la lucha iniciada en los años 70 por la vía institucional, en un proceso, de lo que Barsh define como “el pasaje de los indígenas de objetos a sujetos del derecho internacional” o Assies lo nombra “el pasaje de minorías a pueblos” (en Briones, 2007: 10).

Así comenzó un periodo de juridificación del derecho indígena que si bien fue abordado desde una perspectiva de los derechos humanos, por primera vez la institucionalidad estatal empezó a considerar y valorar las dinámicas culturales, históricas e identitarias de los pueblos originarios (Briones, 2007). La primera ley que se dictó que evidencia un cambio cualitativo fue la ley 23.162, ratificada el 30 de septiembre de 1984, que autorizaba la registración de los nombres indígenas en el registro civil. Un año más tarde, se aprobó la ley indígena más importante del gobierno de Alfonsín, la ley 23.302 aprobada 30 de septiembre de 1985, la cual declaró el apoyo a los aborígenes de interés nacional, reconoció la personería jurídica de las comunidades indígenas y estableció el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

La ley sobre Política Indígena y apoyo a las comunidades aborígenes fue lo más importante hasta el momento, fue escrito y presentada por el entonces Senador Radical, Fernando de La Rúa quien previamente trabajó como funcionario del Ministerio del Interior en la realización del censo indígena nacional en 1964, y presentó una ley indígena ante el congreso en 1974, sin embargo ambos proyectos quedaron inconclusos debido a interrupciones institucionales producidos por los gobiernos militares (Basombrío, 2009).

Los debates en el Senado por la ley se centraron en la personería jurídica, la adjudicación de tierras por reparación histórica y previeron la noción de la propiedad colectiva. Los comentarios del diputado Carlos Spina en los debates de la Cámara de Senadores son ilustrativos para el significado de la ley: “[...] Estimamos imprescindible la tipificación de la figura jurídica para definir con precisión a un grupo humano como un núcleo con derechos y obligaciones [...]” (Basombrío, 2009: 9). La ley fue aprobada por unanimidad en la Cámara de Diputados y en el Senado, aunque no sería reglamentada hasta 1989, representó un punto crítico para el reconocimiento estatal sobre la necesidad de refundar los marcos legales que tratan de las comunidades indígenas.

La creación de la INAI fue uno de los avances más importante de la ley, que estableció la primera organización indígena descentralizada con poder ejecutivo de dictar reglamentos sobre las comunidades indígenas. La organización que en la actualidad continúa rigiendo leyes sobre los pueblos originarios fomenta la educación bilingüe, el manejo de territorios y los recursos nacionales, las políticas de vivienda, la salud infantil, la registración para el censo, la capacitación laboral, la asistencia técnica en procesos de autogestión organizativos y la administración de fondos. La ley estableció las pautas para la creación del Consejo de Coordinación con el objetivo de realizar estudios acerca de la situación de las comunidades indígenas y los planes de adjudicación de tierras, por ley el consejo puede ser integrado exclusivamente por personas que pertenecen a las comunidades indígenas existentes en el país (Sistema Argentino de Información Jurídica).

Con la nueva ola de democratización regional, en 1989 se decidió que era necesario reformar el Convenio 107 de la Organización Internacional de Trabajo, del año 1957 y se realizó el Convenio 169 “Sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes”. La importancia de este pacto internacional fue establecer el derecho de las comunidades a gobernarse internamente, a través de la auto-identificación indígena, la participación directa, el derecho a la consulta, el derecho de preservar su territorio, administrar los recursos naturales y el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos originarios a la consolidación de los Estados nacionales, lo cual representó una significativa expansión del corpus jurídico a nivel transnacional.

En el convenio internacional se aceptó el concepto lingüístico de “pueblos indígenas” apelando a la ley internacional que, por uso del “pueblo”, tiene connotaciones de auto-organización política, provocando una ruptura con el lenguaje de “poblaciones” que separó a los indígenas definitivamente con las cuestiones de las minorías (Bengoa, 2000). Sin embargo, fue aclarado que no debería confundirse “pueblo” con “libre determinación”, una distinción semántica necesaria para desalentar posibles movimientos secesionistas (González *et al.*, 2019).

El prematuro fin del gobierno de Alfonsín y la elección presidencial de Carlos Menem en 1989, se situó en el contexto de una crisis económica que coincidió con otras grandes convulsiones a nivel regional e internacional. La Argentina menemista, reflejo tendencias regionales y globales, que se caracterizaron por la doctrina económica neoliberal, una política anti-estatal y la precarización social, cuyo efecto fue producir la primera crisis de la ciudadanía desde la recuperación de la democracia.

La política indígena del gobierno de Menem heredó el discurso políticamente correcto de la generación de los derechos humanos, sin embargo en el contexto de achicamiento del Estado y recortes en gasto social, sirvió como una apelación simbólica más que una aplicación efectiva. Paralelamente la política indígena se caracterizó por la creación de alianzas supracomunales e intertribales, pero también por el nuevo concepto de “Neoindigenismo”, o la cooptación de

los asuntos indígenas por intereses extraestatales, principalmente por las ONGs y las entidades internacionales multilaterales, en lo que Comaroff y Comaroff definen como la “*politización de las identidades en el contexto de la despolitización de la política*” (Comaroff y Comaroff en Briones, 2007: 12, Carrasco, 2000, Lenton, 2010).

La expansión capitalista de globalización en los 90 fue acompañada por un fenómeno cultural en el mundo cada vez más conectado, irónicamente, se volvió muy importante el interés por las identidades de lo local. Por ende, la autoafirmación de las minorías étnicas atravesó un renovado proceso de re-etnificación y la adopción de un nuevo discurso pan indigenista en numerosos pueblos del continente (Bengoa, 2000). “Al parecer la globalización cultural fomenta, o por lo menos no inhibe, la conciencia de lo particular, lo local, lo provincial, y lo tradicional, y el indigenismo para ser sujeto del derecho universal y protagonista de un concepto mundial de ciudadanía” (Lehman, en Bengoa, 2000: 10).

En 1992 la conmemoración del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América fue el catalizador simbólico de la resistencia indígena y anticolonial latinoamericana. España, recién integrada en la Unión Europea, con el respaldo de la Iglesia Católica y motivada por la justificación de refundar la noción de *Hispanidad* sobre bases modernas, decide auspiciar numerosos “festejos” en ciudades de América Latina y el Caribe. Frente a la falta de comprensión histórica, numerosas agrupaciones indígenas en toda la región se aglutinaron y movilizaron en repudio al nuevo intento, de España, de apropiarse de la conquista en términos positivos, y decidieron organizar los contra-festejos para “los 500 años de resistencia indígena”.

En Argentina el gobierno aprovechó la oportunidad para reivindicar la herencia europea y celebrar la nueva modernidad neoliberal con costosos actos oficiales. Las agrupaciones y comunidades indígenas respondieron a la postura oficial con la bandera de “¡Nada que festejar!”; denunciaron la discriminación racial y la exclusión social en la realización de un acto en conmemoración del “último día de soberanía indoamericana” en la fecha del 11 de octubre en Buenos Aires (Lenton, s/f). Conjuntamente, la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires empezó un plan de espionaje para investigar a las agrupaciones y a personas indígenas que organizaron los actos, usando como justificativo la supuesta presencia de “células subversivas”, “anti-católicas” y “pseudo marxistas” (Comisión Provincial por la Memoria). Sin embargo, los actos transcurrieron pacíficamente y representaron un antes y después para la visibilidad internacional de los movimientos indígenas. Los resultados de las movilizaciones se hicieron visibles, por un lado, en la facilitación de la emergencia de nuevas identidades, la formación de nuevas alianzas y renovados discursos; por el otro, en las agendas de las ONGs de derechos humanos, donde se despertó un nuevo interés por los temas indígenas (Bengoa, 2000).

Los años 90 también fueron una importante época en la ampliación de los marcos legislativos nacionales e internacionales. Al inicio de la década, se manifestó una fuerte apelación por una modificación formal de los derechos de los pueblos indígenas en el artículo 67 inciso 15 de la Constitución nacional, vigente desde 1853. En 1990 el subsecretario de Derechos Humanos de la Nación convocó las primeras jornadas sobre “Los indígenas en la reforma Constitución Nacional” creando el Foro Permanente por los Derechos de los Pueblos Indígenas, un importante agente de cambio conformado por dirigentes indígenas, ONGs de derechos humanos y organizaciones indígenas. En 1993 la Iglesia Católica, a través de la entidad indígena Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), coincidió durante el Foro Permanente en adoptar una constitución que contempla íntegramente los derechos de los pueblos indígenas. La aprobación de ley 24.071 en 1992 adoptó el Convenio 169 de la OIT, aunque no sería ratificado hasta el año 2000, fue un paso importante en la aplicación de una ley internacional en el marco legal nacional.

La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* fue el proyecto más potente para la innovación de los derechos indígenas que sentó las bases para lo que después sería concretado en las reformas constitucionales nacional y provinciales. La llamada

«Declaración de Octubre» de 1993, elaborada por un grupo de trabajo en el que participaron cientos de indígenas, grupos gubernamentales, ONGs y delegaciones de varios pueblos, incluso representantes de la Argentina, superó la legislación existente en su demanda por el derecho a la libre determinación política, que permitió a los pueblos el derecho de autogobernarse en los aspectos políticos, económicos y sociales internos, manteniendo participación subordinada al Estado nacional. La declaración apeló también al desarrollo de «territorio» (comprendido por el medioambiente total), el derecho a restitución de tierras e indemnizaciones, efectivamente creando derechos sobre la autonomía indígena y los derechos de territorio, que hasta la actualidad, sigue siendo la columna vertebral de los conflictos indígenas en Argentina y en el mundo (Carrasco, 2000).

La Declaración de Octubre pasó en un momento oportuno, en noviembre de 1993, en el contexto de la fracturación del partido Radical, Carlos Menem y Raúl Alfonsín firmaron el Pacto de Olivos, en el que se declaró la necesidad de una reforma constitucional nacional para incorporar institucionalmente los logros luego de una década de afirmación de los derechos humanos. El acuerdo fue ratificado por la ley 24.309 en diciembre 1993, y la Asamblea Constituyente empezó en la ciudad de Santa Fe el 24 de agosto de 1994. Durante noventa días se debatieron más de 80 proyectos presentados y se consideró como incorporar el gran corpus de precedentes jurídicos nacionales y los acuerdos internacionales multilaterales a la Carta Magna (González *et al.*, 2019).

Los derechos indígenas fueron debatidos en la Convención Constituyente con una presencia importante del lobby indígena que defendía la incorporación de demandas indígenas insatisfechas o limitadas: la autodeterminación, el reconocimiento y la representación de una Argentina pluriétnica y pluricultural, el respeto a su identidad, la administración autónoma de tierras y de los recursos naturales.

Dentro de los distintos partidos políticos que deliberaron la incorporación de los derechos indígenas, todos coincidieron en promulgar la noción de preexistencia étnica como una continuación del Convenio 169, también hubo un consenso general de tratar los derechos especiales como un condicionamiento de la reparación histórica. Los representantes de las agrupaciones indígenas presionaron por la inclusión de los derechos indígenas en la primera parte del documento, que contiene los derechos garantizados a todos los ciudadanos, titulado «Declaraciones, derechos y garantías», sin embargo, debido a contratiempos no lograron este fin, y se incorporó en los artículos sobre las «Atribuciones del Congreso». Finalmente, el 6 de julio se presentó el proyecto de ley y fue aprobado unánimemente y entusiastamente, con la presencia de diversas organizaciones indígenas, efectivamente confirmando a todos los indígenas argentinos como sujetos colectivos de derechos innegables (Carrasco, 2000). El Artículo 75, inciso 17 de la Reforma de la Constitución Argentina declara:

«Reconocer la preexistencia étnica y cultura de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones» (Constitución de la Nación Argentina, 1994).

La reforma de constitución de 1994 fue la piedra angular para la institucionalidad jurídica argentina, renovando las instituciones retrógradas con el fin de garantizar la personería jurídica de las comunidades étnicas, fundamentar el concepto de la propiedad comunitaria e imponer la capacidad para la incorporación de la misma reglamentación en las constituciones provinciales, así creando una ley uniforme y sistemática indígena después de más de un siglo de exclusión y abandono de agencia política institucional.

Hacia un política indígena institucional

Después de los crecientes movimientos étnicos de los años 70, los procesos democratizadores en los 80 y la fijación de los marcos normativos en los 90, Argentina estaba en condiciones de avanzar en la institucionalidad indígena integral. La nueva constitución reconoció los derechos indígenas en todo el país, sin embargo, al final del siglo varias de las provincias de Argentina también editaron una nueva constitución, nueve de ellas hacen referencia específicamente, o contemplan la reglamentación sobre los derechos de los sujetos indígenas.

El multilateralismo era una tendencia que continuó con la ley 24.544, aprobada en 1995, que adoptó la resolución de la ONU sobre el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas de América Latina y el Caribe. La ley nacional 24.874 adoptada en 1997 facilitó la creación del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas para apoyar políticas de desarrollo y proporcionar recursos de capacitación y asistencia técnica (InfoLEG).

La historia de los censos indígenas, realizados por estimaciones y conteos incompletos que llevaron a la invisibilización y exclusión de los pueblos indígenas, cambió en 2001. Este año se realizó el primer censo nacional donde se registró a las personas étnicas por autodefinición, dando carácter de una política estatal de “diversidad”, a pesar de que sólo se registraron las comunidades reconocidas, fue un adelanto en una política de visibilización (Lenton, 2010). El censo nacional de 2010 fue el primer, y hasta hoy, el mejor intento de cuantificar todos los habitantes de Argentina según su autoreconocimiento étnico, el censo determinó que en la república viven 955.032 personas que se identifican como descendientes de los pueblos originarios, lo cual representa 2,4% de la población nacional.

Después de los avances de juridización a fines del siglo XX, los pueblos indígenas en el siglo XXI reclamaron que el Estado siguiera una política de pluralismo eurocéntrico y exigieron una inclusión social mayor y una política verdaderamente intercultural. En respuesta, en 2004, se establecieron los Consejos de Participación Indígena (CPI) para crear un ámbito para fomentar la participación democrática de los pueblos indígenas en varias provincias. Los CPI son canales institucionales coordinados por el INAI que dan un espacio extraoficial para la participación de las comunidades indígenas y el Estado. Esta iniciativa fue instrumental en la creación de la Dirección de Pueblos Originarios y la Dirección de Derecho de Afirmación Indígena en 2006 (Del Pilar Manzanelli, 2015).

En materia de los Derechos Humanos, en noviembre 2006 se aprobó la ley 26.160, la llamada Ley de Emergencia Territorial que tuvo el objetivo de reconocer la grave situación en que viven los varios pueblos indígenas frente a las usurpaciones territoriales y desalojos, y corregir ambigüedades presentes en la reforma constitucional de 1994. Dicha ley impuso un dictamen de emergencia territorial que suspendió las desalojos y desocupaciones de tierras y ordena el relevamiento técnico, jurídico y catastral de las comunidades y las tierras en que habitan (InfoLEG).

En septiembre de 2007, Argentina fue uno de los 143 estados miembros de la Asamblea General de la ONU que votó para aprobar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.¹⁰ Este acuerdo internacional reconoció los derechos intrínsecos de las personas y los pueblos indígenas, sobre la libre determinación en la gestión de la estructura política, económica, social y cultural, además de afirmar los derechos a las tierras, los territorios y los recursos. Este acuerdo diferenció con el convenio 169 en declarar el reconocimiento de respeto para la dignidad y diversidad cultural; y la necesidad de los Estados en realizar consultas previas para obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte sus tierras, territorios o recursos.

10 La declaración fue ampliamente aprobada con 143 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones. De los países miembros que votaron en contra se figuran los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. La ley fue adoptada oficialmente el 8 de agosto de 2009 en Buenos Aires.

En 2012 se decreta una ley para iniciar un proceso de reforma, actualización y unificación del Código Civil y Comercial, el nuevo cuerpo legal reemplazará el documento de 1871 que, salvo para una modificación en 1959 que adoptó el Convenio 107 de la OIT, siguió vigente por más de 140 años sin referir a los derechos civiles de sujetos indígenas. La Comisión para elaborar el nuevo corpus jurídico realizó audiencias públicas en el Senado con ciertos sectores de la sociedad civil, incluso los pueblos indígenas, lo cual representó una nueva experiencia de democracia participativa entre el Estado y las comunidades indígenas.

Las demandas de los pueblos indígenas se centraron en el derecho de la propiedad comunitaria, la falta de la aplicación de la consulta previa, el respeto a la conceptualización identitaria territorial que vincula las tierras y los recursos con prácticas cosmológicas y la necesidad de reformular articulaciones jurídicas con los sujetos indígenas urbanizados (Del Pilar Manzanelli, 2015). La ley fue sancionada y entró en vigor el 1 de agosto 2015, lo excepcional fue la consideración sin precedentes que estableció el derecho especial de las comunidades indígenas de la posesión de propiedad comunitaria, creando una ruptura trascendental con el concepto liberal sobre la propiedad (Trejo, 2016).

Derechos inconclusos e incumplidos

La compleja trayectoria histórica de los Pueblos Originarios ha experimentado grandes avances en materia jurídica desde el regreso de la democracia, sin embargo todavía existen situaciones de injusticia, marginación y opresión política. En la actualidad las principales demandas de los distintos pueblos indígenas en la Argentina siguen siendo los reclamos por tierras, el autogobierno y la autogestión de los recursos, el no respeto a la consulta previa y la demanda de la institucionalización de un proyecto intercultural y pluriétnico. Los distintos gobiernos -provinciales y nacionales- en el periodo democrático han heredado políticas de los gobiernos anteriores que abordan una política indígena con prácticas clientelares y de cooptación. “En la práctica se ha establecido un régimen democrático desigual de acceso de recursos simbólicos y materiales, ya sea en términos de derechos políticos, sociales y socio-culturales o en el acceso a tierras/territorios y recursos naturales, como se ve en la mayoría de las luchas indígenas” (Del Pilar Manzanelli, 2015: 105).

La creación de la nueva política indígena produjo resultados no satisfactorios o inconclusos por la falta de cumplimiento de la misma, que ha facilitado la vigencia de las viejas políticas asimilacionista, paternalistas e invisibilizadoras. La ley 23.302, en su momento fue de lo más progresistas, sin embargo se ha criticado que el reglamento sigue el discurso desarrollista utilizando el lenguaje sobre las «comunidades aborígenes» que carece de la definición del «pueblo» soberano; y la efectividad de la INAI también fue cuestionada, dado que se ha sufrido varias alteraciones de jurisdicción desde su fundación. La ley 26.160 que declaró la emergencia territorial sancionada en 2006 fue criticada entonces por su objetivo de realizar relevamientos territoriales sobre tierras ocupadas en la actualidad, y no de las tierras de ocupación ancestral. Sin embargo, esta legislación ha recibido cuatro prórrogas desde su confirmación, de tres distintos gobiernos con heterogéneos proyectos políticos, hoy queda incompleto con la próxima fecha de tratamiento en noviembre de 2021. La pandemia de Covid-19 muestra las vulnerabilidades estructurales de las comunidades indígenas que padecen desproporcionadamente problemas de salud, carecen de acceso a la infraestructura sanitaria y a viviendas dignas, y expone la exigencia no atendida de un sistema de salud intercultural, para nombrar sólo algunos de los problemas socioeconómicos y culturales. Históricamente los censos nacionales invisibilizaron a la población indígena, y en la pandemia se evidenció otra deuda catastral, con la prórroga del censo programado para 2020, postergado indefinidamente, lo cual significa que en más de dos siglos desde el nacimiento de la república, las personas indígenas solo fueron censadas cabalmente una vez.

Reflexiones finales

Al inicio del presente trabajo he planteado algunos interrogantes sobre la contenciosa relación entre los pueblos originarios y el Estado argentino a lo largo del periodo republicano. A modo de conclusión, ahora intento retomar las mismas incógnitas con la intención de reflexionar sobre el recorrido de los distintos pueblos originarios en materia de la productividad jurídica en el país durante dicho periodo. Sobre la construcción de la política indigenista: históricamente el Estado argentino y la sociedad tenían una visión dicotómica que favorecía la cultura hegemónica europea y establecieron un discurso de alteridad negativa del «problema del indio» a mediados del siglo XIX con la conformación del Estado moderno y liberal. Este razonamiento fue utilizado para legitimar y alimentar la primera política indígena oficial de aniquilamiento material, social y cultural con las campañas militares de fines del siglo- fijando los patrones de violencia política, que fueron una característica de los distintos gobiernos hasta -por lo menos- el regreso de la democracia en la década del 1980.

Las políticas indígenas del inicio del siglo XX fueron variables, alterando según padrones regionales, nacionales o transnacionales de la cultura política, económica y social; oscilando entre políticas paternalistas, asimilacionistas, invisibilizadoras y de marginación. Los primeros gobiernos radicales representan una ruptura en materia indígena, con el primer intento del Estado de efectuar una política indigenista positiva e integral, sin embargo está queda trunca con la intervención del gobierno militar; las interrupciones y fluctuaciones radicales fueron una característica que también marcó las articulaciones estatales-étnicas a lo largo del siglo XX. El primer gobierno de Perón volvió a tratar la política indigenista en materia de inclusión de los sujetos indígenas en la política nacional, aunque también experimentó retrocesos en el reconocimiento de una identidad étnica propia y en la subordinación de los derechos indígenas a los derechos de los trabajadores a través de la cooptación y de las prácticas clientelares. Los vaivenes del proyecto político nacional tuvieron fuertes implicancias en la política e institucionalidad indígena, por lo cual la emergencia de la auto-organización indígena no se realizó de manera efectiva hasta la primera mitad de la década de 1970. Este primer periodo de movilización política también fue interrumpido por la última dictadura cívico-militar en 1976, poniendo en evidencia la imposibilidad de la solidificación de una política indígena perdurable.

A partir del regreso de la democracia en 1983, al calor de los debates por los derechos humanos y dentro de los nuevamente instituidos marcos legales nacionales y provinciales, los pueblos indígenas efectivamente iniciaron un proceso de abogar por sus derechos como ciudadanos indígenas. Este proceso tiene su experiencia más álgida con la reforma de la Constitución Nacional en 1994, cuando el Estado reconoce en su Carta Magna, plenamente que las personas y comunidades indígenas son sujetos políticos de derechos de la ciudadanía, sin ignorar ni minimizar que tienen su propia historia común preexistente al Estado nacional.

¿Cómo se puede pensar la transición democrática desde la perspectiva indígena? Al momento de la democratización institucional iniciada en diciembre de 1983, los pueblos indígenas han sido sistemáticamente empobrecidos y vulnerados por las políticas estatales opresivas, lo cual significó que la implementación de un gobierno democrático no fuera suficiente para revertir la deuda histórica con los sujetos indígenas, y no atendió a su capacidad de gozar de los mismos derechos de la etnia hegemónica nacional. La transición democrática no representó un cambio cualitativo para los pueblos originarios, no se puede describir la situación, al criterio de Portantiero, como una *refundación* ni una *creación* de la democracia, efectivamente los indígenas experimentaron entonces una ciudadanía inconclusa.

A partir del regreso de la democracia en Argentina, para los individuos indígenas, ¿se cumplen las condiciones de ciudadanía? Desde la perspectiva del Estado la nueva institucionalidad legal otorgó los derechos civiles para los individuos indígenas, sin embargo para los pueblos indígenas los derechos individuales fueron solo el inicio de la lucha. La transición democrática

para los pueblos originarios representaba la emergencia de un nuevo tipo de ciudadanía, *la ciudadanía indígena*, que despertó un largo, arduo y dinámico proceso de la toma de conciencia sobre la agencia política indígena, el debate para consagrar el reconocimiento de la identidad y preexistencia étnica, la lucha para conquistar los derechos civiles postergados y la necesidad de abogar por innovadores derechos colectivos y el Derecho a la Diferencia, que, finalmente, fueron reconocidos oficialmente en la reforma constitucional de 1994.

En la actualidad, después de más de tres décadas de democracia ininterrumpida en la Argentina, ¿existirá alguna demanda indígena que no esté satisfecha en democracia? Posterior a la reforma de la constitución se experimentó un periodo de institucionalización de legislación indígena sin precedentes, debido a las crecientes acciones de los movimientos indígenas que no pudieron ser ignorados ni subordinados por los gobiernos regionales o nacionales, ni por los tratados internacionales. Esto no quiere decir que las demandas y los reclamos de los pueblos originarios se han cumplido plenamente, muy por el contrario, existe una brecha entre la adopción de los distintos mecanismos jurídicos y la realización efectiva de los mismos. Hoy las primordiales demandas de los pueblos originarios en Argentina son compartidas con los distintos pueblos indígenas de otros países, principalmente en asuntos como los conflictos sobre el manejo de los territorios y de los recursos naturales, el incumplimiento del derecho a la consulta, los desalojos e injusticias sociales de variada índole. Todavía hay muchas demandas incumplidas en materia de los derechos indígenas, sin embargo las luchas de los pueblos originarios, que hoy aún continúan, son construidas sobre las bases jurídicas sentadas por las generaciones en pos del regreso del gobierno democrático.

Bibliografía

- Assies, W. et al. 2002, "Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina", en: *América Latina Hoy*, 32, pp.: 55-90.
- Basombrío, M. C. 2009, "Estado-pueblos originarios: el caso de la ley 23.302 de 1985", en: *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*.
- Bengoa, J. 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Briones, C. 2007, "Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad", en: *Quinto Sol revista de Historia*, 11, pp.: 9-36.
- Carrasco, M. 2000, *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, IWGIA, Buenos Aires.
- Comisión Provincial por la Memoria. s/f, *Nada que festejar: Espionaje de la DIPPBA a las organizaciones que en 1992 denunciaron 5 siglos de conquista*, en: <https://www.comisionporlamemoria.org/project/materiales-dippba-nada-que-festejar/>
- Constitución de la confederación argentina, 1853, mayo 1, consultado enero 17, 2021.
- Constitución de la Nación Argentina, 1994, agosto 22.
- de la Cadena, M. 2020, *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*, Centro Cultural Kirchner, Buenos Aires.
- de la Peña, G. 1999, "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en: *Desacatos: revista de antropología social*, 1.
- Del Pilar Manzanelli, M. 2015, "Los pueblos originarios y la democracia en Argentina: avances y desafíos", en: *Sociedade e Cultura*, 18 (2), pp.: 103-114.
- Delrio, W. (2010). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Ed. de la Universidad Nacional de Quilmes.
- ENDEPA, 2016, marzo 23, *Equipo Nacional de Pastoral Aborígen, ¿Qué pasó con los Pueblos Originarios durante la dictadura?*, en: <https://www.endepa.org.ar/a-40-anos-del-golpe-que-paso-con-los-pueblos-originarios-durante-la-dictadura/>, consultado enero 14, 2021.
- Feierstein, D. 2008, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Fernández, J.M. 2009, "Indigenismo", en: R., Reyes (Dir.) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México.
- González A. et al. 2019, *Derechos de los pueblos originarios y de la Madre Tierra*, 1a ed., CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- InfoLEG. n/f, *Ley 24.544 Apruébase el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, suscrito durante la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y Gobierno*, en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/25000-29999/28545/norma.htm>, consultado enero 20, 2021.
- s/f, *Ley 26.160 Declárase la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, cuya personería jurídica haya sido inscrita en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas u organismo provincial competente o aquéllas preexistentes*, en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm#:~:text=Decl%C3%A1rase%20la%20emergencia%20en%20materia,provincial%20competente%20o%20aqu%C3%A9llas%20preexistentes>, consultado enero 20, 2021..
- Kymlicka, W. 1995, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Lenton, D. 2017, "De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena", en: *Revista sobre los estudios de genocidio*, 12, pp.: 47-61.
- 2010, "Política indigenista argentina: una construcción inconclusa", en: *Anuario antropológico*, pp.: 57-97.
- 2004, "Discursos de diversidad", en: *Revista de Indias*, XIV, pp.: 313-348.
- s/f, *Nada que festejar*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en: http://investigacion.filo.uba.ar/sites/investigacion.filo.uba.ar/files/u6/Filo_Debate_Lenton.pdf, consultado enero 17, 2021.
- Marcilese, J. 2011, "Las políticas del primer peronismo en relación con las comunidades indígenas", en: *Andes*.
- Marroquín, A. 1972, *Balance del indigenismo, Informe sobre la política indigenista en América*.
- Marshall, T. 1950, *Citizenship and Social Class*, Pluto Perspectives, London.
- Ministerio del Interior Secretaria de Estado de Gobierno, 1967, septiembre, *Censo indígena nacional*, Buenos Aires.
- Nagy, M. 2018, "Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina", en: *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 13.
- Portantiero, J. C. 2003, "La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas", en: *Crítica & Utopía*, 13, pp.: 1-6.
- Roca, I., y Abona, A. 2013, "El "Operativo Mitre": Desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía", en: *Atekena [En la tierra]*, pp.:167-206.
- Sistema Argentino de Información Jurídica (SAIJ). s/f, *Aprobación de los Convenios 87 sobre libertad sindical, 105 de abolición del trabajo forzoso y 107 sobre protección a poblaciones indígenas, tribuales y semitribuales de la Conferencia Internacional del Trabajo*, en: <http://www.saij.gob.ar/14932-nacional-aprobacion-convenios-87-sobre-libertad-sindical-105-abolicion-trabajo-forzoso-107-sobre-proteccion-poblaciones-indigenas-tribuales-semitribuales-conferencia-internacional-trabajo-lnt0001577-1959-11-10/123456789-0abc-defg-g77-51000tcanyel>, consultado enero 4, 2021.
- s/f, *Decreto reglamentario de la ley 23.302 sobre protección de comunidades aborígenes*, en: <http://www.saij.gob.ar/155-nacional-decreto-reglamentario-ley-23302-sobre-proteccion-comunidades-aborigenes-dn19891000155-1989-02-02/123456789-0abc-551-0001-9891soterced>, consultado enero 16, 2021.
- Tilly, C. 1995, "Citizenship, Identity and Social History", en: *International Review of Social History*, pp.: 1-17.
- Trejo, R. 2016, "La propiedad comunitaria indígena en el código civil y comercial: Una perspectiva desde la mirada de Elinor Ostrom", en: *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*, X (16), pp.: 79-97.
- Trímboli, J. [2013] 1979. "La larga celebración de la conquista del desierto", Archivo virtual de la alteridad americana.
- Williams, B. 1993, "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes", en: *Cultural Critique*, 24, pp.: 143-191.

El conocimiento tradicional como práctica erudita entre productores de café en Xico, Veracruz, México

José Luis Arriaga Ornelas*
Carla Fabela Reyes**
Lisette Gutiérrez González***
Nylsen Sotelo Carrillo****

RESUMEN

EL ARTÍCULO ABORDA AL CONOCIMIENTO TRADICIONAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LOS CONOCIMIENTOS. A PARTIR DE UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA, TRATA DE ENTENDER LA PRODUCCIÓN Y USO DE DICHO CONOCIMIENTO, EXTRAPOLANDO LA METODOLOGÍA EMPLEADA POR PARTE DE LOS ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS DEL LABORATORIO. EL EJERCICIO SE REALIZA EN TORNO DE UNA ACTIVIDAD EN LA QUE EL CONOCIMIENTO TRADICIONAL SE MUESTRA COMO SABER HACER: EL CULTIVO DEL CAFÉ. LA ZONA EN LA QUE SE REALIZÓ LA INVESTIGACIÓN ES EN EL SURESTE MEXICANO, ESPECÍFICAMENTE EL ESTADO DE VERACRUZ. SE UTILIZARON ESTUDIOS DE CASO PARA IDENTIFICAR CADENAS DE ACTIVIDADES COMO APELACIÓN A LA FACTUALIDAD DEL CONOCIMIENTO. LOS DATOS PERMITIERON IDENTIFICAR COMO EL CONOCIMIENTO QUE ESTOS PRODUCTORES DE CAFÉ APLICAN CADA DÍA (Y QUE SE VALE DE LA OBSERVACIÓN, LA EXPERIMENTACIÓN, LA INCORPORACIÓN DE ELEMENTOS O FACTORES, DEDUCCIÓN Y ACCIÓN) FUE ADQUIRIDO “DURANTE SU VIDA”, ES DECIR, COMO PARTE CONSTITUYENTE DE SU SER: LO QUE SABEN HACER LE DA SENTIDO A LO QUE SON.

PALABRAS CLAVE: CONOCIMIENTO TRADICIONAL - PRÁCTICA ERUDITA - SIEMBRA DE CAFÉ - ANTROPOLOGÍA DE LOS CONOCIMIENTOS.

TRADITIONAL KNOWLEDGE AS A SCHOLARLY PRACTICE AMONG COFFEE PRODUCERS IN XICO, VERACRUZ, MEXICO.

ABSTRACT

THE ARTICLE DISCUSSES TRADITIONAL KNOWLEDGE THROUGH THE LENSE OF THE ANTHROPOLOGY OF KNOWLEDGE. BASED ON ETHNOGRAPHIC WORK, IT ATTEMPTS TO UNDERSTAND THE PRODUCTION AND USE OF SUCH KNOWLEDGE IN THE SAME WAY THAT MODERN SCIENCE TECHNIQUES HAVE BEEN USED BY ETHNOGRAPHIC LABORATORY STUDIES. THE EXERCISE IS CARRIED OUT AROUND THROUGH AN ACTIVITY IN WHICH TRADITIONAL KNOWLEDGE IS POINTED TO AS “KNOW-HOW”: THE CULTIVATION OF COFFEE. THE AREA IN WHICH THE STUDY WAS CARRIED OUT IS IN THE MEXICAN SOUTHEAST, SPECIFICALLY IN THE STATE OF VERACRUZ. CASE STUDIES WERE USED TO IDENTIFY CHAINS OF ACTIVITIES AS AN APPEAL TO THE FACTUALITY OF KNOWLEDGE. THE DATA ALLOWED US TO IDENTIFY THAT THE KNOWLEDGE WHICH THESE COFFEE PRODUCERS APPLY EVERY DAY (USEING OBSERVATION, EXPERIMENTATION, THE INCORPORATION OF ELEMENTS OR FACTORS, DEDUCTION, AND ACTION) WAS ACQUIRED “DURING THEIR LIFETIME”, THAT IS - AS A CONSTITUENT PART OF THEIR BEING. WHAT THEY KNOW HOW TO DO GIVES MEANING TO THEIR BEING.

KEYWORDS: TRADITIONAL KNOWLEDGE - SCHOLARLY PRACTICE - COFFEE PLANTING - ANTHROPOLOGY OF KNOWLEDGE.

* Doctor en Ciencias Sociales, profesor de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt-México. Correo electrónico: jlarriagao@gmail.com.

** Licenciada en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: carlafarey192399@gmail.com.

*** Licenciada en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: lisettegutv@gmail.com.

**** Licenciada en Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: nylsen985@gmail.com.

Introducción

Desde hace décadas se hizo notorio un interés por el conocimiento atribuido a las comunidades indígenas, al campesinado o alguna otra forma de colectividad local (Nijar, 1995; Agrawal, 1999; Berkes, 1999; Sillitoe, 1998; Tobin, 2001). Ello derivó en una presencia importante del llamado conocimiento tradicional en las actividades disciplinares y políticas emprendidas como intervenciones para el desarrollo. Se puede hablar, inclusive, de una “tendencia global que dio relevancia al enfoque sobre el conocimiento indígena aplicado al desarrollo” (Almanza, 2007: 108). Un ejemplo muy reciente puede encontrarse en el Acuerdo de París, firmado en 2015, y cuya negociación estuvo a cargo de los representantes de 195 Estados miembros de las Naciones Unidas. En ese documento se decidió incorporar en su articulado el objetivo de “aumentar la capacidad de adaptación” de la especie humana frente al cambio climático. Además, se estableció en el mismo documento que “la labor de adaptación debería (...) basarse e inspirarse en la mejor información científica disponible y, cuando corresponda, en los conocimientos tradicionales, los conocimientos de los pueblos indígenas y los sistemas de conocimientos locales” (ONU, 2015: 9-10).

El anterior es sólo un botón de muestra de esa tendencia, creciente desde finales del siglo pasado, que buscó incluir a las comunidades locales en su propio proceso de desarrollo, con un claro enfoque sobre los saberes tradicionales indígenas (Leyva, 2019). Dicha tendencia no puede comprenderse al margen del interés que la antropología mostró desde sus trabajos pioneros sobre los diversos sistemas de pensamiento y las matrices epistemológicas propias de las culturas no occidentales. De hecho, el trabajo de Escobar (2000) refiere el “despegue de la antropología desarrollista” a partir del momento en el que la teoría y la práctica del desarrollo (moldeada en gran parte por economistas neoclásicos), que impulsaron organismos internacionales como el Banco Mundial, reconoció que la antropología podría ayudar en la corrección de las “desviaciones conceptuales econocéntricas y tecnocéntricas de las estrategias para el desarrollo”, de modo tal que los antropólogos podían ser habilitados como “intermediarios culturales entre aquéllos que diseñan e implementan el desarrollo por un lado, y las comunidades por otro; recabando la sabiduría y los puntos de vista locales” (Ibíd.: 32-35).

Así, pues, la presencia (sea a manera de reconocimiento, interacción, incorporación o usurpación) del conocimiento tradicional, como parte de las nuevas dinámicas encaminadas a intervenciones en pos del desarrollo, han generado tanto posturas desarrollistas (Hoben, 1982; Bare, 1987; Bennett y Bowen, 1988), como críticas (Escobar, 1995; Agrawal, 1995; Hobart, 1993; Almanza, 2007) y hasta emancipatorias (Santos, 2014; Valladares y Olivé, 2015). En todas ellas opera como telón de fondo el debate sobre el estatuto epistemológico del saber científico frente al saber tradicional. Esa no es la materia de este trabajo. No se entrará al debate sobre la pertinencia de contraponer al conocimiento científico con el saber tradicional, popular, indígena o campesino; tampoco se trata de alimentar la discusión acerca de cómo se pueden usurpar conocimientos ancestrales para legitimar proyectos de desarrollo.

El interés específico del presente artículo es de corte epistemológico. La pregunta inicial es amplia y general: ¿qué se sabe acerca del llamado conocimiento tradicional? Pero no se busca seguir la ruta que etiqueta aquellas formas de pensar y hacer que podrían identificarse como tal. Más bien se trata de preguntarse por su proceso de producción y reproducción, de circulación, de validación, en suma, convertirlo en objeto de estudio de la misma manera que se ha hecho con el “conocimiento científico” en los estudios de la ciencia (Latour, 2001), lo cual se corresponde con un trabajo de antropología de los conocimientos y de epistemología social (Arellano, 2017).

En este marco, el presente trabajo hace una apuesta por explorar la dimensión social del conocimiento (Bloor, 2014). La propuesta se ubica en el espacio que Arellano y Morales (2013) identifican como superación de la paradoja sufrida por los estudios antropológicos sobre

el conocimiento y técnicas: “dejando latente la posibilidad para que se puedan estudiar otras epistemologías distintas a las modernas y a los laboratorios de alta tecnología” (Ibíd.: 22), en un trabajo de antropología del conocimiento.¹

La paradoja a la que se refieren Arellano y Morales (2013) consiste en que, a pesar de haber sido el conocimiento y la técnica de los pueblos pre-modernos parte del interés mostrado en los trabajos pioneros en antropología, desde Durkheim y Mauss (1903), pasando por Frazer (1922) y hasta Levy-Strauss (1962), luego los antropólogos contemporáneos mostraron poco interés en los fenómenos de tecnocognición de la sociedad moderna. Esta situación –agregan– llevó a que fuera desde la sociología que se planteara la realización de trabajo etnográfico en los laboratorios (como vía para el estudio del conocimiento tecnocientífico), dejando a las indagaciones antropológicas atadas al estudio de las sociedades “tradicionales”. Sería sólo de manera reciente que varios antropólogos, entre los que destacan Bruno Latour, Karin Knorr, Michael Lynch y Antonio Arellano, impulsaron una línea de trabajo que puede identificarse como Antropología de la Ciencia y la Técnica (Hess, 2007), la cual abreva de los trabajos pioneros que sugirieron abordar al conocimiento científico como objeto de estudio, de autores como Fleck, Merton, Kuhn y Bloor, entre otros.

Lo que tienen en común estos últimos autores es sugerir, por ejemplo, que “los contenidos científicos están condicionados y son explicables histórica-conceptual, psicológica y sociológica-conceptualmente” (Fleck, 1986: 68); o plantear que existe una “estructura comunitaria de la ciencia” (Kuhn, 2002: 271), e implicar con ello que al analizar los comportamientos de una comunidad científica es posible identificar que sus integrantes comparten un propósito y un esquema de ideas antes de que las “pruebas” puedan dar sentido a sus actividades; y que son “tales comunidades (...) las unidades productoras y validadoras del conocimiento científico” (Kuhn, 2002: 274). Lo anterior se traduce no sólo en pensar que “conocimiento es cualquier cosa que la gente tome como conocimiento” (Bloor, 2014: 35), sino que es posible ocuparse de él como objeto de estudio; y, en ese sentido, “ver a la investigación científica como un proceso de producción” (Knorr, 2005: 56).

Esta serie de planteamientos se corresponden con una perspectiva constructivista y han permitido debatir la teoría clásica de la racionalidad científica y plantearla como un conjunto de costumbres: la ciencia, dice Feyerabend (1962), no es más que una familia de creencias igual a cualquier otra familia de creencias. De la misma manera han abierto la puerta a la realización de estudios antropológicos sobre los fenómenos de investigación científica en tanto actividad humana (Arellano, 2015).

La única forma de entender la realidad de los estudios de la ciencia es fijarse en lo que mejor se le da a dichos estudios, esto es, poner suma atención en los detalles de la práctica científica. Una vez descrita esta práctica tan de cerca como lo hacen los demás antropólogos cuando van a vivir entre tribus extranjeras, estaremos en condiciones de volver a plantear la pregunta clásica que la filosofía de la ciencia ha intentado resolver sin la ayuda de un fundamento empírico: ¿cómo hacemos para meter el mundo en palabras (Latour, 2001: 88)

Este giro constructivista vuelve pertinente traer de nueva cuenta a los terrenos de lo social al conocimiento: pensar al conocimiento al tiempo en que se piensa en la sociedad (Bloor, 2014); hacer el registro de la manufactura del conocimiento que, al mismo tiempo, actualiza el orden social (Knorr, 2005) y hacerlo en casos concretos². Los contextos específicos en que

se ha realizado trabajo etnográfico para indagar la naturaleza del conocimiento científico han sido laboratorios y centros de investigación, o cualquier otro ámbito en el que el investigador pueda “poner suma atención en los detalles de la práctica científica” (Latour, 2001: 88). En este tipo de estudios la intención es describir la práctica puesta en marcha para generar conocimiento, “tan de cerca como lo hacen los demás antropólogos cuando van a vivir entre tribus extranjeras”, para plantear la pregunta sobre cómo se elaboran las representaciones sociales que constituyen precisamente el conocimiento (cómo se “mete al mundo en palabras”, diría Latour), pero responder a ella con evidencia empírica, proveniente de la observación directa.

Aunque no son precisamente ni la innovación científica ni la tecnociencia la materia de interés para el presente trabajo sino el conocimiento llamado “tradicional”, la pregunta es si se puede proceder del mismo modo en que lo ha hecho la Antropología de la Ciencia y la Técnica. Se presume que sí, bajo las siguientes condiciones: primero, tratar al conocimiento tradicional como una práctica erudita (Arellano y Morales, 2013), que además es portadora de un esquema de integración al mundo (Descola, 1988); segundo, asumir que es posible documentar “cómo se hace”, identificando las cadenas de actividades (Cetina, 2005) como apelación a la factualidad del conocimiento; tercero, aceptar que este tipo de conocimiento se corresponde con un estilo colectivo de pensamiento (Fleck, 1986); y, cuarto, que se trata de un corpus de conocimiento que se genera, re-crea y circula constituyendo un corpus de conocimiento distinguible de aquel otro que se genera en laboratorios por la *tecnología intelectual* (Goody, 1985) que portan uno y otro. Así que para este trabajo se considera pertinente proceder de esta manera en el marco de la Antropología de los conocimientos (Arellano, 2017) y como parte de un giro de reconocimiento a los “conocimientos tradicionales” que incluso la propia ONU ha impulsado de cara a los retos por el cambio climático (ONU, 2018) que ya se refirieron al inicio.

En función de todo lo anterior, el presente trabajo tiene como objeto de estudio el llamado conocimiento tradicional entre los agricultores de café en el municipio veracruzano de Xico. Y lo que se presenta a continuación es producto de una investigación que se desarrolló en ese lugar, ubicado en la parte central del estado de Veracruz, México, a manera de aproximación etnográfica a la práctica erudita del cultivo de café. Se acudió al sitio durante varias semanas para interactuar con distintos tipos de productores, observar y documentar sus procedimientos y coleccionar sus narrativas en tanto evidencia empírica del proceso de producción y re-creación del conocimiento tradicional. Lo anterior en correspondencia con el modo en que se entiende el trabajo etnográfico: “una metodología artesanal (Guber, 2011: 15) cuyo valor reside en conocer de primera mano cómo viven, actúan y significan las personas su realidad. Proceder así es una forma de generar conocimiento que permite a quien investiga salir de sus tópicos y dejarse penetrar por otra topología (Sánchez-Parga, 2010: 70).

Lo anterior fue posible en la medida que se procuró no sólo acompañar a los productores en pequeña escala (que realizan el cultivo del café de acuerdo a como les fue enseñado por sus padres y abuelos o alguna otra persona heredera de un saber vinculado al mencionado cultivo), sino que se pudo corroborar la factualidad del conocimiento consistente en saber cultivar la planta incluso en quienes se desempeñan como trabajadores asalariados en haciendas y/o con productores a mayor escala. Las cadenas de actividades que se buscó rastrear en todos estos sujetos de estudio muestran una evidente aplicación de un conocimiento correspondiente con cierto estilo de pensamiento que es productor de un corpus compartido, que se distingue de aquel otro cuya característica es separar los saberes de las situaciones en las que se emplea. A continuación, se presentan los resultados de esta aproximación con enfoque etnográfico y posteriormente se discutirán los mismos para detenerse en los *cómos* (práctica) de este tipo de conocimiento, en el esquema de integración al mundo que encierran (en el sentido descolinao), en cómo ello es compartido y con qué tecnología intelectual se correspondería.

1 La antropología de los conocimientos es entendida como el estudio “de alcance antropológico que se vincula con el papel que desempeña el conocimiento en el proceso de hominización y humanización” (Arellano, 2017: 19). Y por ello se asumirá como la posibilidad de estudiar los soportes ontológicos y metodológicos que dan como resultado los conocimientos elaborados por el ser humano. Puede incluso pensarse como una antropología de la epistemología, lo cual se empalma muy bien con la epistemología social.

2 Un recuento breve, pero preciso acerca de la emergencia y posterior consolidación de los estudios etnográficos aplicados a la investigación científica puede encontrarse en el capítulo quinto del trabajo de Arellano, *Epistemología de la antropología: conocimiento, técnica y hominización* (2015).

Xico, zona cafetalera en sureste de México

El municipio de Xico se encuentra ubicado en la zona centro del estado de Veracruz, en el sureste del territorio mexicano, en las coordenadas 19° 25' latitud Norte y 97° 01' longitud Oeste, a una altura de 1320 metros sobre el nivel del mar. Este municipio se ubica en medio de una zona boscosa, de tipo caducifoleo, su población asciende a 38,133 personas (H. Ayuntamiento de Xico, 2018) y con los también municipios veracruzanos de Coatepec, Ayahualulco y Perote.



FIGURA 1. UBICACIÓN DE XICO. FUENTE GOOGLE EARTS.

Entre la cabecera municipal y la capital del estado, Xalapa, hay unos 15 km. que se pueden cubrir por carretera en sólo unos minutos. El total de la superficie territorial del municipio es de 179.64 km², lo cual representa 0.25% del territorio de Veracruz. Su clima es templado-húmedo con una temperatura promedio de 19°C, lo cual le ubica en el rango “idóneo” para el cultivo de café, además de que cuenta con una precipitación pluvial media anual de 1750 m.m. Sumado a lo anterior, al municipio lo riegan los ríos Texolo (que es tributario del río La Antigua), el Grande, el Pixquiac y el Xoloapan (tributarios del río de los Pescados) y cuenta con algunos arroyos y lagunas (INEGI, 2010).

De acuerdo con las cifras del gobierno municipal, en Xico hay más de tres mil hectáreas dedicadas al cultivo de café, con una producción anual que está muy cerca de las cinco mil 500 toneladas, muy por encima del segundo tipo de cultivo en la región, el maíz, con apenas 450 hectáreas dedicadas a él (Ayuntamiento de Xico, 2018). El municipio es, pues, un pueblo cafetalero al igual que toda la zona centro del estado de Veracruz, que cuenta con alrededor de 120000 hectáreas de cafetales y alrededor de 70000 productores, lo cual implica que el tamaño promedio del predio cafetalero es de 1 hectárea (López *et al.*, 2013).

Este último dato es muy relevante, pues nos habla de miles de pequeños productores, la mayoría de ellos operando bajo sistemas tradicionales, con modalidades de cafetales que van desde sombra diversificada a base de árboles de la vegetación primaria, hasta policultivos diversos o simples

con especies arbóreas frutales, forestales maderables y/o plátanos, entre otras. En la mayoría de estos casos es básicamente el denominado “conocimiento tradicional” el que se emplea para el cultivo del café y con ellos es que se decidió trabajar. Estas prácticas culturales habrían tenido su génesis con la introducción del cultivo de café a nuestro país en 1740 (Hernández y Córdova, 2011). A partir de entonces la producción de café se fue convirtiendo en una fuente y campo de aplicación de conocimiento para los trabajadores de las haciendas y posteriormente productores campesinos independientes y a distintos niveles, como se documentará en este texto más adelante.

Desde que uno arriba al lugar, en los alrededores de la cabecera municipal, es posible identificar distintos tipos de plantaciones de café que han hecho de la región un lugar popular por el tipo de producción, no sólo a gran escala sino entre productores cuya práctica está animada básicamente por la herencia de *saber hacerlo*, de saber cultivar la planta y que no necesariamente tiene fines comerciales (en el sentido de máxima renta), aunque muchos de ellos sí comercian el café (más que nada por *compartir* lo que han producido como parte de un saber erudito que más tarde se caracterizará).

Ya estando en el lugar se decidió realizar un primer levantamiento de información de tipo formal, empleando la técnica de la entrevista, aplicada a partir de un cuestionario elaborado considerando las variables que propone la FAO (1985) sobre aspectos: a) técnicos, b) ambientales y c) socioeconómicos. Este instrumento metodológico contenía preguntas directas y abiertas, lo que facilitó al productor expresar su opinión sobre el cultivo. Se aplicó para obtener información preliminar de parte de los responsables de algunas fincas que producen café, sin importar sexo, edad, escolaridad o nivel socioeconómico.

El instrumento de recolección de datos fue validado mediante la aplicación de una entrevista piloto aplicada a dos productores, lo cual permitió ampliar el conocimiento del área de estudio, mejorar el cuestionario incorporando parte del lenguaje utilizado por los productores involucrados, definir la secuencia lógica de las preguntas, mejorar la presentación del propio cuestionario, organizar y pre-codificar las respuestas con el fin de facilitar el procesamiento de los datos.

Luego de estas etapas iniciales, que tuvieron el objetivo de identificar a productores cuyo *saber cultivar* el café estuviera articulado de distintas maneras, se procedió a acudir con ellos. En los distintos casos que a continuación se describen los elementos de positividad del conocimiento tradicional se encontraban presentes y la materialidad de ese saber era perceptible en su quehacer cotidiano.

Los informantes se pueden clasificar de manera simple en atención a la unidad productiva a la que se adscriben (productor pequeño, mediano y mayor); y dichas unidades suelen identificarse con base en los recursos económicos que invierten en la siembra y cosecha: cantidad de hectáreas, mano de obra asalariada o no, uso de agroquímicos y montos de producción, entre otros. Pero la intención de este trabajo más bien era caracterizar su *saber cultivar*, intuyendo que ese corpus de conocimiento se adquiere de un modo distinto al convencional-letrado-técnico-racional, correspondiéndose más con una tradición que una actividad productiva en el sentido económico del término.

El énfasis que se buscaba poner en la investigación debía trascender la división convencional entre productores, misma que suele identificar al pequeño productor (al que siembra en el traspato o en extensiones pequeñas, sin tecnificación y sin mano de obra contratada) como el portador del saber tradicional; en tanto que a quien produce en una escala mayor, contratando personal e introduciendo maquinaria como apartado de dicho saber.

La aproximación etnográfica precisamente nos permitiría identificar si las personas (independientemente de a qué tipo de unidad productiva estén adscritos) realizan las mismas cadenas de actividades (Cetina, 2005) que se corresponden con el corpus de conocimiento al que se conoce como “tradicional”, cuya *tecnología intelectual* le distancia de aquel otro que suele pensarse como saber técnico, de las ciencias agrícolas, abocado a la maximización de resultados y, en última instancia, al incremento de las ganancias por la vía comercial, lo cual es correspondiente con un estilo de pensamiento articulado por un ethos económico.

El saber hacer en el cultivo de café

En México, Veracruz no es el único estado caracterizado por la extensión de actividades encaminadas al cultivo de café, aunque ocupa el segundo lugar entre las entidades productoras, aportando 30% de la producción nacional total. Chiapas aporta el 39%, Oaxaca 13% y entidades como Puebla, Hidalgo, Nayarit, Guerrero y San Luis Potosí el resto (CEDRSSA, 2018). De acuerdo con la Secretaría de Agricultura, fue al final de la última década del siglo XX cuando la producción de café en México alcanzó su volumen más alto (6.2 millones de sacos, de 60 kilos cada uno), durante el ciclo 1999 y 2000. Pero después de ello y a raíz de una serie de medidas económicas, entre las que destaca la liberación del mercado, permitiendo la libre importación del producto desde cualquier parte del mundo, sobrevino un desplome de 71% de la producción nacional en tan sólo siete años (CEDRSSA, 2018). No obstante a ello, la actividad parece tener un repunte significativo y en el ciclo 2016-2017 se alcanzó una producción nacional de aproximadamente 3 millones 300 mil sacos.

De acuerdo con los registros disponibles, hasta un 94.5% de la producción de este grano es realizada por pequeños productores que no poseen más allá de cinco hectáreas. La mayoría de ellos incluso se tipificarían como “productores de infrasubsistencia” y de “subsistencia” (CEDRSSA, 2018: 10-11). El destino de las cosechas de los productores a gran escala es la exportación, en tanto que del resto es el mercado local. En términos globales, la SAGARPA reconoce que aproximadamente 52% de la producción de café verde se dedica al consumo local, en tanto que el resto se exporta, sobre todo a Estados Unidos y Europa (SAGARPA, 2017).

De entre quienes producen y abastecen el mercado local nos interesa sobre todo esa gran cantidad de pequeños productores cuyos cultivos se mueven entre el autoconsumo, el comercio a pequeña escala y a niveles regionales o en mercados alimentados por el turismo. En ellos el cultivo, consumo y (en su caso) venta de café se inscribe más en el tono de una actividad significativa en relación con el pasado y de cara al futuro (una tradición) que como un negocio. Con los resultados obtenidos durante el trabajo de campo se pretende dar a conocer cuál es la forma en la que se obtiene y reproduce el conocimiento que despliegan los productores de café que, a escalas pequeñas o medianas, con cultivos no tecnificados o semi-tecnificados, siguen cultivando café en las tierras de Xico, Veracruz.

Durante el trabajo de campo realizado en este municipio se pudo entrar en contacto con gente que se muestra más apegada al valor simbólico de sus tierras y ven al producto (el café) como un logro o una recompensa al trabajo. Pero no se piensa al trabajo en el sentido laboral, sino en términos de esfuerzo. Esas personas son a las que puede clasificarse como pequeños productores, entre los que resulta muy notoria en sus prácticas la ausencia de maquinaria, las dimensiones reducidas del área de cultivo, la no presencia de mano de obra contratada y por pertenecer a grupos familiares dedicados a la actividad a través de generaciones. Entre ellos es común señalar que adquirieron el conocimiento de cultivar el café de forma oral y práctica, siendo muy jóvenes y co-participando en las labores de cultivo al lado de personas mayores (por lo general parte de su familia, pero no exclusivamente).

Una primera informante, la señora Evangelina Hernández Olivera, vive sólo unos metros detrás de la iglesia del pueblo en la cabecera municipal de Xico y cuenta con el reconocimiento de algunos miembros de la comunidad por ser productora y comerciar café en su propia casa. Este reconocimiento se manifestó cuando nos fue recomendada por habitantes del pueblo para ser nuestra informante. En la parte frontal de su vivienda hay un letrero de madera que dice “Café Xiqueño, el mejor”, tocamos a la puerta y su esposo, el señor Raúl Hurtado Huerta, nos recibió. Posteriormente la señora Evangelina nos abrió las puertas a su traspatio en donde posee diez plantas de café que para ella “son más que suficientes”, pues nos comentó que ella tiene “mucho cuidado de sus plantas”. Se le visitó en diferentes ocasiones y, en el marco de conversaciones, articuladas con su labor cotidiana en casa y en su traspatio fue que comentó lo que ella hace para obtener su café.

Por las mañanas doña Evangelina las riega y en ocasiones les aplica abono mientras habla con ellas, pues asegura que “si las plantas se sienten a gusto darán más frutos y el café rendirá aún más”. También presume que la plaga no ha invadido nunca sus plantas, ya que al ser una cantidad baja de ellas las tiene mejor cuidadas y eso le evita los problemas con las plagas. Estando en el lugar notamos que junto al café también cuenta con una planta de plátanos, un árbol de naranja, una sábila y un rosal. “*A todos los cuida por igual*” –dice–, pero en lo que respecta a sus plantas de café explica que ella y su esposo hacen todo el proceso del grano hasta su comercio en café, ya que habitan solos desde hace cinco años; tienen tres hijos pero todos están casados y viven cada uno en su casa.

Una de las prácticas habituales que la señora Evangelina realiza es “*hablar con la tierra, pidiendo su consentimiento para poder sembrar*”; y lo mismo pasa durante el crecimiento de la planta: “en ocasiones les canto y siempre hablo con ellas”. Asegura que, cuando se siembra, es necesario “conocer a las plantas”, lo cual se consigue –explica– desde el momento en que se siembran, por eso es que “*se sabe cuándo está triste o alegre y dependiendo del estado de ánimo de la planta será la calidad del producto*”. Destaca en esta cadena de acciones la observación y el cuidado de las plantas, que está a cargo de quien las siembra, mismo que debe conocer las formas de crecimiento que tienen las mismas.

El conocimiento es invariablemente acompañado por demostraciones prácticas que no necesariamente inician con la siembra, sino antes: sabiendo comprar la plantas. Doña Evangelina y su esposo comentan que compran las plantas de uno o dos meses de vida, las trasplantan y las van cuidando hasta que llega la temporada de cosecha. Entonces la despulpan con un rodillo de cocina para obtener el grano, lo ponen a secar en el techo de teja de su casa y lo remueven tres veces al día durante una o dos semanas, dependiendo el estado del clima.

Una vez que consideren está lo suficientemente seco, la señora Evangelina lo tuesta en el comal de su cocina, en cantidades pequeñas: “*De poco a poco, pero con amor y verán que ricas tazas de café*”. Posteriormente, ya tostado el grano, lo muele en un pequeño molinillo de metal que funciona con engranes y una palanca que tiene que ir girando para que se mueva el grano (actividad que normalmente correa a cargo de su esposo, Don Raúl). Realizado todo lo anterior lo que hacen es ponerlo a la venta sacando su letrero; cuando se le termina el café quita el letrero y así sucesivamente. Vale la pena aclarar también que parte del café que producen es para consumo personal y que actualmente no tienen a quien transmitirles sus conocimientos, pues como ya se refirió, sus hijos están casados y cada uno vive en su casa, lo cual impide estar presente con ella a la hora de realizar toda esta cadena de actividades ya descrita. La condicionante que ahora presenta, de no tener a quien transmitir sus conocimientos de manera directa, no le preocupa sobremanera, pues sabe que en la comunidad sí existen otras personas que están aprendiendo a hacerlo y siempre habrá quien cultive y ofrezca el café en Xico.

Otro de los informantes es alguien a quien podría clasificarse como un mediano productor de café, el señor José Luis Valdés Maldonado, quien es dueño de 15 hectáreas cafetaleras agrupadas en una finca que se ubica en el municipio de Teocelo (a unos 15 minutos del municipio de Xico, que es donde él vive), las cuales ha “conservado y atesorado desde hace 27 años”. Además de producir café de dos tipos (coralillo y arábigo), dentro de su finca se puede observar diferentes frutas, como el plátano, la naranja y la nuez. A pesar de la extensión de sus cultivos, él asegura que sabe “*a qué mata de café le toca su porción de abono, para que crezca cada día más. No utilizo abono de ese que trae químico, ya que mata los nutrientes de la tierra, es más, lo que ven tirado de los árboles de fruta se los coloco, nada se desperdicia*”. En este caso como en el anterior, aparece nuevamente el cuidado como una actividad principal, misma que no puede desprenderse de la observación.

En el caso del señor Valdés, aun cuando su actividad no puede ser tan directa con las plantas, como en el caso de la señora Evangelina, mantiene como principio guía acudir cotidianamente a verlas. Por la extensión de su finca es imposible verlas a todas cada vez –dice– pero asegura que “*no deja de acudir a verlas y cuidarlas*”. Tiene por convicción las riquezas que contiene

su tierra al ser fértil, no solamente en el café, también en la diversidad de fruta o cosechas que puede ofrecer el terreno. Pero ¿cómo sabe acerca de las “necesidades” de las matas de café? Así como el pequeño productor sabe cuándo la mata se encuentra triste, alegre, apachurrada, el señor Valdés lo sabe porque —explica— día tras día procura visitar su finca para así poder estar vigilando el ciclo de crecimiento de las matas, el tipo de grano que producen y la cantidad.

Acompañar al señor José Luis Valdés y algunos de sus trabajadores a su finca nos pareció la mejor manera de entender su práctica, esa que consiste en aglutinar su mundo en ideas, creencias, convicciones y valores que guían una práctica erudita. La jornada comienza a las 6:30 am; el punto de reunión es la casa del señor Valdés; de ahí partimos con él y tres trabajadores masculinos; el clima era templado, con un poco de neblina. En el trayecto, viajando en la parte trasera de su camioneta *pick up*, podíamos escuchar las canciones emitidas desde su radio y percibir el humo de los cigarrillos que fuman él y un trabajador ubicado en el asiento del copiloto. A lo lejos se escucha el repicar de las campanas de la iglesia de Santa María Magdalena y pudimos observar a los mayordomos y acompañantes dirigiéndose a la casa donde se ha velado a “la santa patrona”, ubicada antes de los límites del municipio de Xico. El señor Valdés disminuye la velocidad de la camioneta, saluda a varios de quienes participan en el ritual religioso y luego sigue conduciendo. En la figura 2 se le puede ver en su parcela.

En cosa de minutos, el cambio en la superficie de la carretera nos anuncia que estamos en el municipio aledaño de Coatepec. El empedrado de las calles y la neblina que aún no levanta cambian el entorno durante unos minutos y luego tomamos la carretera al municipio de Teocelo: ahora el paisaje es distinto, el color verde reina y poco a poco se asoma el sol por sus colinas para poder calmar el frío que se siente a causa de las lluvias. Siendo las 8:00 a.m. llegamos a nuestro destino. Descendemos de la camioneta y a pie hay que subir por una pendiente muy resbalosa de unos 12 metros, aproximadamente, para arribar a superficie plana. El señor Valdés da indicaciones a sus trabajadores acerca de la zona en que deben realizar el corte de café, los



FIGURA 2. FUENTE: TRABAJO DE CAMPO, JUNIO 2019.

kilos que espera deben colectar cada uno y la hora en que partirá para poder llevarlos a otra finca a realizar otro trabajo. De inmediato se esparcen los tres trabajadores entre las numerosas matas de café.

El señor Valdés regresa a la camioneta para bajar los cinco botes de abono y nos enseña a ponerlo (improvisar una cuneta alrededor de la mata para esparcir dentro de ella el abono en la cantidad que él mismo indica). En total se aplicó abono a 5 matas de café y posteriormente nos enseñó a colocarnos un tenate para poder colectar las cerezas de café que nos enseñará a cortar de una manera eficaz y rápida. Nos dio hasta las 12:30 p.m. para recolectar toda la cereza que pudiéramos, y trasladarnos junto con él y sus trabajadores a otra finca.

Fueron cuatro horas de trabajo y sólo conseguimos cortar 4 kilos de cereza (los trabajadores cortaron mucho más), en medio de un calor intenso, agravado por la humedad, el piso resbaloso que nos hizo caer en varias ocasiones, los mosquitos y hormigas que acechaban y atacaban en el momento menos esperado. Terminado el trabajo subimos nuevamente a la camioneta, aproximadamente a las 2:00 p.m., y comenzó nuestro trayecto a otra finca, ubicada en el noroeste del municipio. Mientras avanzábamos, el calor sofocaba aún más; sólo hicimos 15 minutos de trayecto, cuando arribamos a la finca el señor Valdés comenzó a fumar otro cigarrillo, luego nos presentó su terreno, nos dio un recorrido pequeño por el mismo, nos enseñó sus árboles de plátano y de nuez moscada, dándonos una cubeta para poder recolectar nueces. Mientras lo hacemos se conduce junto con sus tres trabajadores hacia otro grupo de individuos que laboran para él y que ya estaban en el lugar limpiando o cortando hojas de plátano.

Al seguir indicaciones del señor Valdés acerca de cómo elegir aquellas nueces localizadas en el suelo, nos percatamos del silencio que existía en aquella finca, no como en la anterior en la cual se podía escuchar el sonido de los pájaros, y del movimiento que realizaban las hojas de los árboles al soplar el viento, fueron pocos frutos los que logramos recolectar, en su mayoría las nueces estaban abiertas o en estado de descomposición. Y esos cuarenta minutos en la sombra debajo del nogal y las hojas de plátano fueron satisfactorios, debido al clima caluroso que se presentaba. Posteriormente el señor Valdés regresó con unas cuantas naranjas, las cuales nos ofreció y nos habló un poco acerca de la limpieza de las hojas de plátano y su comercialización.

También nos argumentó que cuando observa que alguna mata de café no cumple con la producción necesaria que debería de ofrecer para el tiempo de vida que lleva, se hace una revisión minuciosa: observar detalladamente cada una de las partes que conforman dicha planta (tallo, hojas, flor, color, grano y tierra), la cantidad de abono que se le ha aplicado, la luz (observar si cuenta con suficiente luz solar) y el riego (el tiempo y frecuencia de las lluvias); dichos factores —dice— influyen en el crecimiento de las matas de café así como en la producción de granos que puede dar después de florear. *“Dentro de esta finca no solamente van a encontrar las matas (de café), también van a encontrar plátanos, y debo de cortar sus hojas más grandes y secas junto con mis trabajadores, para que les toque luz a las matas, antes las dejábamos para que no afectara la plaga”*.

Cada una de las plantas y árboles que crecen en la finca del señor Valdés demandan de él (y de sus trabajadores) un conocimiento específico sobre sus hábitos de crecimiento, comportamientos, interacciones y de los cuidados o acciones administrativas que es preciso hacer para conseguir los objetivos de propiciar el crecimiento de las plantas y la producción del café. Esto incluye riego, poda, selección, deshierbe y otras acciones que articulan acción/aprendizaje cotidiano. En ellas están involucrados personajes con distintos niveles de dominio de estos conocimientos. El señor Valdés, como dueño, es el que lidera las actividades, dispone las acciones a realizar y lo hace compartiendo con sus trabajadores “lo que hay que hacer” ante cada situación. Los trabajadores, al desempeñar su labor y acatar las indicaciones y recomendaciones del dueño de la finca van aprendiendo a observar y hacer lo que es preciso en cada momento.

Platica el señor Valdés: *“Cuando cayó la roya en las matas, tuvimos que ingeniárnoslas; como es una plaga que viene desde la tierra. Haz de cuenta, llueve, cuando sale el sol se evapora el agua, y al evaporarse el agua de la tierra se le pega la plaga a la hoja de la mata, es por eso*

que se perdió mucho producto y tuve que buscar en otro municipio otras matas de café para que pudiera resistir”. La plaga de la roya afectó al 80% de cafetaleros de la región, pero al observar este problema el señor Valdés tuvo que observar la manifestación y evolución de dicha plaga en sus sembradíos para poder combatirla: “no eran una solución los químicos, ya que podrían afectar la cereza; tampoco era la solución cortar de raíz la mata”. Por un corto periodo de tiempo optó por dejar crecer las hojas de plátano para que a éstas se les quedara la plaga. Pero está alternativa después sería descartada, por la afectación que tendría la fruta.

Agrega, “la roya no se puede quitar de raíz, ya que se encuentra en toda la tierra; al ser un hongo del suelo, sé optó por buscar una mata de café para poder combatir a la plaga”. De acuerdo a lo que nos cuenta, comenzó a comprar y plantar en sus terrenos el Borbón y el Costa Rica, ya que el coralillo y el arábigo se encontraban afectados; se da cuenta que el Costa Rica es resistente al hongo y no afecta en su producción. Observación, experimentación, incorporación de elementos y factores, deducción y acción son, entre otras, las acciones emprendidas por el señor Valdés y su equipo de trabajadores. Esto requiere conocimiento previo, pero también administración de los saberes y comunicación con otros actores más allá de su finca.

Trabajadores como los que prestan sus servicios al señor Valdés hay muchos en el municipio: gente que ha aprendido a cultivar el café pero que no tienen acceso a tierras propias donde llevar a cabo esta actividad. Pudimos platicar e interactuar con uno de ellos, quien trabaja para la finca Santa Rosa, el señor Eduardo Hernández. Él es reconocido por sus compañeros como “el que sabe más”, el que tiene más experiencia y años trabajando. No es originario de Veracruz, proviene de otra entidad que también produce café: Puebla.

La finca Santa Rosa se localiza en los márgenes del río Texolo y enfrente el paisaje formado por el Naucampatepetl y el Acatepetl, estructuras pétreas milenarias que resguardan a las poblaciones de Xico y Teocelo. Es una finca productora de café desde hace unos 40 años y aparte cuenta con los servicios de restaurante, bungalos, recorridos por la propia finca, etc. Tres mil trescientas treinta plantas son con lo que cuenta la finca Santa Rosa, compuesta en su mayoría por montañas y es uno de los principales exportadores de café de grano en el municipio. El señor Eduardo Hernández es el encargado y la persona que más años lleva viviendo y trabajando en la finca.

Equipados con botas negras de plástico, pantalón de mezclilla color azul y playera color café con el logotipo de la finca en un costado, los trabajadores de Santa Rosa caminan todos los días (en un horario de 6 a.m. a 6 p.m.) sobre veredas y senderos dentro de la propiedad. Se encargan de mantener, cuidar y procurar una extensa diversidad de follajes, bromelias, musgos, orquídeas, helechos, flores de diversos tipos y vegetación en general, una gran parte del bosque y por, supuesto, matas de café. En mayor o menor medida todos ellos poseen conocimiento sobre yerbas y plantas, incluso medicinales. Hablar con ellos permite notar todo ese conocimiento que no está separado de la acción: saben hacer.

Durante los días en los que estuvimos acompañando al señor Hernández en sus actividades cotidianas nos explicó que “los cultivos que se encuentran en una geografía y clima adecuados, producen un grano uniforme en tamaño y color determinado por su grado de madurez al ser cortado y por la forma en que se les pulpa, seca y lava; todo este proceso se llama beneficio húmedo”. El Beneficio húmedo –nos explicó– consta de varios procesos y cada uno es esencial para obtener un grano de calidad: primeramente el corte o recolección del grano cereza, la recepción, compra y venta, el despulpe, el fermento, el lavado, secado y el almacenamiento.

“Bueno –dice el señor Hernández– aquí el café primordial es el arábigo, es el que se inicia desde que empiezan las plantaciones; pero... este... después ahí hay una presencia de otra variedad que es el caturra, el borbón, en fin son variedades”. Al igual que los otros informantes ya referidos, en el caso de Don Eduardo, su quehacer cotidiano está impregnado de un saber hacer las cosas que requiere el cultivo del café. Hay coincidencia en la mayoría de las actividades

que conforman la cadena del “cómo se hacen las cosas”. Pero cuando se le pide que indique el estado que tiene hoy esa actividad a la que él y todos sus compañeros trabajadores se dedican en esta región del país afirma:

“Se han venido deteriorando, pero aquí Xico, tiene una altura de 900 a 1200 y existe este café con una calidad tan buena y en los últimos años lo que ha venido (es) que no se siembre el café. Los precios son los que han descontrolado a veces suben y la gente siembra y cuando el precio baja se desmoraliza la gente lo utilizan para otros cultivos, como son la caña.” Con mucha más fuerza en el caso de personas como Don Eduardo, hay en el horizonte de sus actividades el mercado, la venta del café. Dice: “últimamente el mercado se ha puesto más agresivo; nos exigen más y para que una planta de buen grano (fruto) es necesario que alrededor tenga buen follaje”.

Con los recorridos que se realizaron en compañía de Don Eduardo y otros compañeros suyos se nos explicó que el cultivo de café en la finca Santa Rosa es predominantemente un sistema de cultivo arbolado: “es que la planta de café es de sombra”, la cual le es provista por diversos árboles. Así que se trata de un policultivo, para el cual plantíos como el de la finca disponen de una estructura de vegetación con árboles no muy altos, gran cantidad de ellos jóvenes, frutales, maderables e introducidos para dar sombra, lo que produce bosques con especies que no son de la región y de las cuales los trabajadores han venido produciendo conocimiento sobre sus ciclos de crecimiento, comportamiento y co-habitación con otras especies (especialmente con el café).

En la finca la intención –dice el señor Hernández– “es proveer sombra a las plantas de café sin obtener algún tipo de aprovechamiento de los árboles”. Agrega: “nosotros aquí en la finca mantenemos la tradición de cultivar dentro de los cafetales una gran variedad de productos de tradición prehispánica, sin necesidad de dañar al ecosistema; de esta forma protegemos el bosque y las raíces que forjan nuestra identidad”.

Al preguntarle a Don Eduardo sobre su experiencia en aquel lugar y de qué manera aprendió todo lo que sabe del café nos respondió:

“Llevo 22 años trabajando para la finca, desde los 17 años comencé a trabajar aquí; soy originario de Puebla. Ya mis abuelos se dedicaban al café, tenían una pequeña finca y de chamaco me ponían a trabajar con ellos y ellos aprendieron de sus abuelos; además de que aquí el patrón nos manda a pláticas o nos traen a gente experta en el tema y nos capacita para aprender nuevas cosas”.

Aunque más adelante se abordará el tema, vale la pena subrayar el tipo de transmisión primaria de conocimiento que reconoce el informante: vía oral, a través de la práctica y articulado por relaciones jerárquicas/familiares sostenidas durante generaciones, aunque el mismo se re-produce en interacción con técnicas agrícolas de “gente experta”, el ambiente y la práctica cotidiana que, además, es colectiva.

En suma, se pudo comprobar durante la investigación que, en su mayoría, los trabajadores de la finca poseen un conocimiento “previo” sobre la producción del café, lo cual está relacionado con el hecho de que es una región productora de dicho grano y muchos de sus habitantes saben (por ser algo que aprendieron durante su vida) realizar esta actividad.

Sin duda, la tradición oral es un factor importante para circulación de este conocimiento, puesto que sólo por esa vía es que se transmite inter e intra generacionalmente. Es una actividad de la que incluso se siente orgullo el señor Eduardo Hernández:

“Con el paso de los años y la sobreproducción de café en el mundo, el café ha tenido un decaimiento pero la calidad del café de esta región es excepcional (...) El café ha sido para Xico uno de los mejores del mundo y que ha producido una calidad tan excelente que creo yo que si lo seguimos sembrando aquí en la finca, va a haber una buena economía pero ya les digo tiene sus bajas y sus altas.”

Debe subrayarse que, de manera paralela al testimonio de Don Eduardo, que destaca por el aprendizaje de sus abuelos y la coincidencia en que la mayoría de los trabajadores “aprendió haciendo”, en el caso de la finca Santa Rosa, gran parte de sus zonas se encuentran agro industrializadas a pequeña escala, tanto en el campo como en el Beneficio. El avance en la «tecnificación», en la finca, que ha implicado la sustitución de las variedades de tipos de café (gracias a que se cuenta con maquinaria para clasificar el grano y así catalogarse en el mercado como venta de café gourmet) ha venido acompañado de “capacitación” a su personal con pláticas, talleres y cursos para estas nuevas herramientas. La característica de esta capacitación –según se desprende de los testimonios recabados durante el trabajo de campo– es el que se corresponde a una tecnología intelectual distinta: saberes basados en textos, lo cual implica, de acuerdo con Goody (1979), una separación de los mensajes (saberes) de las situaciones en las que se emplean.

A decir de Don Eduardo,

“...antes, cuando trabajaba con mis abuelos, no existía tanta tecnología como ahora, que hasta puedes clasificar el grano. Eso lo vine a aprender aquí y mucho de lo que me enseñaron hasta el día de hoy lo aplico y lo he compartido con mis compañeros. Por ejemplo, mis abuelos me enseñaron que para saber que va a tener buen fruto se tiene que sembrar boja abajo (la planta). Así lo hacemos”.

La finca Santa Rosa cuenta con una certificación que avala sus procesos productivos. Ello implica, de alguna manera, “domesticar” el saber de sus trabajadores, en el sentido que lo propone Goody (1985), pues significa poner por escrito todos los procesos y explicitar su administración para la promoción de calidad. Dicho en otras palabras: el conocimiento que poseen, transmiten e incrementan los agricultores a partir de la riqueza que encierra la biodiversidad de la franja boscosa en medio de la cual se cultiva el café, contribuye a mantener la producción a pesar de los altibajos en los precios internacionales, escasez de recursos, las plagas, el cambio climático, la desaparición de apoyos gubernamentales, entre otros factores que inciden en la actividad. Son sus conocimientos prácticos los que dan vida a los procesos y para certificarlos se requiere ponerlos por escrito y, en no pocas veces, articularlos con información científica (de distintas disciplinas, desde las geológicas hasta las administrativas).

Conclusiones

Epistemológicamente el trabajo antropológico sobre el conocimiento tradicional en materia de actividades agrícolas se ha caracterizado por dar un trato separado a los temas de conocimiento, prácticas y tipo de relación con el medio. Respecto al tema del conocimiento, por ejemplo, el trabajo de Emilio Moran en 1981, a quien Rosa y Orey (2014) atribuyen haber empleado por primera ocasión el término “etnoagronomía”, consistió en “la comparación de conocimientos de suelo de los antiguos habitantes y los nuevos colonos del sur de Brasil” (Cruz *et. al.* 2016: 55). Por lo que hace a las prácticas en materia agrícola, el Dr. Efraim Hernández Xolocotzi (1970) habló de “Tecnología Agrícola Tradicional” y ha sido también materia central de la llamada Etnoagronomía y en general de la Agroecología: la recuperación de saberes campesinos, indígenas y mestizos que ponen en práctica durante los procesos de aprovechamiento de los recursos naturales por medio de actividades agrícolas, pecuarias, forestales y de fauna, para obtener los satisfactores antropocéntricos necesarios para su subsistencia, reproducción social y desarrollo (Cruz, *et. al.*, 2016).

Por separado, la ecología cultural (Steward, 1936), la antropología ecológica (Tansley, 1935), la Etnoecología (Konclin, 1954) y la Ecología Política (Blaikie y Brookfield, 1987) se han ocupado a lo largo de las décadas de documentar y tratar de comprender la relación del ser humano con el ambiente, la dinámica de las sociedades a partir de los modos de adaptación al entorno y, en general, las maneras de pensar y actuar respecto de los elementos del entorno.

En cambio, lo que se buscó en este texto fue una mirada que permitiera apreciar un fenómeno condensador, donde se vean de manera articulada conocimientos, prácticas y un modo de integración al mundo. El trabajo de campo realizado en el municipio de Xico, como aproximación etnográfica a la experiencia epistemológica de *saber hacer* entre los productores de café en Xico, Veracruz permite advertir la síntesis entre conocimientos y prácticas, que además anima un modo de ser y estar en el mundo en el sentido descoliano.

Lo recurrente entre los informantes citados en páginas anteriores y el resto de trabajadores/productores de café con los que se pudo tener contacto durante la investigación es que aprendieron haciendo. La tecnología intelectual empleada para adquirir/transmitir el conocimiento agrícola se basa en la indisoluble fórmula de hacer-aprender. No hay, como en el caso de las ciencias agrícolas, una separación entre el conocimiento y la práctica. Esto último se correspondería más bien (y para decirlo con palabras de Goody) con una “domesticación” del pensamiento, en donde la escritura media el conocer y el hacer.

En el caso de los productores que se pudieron conocer a través del trabajo de campo, el conocimiento que aplican cada día (y que se vale de la observación, la experimentación, la incorporación de elementos o factores, deducción y acción) fue adquirido “durante su vida”, es decir, como parte constituyente de su ser: lo que *saben hacer* le da sentido a lo que son. Esta episteme no requiere del conocimiento inscrito que Latour ha identificado como numen en la práctica de la ciencia (Latour, 2001), pues el mecanismo intelectual en el que quedan “grabados” los conocimientos tiene soportes ontológico y metodológico distintos.

Se puede sostener, inclusive que en ellos el cultivo, consumo y (en su caso) venta de café se inscribe más en el tono de una actividad significativa en relación con el pasado y de cara al futuro (una tradición) que como un negocio o una actividad laboral simplemente. Por ejemplo, no son las relaciones dinerarias, ni la máxima renta lo que anima a Doña Evangelina a colocar afuera de su casa un letrero anunciando la venta de café, porque ni siquiera es una actividad continua o de la que dependa absolutamente para sobrevivir, más bien se trata de un tipo de interacción con elementos del entorno a los que ella (como muchos otros paisanos suyos) le han asignado un valor muy especial: la tierra, la plantas, el agua, los animales. Es por esta razón que hay dos actividades permanentes en su hacer que están relacionadas con su saber: la observación y el cuidado. Ella, así como los señores Valdés y Hernández, observan y cuidan las plantas. De ellos se deriva que lleguen a conocer ciclos de crecimiento, comportamiento y co-habitación entre especies vegetales y animales. No aprendieron en ningún texto, a través de ningún curso o actividad académica a saber en qué estado de ánimo se encuentran las plantas; ello lo aprendieron viendo, oyendo y haciendo. Con mucha frecuencia estas acciones inicialmente las desarrollaron bajo la tutela de alguna persona con la que tenían alguna relación familiar/emocional/jerárquica: padres, abuelos, tíos, patrones, etc. Con posterioridad podrían haber tenido acceso a información “técnica”, leyendo o acudiendo a alguna charla, pero ello no trastoca las pautas de una episteme indígena-popular para la que no es necesaria la codificación (producción de textos, teorías) ni la representación (necesaria para hablar del mundo, como referente y formular hipótesis a verificar).

Incluso en lugares como la finca Santa Rosa, donde la actividad parece mucho más tecnificada, administrada y comercial, el señor Hernández dijo: “*Nosotros aquí en la finca mantenemos la tradición de cultivar dentro de los cafetales una gran variedad de productos de tradición prehispánica, sin necesidad de dañar al ecosistema; de esta forma protegemos el bosque y las raíces que forjan nuestra identidad*”. Por ello es que se puede identificar la condensación saber-hacer-ser que se articula por medio de las cadenas de actividades que ellos protagonizan día a día: le hablan a la tierra, le cantan a las plantas, las cuidan, las observan, las componen, experimentan. Hay en todo ello una producción, re-producción y administración de saberes y comunicación que incluye a actores más allá de su finca o plantación.

Ahora, lo anterior no conduce necesariamente a la confrontación con el conocimiento científico (cuya episteme necesita del texto como soporte del conocer y el hacer). Más bien, cuando el quehacer científico ha buscado “reconocer la sabiduría local como un importante

auxiliar en el estudio del suelo” (Licona, 2007), o que necesita es transportarlo a otro soporte: al signo, a las palabras, a los textos, por medio de inscripciones como dispositivo propio encargado de producir certeza. Pero al margen de lo que hagan con ellos las investigaciones agronómicas, los conocimientos ancestrales más bien se sostienen sobre una legitimación popular. Lo que se pudo apreciar en este trabajo es que cuando la gente se refiere a un compañero o vecino como “el que más sabe” respecto al cultivo del café, hay en ello una expresión tácita de este tipo de legitimidad que, además, se corresponde con el sentido de actividad significativa en relación con el pasado y de cara al futuro, como ya se dijo. Avanzan por vías paralelas el reconocimiento académico de los conocimientos ancestrales (que requiere para ello convertirlo en “conocimiento inscrito”) y el reconocimiento social de quien “sabe” (lo cual queda grabado en un mecanismo intelectual distinto).

La secuencia cognoscitiva o cadena de actividades que se pudo apreciar entre los productores de café en Xico inicia –según ellos mismos– con un buen cultivo y culmina con una sabrosa taza de café. Cuando Don Eduardo refiere que sus abuelos “le enseñaron que para saber que va a tener buen fruto se tiene que sembrar boca abajo” la acción que emprende se continúa con la germinación, el cuidado, la cosecha, el despulpe, el tostado, la molienda, etc. Sembrar y cuidar sólo termina teniendo sentido al momento del consumo del café. La relación con los elementos del entorno que componen su ambiente deviene en modelos de cuidado de los ciclos de crecimiento de las plantas, pero que tienen como fin cuidar que “esté bueno” el café que alguien termina tomando: como lo condensa la frase de Doña Evangelina para referir todo lo que hace con sus plantas: “de poco a poco, con amor, y verán que ricas tazas de café”.

Bibliografía

- Agrawal, A. 1999, “On Power and Indigenous Knowledge”, en: Posey, A. *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, UNEP/Intermediate Technology Publications.
- 1995, “Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge”, en: *Development and Change*, 26(3), pp. 413-439.
- Almanza, H. 2007, “Del conocimiento al reconocimiento: antropología, desarrollo y narrativa de los saberes indígenas desde el sistema médico maya en Quintana Roo”, en: *Dimensión Antropológica*, 14 (41), pp. 107-136.
- Arellano, A. 2017, “Tlálloc: teogonía, cosmogonía y empiricidad atmosférica precortesianas”, en: Arellano, *et al. Hacia una antropología atmosférica y del cambio climático*, Miguel Ángel Porrúa/UAEMex, México.
- 2015, *Epistemología de la antropología: conocimiento, técnica y hominización*, UAEMex/Eón, Toluca.
- Arellano, A. y Morales, L. 2013, “Prácticas curativas en las “Huertas de Malinalco”: los saberes integrados sobre plantas, padecimientos y curación tradicionales”, en: Kleyche-Day, M. (Comp.) *ENGOV Working Paper Series*, documento de trabajo, recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20140411075525/curanderas_arellano_morales.pdf
- Bare, J.-F. 1987, “Pour une Anthropologie du Développement Economique”, en: *Études Rurales*. No. 105/106, pp.: 267-298.
- Bennett, J. y Bowen, J. (Eds.) 1988, *Production and Autonomy*, University Press of America, Lanham, MA.
- Berkes, F. 1999, “Role and Significance of ‘Tradition’ of Knowledge”, en: *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, 7(1), pp-18-28.
- Blaikie, P. y Brookfield, H. 1987, *Land Degradation and Society*, Methuen, London.
- Bloor, D. 2014, *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa, Barcelona.
- CEDRSSA, 2018, *Reporte el café en México diagnóstico y perspectiva*, Cámara de Diputados LXIII Legislatura, México.
- Cruz, A. *et al.* 2016, “Etnoagronomía, tecnología agrícola tradicional y desarrollo rural, México”, en: *Revista de Geografía Agrícola*.
- Descola, P. 1988, *La selva culta*, Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito.
- Durkheim, E. y Mauss, M. 1996 [1903], «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», en: E. Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Barcelona, pp.: 23-103.
- Ellis, H. 2002, *Café: Descubre, Saborea, Disfruta*, Editorial CEAC.
- Feyerabend, P. 2014 [1962] *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Paidós, México.
- Escobar, A. 1995, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton.
- Fleck, L. 1986, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza, Madrid.
- Frazer, F. 1994 [1922]. *La rama Dorada*, F.C.E., México.
- Guber, R. 2001, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Hernández X, E. 1970, La investigación de huarache, *Revista de Geografía Agrícola*, México.
- H. Ayuntamiento de Xico, 2018, *Plan de Desarrollo Municipal 2018-2021*, recuperado de: https://drive.google.com/file/d/1Ib_QAatDeyVK3lebynxcUOPYGJ1xX7kG/view
- Hernández, G. y Córdova, S. 2011, *México Café y Productores. Historia de la cultura cafetalera que transformó nuestras regiones*, Centro Agroecológico del Café A.C. y Universidad Autónoma Chapingo, 1ª. Ed., México.
- Hess, D. 2007, “Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology”, en: *American Anthropologist* 109(3), pp.: 463-472, recuperado de: http://www.davidjhess.net/uploads/3/4/8/1/34811322/amanthrop.2007_draft.pdf
- Hobart, M. (Ed.) 1993, *An Anthropological Critique of Development*, Routledge, Londres.
- Hoben, A. 1982, “Anthropologists and Development”, en: *Annual Review of Anthropology* 11, pp.: 349-375.
- Hofstede, R. 2014, “Adaptación al cambio climático basada en los conocimientos tradicionales”, en: Lara, R. y R., Vides (Eds.) *Sabiduría y Adaptación: El Valor del Conocimiento Tradicional en la Adaptación al Cambio Climático en América del Sur*, UICN, Ecuador.
- INIFAP 2013, *Paquete tecnológico para el cultivo de café sierra huasteca potosina*, recuperado de: <http://www.inifapcirne.gob.mx/Biblioteca/Paquetes2012/81.pdf>
- Knorr, K. 2005, *La fabricación de conocimiento*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Latour, B. 2001, *La esperanza de pandora*, Gedisa, Barcelona.

- Leyva, F. 2019, "Reconocimiento del conocimiento: Los saberes tradicionales indígenas como factor para alcanzar el desarrollo sostenible", en: *Derechos Fundamentales a Debate*, No. 11, pp.: 79-91.
- Levi-Straus, C. 1970 [1962] *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México.
- Licona, A. 2007, *El papel de la clasificación local de tierras en la generación y transferencia de tecnología: "El caso del policultivo café-plátano para velillo-sombra en Veracruz, México"*, trabajo de grado. Doctorado en Ciencias, Colegio de Postgraduados, Edafología, Campus Montecillo, Texcoco, México.
- López, R. et al. 2013, *Cafeticultura en la zona centro del estado de Veracruz: diagnóstico, productividad y servicios ambientales*, SAGARPA, México.
- Lynch, M. 1993, *Scientific practices and ordinary action*. Ethnomethodology and social studies of science. Nueva York: Cambridge University Press.
- Nijar, G.S. 1995, *In Defense of Indigenous Knowledge and Biodiversity*. Third World Network, Penang, Malasia.
- OIC, Organización Internacional del Café. 2014, *Producción total de los países exportadores de los años de cosecha de 2014/15*, disponible en: <http://www.ico.org/historical/1990%20onwards/PDF/1a-total-production.pdf>
- Ong, W. 1987, *Oralidad y Escritura, tecnologías de la palabra* Fondo de Cultura Económica, México.
- SAGARPA 2017, *Planeación Estratégica Nacional 2017-2030. Café mexicano*, México, recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/256426/B_sico-Caf_.pdf
- Milton, R. y Clark Orey, D. 2014, "Interlocuções polissêmicas entre a etnomate-mática e os distintos campos de conhecimento etno-x", en: *Educação em Revista*. 30(3), pp.: 63-97.
- Sánchez-Parga, J. 2010, *El oficio de antropólogo*, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- Santos, B. 2014, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: Santos, B. y M.P., Meneses (Eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, AKAL, Madrid, pp.: 21-66.
- SIAP, Servicio de Información Agropecuaria y Pesquera (2014). Cierre de la producción agrícola por estado. Disponible en: <http://www.siap.gob.mx/cierre-de-la-produccion-agrico-la-por-estado/>.
- Sillitoe, P. 1998, "The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology", en: *Current Anthropology*, 39(2), pp.: 223-251.
- Steward, J. 1936, "The economic and social basis of primitive bands", en: LOWIE, R. (Comp.), *Essays in anthropology presented to A.L. Kroeber*, University of California Press, Berkeley, pp.: 331-345.
- Tobin, B. 2001, "Redefining Perspectives in the Search for Protection of Traditional Knowledge: A Case Study from Peru", en: *RECIEL* 10(1), pp.: 47-64.
- Valladares, L. y Olivé, L. 2015, "¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad", en: *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), pp.: 61-101.
- Weather Spark, *Clima en Veracruz* (s/a), en línea: es.watherspark.com

Expectativas sobre ayudas. Organización económica familiar en una población de escasos recursos materiales

María Kendziur*

RESUMEN

ESTA PUBLICACIÓN ES UN FRAGMENTO DE UNA TESIS ETNOGRÁFICA, CUYOS OBJETIVOS BUSCAN COMPRENDER USOS Y SENTIDOS ATRIBUIDOS A DINEROS DE TRANSFERENCIAS ESTATALES, EN VINCULACIÓN CON PROYECCIONES Y EXPECTATIVAS DE MUJERES-MADRES. ANALIZAMOS UNA ECONOMÍA FAMILIAR CONCRETA, DESDE DONDE LA INCERTIDUMBRE EN LA VIDA DE LA POBLACIÓN DESPLIEGA ASTUCIAS Y EXPECTATIVAS SOBRE AYUDAS DIVERSAS, QUE DAN CUENTA DE INTERCAMBIOS CON DIFERENTES ACTORES. DICHAS AYUDAS DIFERENCIADAS, PERMITEN SUBSANAR UNA ECONOMÍA DEFICITARIA Y CONSTRUIR NUEVAS EXPECTATIVAS.

PALABRAS CLAVE: TRANSFERENCIAS MONETARIAS - AYUDA ESTATAL - AYUDA FAMILIAR - DON - EXPECTATIVAS.

EXPECTATIONS ABOUT AID. HOUSEHOLD ECONOMIC ORGANIZATION IN A POPULATION WITH SCARCE MATERIAL RESOURCES

ABSTRACT

THIS ARTICLE IS A FRAGMENT OF AN ETHNOGRAPHIC THESIS WHICH SEEKS TO UNDERSTAND THE USES AND SENSE ATTRIBUTED TO INTERNATIONAL MONEY TRANSFERS LINKED TO WOMEN'S/MOTHERS' PLANS AND EXPECTATIONS. A SPECIFIC FAMILY ECONOMY IS ANALYZED, FOR WHICH THE UNCERTAINTY OF LIFE GIVES RISE TO CLEVERNESS AND EXPECTATIONS ABOUT DIVERSE AID WHICH GENERATES EXCHANGE WITH DIFFERENT PEOPLE. THESE DISTINCT AIDS ALLOW A REDRESS TO A DEFICIT ECONOMY, AND GENERATES NEW EXPECTATIONS.

KEYWORDS: CASH TRANSFERS - GOVERNMENTAL AID - FAMILY AID - GIFT - EXPECTATIONS.

* Licenciada en Trabajo Social y doctoranda avanzada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UNER. Becaria Doctoral CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios Sociales (CONICET/UNER). Docente en la Lic. en Trabajo Social y Lic. en Ciencia Política de la FTS/UNER. Correo electrónico: mariakendziur@hotmail.com.

Introducción

Esta publicación es un fragmento del análisis de la tesis doctoral que realizo desde un enfoque etnográfico, cuyos objetivos persiguen comprender usos y sentidos atribuidos a dineros de Transferencias Monetarias Condicionadas¹, en vinculación con “expectativas” (Beckert, 2013b; Dapuez, 2016) de futuro.

Específicamente, el trabajo de campo que realicé entre 2017 y 2020 –previo a las medidas locales producto de la pandemia- llevó a preguntarme ¿Qué expectativas, aspiraciones e imágenes de futuro construyen las mujeres receptoras de TMC a partir de recibir dineros por ser madres y para su educación? Al analizar economías familiares concretas comprendo a modo de hipótesis que la incertidumbre en la vida de la población con la que trabajo despliega una serie de astucias (De Certeau, 1990)² y expectativas (Beckert, 2013b)³ sobre colaboraciones diversas, entre ellas intercambios entre vecinos, con actores ajenos al asentamiento y aportes estatales –en sus diferentes niveles⁴ -.

Aquí describiré lo que considero son expectativas de *ayudas*⁵, las que se diferencian según provengan de dineros públicos, aportes de particulares o de vecinos y amigos⁶. Los dineros que se perciben pueden estimular expectativas diferenciadas en las beneficiarias, que no tengan que ver con lo que estos dineros diseñado por expertos proyectan lograr.

En el escrito pretendo dar cuenta de cómo frente a la incertidumbre cotidiana se suceden intercambios y apoyos diversos, –entre ellos- los aportes estatales y la puesta en juego de astucias cotidianas. Pretendo así contextualizar una economía particular sin lo cual sería imposible interpretar los dineros de las TMC que forman parte de los ingresos familiares.

1 En adelante las mencionaré como TMC, Transferencias Monetarias, Transferencias de dinero o ingreso, por cuanto sus “distinciones programáticas” (Hornes, 2020) no son de interés aquí. Sobre las mismas existen extensísimos estudios (Molyneux, 2006; Ministerio de Educación de Argentina, 2010; Pautassi y Zibecchi, 2010; Cecchini y Madariaga, 2011; Dapuez, A. 2011; Franco *et al.*, 2011; Franco *et al.* 2011; Pautassi y Rico, 2011; Sanchíz, 2011; BIRF/BM, 2013; Wilkis, 2013; Castilla, 2014; Genolet, 2014; Lavinas, 2014; Kliksberg y Novacovsky, 2015; De Sena, *et al.* 2016; Hornes, 2012, 2014 y 2016; Dapuez *et al.* 2017; Mayorga, 2018; Pautassi y Gamallo, 2014 y 2015; Rezzoagli, 2018) cuya explicitación exceden los objetivos de este artículo.

2 De Certeau (1980: 50) diferencia entre estrategias y tácticas, ubicando que éstas últimas “dependen del tiempo, atentan a ‘coger al vuelo’ las posibilidades de provecho. Lo que ganan no lo conservan. Necesitan constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ‘ocasiones’”. De esta manera, en prácticas cotidianas de tipo “táctico”, el “débil saca provecho de fuerzas que le resultan ajenas”. Lo hace en “momentos heterogéneos” pero su “síntesis intelectual tiene como forma (...) la decisión misma, acto y manera de ‘aprovechar la ocasión’”.

3 Beckert (2013b) –quien se inscribe dentro de una perspectiva que concibe el carácter socialmente construido de las prácticas económicas– argumenta que la “racionalidad intencional” caracteriza la acción económica en contextos de incertidumbre de los actores, los que accionan en función de una interpretación que hacen del contexto, pero sin conocer a ciencia cierta la relación óptima entre medios y fines; para ello se valen también de “expectativas ficticias”. Las decisiones de los actores dependen de sus propias definiciones de la situación. Sus interpretaciones se basan en juicios fundamentados en expectativas que son, en parte, compartidas entre sujetos de la comunidad. Aquí, las “intenciones” de los actores son “puntos de orientación (...) mediante el cual el actor imagina posibles cursos de acción (...)” (Nemiña, 2015: 27).

En contextos de incertidumbre las expectativas se basan en ficciones, imaginarios de situaciones futuras que proveen orientación. Si bien tales expectativas deben ser convincentes, al mismo tiempo sostienen la incertidumbre, dado a que los imaginarios de futuro pueden ser variados y, por tanto, implicar diferentes alternativas.

4 La distribución política del territorio en Argentina posee niveles. Es un Estado Nación conformado por provincias –23, más Ciudad Autónoma de Buenos Aires-, las que a su vez poseen su capital. Cada una de ellas está dividida por departamentos y, estos, por municipios. El nivel local, es decir, el Municipio – o algunos poblados que por su cantidad de habitantes no llegan a serlo- poseen sus dependencias de Acción Social a donde se dirigen pedidos de asistencia; al mismo tiempo, el nivel provincial tiene una Secretaría de Desarrollo Social en donde se vehiculizan solicitudes particulares de la población y Programas de asistencia específicos, algunos provenientes del nivel nacional. Esta división muestra desarticulaciones permanentes en donde se expresan simultaneidad de programas y, en ocasiones, complementariedades en las asistencias.

5 Las expresiones que correspondan a fragmentos breves de entrevistas o modos reiterados de habla serán colocadas con cursiva para diferenciarlos en el texto.

6 La expectativa de *ayuda* conforma a una dinámica particular en la construcción de proyectos e imágenes de futuro (Appadurai, 2013), las que terminan siendo a corto y mediano plazo. Si bien la descripción de las expectativas temporales excede las posibilidades de esta publicación cabe diferenciar que TMC como la AUH, al ser un dinero escaso pero estable –es decir, que se percibe mes a mes-, confiere una temporalidad particular a la vida de la comunidad.

Parto de considerar que la monetarización de ciertas poblaciones no supone el cumplimiento único y lineal de las condicionalidades a las que se encuentran sujetas. Si bien el dinero tiene restricciones sociales, culturales y morales (Zelizer, 2011), tal como se ha visto en investigaciones previas (Sanchíz, 2011; Dapuez, 2011 y Dapuez *et al.*, 2017; Hornes, 2012, 2014 y 2016; Wilkis, 2013), los sentidos, usos y significados que se otorgan a los mismos dan cuenta de procesos distintivos y singulares que demuestran la riqueza existente en las estrategias cotidianas de los individuos.

En el siguiente apartado realizaré algunas aclaraciones conceptuales y luego expondré la metodología utilizada. En tercer lugar, diferenciaré los múltiples dineros que circulan en un caso particular, tomando como eje el presupuesto de mi informante clave, Laura⁷, y su madre, Alicia. Madre e hija sostienen una economía compartida. Como define Laura, ella “*ya no vive más acá*”, sino que vive allá, pero reconoce que- “*con mi mamá, mal que mal, siempre nos ayudamos*” (E. 7/9). Luego de ello describiré algunas dinámicas particulares que se observan entre vecinos, las que, interpreto, dan cuenta de una economía de ayudas e intercambios.

Considero que la incertidumbre en una economía deficitaria, no solo por el ingreso total sino también por la inestabilidad de lo percibido, despliega una dinámica de intercambios que pueden interpretarse desde una lógica de don.

Tomando como punto de análisis los aportes de Marcel Mauss (1924: 146), el mismo ubica 3 obligaciones: dar, recibir y devolver, por cuanto “el don implica la noción de crédito”. Como define también el autor “para que haya don tiene que haber una cosa o un servicio y es necesario que la cosa o el servicio obliguen” (Mauss, 1924: 195) desde lo cual cabe la pregunta respecto a ¿qué se intercambia en una economía de escasos recursos económicos y/o materiales? Es posible distinguir 3 acepciones diferentes sobre las ayudas, según quienes sean los interlocutores de las mismas, pero en donde lo que se devuelve son acciones que podrían considerarse servicios.

Resulta interesante resaltar que la comunidad no solo valoriza acciones consideradas trabajos en el lugar –en hornos de ladrillo, construcción de casas- sino que pone en valor los cuidados de niños, averiguaciones y mandados en el centro de la ciudad, los saberes con lo que se cuentan –por ejemplo, realización de tortas- y el *compromiso* con quienes nos acercamos a trabajar allí. Al mismo tiempo pueden prestarse elementos materiales necesarios para la vida cotidiana (ollas, encendedores, gas, materiales de trabajo como carretillas, entre otros); aquí lo que se intercambia es el gesto del préstamo: se presta y después se va a necesitar pedir prestado, en una comunidad en donde nadie tiene todo lo que necesita para auto- sustentarse.

Una vez desarrolladas las instancias de intercambio, en quinto lugar, expondré astucias registradas dentro de ésta economía, las que otorgan elementos con lo que intercambiar y –en ello- sobrevivir. Finalmente, aproximaré reflexiones.

Referencias teóricas para analizar TMC

Las TMC constituyen desde hace algunas décadas un nuevo paradigma de intervención de los Estados, cuyos objetivos compartidos se vinculan a una lógica de inversión en capital humano con el fin de romper la transmisión inter-generacional de la pobreza. En Argentina, la AUH creada en 2009⁸, constituyó un punto de quiebre no solo por su gran masificación, sino

7 Se utilizarán seudónimos a los fines de resguardar la identidad de las personas con las que trabajo.

8 Es un subsistema no contributivo dentro del Régimen de Asignaciones Familiares, y está bajo la jurisdicción de la Administración Nacional de Seguridad Social (ANSES). Es una asignación mensual por cada hijo menor de 18 años (hasta 5 niños). Por hijos con discapacidad no hay límite de edad. Se puede solicitar desde el momento del nacimiento y la cobra uno de los padres, priorizando a la mamá. Les corresponde a personas desocupadas, trabajadores no registrados (sin aportes), trabajadores del servicio doméstico, monotributistas sociales y personas inscriptas en algunos programas. El 80% de la asignación se cobra mensualmente y para recibir el 20% restante y seguir cobrando, una vez por año debe presentarse la libreta de salud y educación acreditando asistencia a la escuela y controles de salud (Recuperado de Página Web ANSES, Argentina: <https://www.ayudatramites.com/asignacion-universal-por-hijo/>).

porque se diferenciaron de las políticas que las precedieron aproximándose a la seguridad social contributiva tradicional, acercando a sus beneficiarios al sistema de Asignaciones Familiares de los trabajadores formales asalariados (Arcidiácono y Zibecchi, 2018). Al mismo tiempo, a partir de su surgimiento se promulgaron nuevas políticas que atendieron la situación de desocupación por medio del incentivo laboral; ya sea a través de condicionalidades ligadas a la formación educativa –como el PROGRESAR⁹ y el actual Hacemos Futuro¹⁰- y la contraprestación con actividades –fundamentalmente- en ámbitos comunitarios y organizaciones del Estado. En la gestión gubernamental que comienza en 2015, hubo un viraje de la política social hacia sentidos meritocráticos y los mecanismos de control se intensificaron.

Una característica distintiva de las TMC es su administración femenina, lo cual se supone garantiza un uso adecuado del dinero. Como expresan claramente Arcidiácono y Zibecchi (2013: 121) este tipo de programas no han tenido en consideración, ni en su diseño ni en su gestión, que la pobreza no es “neutra desde un enfoque de género”. Considero que las medidas redistributivas del nuevo siglo adoptaron una perspectiva “familiarista”¹¹: Las mujeres se tornan actrices centrales haciéndose visibles en el transcurrir de los debates sobre empleabilidad/inempleabilidad y vulnerabilidad (Zibecchi, 2013b), pero a partir de actividades ligadas a roles diferenciados de género.

Según Anzorena (2015: 109) en un marco de reivindicaciones de derechos humanos, con hincapié en dos ideas fuertes: “trabajo digno” y “promoción de la familia”, “la titularidad de las prestaciones sociales” fueron para los/las trabajadores/as y las familias y, en caso “del colectivo de mujeres” solo se constituyeron en población objetivo en situaciones de vulnerabilidad, relacionada la misma con ser “madres solas o jefas de familias monoparentales” o por ser víctimas de violencia. Esto perfila modos de organización familiares particulares, en donde -sobre todo en momentos de aumento de la pobreza- profundizan las estrategias cotidianas de mujeres desde sus experiencias previas de vida.

No obstante, estos aspectos, las aspiraciones a futuro (Appadurai, 2015) y expectativas (2013) para la vida que se desprenden en contextos de incertidumbres pueden ser una clave para pensar en futuros diferentes. Al decir de Dapuez (2016 y 2017), las prospecciones de quienes perciben TMC son imprescindibles para analizar la ejecución de las políticas, en tanto “como dice Beckert (2013: 220), los futuros imaginados son `expectativas ficcionales` relevantes en todas las esferas de la acción humana pero fundamentales en la toma de decisiones económicas”. Como veremos aquí, si bien este tipo de políticas se enunciaron como la solución a intervenciones clientelares, pretendieron universalizar la asistencia bajo consignas de derechos y buscaron nuclear los aportes que las familias en situación de pobreza necesitan para la vida, los presupuestos se conforman de múltiples dineros diferenciados, así como recursos que no tienen un valor monetario.

Apuestas metodológicas flexibles y el método como guía

Para concretar los objetivos propuestos, seguí el enfoque y métodos etnográficos. Me propuse “reconocer cómo los actores configuran el marco significativo de sus prácticas y nociones” (Guber, 1991: 36) comprender desde un “enfoque holístico” la “vida real” tal como se plantea, intentando captar tanto los textos como los subtextos de la cultura; acceder al universo de referencia compartido, es decir, a la “perspectiva del actor” (Ibíd.).

El trabajo de campo, a partir de la observación participante, entrevistas en profundidad, historias de vida y registros, me permitió acceder a los discursos y vincularme a la intimidad de la re-significación del dinero transferido expresado en relatos, comportamientos y prácticas como inversiones en futuros imaginados y aquello que no puede ser descifrado (Dapuez *et al.*, 2018). La riqueza del campo me llevó a incorporar categorías e intereses impensados al momento del diseño, llevándome a modificaciones en proceso.

Si bien partí por la realización de un trabajo de campo exploratorio en el cual, junto con un equipo de investigación¹², realizamos encuestas en ANSES -donde se gestionan diferentes prestaciones como la AUH-, la necesidad de profundizar en relatos de mujeres perceptoras me acercaron a *Los Hornos*.

Dicho asentamiento, al cual accedí por medio de una compañera investigadora, tiene como característica principal ser una “*familia ladrillera*”, es decir, si bien no existen lazos sanguíneos entre todas las personas del lugar, se definen por su ocupación. Esta identificación se profundizó en el último tiempo al incorporarse el sindicato a la lucha local, desde donde –a su vez- pudieron acceder a otro dinero: el Salario Social Complementario¹³, cuya condición vuelve prioritaria la incorporación de sus perceptores a una cooperativa conformada para tal fin. Los movimientos políticos del último tiempo, así como la necesidad de acceder a recursos materiales para la vida, llevan a una apertura cada vez mayor hacia actores externos como movimientos de base territorial, partidos políticos, la Universidad –particularmente la Facultad de Trabajo Social y la de Ciencias Económicas-. Como expondré en este texto, la necesidad de *pedir* y recibir *ayudas* allí, son complementos necesarios para la subsistencia diaria, lo que se suma a los dineros que perciben por Transferencias.

En mi experiencia, la posibilidad de ingreso al mismo estuvo atravesada por este tipo de circulaciones. Desde las primeras comunicaciones y visitas, comencé a registrar que las personas del barrio esperaban que algo sea intercambiado. Fueron frecuentes las situaciones de incomodidad por considerar que estaba molestando, lo cual empezó a modificarse al llevar elementos –desde ropa de bebé y alimento hasta información sobre cursos gratuitos que se dan en el centro de la Ciudad-.

A mitad de 2018, frente a la proximidad de la fiesta de cumpleaños de la primera hija de mi informante clave, me vi buscando información sobre decorados y terminé regalando –además de un regalo para la niña- un arreglo para poner en el salón. En principio, ello me sirvió para que sea invitada al festejo, pero, fundamentalmente, me permitió reconocimiento de parte de vecinos del lugar. Al mismo tiempo, el humor de Laura fue modificándose. Luego, dada la insistencia de la madre de esta última, terminé comprando un medicamento que estaba *re caro* y la familia no podía comprar.

9 Las actualmente llamadas Becas PROGRESAR son un monto de dinero que se otorga para formación de oficio o cumplimentación escolar o de cualquier nivel de estudio. Se otorga entre los 18 y 24 años; para los estudiantes de Educación Superior, hasta los 30 años. Es requisito que sus ingresos o el del grupo familiar no sea mayor a la suma de tres salarios mínimos. (valor de uno: \$ 289,00 USD). Recuperado de: <https://becasprogresar.info/becas/requisitos-para-obtenerla/>.

10 En febrero de 2018 se unificaron los programas Argentina Trabaja, Ellas Hacen (actual Hacemos Futuro Juntas) y Desde el Barrio bajo el nombre de Hacemos Futuro. La reformulación de los programas busca que todos los participantes cumplan con tres contraprestaciones: actualización de datos, terminalidad educativa y formación integral. Recuperado de: <https://dds.cepal.org/bpsnc/programa?id=157>.

11 Resultaría infructuoso para este artículo realizar una reconstrucción histórica de las transformaciones de la política en Argentina y tampoco es el propósito del mismo argumentar acerca de cómo las expectativas se encuentran atravesadas por el género; no obstante ello, cabe aclarar que las producciones teóricas sobre la percepción de dineros a mano de mujeres conservan posturas diferenciadas. Se puede profundizar en estos temas en: Arcidiácono, 2016, 2017, 2020 y 2021; Arcidiácono y Bermúdez, 2018; Arcidiácono y Gamallo, 2021; Dapuez *et al.*, 2018; Goren, 2011; Kendziur y Raffo, 2019; Molyneux, 2006; Pautassi y Zibecchi, 2010; Pautassi, y Rico, 2011; Pautassi, *et al.*, 2014; Rodríguez Enríquez, 2011; Zibecchi, 2008 y 2014; entre otros.

12 Equipo de investigación del Proyecto de Investigación Orientado CONICET-UNER “Naturalezas en desarrollo: análisis de las apropiaciones de la Asignación Universal por Hijo y programas de desarrollo sustentable en dos regiones de la Provincia de Entre Ríos”.

13 El denominado Salario Social Complementario es un complemento a los ingresos mensuales que son percibidos por los trabajadores que generan su propio trabajo para sobrevivir o que trabajan en relación de dependencia, es decir, que trabajan en blanco. Equivale al 50 por ciento del Salario Mínimo Vital y Móvil (SMVM). Pueden acceder y cobrar el Salario Social Complementario quienes cumplan ciertos requisitos que han sido establecidos por el Consejo de la Economía Popular, el cual, a su vez, es quien define su inscripción, admisión, clasificación y permanencia de los beneficiarios. Recuperado de <https://miansestramites.com/salario-social-complementario-que-es-y-como-inscribirse/>.

Además de las múltiples veces que encargué la comida que venden, los mates compartidos tuvieron bizcochos como aporte mío. Luego de una de las veces que llevé para comer, Alicia manifestó una alegría notoria, puesto que había comentado a su hija mayor que no tenía ni para el pan. Ese día me invitaron a esperar a una entrevistada en la casa, porque *era mi casa*.

Por otro lado, Alicia solicitó en varias ocasiones que busque información sobre cursos para su hija y luego utilizó mi título de trabajadora social, por un lado, para denunciar una situación que le implicaba un gasto mayor en su economía. Por otro lado, me solicitó que la ayude con un informe socio- económico para *conseguir* materiales y así poder construir.

En el primer año de trabajo notaba una cierta incomodidad de parte de Laura al tener que *pedir*, pero al hablar de *ayudas* la misma manifiesta que *acepta igual*. Alicia, por su parte, cuenta con una larga historia de vida ligada a *pedir* -fundamentalmente- al Estado e interpreto que es lo que intenta enseñar a su hija. Por lo menos, respecto a los trámites para percibir la Asignación, Laura indicó que los hace ella porque: “(...) *ahora ya entiendo todo eso. Porque con mi mamá he aprendido, ella ha ido a hacer trámites, he aprendido, conozco un poco*” (E. 26/07/2018). Por otro lado, Laura, sobre la posibilidad de construir, indica a Alicia: “*le digo si te ayudan tenés que aprovechar, porque esta todo caro*” (E. 07/09/2018).

Considero que el estrechamiento de vínculos con la joven y su familia tuvo que ver con haber empezado a ser parte del funcionamiento de su economía: Laura recordaba y esperaba la ropa de bebé que acordamos yo buscaría, necesitó regalos, supo que podía venderme comida y comencé a comprar y vender rifas para la copa de leche del lugar.

Sobre final de 2019 asistí a mi informante clave durante las primeras hora de nacida su segunda hija, ya que no contaba con quien pudiera acompañarla en su estadía en el Hospital materno infantil donde dio a luz. Esta posibilidad de cercanía e intimidad robusteció la confianza y permitió un cambio en la relación entre ambas. Comencé a notar que la actitud de esperas por *ayudas* se modificó: Laura comenzó a demostrar disfrute con mi compañía y empezó incomodarse por recibir algo de mi parte, a excepción de alimento para compartir en nuestros momentos de mate. No obstante a ello, su situación de precariedad -al profundizarse- dio lugar a que nuevamente vuelva a recibir de buena gana algunos regalos para sus niñas pero, sin embargo, en nuestros encuentros menguó la sensación de *pedir* algo a cambio por su *compromiso* con mi investigación.

Si bien mi primer acercamiento a Laura tuvo que ver con sus cobros de AUH y PROGRESAR, y había planeado trabajar solo con entrevistas abiertas, el proyecto de investigación flexible requirió re- planificar en proceso. La posibilidad de ingreso al campo tuvo que ver con la utilización paulatina de aquellas técnicas “menos intrusivas” de recolección de datos (Guber, 1991) -las que posibilitan que el investigador “pase desapercibido”- lo que implicó tener que embeberme de las dinámicas del lugar. Así, el acercamiento a vecinos, me permitió inteligir las dinámicas de la economía barrial, sin lo cual no es posible situar las significaciones sobre los dineros de las TMC. Acceder a un presupuesto compartido ofrece un panorama rico para comprender las composiciones diversas en los ingresos barriales, así como aquellas otras acciones que posibilitan la vida en el asentamiento.

Economías compartidas y circulación de *ayudas*

El presupuesto familiar de mi informante clave es característico del asentamiento. *Los Hornos* se conforma de dos extensiones grandes de tierra divididas por una gran arteria de acceso a la ciudad, conectando las afueras de Paraná con otro municipio –San Benito-. Se encuentra alejado del centro y, si bien llega el transporte público, los habitantes no siempre tienen dinero para moverse.

La economía sucede así dentro del predio, tanto por la percepción de numerosas TMC como de su reinversión en algunos locales de ventas minoristas en las mismas casillas donde habitan o de preparación de comidas. Como decía líneas arriba, lo que caracteriza al lugar es su

identificación como trabajadores de la economía popular, a partir de la producción de ladrillo. Y, si bien ello se constituye en motivo de reivindicaciones diarias, lo cierto es que los ingresos por la actividad no son suficientes para la subsistencia.

El asentamiento se conforma hace algunas décadas a partir de la migración interna de la provincia. En las historias suele aparecer el cierre del frigorífico de Santa Elena –Municipio situado al noroeste de la Provincia- como motivo principal de mudanza, pero gran parte sucede como promesa de una vida mejor, con trabajo seguro, frente a vidas signadas por el desempleo histórico. Al mismo tiempo, otras personas llegan por medio de sus parejas e hijos y el oficio de ladrillero se aprende. Cabe destacar que es una actividad que sostiene la división sexual del trabajo en tanto algunas tareas solo son desarrolladas por varones. De esta forma, los ingresos del Estado representan un ingreso prioritario de las mujeres, aunque en la actualidad también existan varones que perciban dineros – desde su identificación como ladrilleros-.

Como mencioné, considero que el presupuesto de mi informante clave es un ejemplo claro de cómo funciona la economía en el lugar. Se incluirán no solo los montos en dinero que se suman mensualmente, sino también otras circulaciones que pude observar dentro del territorio, lo que permite la supervivencia cotidiana.

Tales circulaciones no se reducen a un solo hogar ni se acotan a los ingresos -por trabajos y TMC- sino que implican otros aportes del Estado, y reproducen modos de vinculación particulares entre familiares, vecinos y otros actores. Tanto los ingresos que se perciben como otras especies suelen mencionarse como *ayudas* que permiten subsanar una economía deficitaria, al tener en cuenta no solo el dinero total sino también la inestabilidad de lo percibido.

Si bien es posible distinguir acepciones diferentes sobre las *ayudas* en función de quienes sean los interlocutores de las mismas, caben referir los elementos que comparten:

La *ayuda* no tiene que ver con el *interés*, sino que se realiza *de corazón*. “*Ayudás* no por algo a cambio, sino *porque querés ayudar*” a esa persona. El ser *interesado* aquí tiene que ver con esperar algo material. Al mismo tiempo, la ayuda debe ser *aprovechada* cuando existe, por ello *siempre se recibe*, sin embargo, tanto como se elige a quien ayudar, se decide de quien reconocer esa ayuda, ya que la misma implica su devolución. Así, interpreto que al reconocer esa ayuda se reconoce un vínculo entre las dos partes y, en caso de los vecinos, implicaría compartir sentidos morales.

Respecto de los dineros que se perciben como TMC “*no siempre vas a estar cobrando un plan (...) porque si bien “es una ayuda, vos sabes que si en cualquier momento dicen que lo dan de baja, lo dan de baja”* (E. 05/09/2018) La ayuda que se recibe desde el Estado depende del gobierno de turno y, en un futuro, “*de quien se ponga pa presidente*” (01/12/2018). Este tipo de *ayuda* presenta diferencias marcadas. Para esto, sirven los aportes de Graeber (2011: 76) quien define la “existencia de tres principios morales fundamentales en los que se basan las relaciones económicas, principios que se dan en todas las sociedades humanas (...) comunismo, jerarquía e intercambio.” En este tipo de relación se percibe la prevalencia de un sentido jerárquico, en donde se ubica que lo que se recibe –por parte del Estado- se justifica por una relación de desigualdad.

La *ayuda* que ingresa desde el Estado da cuenta de un sentido discrecional en la asistencia, lo cual lo diferencia de la noción de derecho. El Estado *te da* y es un dinero que *te salva*, pero nada asegura que se siga percibiendo, solo existe la expectativa de su continuidad. Al mismo tiempo, sí se justifica que *te lo saquen* si no *cumpliste* con lo que te piden¹⁴.

14 Las menciones sobre el merecimiento y el aumento de controles excesivos durante 2018 y 2019 se corresponden con un contexto político del país que se argumenta con detalle en el libro “Tramas de la desigualdad. Las políticas y el bienestar en disputa”, coordinado por Grassi e Hintze (2018). Allí advierten “una paulatina imperceptible reinstalación de la asistencia social como ayuda a los *verdaderos necesitados*, que reedita la preocupación por el abuso de los que viven de la limosna o de la asistencia, *sin trabajar*, que acompañó la historia del asistencialismo, el reclamo de control y de la elaboración de registros únicos de asistencia (Grassi, 1989: 69).

Sobre esto último, si bien la “jerarquía” opone la posibilidad del principio moral del “intercambio” –al requerir el mismo una igualdad formal o, por lo menos, potencial- considero que el aprendizaje social de la “protesta social”¹⁵ y la lógica de “condicionalidad” que prevalece en la mayoría de las Transferencias, permiten ubicar en este tipo de *ayuda* las características del intercambio.

Circulación de plata

Me contacté con Laura dado a que, al momento de comenzar el trabajo de campo fue la única que cumplía el total de las características que tuve en cuenta para la selección de la muestra: percibía al mismo tiempo AUH y PROGRESAR, es decir que continuaba sus estudios y por ello percibía una Transferencia específica, pero cobraba también AUH, por haber sido madre en la adolescencia. En ese momento tenía 22 años y una hija.

Laura logra ubicar una trayectoria de cobros sostenidos desde el inicio de su pubertad, comenzando con un ingreso municipal que se otorgaba a quienes estuvieran bajo la Línea de Indigencia –INCINIPA¹⁶-. En 2018 su presupuesto se conformaba de 1 AUH, 1 PROGRESAR, el Salario Social Complementario, Tarjeta Social¹⁷ y de una a dos ventas de comida al mes, dando una suma aproximada de \$13.318 (234,32 USD)¹⁸. Al tiempo de conocerla queda nuevamente embarazada. Sobre el final de dicho año deja de percibir el ingreso por su educación y comienza a cobrar la Asignación Universal por Embarazo –AUE-, que luego es otra AUH.

Sobre PROGRESAR, a partir de la modificación hacia “Becas Progresar” (por DNU N° 90/2018), el mismo resultó en un ingreso más, una *ayuda más*, que no implica posibilidad de formación y de hecho, se encontraría desvinculado de las motivaciones que llevan a elegir la educación formal. Como me explicó, si el Progresar *no existiría más* o si se lo *sacaran* solo significaría *una plata menos*, “*una ayuda menos. Porque es una plata que se ocupa para comprar cosas para cocinar*” (E. 7/11/2018).

Interpreto, siguiendo a Genolet (2014) que la AUH es un dinero estable y dentro de las planificaciones de gastos y usos de *la plata* si bien “*no alcanza, aunque sea de algo te salva (...) para comprarle cosas (...)*” a las niñas. Se vincula con ropa, pagar alguna cuenta –por lo general vestimenta también de las niñas que perciben el derecho- y alimentación de toda la familia, entrando una parte en el torrente de gastos comunes. La AUH es un dinero que es o puede ser gastado en un día.

15 El análisis de la protesta social excede los objetivos de esta prestación. Sobre un estudio durante el período 2001-2017 en el país se sugiere leer a Julian Rebón (2019).

16 Ingreso Ciudadano de la Niñez de Paraná (INCINIPA) transferencia de \$50 de parte de la Municipalidad de Paraná; creado en el 2002, dirigido a niños (de 0 a 13 años) y mujeres embarazadas situadas bajo la Línea de Indigencia, abonada prioritariamente a las madres. Sus “agentes perceptores” tuvieron obligaciones de salud –controles de crecimiento y desarrollo, de salud, vacunación completa, inscripción al Registro Civil- y de Educación –asegurando la inscripción al año escolar, la permanencia y procurar la promoción de año-.

17 Las Tarjetas Sociales canalizan el Programa Alimentario “A la mesa entre todos” del Ministerio de Desarrollo Social del Gobierno de Entre Ríos. Se trata de una prestación económica mensual de carácter alimentario por vulnerabilidad social del grupo familiar, que se efectiviza mediante una tarjeta de débito. Son titulares las familias que se encuentran en situación de vulnerabilidad social sin ingresos estables, con domicilio real en la Provincia de Entre Ríos, siendo prioridad: Familias sin ingresos económicos o con ingresos inferiores mínimos al salario vital y móvil; familias con niños de 0 a 5 años; adultos mayores con niños a cargo; adultos mayores de 65 años sin cobertura social. Recuperado de <https://www.entrieros.gov.ar/portaldetramites/index.php?modulo=preguntas&codt=ramite=172>.

18 Creo importante aclarar que cuando me refiero a una economía de escasos recursos estoy teniendo en cuenta como valor de referencia la Línea de Pobreza y Línea de Indigencia que, en este caso, sirve a los efectos de ubicar la situación familiar a la que refiero. En base a datos estadísticos de INDEC- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-, en mayo de 2019 una familia tipo (de 4 integrantes) “necesitó tener \$30.337 para no ser pobre” –lo que implicó una suba de 2, 9% respecto a abril- y más de \$12. 086,78 para cubrir la canasta básica alimentaria, y no caer en indigencia -2% más que el mes anterior-. Información recuperada el 1/07/2019 de: <https://www.infobae.com/economia/2019/06/18/en-mayo-una-familia-tipo-necesito-tener-ingresos-de-30-337-para-no-ser-pobre/> Para mayor información sobre metodología de medición de la pobreza en Argentina visitar: <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Institucional-Indec-Metodologias> o https://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/sociedad/EPH_metodologia_22_pobreza.pdf

Laura con frecuencia habla de “malgastar” dineros, lo cual refiere a adicciones como “pucho” y “alcohol” e implica tener a hijos mal vestidos y desatendidos. Considero que la población con la que trabajo reconoce una distancia entre el Estado que transfiere y las receptoras que deben cumplir ciertas condicionalidades, dado los sistemas de control que posee, por ejemplo, la AUH. Esta distancia permite que se pongan en juego engaños y ocultamientos o, como lo enuncia De Certeau (2011) “astucias” o “tácticas” de “valerse de” las circunstancias.

No obstante, en algunas situaciones son los propios vecinos los que advierten a organismos estatales específicos bajo la justificación de que la percepción de un dinero por cuidado de los niños justifica la intervención del Estado –“(…) tendrían que venir a ver cómo viven, si pa algo vos estas cobrando una plata de ellos también” (E.05/09/2018).

Por otro lado, dentro de lo percibido, la Tarjeta Social sirve para una compra de mercadería (son solo \$400, 7,04 UDS en 2018). El Salario Social Complementario (\$6750, 118,76 UDS, en 2018), al ser un monto más importante y sostenido permite pensar en proyectos como una casa propia.

Cabe destacar que la construcción de su vivienda se lleva adelante porque se proyectan deudas posibles de ser pagadas-, pero al mismo tiempo –y a diferencia de su madre- la obra es realizada por su compadre quien “*no nos cobra, lo hace porque nos quiere ayudar*” (E. 07/11/2018), sino no sería posible por los costos de mano de obra.

Otros dineros del propio trabajo son la realización y venta de comidas –insumos que se obtienen por inversión del dinero de las Transferencias-, a la vez que la limpieza en casa de su abuela – quien le aporta dinero por este cuidado, del cual se desconoce el monto-.

En 2019 Laura percibe aproximadamente \$13.343,2 mensual -235,63 USD-, en su mayoría (un 91%) provenientes de transferencias. La informante indica que su mamá *la ayuda*, que *siempre nos ayudamos*. Interpreto que esta ayuda compartida –además de tareas específicas que luego se describirán- da cuenta de una economía compartida desde casas separadas, situación que reconozco en otros hogares del lugar.

Alicia, con 42 años y 5 hijos, posee un ingreso de \$18.843,2 -332,76 USD-, el que se compone en un 63% de transferencias. Percibe dos Asignaciones y el ahora “Hacemos Futuro” (\$5500) -98 USD-. Además, comenzó a percibir la Tarjeta Social. Al mismo tiempo trabaja cuidando una vieja. No tiene ningún tipo de contrato o relación de dependencia por ello, lo que le posibilitaría acceder a derechos o exigir mejores condiciones y aumento de salario –cobra actualmente \$7000-, es decir, 121.40 USD. Alicia se muestra en permanente disconformidad con su trabajo, quiere dejarlo por lo que se siente obligada a aceptar, pero no puede porque antes necesita *salir de las cuentas*¹⁹.

Alicia también quedó como dueña de un horno de ladrillo que dificultosamente ponen a funcionar – o esto es lo que ella manifiesta-; el mismo se construye a partir de un subsidio que se solicita a una Facultad de la Ciudad, pero son cuotas que no se pagaron, bajo justificación de no poder ponerlo a trabajar por inconvenientes familiares y escaso material. Cuando funciona, el horno puede llegar a dar hasta 9 o 10 mil ladrillos. Y cada mil ladrillos se cobra *sacado* 2800²⁰ -50 USD-, cuando hornos más grandes lo venden a \$4000 -71 USD. Alicia *ayuda* a Laura con la venta de comida, por lo cual no recibe ganancia y Laura *ayuda* en el horno de su madre; Alicia también hace tortas como forma de colaboración con vecinos que no pueden pagar ese tipo de cosas porque, *son todos de acá*. La tarjeta de crédito que utiliza Laura es de Alicia –*cuotas* que paga mes a mes-, al mismo tiempo que la cuenta en corralón²¹ es a nombre de la abuela de Laura, quien percibe una pensión del marido fallecido.

19 En dicho trabajo la hacen trabajar de mañana y tarde, de lunes a sábado sin vacaciones ni posibilidad de pedirse licencias: debería hacer un tratamiento para recuperar su hombro desgarrado producto de levantar a la señora que cuida, pero *no le dan los días* –es decir, no le permiten una licencia con goce de sueldo para sanar-.

20 Es decir, que quien compra los levanta y lleva y no los peones.

21 Local de venta de insumos para la construcción.

Laura y su madre comparten la comida, por lo cual, los ingresos de las dos sirven para la primera y su hija, y para Alicia con sus dos hijos menores de 18 años. Los hijos mayores de esta última suelen sacar productos de su casa, por lo cual, ambas mujeres suelen guardar/esconder algunos; la justificación de acción responde a que estos hijos no aportan ni *ayudan* de ninguna manera, de hecho, no trabajan el horno de manera “familiar” sino que cobran como *piones* si Alicia solicita su aporte.

Por otro lado, los menores del hogar suelen comer en comedores y al mismo tiempo, la familia recibe donaciones de bolsones -del municipio o *de políticos*-, pero que es repartido por una vecina, lo cual habilita una distribución desigual o por lo menos la certeza de que “*manguean para su lado*” (R.27/09/2018).

La ayuda del municipio en la historia familiar se relaciona tanto con los bolsones, como con transferencias de dinero previas (INCINIPA) y aportes materiales directos como colchones, zapatillas y comida. Al mismo tiempo, Alicia recibió en el último tiempo materiales para la construcción desde Provincia y tiene un pedido en Municipalidad.

Laura y Alicia son mujeres que viven “solás” (*soy yo sola y mis hijos; soy yo sola y la Nadia*). Se consideran y enseñan a sus hijos respecto a ser *Madre y padre* y no necesitan a los padres. Según mi informante: “*Padre no es solo reconocerlo; tenes que estar cuando está enfermo, cuidarle, darle ... porque te lleva gasto. Gastas en un bebé cuando son bebés, después cuando son chicos, cuando empiezan la Escuela todo. No es que solo le das el apellido y ya está*” (E.07/11/2018). Laura considera que su madre “*no necesita del padre, que el padre de sus hermanos más chicos no les pasa plata pero que ella no le pide nada*” (R. 11/04/2018)”. En el mismo sentido, Alicia entiende que “*no es un padre si no aparece ni les da nada*” (R. 28/06/2018). El padre de la nueva hija de Laura., a diferencia del de la primera, *es un pibe bueno, “(...) me ayuda igual a mí, me da todo pa comprar los pañales, pa comer cuando no tengo*” (E. 15/04/2019). Así, la paternidad se encuentra relacionada con el aporte económico a los hijos.

Como puede observarse, gran parte de los ingresos percibidos corresponden a transferencias estatales. Del total, si bien ninguna resulta en un gran monto de dinero, cada ingreso resulta necesario para la vida de los integrantes de la familia. El presupuesto del hogar se compone de múltiples dineros que siempre resultan escasos y se buscan y se reciben permanentes *ayudas* de otro tipo. Como partes de la comunidad, el día a día se sustenta también con la percepción en especias que reciben desde instituciones, asistencia municipal y/o provincial, partidos políticos y personas particulares.

Una de las diferencias claras que establece mi informante entre la AUH y otras transferencias que recibe, es que las otras demandan acciones que le disgustan, porque considera que *es ya por política que te lo dan*. En general allí describe viajes y asistencias a actos políticos, pero también implica la presencia en reuniones y talleres con *gente que viene de Buenos Aires* que los hacen formarse en temas que no son de interés para el lugar, por ejemplo, sobre “*sindicatos*” siendo que a ellos *no les interesa porque son una cooperativa*.

Interpreto que otra diferencia clara entre este tipo de ingreso y *ayudas* como las provenientes de TMC, radica en que difícilmente pueden ponerse en funcionamiento las “*astucias*” de ocultar o engañar, las que describiré sobre el final. En estas situaciones, el no cumplimiento de lo solicitado se registra de inmediato porque el control se realiza por los propios vecinos; esta proximidad da como resultado que efectivamente pueda *sacarse* el ingreso.

Otras circulaciones: sobre ayudas que se dan y que se reciben.

Por fuera de los ingresos económicos que provienen en su mayoría de Transferencias estatales, se advierten prácticas que podrían hablar de una economía familiar cuyo funcionamiento cotidiano incluye ayudas e intercambios entre vecinos y con quienes nos acercamos al asentamiento. Estos intercambios, pueden ser tanto materiales, en términos de préstamos –“*emprestar*” según Laura- o alquileres, como en cuestiones más abstractas como saberes, que habilitan *ayudas*.

Por un lado, es frecuente escuchar u observar sobre préstamos materiales para llevar adelante actividades cotidianas y laborales. Un ejemplo corriente es el de calentar agua en una casa vecina porque *se terminó* el gas de *garrafa* y no cuentan con dinero para reponerla. La luz es comunitaria, pero desde que los hijos mayores de Alicia -incluida Laura- construyeron sus casillas independientes, la misma optó por pagar una luz individual, para así compartirla con ellos. También se presta dinero, en el último tiempo, a partir de los préstamos otorgados por cada AUH, lo que requeriría un análisis aparte²².

Respecto a Laura y Alicia, los materiales que se *emprestan* ligados a lo laboral permiten el funcionamiento del horno de ladrillos familiar. Estos préstamos no permiten un manejo autónomo y sostenido de la producción de ladrillos puesto que el uso de los materiales se encuentra supeditado a los tiempos de quien presta.

En las entrevistas se demuestra malestar por actitudes de algunos vecinos:

M: ¿Y ustedes tienen la posibilidad de hacer un intercambio, de prestar algo, de ayudar con algo?

L: No, porque cuando vienen y piden acá algo prestado mi mamá siempre se lo empresta, por más que a ella no. Por ejemplo, las palas y eso. Eso es lo que tiene mi mamá, que ella no es así.

M: ¿Así como?

L: Mala así, o que le moleste que uno progrese. Ella al contrario, los felicita. Por eso yo le digo que... a veces es muy boluda (risas)

M. Vos no te consideras igual, en ese sentido.

L: No, yo no soy igual, porque a mi no me prestas algo y después olvidate que yo te voy a emprestar algo (E. 26/07/2018).

Por otro lado, dado a que existen materiales necesarios para el horno de ladrillos, si se cuenta con algún dinero el mismo se invierte en alquileres entre los mismos vecinos. Al mismo tiempo, algunas tareas sí deben ser pagadas como *repisar el barro*, para lo cual pueden generarse deudas entre vecinos, que se pagan una vez que ingrese dinero.

Los préstamos también dependen de los vínculos de cercanía o amistad, lo cual se observa en los intercambios de *ayudas*.

Respecto de este tipo de relaciones, existiría una diferencia entre las acciones de Alicia y las de Laura, puesto que esta última no concibe que su madre colabore con cualquiera que *después andan hablando*- es decir, es objeto de habladurías-.

Alicia realiza cobros y trámites o acciones en cajeros automáticos para sus vecinos, aprovechando sus idas al centro de la ciudad o a puntos cercanos a éstos; al mismo tiempo tendría un saber sobre el manejo de los mismos. Su hija argumenta que confían a su madre estos trámites porque *saben cómo es -buena-*, al mismo tiempo que en cada caso solicita resúmenes bancarios de movimientos en las cuentas, para que no existan dudas sobre su proceder. Laura aplica esta misma operatoria, pero en el cobro o pago de cuentas hacia su abuela, con quien mantiene un vínculo estrecho. Si bien Laura se enoja con su madre por estas *amigas* que tiene y los favores que les hace, ha reconocido que son ellas las que permiten acceder a bolsones que llegan al lugar.

Por otro lado, Laura sostiene vínculos de *ayudas* con un amigo que conoce desde que vive en el barrio. Si bien se observa que el mismo colabora tanto en la producción de comida como en la construcción de la casa de Laura, la misma puede ayudar en el horno de ladrillos de él. En ninguno de los casos las partes cobran o pagan dinero por ello, sino que las colaboraciones se devuelven con nuevas ayudas; en el caso de la comida suelen darse porciones de lo que se venda. Resulta notorio en la situación de venta de comida que solo representa un *trabajo* para quien se queda con ganancias y quienes colaboran saben que *ayudan* para el ingreso de esa persona. Solo así, recaudar \$1200 (21,08 USD) por una venta que demanda 9 horas y el trabajo de 6 o 7 personas, representa *algo* significativo en el ingreso.

22 Algunos investigadores locales ya cuentan con producciones sobre ésta problemática, específicamente se puede encontrar en Arcidiácono y Bermúdez (2020) y el último libro de Ariel Wilkis (2020).

Dentro de los vínculos de confianza con los que cuenta Laura, por fuera de su madre y sus hermanos menores de 18 años, los mismos se ubican por fuera de su familia. Estos vínculos no solo implican relaciones de amistad, sino que pueden influir –o son parte- de su economía.

En esta línea, dentro del afianzamiento de lazos existe un modo de vinculación que podría sellar la confianza lograda en el tiempo, así como la expectativa de la continuidad de intercambios: los compadrazgos/comadrazgos.

En las conversaciones con integrantes del círculo más cercano y consanguíneo de mi informante es frecuente la mención de asistencias, ayudas y consultas a comadres y compadres, a la vez que se observa que algunas son personas con las cuales se mantiene una comunicación permanente.

Pitt-Rivers (1979: 88) conceptualiza que “(...) normalmente el termino <<compadre>> se reserva para la relación entre el padre corporal y el espiritual dentro del compadrazgo. Esa relación se inicia al haber pasado a ser uno de ellos <<padrino>> del hijo del otro”. En mi trabajo de campo, cuando se indaga respecto al vínculo de compadrazgo la definición simple refiere a que son *madrinas y padrinos de los hijos e hijas*, pero lo fundamental es un estrechamiento entre adultos parte de esa vinculación o por lo menos la expectativa de que eso suceda.

Si se indaga un poco más en la selección de madrinas/padrinos, podría tener que ver con un cálculo de la historia de cada relación particular y las características de las personas que se eligen para tal fin, lo cual resulta en una proyección de asistencia y cuidado a hijos.

Aquí los niños pueden *pedirse* y se decide a quien *se da* como ahijado. Así, el poseer muchos ahijados/compadres da cuenta de un reconocimiento entre vecinos: Alicia, que en su historia ha ayudado a muchos en el lugar, tiene muchos y Laura solo tiene uno, bajo justificación de que a ella *no la quiere nadie*. De modo similar a como plantea Pitt-Rivers (Ibíd.: 96), “La importancia de sus sentimientos mutuos es particularmente grande con vistas a la relación de compadrazgo en que van a encontrarse en adelante (...)” Ser compadre “(...) es una relación de confianza absoluta y afecta a la autoestima de los participantes en grado máximo”.

Si bien aparece como algo indiscutible el deber religioso de bautizar, el mismo se desdibuja en comparación con las extensas caracterizaciones de lo que tiene lugar a partir del vínculo entre compadres. Laura indica que ella no define madrinas/padrinos por intereses, pero luego argumenta rápidamente que existen quienes demandan regalos y asistencias hacia los hijos. Según se interpreta a la informante: pedir es una posibilidad pero no puede ser un reclamo o pedido expreso de parte de los adultos. En cambio, los niños *siempre están esperando por regalos o algo* de sus padrinos. Como explica:

Nunca se lo daría por interés ni nada. Viste que algunos se lo dan por interés, porque alguno te lo dan de ahijado y después te andan diciendo que tenes que comprarle ropa para la fiesta, que tenés que comprarle esto, que tenes que comprarle aquello, porque acá mi mama tiene ahijada y que han cumplido quince y le han dicho que tenés que regalarle la torta, que esto, que aquello y yo digo que eso tiene que salir de uno, no que tenes que decir. Si vos sos el padrino tiene que salir de vos decir le voy a regalar tal cosa, no es que le tenes que estar diciendo “tenes que regalarle” porque eso ya es interés porque te lo dan (E. 07/11/2019).

Con interés se refiere a las contribuciones materiales que puedan realizarse; otro tipo de colaboraciones no se comprenden dentro de prácticas interesadas: cuidado de niños, construcciones de casas, ayudas en las ventas.

“El compadrazgo impone el deber de cooperación de un modo que no impone el parentesco” (Ibíd.: 101). Respecto del “compadre” de Laura, es quien asiste con la realización de alimentos, así como también ayuda a la construcción de la casa. La comadre (madrina de su hija) es su amiga, la ha asistido en momentos de malestar y le aportó con la *–gran-* torta en el cumpleaños de 4 años de Nadia.

En esta línea, las madrinas y los padrinos pueden realizar regalos más significativos para determinados eventos como cumpleaños, navidad, día del niño. Dichos regalos entran en el plano de lo esperable e, interpreto, que no necesitan ser devueltos²³.

Sobre regalos, existirían personas de las cuales no sería incomodo recibir, así como situaciones en las que ello se espera. Un ejemplo claro es la tranquilidad de Laura aun no teniendo nada para el bebé con su embarazo ya avanzado, frente a la certeza de recibir regalos, hecho que acontece con los nacimientos. Otra situación en la que se espera son los cumpleaños; por fuera de situaciones así, Laura manifiesta una incomodidad en el recibir, porque no le gusta que *se pongan en gasto*.

En esta línea, llamó mucho mi atención la realización del cumpleaños de la hija de 4 años de la joven, lo cual implicó gastos muy grandes, si se compara con que las referencias de que algo *está caro* –mención casi permanente que refiere a \$400, 6,94 USD- .

Para tal evento se generaron deudas -cuotas desde la tarjeta de crédito de Alicia-, pagos en partes –a quienes se encargaron suvenires-y gastos de \$1000 -17.34 USD- en un solo momento, pese a las referencias permanentes de una situación económica difícil. No obstante a ello, las ayudas y colaboraciones que se calculaban sirvieron para el pago total –conservando algunas cuentas mes a mes-.

Este acontecimiento dio lugar a la pregunta respecto a si el festejo de un cumpleaños puede ser un gasto, pero también una inversión: Laura manifiesta que hay quienes pueden hacerlo por interés de lo que se puede recibir, pero ella no lo realizó por ese motivo. Sin embargo, reconoce los regalos que llegaron ese día, al mismo tiempo que se enojó por algunas inasistencias. Comprendo que su apuesta de recibir en un gran festejo a sus conocidos tiene que ver con una inversión en vínculos.

Un regalo acordado previamente y que se espera se recibe de buen grado, sin embargo, regalos por fuera de los términos explicitados generan incomodidad. Tal como enuncia Mauss (1924b) “(...) estos intercambios y estos dones de cosas que vinculan a las personas operan a partir de un fondo de ideas: la cosa recibida en don, la cosa recibida en general compromete (*engage*), ata mágicamente, religiosamente, moralmente, jurídicamente a donador y donatario” (Dapuez, 2017: 76). En el caso de Laura y Alicia, reconocen que *ya mucho las he ayudado*, y se muestran dispuestas a cualquier *ayuda* que puedan ofrecerme.

De manera similar a instancias en donde se interpreta una relación de jerarquía en lo que se percibe desde el Estado, en la percepción de algunas ayudas de personas ajenas al barrio podría no existir reciprocidad. Así, en el vocabulario del asentamiento percibo que el *dar* se utiliza en situaciones donde no hay necesariamente un intercambio, en donde el recibir donaciones o ayudas se justifican y no requieren devolución. Estas situaciones tienen que ver con accidentes que hagan que *pierdas todo*, por ejemplo, un incendio.²⁴

De la misma forma, las situaciones de enfermedad de adultos, pero fundamentalmente de niños –ya sean momentáneas como en discapacidades permanentes- justifican la colaboración de todos los vecinos.

No obstante lo dicho, considero que aun cuando el intercambio no es claro, el mostrarse “desinteresados” se justifica a partir de la expectativa puesta en la continuidad de estas relaciones. Al decir de Godelier (1998: 28-29), en la concepción de Mauss, se requiere “que las relaciones sociales fuesen de tal forma que los individuos y los grupos que se encuentran implicados *tuvieran el mayor interés, para reproducirse y reproducirlas, en mostrarse desinteresados*. Y el

23 “Padres e hijos estas unidos por responsabilidades mutuas y deberes recíprocos que durarán todas sus vidas. Pero los regalos del padrino son regalos gratuitos, que no requieren nada a cambio” (Pitt- Rivers, 1979:102-103).

24 Godelier (2011: 15) argumenta respecto a “la presión que se ejerce sobre cada uno de nosotros” sobre el <<donar>>, o la <<demanda de don>>, que la misma se ha “<<modernizado>>. Ya sea laica o confesional, se ha vuelto <<mediática>> y <<burocrática>>. Utiliza los medios de comunicación para <<sensibilizar>> a la opinión, para conmovir, impresionar e invocar la generosidad de cada uno de nosotros, la solidaridad que debería reinar en una Humanidad abstracta, situada más allá de las diferencias de cultura, de clase o de casta, de lengua y de identidad. Es un llamamiento a la generosidad (...)”.

interés en donar residía finalmente en un carácter fundamental del don, que es que, en dichas sociedades, *lo que obliga a donar es el hecho de que donar obliga*” - cursiva del autor-.

Pedir para conseguir, manguear y esconder

Analizando la economía de la población sobre la que realizo trabajo de campo, intentando conocer las actividades cotidianas que permiten la supervivencia en un contexto de recursos materiales escasos, logro reconocer algunas astucias que se producen y reproducen. De modo similar a como lo plantea en su investigación Denis Merklen (2010) se percibe una lógica de tipo “cazador”, para hacer frente a la incertidumbre e inestabilidad diarias²⁵. Cualquier ayuda se recibe y quienes habitan allí están en la permanente búsqueda de nuevos ingresos, tanto a partir de encontrarse informados de nuevos programas, líneas de crédito, subsidios de todo tipo, como de esperar, aprovechar y solicitar ayudas de quienes se acercan al barrio.

Interpreto que estas astucias no solo permiten la percepción y el resguardo de recursos necesarios para la vida de la población, sino que permiten la continuidad de algunas ayudas que ya se reciben²⁶. Así, en primer término, existe un saber pedir para *conseguir ayudas* de todo tipo. Reconozco que los pedidos varían en sus formas y en lo que se solicita según quién sea el destinatario del pedido. Por ejemplo, se suelen pedir materiales de construcción para vivienda o elementos para mejorar espacios comunes a participantes de partidos políticos que se acercan al barrio y a los vecinos que militan o que *tienen contactos*; también se piden favores entre vecinos sobre actividades que implican el viaje en colectivo a zonas más urbanizadas de la ciudad –extracciones en cajeros automáticos, consultas en el banco, pagos de tarjetas, compra de mercaderías, en farmacias y recargas de SUBE –tarjeta para transporte público-, solicitud de turnos médicos o consultas al respecto, entre otras que puedan aparecer en el devenir cotidiano-. También *ayudas* con gestiones específicas o consultas de tramites en ANSES, lo cual se realiza con el acceso a internet, según quien tenga crédito cargado en el celular y/o conozca sobre cada tema.

Las amistades con vecinos se aprovechan: se *manguear* bolsones de los que llegan y reparte una vecina y alimentos específicos –como leche- cuando se acaban y no pueden comprar. También se piden prestamos de materiales o de dinero –en este caso- a vecinos de mayor confianza o familiares.

Sobre grupos o sujetos que nos acercamos al barrio, los pedidos suelen ser disimulados, sugiriendo, exponiendo y reiterando algunas carencias o necesidades; ello depende también de si los pedidos son hacia una sola persona o si son grupos que realizan trabajos en el lugar. Luego de ubicar este saber pude comprender una situación clara que aconteció meses después de comenzar de mi trabajo de campo, en donde el compadre de Laura intentaba justificar la predisposición de ladrilleros en colaborar con un grupo de personas que filmaron un documental allí, de quienes se esperaba algo a cambio:

C: (...) cuando uno de lo muchachos de Buenos Aires vinieron, vinieron a lo del Pali y vieron la máquina y viste que él le falta un motor afuera para... entonces quieren llegar a hacer en vez (...) de hacer pasar por el tractor quieren hacer una máquina ¿me entendes? (...)

A: Ahh está bueno eso si es así.

25 Merklen (2010: 88) argumenta que la exterioridad con la que se relacionan las clases populares con las instituciones, los lleva a “proceder como “cazadores” en busca permanente de una presa para llevar a su colectivo de pertenencia (la casa, el barrio, la banda, la iglesia, el partido)”. Desde la acción colectiva, la comunidad reclama sus derechos, “la lógica del “cazador” permite que negocien dentro del sistema político y refuerzan las estructuras locales de solidaridad” (Ibid.: 113).

26 De Certeau (2011: 31) habla de “(...) mil maneras de <<valerse de>>”, jugarretas y mañas singulares”, que (...) implican una lógica de juegos de acciones relativos a tipos de circunstancias (...)” Bajo una “lógica articulada con base en la ocasión (...)”. “El orden efectivo de las cosas es justamente lo que las tácticas “populares” aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar de pronto (...) Sobreponen esas maneras y, mediante esta combinación, se crea un espacio de juego para las maneras de utilizar el orden imperante. (...)” (Ibid.: 36).

C: Por eso, ellos quieren filmar eso por todos los ladrilleros como están hechos, por eso quieren filmar la máquina y todo eso del Pali.

A: Te ahorrarás pisada con eso

C: Porque a eso la hace la Facultad viste, La Facultad de ahí de tecnología

A: Pero ¿vos le explicaste lo que haría falta acá?

C: Si, no pero yo... ellos te preguntan el tiempo que vos estas acá, cómo vivís, cómo es tu familia... te preguntan todo eso pero, nosotros hablando con el Gusta nos parece que nos iban a filmar (...) Quieren hacer eso ello, por lo menos para dar una mano viste (...)” (E. 26/07/2019).

Respecto a mi participación en el lugar, Alicia “*como yo tengo contactos o parezco tenerlos*” (R. 27/09/2018) y dado a que soy *asistente social* me pidió intervención en dos situaciones. En ambas las intervenciones tuvieron sus frutos, lo que me permitió mayor confianza con la familia.

Otra astucia refiere a acaparar lo que, en sus términos, es *manguear pa ellos*. Esta posibilidad la da el manejo de determinados recursos que algunas personas del lugar tienen, a quienes les llegan bienes para repartir; manejos que permiten usos discrecionales y distribuciones según afinidad.

L. (...) Si la mercadería que le traen está a nombre de acá y todo llevan pa allá ¿Y vos pensas que a la gente de acá llaman? Eso es lo que no me gusta tampoco, no me interesa a mi si me dan un bolsón o no, pero hay gente realmente acá que necesita un bolsón, aunque sea una ayuda pa ello, una leche pa los gurise, algo (...) realmente hay gente acá que también necesita; a mi mamá yo se que cuando traen bolsón le dan un bolsón a ella, pero también vienen a nombre de acá -más como en secreto o chisme- o de allá ¿Por qué no? Si le traen como 50 bolsone ¿qué le cuesta mandar 10, 20 pa'ca? Y todo eso se lo dejan ello, le dan a la gente de ello ahí abajo y ya está. Eso es lo que no me gusta, lo mezquino que son también. Si no vas a vivir de un bolsón, es una ayuda pa los que no tienen, un aceite, una leche (...) (E. 15/04/2019).

Finalmente, existe un saber respecto a ocultar. Algunos registros refieren a que, al hablar de ingresos desde comienzos del trabajo de campo, la información no se da claramente y se esconden algunos datos.

Un ejemplo claro es el funcionamiento del horno, del que define Alicia es “*pan para hoy, hambre para mañana*” (R. 26/10/2018). Al realizar un informe de pedido de materiales de construcción no se manifiesta el funcionamiento del mismo, así como –ante mis consultas- suelen modificarse los montos de dinero que se perciben por transferencias del Estado, lo cual es fácilmente detectable al ser información pública. Respecto al horno de ladrillos, si bien no es una actividad muy redituable, decir que no da ingresos les permite seguir posponiendo el pago del préstamo que obtuvieron para construirlo.

Al mismo tiempo, comprendo que manifestar que se perciben bolsones o asistencias dificulta recibir otras; si la recepción queda manifiesta entonces se acude a describir que lo percibido es periódico –*a las pérdidas le dan*-. Entiendo que este saber ocultar implica poder cuidar lo poco que se tiene así como poder acceder a otros “beneficios” que tienen las poblaciones de escasos recursos.

Al mismo tiempo, este ocultar puede implicar correr de la vista mercadería que algunos familiares sacan pero que no aportan a la economía del hogar.

En esta misma línea, respecto a lo que debe cumplimentarse como Condicionales para algunas Transferencias, la distancia entre quienes controlan determinados cumplimientos y las madres que las perciben, permiten continuar algunas percepciones por mayor tiempo, por ejemplo, al no encontrarse cumpliendo con la asistencia a los cursos. Al mismo tiempo, saber qué decir y qué no en controles médicos obligatorios de la niñez, evita reprimendas y permite mayor autonomía en las crianzas y cuidados.

Así, se sobreponen maneras esperadas, creándose un espacio de juego para las maneras de utilizar el orden imperante (De Certeau, 1980), sin ceder algunos elementos de sus propias costumbres –como de alimento y atención de la salud-.

Reflexiones finales

Como expuse al comienzo de este artículo, al analizar economías familiares concretas construyo como hipótesis que la incertidumbre en la vida de la población con la que trabajo despliega una serie de intercambios y ayudas diversas, entre ellas, los aportes estatales y la puesta en juego de astucias cotidianas. Estas ayudas entre vecinos, así como las oportunidades de intercambio y la recepción de Transferencias en dinero y/o especies de parte del Estado, permiten subsanar una economía deficitaria, al tener en cuenta no solo el ingreso total sino la inestabilidad de lo percibido.

El vocabulario que da cuenta de una dinámica sobre el *pedir, manguear para uno y ocultar* que implica el recibir ayudas de todo tipo como dinámica barrial, es trasladable a solicitudes de subsidios, prestamos –ahora de ANSES- y utilización de la tarjeta de crédito. La economía del lugar se expresa así en permanentes devoluciones de préstamos y pagos de cuotas y cuentas que conforman una temporalidad mensual.

Cabe destacar que, si bien las Transferencias pueden ser enunciadas como *ayudas*, se diferencian de la colaboración de vecinos o de personas que se acercan, las que debieran ser desinteresadas. Las ayudas siempre se aceptan, pero es posible de juzgar la moralidad de los partidos políticos que *dan por política*. En el caso de las Transferencias estatales, se reconoce el deber de cumplir determinadas acciones, lo que habilita control entre los propios vecinos pero, al mismo tiempo, pone en funcionamiento prácticas de engaños u ocultamientos.

Para sintetizar lo expuesto, considero que en el caso de Laura la proyección de un futuro distinto tiene que ver con presupuestos que se completan con circulaciones no monetarias, es decir, ayudas que siempre se reciben y esperan y que permite, por ejemplo, evitar gastos en materiales o servicios que se consiguen por amistad. En un mismo sentido, la expectativa de futuro de hijos se vincula también con el cuidado de los vínculos durante la crianza, lo que hace a decisiones sobre qué Escuela elegir, cuándo salir y con quién de la casa, quién puede cuidar a los niños –entre quienes se destacan los compadres y comadres-. Sobre las amistades que se eligen para afianzar, el conocimiento previo sobre cada uno coloca en esas figuras proyecciones de posibles cuidados.

Al mismo tiempo, las distintas situaciones que van apareciendo hacen que varíen las expectativas respecto a los deseos personales, sin embargo, pueden encontrarse algunos objetivos que se sostienen como imágenes de futuro (Appadurai, 2015) a alcanzar: Laura apuesta a estudiar algo de su “gusto”, acceder a un trabajo que le permita cierta estabilidad, poder brindar a sus hijas una mejor condición de vida, todas cuestiones que cuando las describe parece que la diferencian de sus vecinos y la llevarían a un futuro otro, distinto a lo que vive actualmente.

El contar con diferentes *ayudas* y, dentro de ellas, los aportes estatales, permite hacer frente a la incertidumbre diaria de la vida de la población con la que trabajé. Estas ayudas no solo dan lugar a esperar nuevas ayudas, sino que construye otro tipo de expectativas a futuro como la de *ser mejor y vivir en una casa de material*; diferenciarse de quienes *siempre van a terminar necesitando y otros que quieren progresar y hacen algo* con las *ayudas* que reciben, frente a *otros que malgastan*. De esta forma, algunas expectativas se ubican en el corto plazo, como el recibir dineros mensuales de TMC y otras, en el mediano plazo, como puede ser el conseguir un trabajo ya sea por recomendación de alguien o a partir de los estudios realizados.

Bibliografía

Appadurai, A. 2015, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso, Londres.
 Beckert, J. 2013, *Imagined futures: fictional expectations in the economy*, Harvard University Press, Massachusetts.
 Cecchini, S. y Madariaga, A. 2011, “Programa de Transferencias Condicionadas. Balance de la experiencia reciente en América Latina y el Caribe”, en: *Cuadernos de la CEPAL 95*, Naciones Unidas.

Dapuez, A. 2016, “Políticas de Transferencias Monetarias. Exportando Expectativas en Desarrollo”, en: *Runa*, versión On-line ISSN 1851-9628. Runa vol.37 no.1, jul Ciudad Autónoma de Buenos Aires jul.
 2011, “Promesas rituales y compromisos de libre mercado. Regímenes de futuro en un pueblo de Yucatán. Cuiculco”, en: *Revista de la Escuela de Antropología e Historia*, Número 51, mayo-agosto, pp.: 79-100.
 Dapuez, A. (Comp.) 2017, *Otros dones/ Marcel Mauss*, Barco Edita, Santiago del Estero.
 Dapuez, A. et al. 2017, “De la Interface Monetaria Madre-Estado al Ombligo del Dinero. Administración doméstica de la “Asignación Universal por Hijo para la Protección Social”, en: *Paraná, Iberoamericana-Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Editorial Stockholm Universit,
 De Certeau, M. 1980, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes del hacer*, Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, D.F.
 De Sena, A. (Coord.) et al. 2016, *Del ingreso universal a las transferencias condicionadas, itinerarios sinuosos*, Estudios Sociológicos Editora, Libro digital, PDF- Archivo Digital, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp.: 115-138.
 Genolet, Alicia et al. 2014, *Informe final del Proyecto de Investigación: “La mujer como sujeto de las políticas orientadas a la pobreza. Un estudio de los programas de transferencias de ingresos implementados en la Provincia de Entre Ríos en perspectiva de género”*, FTES- UNER.
 Graeber, D. 2011, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, título original: Debt: The first 5000 years, traducción: Joan Andreano Weyland, Ed. EPULIBR.
 Godelier, M. 1998, *El enigma sobre el don*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.
 Homes, M. 2012, “Los Programas de Transferencias Monetarias Condicionadas. Una aproximación desde la socio antropología económica”, en: *Revista “Debate Público. Reflexión de Trabajo Social*, Año 3- Nº5, publicación de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
 2014, “Transferencias condicionadas y sentidos plurales: el dinero estatal en la economía de los hogares argentinos”, en: *Antipoda Rev. Antropol. Arqueol*, No. 18, enero-abril, Bogotá.
 INDEC 2019, “Porcentaje de hogares que reciben ayuda monetaria y/o en especies. Aglomerado Gran Paraná, EPH, Segundo Trimestre 2016 a Tercer Trimestre 2018”, Dirección General de Estadísticas y Censos. Ministerio de Economía, Hacienda y Finanzas. Gobierno de Entre Ríos.
 2019, “Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos, Segundo semestre de 2018”, Informes Técnicos, Vol. 3, nº 59 ISSN 2545-6636, Condiciones de vida. Vol. 3, nº 4 Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), Ministerio de Hacienda, Presidencia de la Nación. Buenos Aires. https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_02_18.pdf
 2018, “Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos, Primer semestre de 2018”, Informes Técnicos. Vol. 2, nº 188 ISSN 2545-6636, Condiciones de vida. Vol. 2, nº 12 Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), Ministerio De Hacienda Presidencia de la Nación. Buenos Aires. https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_01_18.pdf
 2017, “Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos. Segundo semestre de 2016”, Informes Técnicos. Vol. 1, Nº 53 ISSN 2545-6636, Condiciones de vida, Vol. 1, nº 4, Instituto Nacional de Estadística y Censos, Ministerio de Hacienda de la Nación, Buenos Aires. https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_02_16.pdf
 Lavinas, L. 2014, “La asistencia social en el siglo XXI”, en: NEW LEFT REVI EW 84 enero – febrero, in NLR 84, pp.: 7-48.
 Mauss, M. 2010 [1925], *Ensayo sobre el don Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, traducción de Bucci, J., Katz Ediciones, Madrid.
 Merklen, D. 2010, *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003)*, Editorial Gorla, Buenos Aires.
 Molyneux, M. 2007, “Change and Continuity in Social Policy in Latin America: Mothers at the Service of the State?”, UNRISD Programme on Gender and Development Paper No.1, GINEVA.
 Nemiña, P. 2015, “Acción económica e incertidumbre: el aporte de Jens Beckert a la sociología económica”, en: *Equidad y desarrollo* (23), pp.: 9-33.
 Pautassi, L. y Zibecchi, C. 2010, “La provisión de cuidado y la superación de la pobreza infantil. Programas de transferencias condicionadas en Argentina y el papel de las organizaciones sociales y comunitarias”, CEPAL, Santiago. Disponible en <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/7/38537/sps159-dds-provision-cuidado.pdf>.
 Pitt-Rivers, J. 1979, *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayo de antropología mediterránea*, Crítica, Barcelona.
 Wilkis, A. 2013, *Las sospechas del dinero. Moral y economía en la vida popular*, Paidós, Buenos Aires.



EVENTOS

IV CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Pensar en los humanos del pasado, del presente, e imaginar el futuro

1, 2, y 3 de diciembre de 2021

En octubre del 2021 se conmemoran 50 años de la profesionalización de la antropología en Ecuador. Varias experiencias institucionales previas configuran el campo antropológico en el país, el cual se consolida con la creación del primer departamento de antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador para la enseñanza de la disciplina a nivel nacional. Con motivo de esta conmemoración, la comisión organizadora conformada por el colectivo de carreras de antropología y arqueología de grado y posgrado de las universidades del país, en conjunto con centros de investigación antropológica, convocan al IV Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana.

Los congresos de antropología y arqueología ecuatoriana se han llevado a cabo desde la década de 1990. El primer congreso se realizó en 1996, fue coordinado por Cristóbal Landázuri y tuvo como sede a la PUCE. El tema principal del congreso giró en torno a la diversidad cultural y los desafíos de la modernidad. El segundo congreso, “Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas”, se realizó diez años más tarde, en 2006. Fue organizado por FLACSO, PUCE, UPS y el CALP. Intentando implementar la periodicidad bianual en la realización del evento, el tercer congreso “Ecuador, territorio de contacto y convergencias: resignificaciones del pasado y el presente”, se realizó dos años más tarde, en 2008. Su sede fue Guayaquil y estuvo organizado por la CONAH, ESPOL, FLACSO, PUCE, UPS y el CALP.

A cincuenta años de la profesionalización de la antropología en el país, y de cara al contexto actual, los retos a los que nos enfrentamos en el ámbito académico, en la práctica aplicada, en el activismo nos invitan a una profunda reflexión. Es así que, la comisión organizadora propone como tema central: “Pensar los humanos en el pasado, en el presente, e imaginar el futuro”. Con este tema central buscamos promover el intercambio de experiencias, realizar un balance de lo andado, identificar los horizontes comunes y las tareas pendientes.

El IV Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana pretende dar continuidad a los esfuerzos previos por construir espacios de diálogo entre nuestras distintas prácticas, por tanto se trata de un espacio que promueve el intercambio entre investigadores/as, gestores/as, activistas, estudiantes, en las disciplinas antropológica y arqueológica, tendiendo al mismo tiempo diálogos con otros ámbitos disciplinarios.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

1, 2, 3 de diciembre
de 2021



IV CEAA

Pensar en los humanos del pasado,
del presente, e imaginar el futuro



Objetivos

- Reflexionar desde nuestras prácticas profesionales sobre el camino andado, nuestras acciones en el marco de las múltiples crisis que nos atraviesan, y proyectarnos hacia el futuro.
- Promover la trans e interdisciplinariedad.
- Propiciar espacios de diálogo y colaboración entre investigadoras-investigadores, profesionales, activistas, estudiantes, organizaciones sociales.
- Fortalecer redes de conocimiento e instancias gremiales encaminadas a la incidencia en políticas públicas.
- Conocer los avances de la investigación antropológica y arqueológica en el país.

Ejes temáticos

El IV CAAE se estructurará bajo los siguientes ejes temáticos:

1. *Configuración de los campos disciplinarios y sus identidades*

- Balances e itinerarios históricos de la producción antropológica y arqueológica. Panoramas regionales y nacionales.
- Desafíos presentes y proyecciones futuras de la Antropología y Arqueología.
- Geopolíticas del conocimiento y diseminación del conocimiento.
- El trabajo de campo: métodos y metodología en Antropología y Arqueología.
- Gestión de la educación, institucionalidades, procesos formativos, enseñanza y aprendizaje.

Responsables:

Teodoro Bustamante (FLACSO) tbustamante@flacso.edu.ec

Pepe Juncosa (UPS) jjuncosa@ups.edu.ec

María Pía Vera (PUCE) mpvera@puce.edu.ec

María Moreno (FLACSO) msmoreno@flacso.edu.ec

2. *Prácticas no académicas: antropología y arqueología aplicada, activismos, artivismos*

- Estado, sector privado, organismos internacionales y no gubernamentales, industria
- Investigación acción, investigación participativa, investigación colaborativa, antropología militante
- Interacciones, reconocimiento, institucionalización y agremiación
- Redes, colectivas y colaboraciones

Responsables:

Daniela Samaniego (CEIANA) daniela.samaniego93@gmail.com

Diego Rodríguez (IOA) drodriguez@uotavalo.edu.ec

Stephano Serrano (Colegio de arqueólogos) supremoelder@hotmail.com

3. *Tierra, ecología, entornos y la relación con otros seres*

- Reconfiguración territorial, cambios en el uso del suelo y régimen de propiedad, transformaciones ambientales
- Conflictos socioambientales y justicia ecológica
- Adaptación, mitigación, remediación, resiliencia frente al riesgo ambiental y el cambio climático
- Relaciones entre humanos y no humanos
- Género y ambiente

Responsables:

Eloy Alfaro (CEIANA) antropologiadelaustr@gmail.com

Amparo Eguiguren (UPS) meguiguren@ups.edu.ec

Rommel Lara (UPS) rlara@ups.edu.ec

Ivette Vallejo (FLACSO) ivallejo@flacso.edu.ec

Josefina Vásquez (USFQ) jvasquez@usfq.edu.ec

4. *Formas de organización política y poder*

- Desarrollo, diversidad y multilinealidad en las formaciones sociales del Ecuador
- El Estado: características, configuración, estrategias, y dispositivos estatales
- Pasado y presente de las luchas asimétricas frente al poder: formas de lucha, organización y resistencia

Responsables:

Florencio Delgado (USFQ) fdelgado@usfq.edu.ec

Fernando García (FLACSO) fgarcia@flacso.edu.ec

Omar Olivo del Olmo (ESPOL) oolivo@espol.edu.ec

5. *Asentamientos humanos*

- Estrategias de residencia y transformaciones urbanas
- Espacios urbanos
- Construir, habitar y circular
- Desigualdades y segregación

Responsables:

Fernando Astudillo (USFQ) fjastudillo@usfq.edu.ec

Freddy Simbaña (UPS) fsimbana@ups.edu.ec

Alfredo Santillán (FLACSO) asantillan@flacso.edu.ec

6. *Patrimonio*

- Procesos de patrimonialización y efectos locales
- Usos sociales y políticos del patrimonio
- Patrimonio y participación social
- Patrimonio, turismo y mercado

Responsables:

Gabriela Eljuri (UDA) gabieljuri@uazuay.edu.ec

Verónica Farfán (CEIANA) veritofarfan.125@gmail.com

Laura Falceri (UPS) lfalceri@ups.edu.ec

7. *Interculturalidad*

- Identidades y diversidades interseccionales
- Políticas públicas de interculturalidad
- Diálogo de saberes
- Teorías y prácticas interculturales
- Transdisciplinariedad a nivel Educación Superior

Responsables:

Michael Hill (USFQ) mhill@usfq.edu.ec

Anita Krainer (FLACSO) akrainer@flacso.edu.ec

Consuelo Fernández Salvador (USFQ) cfernandez@usfq.edu.ec

8. Religiosidad y espiritualidades

- Espiritualidades alternativas
- Reconfiguraciones religiosas
- Religiosidad popular
- Rituales y cosmologías en un mundo globalizado

Responsables:

Alexandra Martínez (UPS) lmartinez@ups.edu.ec
 Carmen Fernández Salvador (USFQ) cmfernandez@usfq.edu.ec
 Michael Uzendoski (FLACSO) mauzendoski@flacso.edu.ec

9. Alimentación y cultura

- Alimentación, política, identidad y memoria
- Producción, comercialización, intercambio y consumo
- Sistemas alimentarios y soberanía alimentaria
- Alimentación, salud, nutrición

Responsables:

Anne-Gaël Bilhaut (IFEA, Centro EREA del LESC) agbilhaut@hotmail.com
 Julie Williams (USFQ) jwilliams@usfq.edu.ec
 Liliana León (CEIANA) limoore2@hotmail.com

10. Salud

- Políticas e instituciones
- Prácticas de salud
- Agentes de salud y acción colectiva
- COVID-19, Pandemia, Sindemia y Antropología
- Comunicación e información en salud
- Interdisciplinaridad en salud
- Desigualdades sociales, desafíos locales y globales

Responsables:

Fernando Ortega (USFQ) fortega@usfq.edu.ec
 Alex Rivas (PUCE) avrivas@puce.edu.ec

11. Diásporas Africanas: nuevos racismos y desigualdades ciudadanas

- Diásporas Africanas Globales y Nuevas Experiencias Diaspóricas
- Estudios Antropológicos y Arqueológicos de las Diásporas Africanas
- Nuevas Interpretaciones del Racismo y Globalización
- Feminismos Afrodiaspóricos y Marxismos
- Movilización Afrodescendientes, Estados Nacionales y Democracias Liberales

Responsables:

Jhon Antón (IAEN) john.anton@iaen.edu.ec
 Daniela Balanzátegui (University of Massachusetts Boston) daniela.balanzategui@umb.edu
 Ana María Morales (Universidad Nacional de San Martín) anamoralest@gmail.com

12. Lenguas, territorios e identidades

- Visiones del pasado: prehistoria, lingüística histórica, documentación antigua, onomástica, sabiduría ancestral
- Desafíos futuros: derechos lingüísticos, revitalización, educación intercultural bilingüe, activismo comunitario

Responsables:

Jorge Gómez (PUCE) jgomez630@puce.edu.ec
 Simeon Floyd (USFQ) sfloyd1@usfq.edu.ec
 Fernando Garcés (UPS) lgarcesv@ups.edu.ec

13. Violencias

- Violencia estructural
- Violencia estatal y derechos humanos
- Violencia política y memoria
- Impunidad, reparación y justicia

Responsables:

Lisset Coba (FLACSO) lcoba@flacso.edu.ec
 Chris Garcés (USFQ) cgarces@usfq.edu.ec

14. Diversidades sexo-genéricas, género, feminismos y masculinidades

- Normas, regulación y prácticas
- Símbolos, representaciones y reconfiguraciones
- Políticas de género, interseccionalidad y sexualidades
- Trabajo, reproducción y (auto)cuidados
- Movimientos, acción colectiva e intervención

Responsables:

Cristina Vera Vega (CIESAS) cbveravega@gmail.com
 Carolina Páez (PUCE) cpaez545@puce.edu.ec
 Leonardo García (Laboratorio Social de Género y Masculinidades) garciasocial@yahoo.es

15. Cuerpos y subjetividades

- Cuerpo, corporalidad y agencia
- Emociones y afectos
- Vínculos y relacionamiento
- Estética, ética y política

Responsables:

Fernanda Acosta (UDA) mafer780@yahoo.com
 Daniela Ochoa (UPS) dochoa@ups.edu.ec

16. Imagen, visualidad y representación

- Metodologías visuales y sensoriales en la Antropología.
- Antropología de la imagen y representación visual.
- Cine y narrativas audiovisuales antropológicas
- Arte y Antropología

Responsables:

Manuel Kingman (PUCE) makingman@puce.edu.ec

María Fernanda Troya (FLACSO) mftroya@flacso.edu.ec

17. Tecnología e innovación

- Tecnología y sociedad
- Innovaciones científico-tecnológicas y transformaciones sociales
- Procedimientos tecnológicos y artefactos
- Medios, espacios virtuales y cybercultura

Responsables:

Guilherme Mongelo (ESPOL) mongelo@espol.edu.ec

Alden Yépez (PUCE) amyopez@puce.edu.ec

Gerardo Castro (Colegio de arqueólogos) manabisalango@hotmail.com

Fechas importantes

Llamado a presentación de simposios (resúmenes y autores)	Primera circular Desde el 25 de mayo hasta el 30 de agosto
Llamado a presentación de ponencias individuales	Segunda circular Desde el 01 de septiembre hasta el 30 de septiembre
Aceptación y comunicación de aceptación de resúmenes	15 de octubre
Plazo de inscripción	Desde el 15 de octubre hasta el 14 de noviembre

Comité organizador

Eloy Alfaro, CEIANA
 Florencio Delgado, USFQ
 Fernando García, FLACSO
 Carlos Icaza, ESPOL
 Alexandra Martínez, UPS
 Carolina Páez, PUCE
 Diego Rodríguez, IOA



Normas para Colaboradores

- La estructura editorial de Antropología Cuadernos de Investigación incluye las siguientes secciones: Presentación, Tema, Propuestas, Documentos y Testimonios, Etnografías, Notas Científicas y Académicas, Obituarios y Reseñas de libros.
- Los artículos enviados a Antropología Cuadernos de Investigación deberán ser originales, no deberán estar publicados previamente en otro medio impreso o electrónico y tampoco deben estar postulados simultáneamente a otra revista o editorial.
- La revista tiene dos convocatorias anuales para la presentación de manuscritos: enero-marzo y julio-septiembre.

Proceso de Evaluación

Los artículos estarán sujetos a la evaluación del Comité Editorial y a la de dos examinadores externos, quienes emitirán un informe sobre el contenido del manuscrito. En el proceso de evaluación los nombres de los autores y evaluadores serán anónimos. La decisión final de la publicación la tomará el Comité Editorial. El proceso de evaluación y publicación demora seis meses como mínimo. El manuscrito puede ser aceptado con o sin modificaciones. En el primer caso, luego de la evaluación, el texto será devuelto al autor/a para que sea revisado y reenviado al Comité Editorial. El autor/a deberá realizar los cambios solicitados y sustentar aquellos cambios que a su criterio no serán tomados en cuenta. El Comité Editorial será quien en última instancia decida la aceptación o rechazo de las modificaciones y de la publicación del artículo. El autor/a será notificado/a de la recepción, aprobación o rechazo del texto.

Formato del manuscrito

- Los trabajos se deben presentar en formato Word en tamaño carta con letra Arial tamaño 12, a doble espacio, con 2,5 cm. de márgenes y con una extensión no mayor de 10.000 palabras.
- El manuscrito debe incluir un resumen no mayor de doscientas palabras, y entre cuatro y seis palabras clave que refieran el contenido del artículo.
- Se debe adjuntar datos sobre los títulos académicos, profesión y sitios de trabajo y/o estudio actual del autor y su dirección electrónica.
- La bibliografía y los documentos citados irán al final del texto en una lista alfabética y con los siguientes datos: apellido y nombre del autor (es), año de publicación, nombre del artículo, volumen/número, título del libro (en itálicas), lugar de editores, edición y las páginas (en caso de artículo).
- Las referencias al interior del texto irán entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y las páginas referidas, por ejemplo (Rodríguez, 1994: 34); cuando se trate de dos o tres autores (Rodríguez y García, 1995: 23) En el caso de cuatro o más autores (Rodríguez et al., 1995)
- Las citas textuales que sobrepasan las tres líneas de extensión deberán ser colocados entre comillas y con una sangría mayor a la del resto del texto. Los vocablos y frases que se descarnen letras itálicas se presentarán subrayados.
- Los gráficos, cuadros y esquemas deben ir titulados y tener una numeración consecutiva, y serán entregados en artes finales (110 mm. x 160 mm.) con su respectiva fuente.
- Los artículos deberán ser enviados al correo electrónico: clandazurin@puce.edu.ec, o a la dirección postal: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

Guidelines for Contributors

- The editorial structure of Antropología - Cuadernos de Investigación includes the following sections: Introduction, Theme, Proposals, Documents and Testimonials, Ethnographies, Scientific and Academic Notes, Obituaries and Book Reviews.
- The articles sent to Anthropology Research Papers should be originals and should not have been previously published in other print or digital media.
- The journal has two annual calls to submit manuscripts: january-march and july-september.

Review Process

Articles will be evaluated by the Editorial Committee and two external reviewers who will reply to the author regarding the content of the manuscript. In the process of evaluation, the author's and evaluator's names will be anonymous. The Editorial Committee will make the final decision whether to publish the article. The process of evaluation and publication takes six months minimum. The manuscript can be accepted with or without modifications. In the first case, the article will be returned to the author with observations, to be re-submitted to the Editorial Committee. The author should make the changes that have been requested and justify those which under their criteria will not be considered. The Editorial Committee will ultimately accept or reject the modifications and the publication of the article. The author will be notified of the receipt, approval or rejection of the text.

Manuscript format

- All work must be submitted in Word format, letter sized, double spaced, Arial font size 12, 2.5 cm. margins, and not exceeding ten thousand words.
- The manuscript must include an abstract not exceeding two hundred words and, four to six keywords related to the content of the article.
- Include biographical information on academic qualifications, occupation, work experience, current worksite and/or study field and e-mail contact address.
- The quoted bibliography and documents will be placed at the end of the text arranged in an alphabetical list with the following information: author's (s) surname and name, publication year, name of the article, volume/number, title of the book (in italics), publishing house, edition and pages (if is an article).
- The references within the text will be placed in brackets stating author's name, year and pages, for example (Rodríguez, 1994: 34); when dealing two or three authors (Rodríguez y García, 1995: 23). In case of four or more authors (Rodríguez *et al.*, 1995).
- Textual quotations that exceed three lines of extension should be placed in brackets and with a wider indentation. Words and phrases in italics will be presented underlined.
- Photos, charts, and other graphics must be titled and have consecutive numeration. They must be presented as final artwork (110 mm. x 160 mm.) including original source.
- Papers should be sent to: clandazurin@puce.edu.ec, or to this address: Escuela de Antropología, PUCE, Av. 12 de octubre 1076, Quito-Ecuador.

ANTROPOLOGÍA

2020 | Nº 23

Cuadernos de Investigación

Revista de las carreras de Antropología y Arqueología de la PUCE | ISSN. 1390-4256

ESTUDIOS EMERGENTES

Afrochoteños del Juncal:
una etnografía sobre la identidad individual y colectiva.
Verónica Gavilanes y María Pía Vera

La Bomba del Valle del Chota y Quito.
Cambio musical y relación identitaria.
Sofía Carrión

Hacia una ecología política urbana en la ruralidad.
José Escorza

Salir a ganar:
La memoria como resignificadora de prácticas en el marco
de un equipo de fútbol femenino.
Mariel Verónica Bleger

Mujeres a través del ritual:
jubilación femenina, transición y negociaciones en torno
a la identidad y el rol social.
Valeria Argüello y Carolina Páez

Encarnaciones homosexuales.
Notas etnográficas sobre la producción de la carne
y la performatividad del cuerpo sexuado.
Francisco Hernández Galván



Publicaciones Centro de
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador



Deslindes lingüísticos en las tierras bajas del Pacífico ecuatoriano.
Tercera parte.

Jorge Gómez Rendón

Enterramientos humanos, complejidad social e interacciones en
el Período Formativo del valle de Quito.

Paula Torres Peña

¿Suelos antrópicos en la alta Amazonía ecuatoriana?:
estudios geoarqueológicos en el basural La Lomita,
valle del Upano, Morona Santiago, Ecuador

Janny Mauricio Velasco Albán

Historia gestual y el devenir de la comunidad sorda de Quito.

Fernanda Bossano y María Pía Vera

La emergencia de la ciudadanía indígena:
pueblos originarios y democracia en Argentina.

Luke Scott Engelby

El conocimiento tradicional como práctica erudita entre productores
de café en Xico, Veracruz, México.

*José Luis Arriaga Ornelas, Carla Fabela Reyes,
Lisette Gutiérrez González y Nylsen Sotelo Carrillo*

Expectativas sobre *ayudas*. Organización económica familiar en una
población de escasos recursos materiales.

María Kendziur



 **Publicaciones**
CENTRO DE
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR