

ISSN: 0124-4841

ARQUEOLOGÍA DEL ÁREA INTERMEDIA

No. 3 Año 2001

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
SOCIEDAD COLOMBIANA DE ARQUEOLOGÍA

ARQUEOLOGÍA
DEL ÁREA
INTERMEDIA

No. 3 AÑO 2001

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
SOCIEDAD COLOMBIANA DE ARQUEOLOGÍA

Editores

Cristóbal Gnecco Valencia (Universidad del Cauca, Departamento de Antropología)
Victor González Fernández (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)

Asesores

Tamara L. Bray (Department of Anthropology, Wayne State University)
Carl Langebaek Rueda (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes)
Robert D. Drennan (Department of Anthropology, University of Pittsburgh)
Óscar Fonseca (Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica)
Arturo Jaimes (Escuela de Comunicación Social, Universidad de Venezuela)
Santiago Mora (Department of Archaeology, University of Calgary)
Dolores Piperno (Smithsonian Tropical Research Institute, Panama)
Ernesto Salazar (Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Pontificia Universidad Católica del Ecuador)
Gabino de la Rosa (Centro de Antropología, La Habana, Cuba)
Eduardo Neves (Museo de Arqueología e Itnología, Universidad de São Paulo, Brasil)

Asistente Editorial

Ángela Facundo Navia

Diagramación e Impresión

Imprenta Nacional de Colombia

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia

María Victoria Uribe Alarcón, Directora.

Victor González Fernández, Coordinador Grupo de Arqueología.

Nicolás Morales Thomas, Coordinador Publicaciones.

Calle 12 N° 2-41, Bogotá/Colombia. Teléfonos: (571) 5619896, 3410761

Fax 5619600. Correo electrónico: vgonzalez@mincultura.gov.co

© Sociedad Colombiana de Arqueología

Diógenes Patiño C., Presidente.

Carlos E. López C., Vicepresidente.

Fredy Alonso Villa, Secretario.

Carlos Emilio Piazzini, Tesorero.

Cristóbal Gnecco Valencia, Vocal.

Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

A. A. 962 Popayán, Colombia.

Correo electrónico: cgnecco@atenea.ucauca.edu.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

La Revista de Arqueología del Área Intermedia es editada por la Sociedad Colombiana de Arqueología y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Su objetivo es convertirse en un espacio público para el intercambio de información arqueológica básica sobre el área comprendida entre Ecuador y Costa Rica, incluyendo la región Caribe y la Cuenca del Amazonas. Tiene el triple propósito de llenar un vacío de publicaciones temáticas en la región, de propiciar diálogos académicos transnacionales y de estimular una concepción dinámica de los procesos históricos que obvie las barreras imaginarias impuestas por las fronteras geográficas actuales. Las ideas aquí publicadas son responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan la opinión de los editores, del Instituto o de la Sociedad.

Contenido

Editorial

Artículos

-
- | | | |
|-----------------------|--|----|
| <i>Tamara L. Bray</i> | Skeumorphos, conchas de cerámica en los Andes septentrionales: ideología, emulación e intercambio a larga distancia. | 11 |
|-----------------------|--|----|
-
- | | | |
|---------------------|---|----|
| <i>David Blower</i> | Las múltiples facetas del Mullu: mucho más que una concha de Spondylus. | 25 |
|---------------------|---|----|
-
- | | | |
|------------------------------|--|----|
| <i>Carlo Emilio Piazzini</i> | Cambio e interacción social durante la época precolumbina y colonial temprana en el Magdalena Medio. | 53 |
|------------------------------|--|----|
-
- | | | |
|---------------------|--|----|
| <i>Franz Flórez</i> | Cacicazgos del Edificio Colombia Prehispánica. Limitaciones metodológicas de un esquema "al alcance de los niños". | 95 |
|---------------------|--|----|
-
- | | | |
|-------------------------------|--|-----|
| <i>Diana Bocarejo Suescún</i> | Fragments etnográficos y objetos prehispánicos: representando lo indígena en el Museo del Oro. | 151 |
|-------------------------------|--|-----|
-
- ### Reseñas
- | | | |
|---|--|-----|
| <i>Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Warner</i> | Arte prehispánico de Venezuela. Reseñado por Arturo Jaimes | 183 |
|---|--|-----|
-
- | | | |
|-----------------------|---|-----|
| <i>Neyla Castillo</i> | Inventando a los Ancestros. Un cuento sobre la Arqueología en el Proyecto Hidroeléctrico Porcè II. Reseñado por Wilhelm Londoño | 187 |
|-----------------------|---|-----|

Collin McEwan	Precolumbian Gold. Reseñado por Clemencia Plazas	189
Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimppff.	Caminos precolombinos-las vías, los ingenieros y los viajeros. Reseñado por Carl Henrik Langebaek	195
Diógenes Patiño	Arqueología, Patrimonio y Sociedad. Reseñado por Mauricio Obregón	203

Contents

Editorial

Articles

Tamara L. Bray	Ceramic Shell Skeuomorphs in the Northern Andean Highlands: Ideology, Emulation, and Long-distance Trade	11
David Blower	Various aspects of Mollusks: much more than a Spondylus shell	25
Carlo Emilio Piazzini	Social change and interaction in the pre-Columbian and early colonial ages in the middle Magdalena valley, Colombia	53
Franz Flórez	Chiefdoms in the Colombia building: methodological constraints of a children-oriented evolutionary scheme	95
Diana Bocarejo	Ethnographic fragments and prehispanic objects: representing indigenous in the Gold Museum	151

Book Reviews

Arte prehispánico de Venezuela. Reviewed by Arturo Jaimes
Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Warner 183

Inventando a los Ancestros. Un cuento sobre la Arqueología en el Proyecto Hidroeléctrico Porcía II. Reviewed by Wilhelm Londoño
Neyla Castillo 187

Precolumbian Gold. Reviewed by Clemencia Plazas
Collin McEwan 189

Caminos precolombinos-las vías, los ingenieros y los
viajeros. Reviewed by Carl Henrik Langebaek
Leonor Herrera y Marianne Cardale 195

Arqueología, Patrimonio y Sociedad. Reviewed by
Mauricio Obregón
Diógenes Patiño 203

Editorial

Los artículos que presentamos en este número reflejan muy bien el amplio espectro temático de la investigación arqueológica y las variadas preocupaciones sobre la práctica disciplinaria en el Área Intermedia.

La arqueología de la región parece haber superado cierta obsesión tradicional por acumular información cronológica y espacial. La creciente información de base generada por la investigación arqueológica, aumentada en gran parte por la abundancia de proyectos de arqueología por contrato, ha comenzado a ser sintetizada y analizada para adelantar interpretaciones sobre las sociedades del pasado en temas que van desde relaciones intersociales hasta estudios sobre las formas de construcción de sentido, pasando por los análisis de los cambios a largo plazo, los patrones de asentamiento o los sistemas de intercambio.

El artículo de Carlo Emilio Piazzini sobre cambio e interacción social en el Magdalena Medio colombiano, basado en buena parte en documentos inéditos de arqueología por contrato, es un buen ejemplo de la forma en que podemos rescatar de los anaqueles silenciosos un volumen de información fundamental para la interpretación arqueológica.

El artículo de Tamara Bray nos muestra el papel activo que desempeñó la cultura material en la construcción de las relaciones sociales en sociedades prehispánicas, alejándose de los tiempos en que ésta era concebida solo como un repositorio pasivo de la dinámica cultural.

Franz Flórez aborda en su artículo una de las problemáticas más acuciantes de la arqueología del Área Intermedia: el análisis filosófico de su edificio metafísico. Flórez hace esto mediante un análisis del concepto de cacicazgo, que, aunque ha sido analizado por otros autores, aún es susceptible de una cuidadosa lectura.

En su análisis de los textos arqueológicos del Museo del Oro en Bogotá, Diana Bocarejo muestra cómo estos textos han sido emitidos desde el discurso sobre la alteridad, con todas sus cargas hegemónicas y excluyentes, y cómo contribuyen a la construcción de una imagen domesticada de las sociedades indígenas en el marco del proyecto colectivo. Los textos arqueológicos dejan de aparecer como medios

neutros en los que el pasado revive en el presente (una concepción que considera que el texto es marginal al proceso de producción, circulación y consumo del conocimiento arqueológico) para aparecer como agentes activos que traducen la experiencia en un objeto narrativo.

El artículo de David Blower sobre los múltiples sentidos del Mullu relaciona el Área Intermedia con los Andes Centrales y muestra que la dinámica intersocietal de las dos regiones estuvo estrechamente vinculada; este trabajo pone en evidencia, por lo demás, que la utilidad de esos dos conceptos es, fundamentalmente, heurística.

A medida que la revista se consolida como un necesario espacio abierto de divulgación y de discusión también aumenta su capacidad de construcción de comunidad académica. Consideramos que en ese sentido, las reseñas cumplen una tarea fundamental. Una de las manifestaciones más palpables de la ausencia de comunidad académica en la arqueología del área es el hecho, escueto y lamentable, de que las publicaciones pasan, en buena medida, inadvertidas (o, peor todavía, pretendemos que pasen así). Muy pocas veces se comentan públicamente y muy rara vez generan el debate que se esperaría.

La revista quiere entonces ofrecer este espacio para el sano ejercicio de la crítica a través de reseñas de las obras de los colegas. Esperamos que sea tomado, literalmente, por asalto.

Cristóbal Gnecco Valencia y Víctor González Fernández
Editores

***Skeuomorphos,* conchas de cerámica en los Andes septentrionales: ideología, emulación e intercambio a larga distancia**

TAMARA L. BRAY
Wayne State University

RESUMEN: *En este artículo se interpreta el significado social y ritual de las copias cerámicas de conchas marinas (skeuomorphos) que se hallan, exclusivamente, en contextos funerarios en el norte de los Andes. El acceso a conchas marinas, íconos de conexiones a larga distancia con base ideológica más que económica, fue restringido a la elite de algunas sociedades andinas; en cambio, los skeuomorphos, imitaciones locales en cerámica de esas conchas, debieron ser usados por otros sectores sociales para emular las prácticas rituales de los miembros de la elite. En este sentido, los skeuomorphos fueron movilizados activamente en la construcción de significados sociales.*

ABSTRACT: *This paper interprets the social and ritual significance of pottery copies of marine shells (skeuomorphos), found exclusively in funerary contexts in the northern Andes. Access to marine shells, icons of long-distance connections with ideological more than economic bases, was restricted to the elite of some Andean societies; in the other hand, skeuomorphos, local pottery imitations of those shells, must have been used by other social sectors to emulate the ritual practices of the elite. In this sense, skeuomorphos were actively mobilized in the construction of social meanings.*

Este artículo explora el significado social y ritual de una categoría específica de artefactos arqueológicos conocidos como ocarinas (Figura 1). El término "ocarina" ha sido usado, generalmente, para referirse a una categoría de objetos cerámicos huecos fabricados en una variedad de formas zoomorfas y antropomorfas y se ha sugerido que funcionaron como instrumentos musicales (Hickmann 1986; Coba 1996). En este trabajo uso la palabra en un sentido más restringido y local para referirme a un objeto cerámico específico en forma de concha, que puede o no haber funcionado

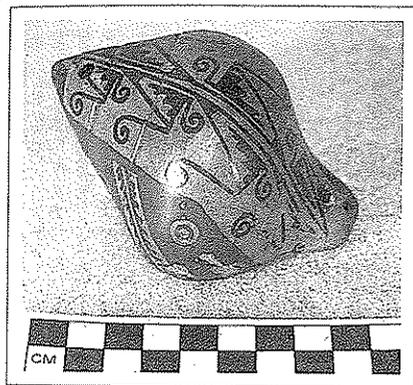


Figura 1. Ocarina del norte del Ecuador en la colección del Museo Americano de Historia Natural (AMNH), New York. No. de catálogo 41.0/5260.

de de significados culturales que informó la producción y el uso indígenas de símbolos materiales en esta región. En este sentido, estoy particularmente interesada en los procesos sociales y en las consecuencias materiales de la imitación y la emulación. Siguiendo algunos de los trabajos más tempranos de Miller (1982) sobre las dinámicas de la cultura material, sugiero que el proceso de emulación resulta de la interacción entre la estructura de la sociedad y las estrategias empleadas por individuos o grupos dentro de esa sociedad.

En las sociedades en las que la jerarquía social es un principio fundamental de la organización, la diferenciación se expresa, comúnmente, con símbolos materiales: los miembros de una sociedad asocian formas, estilos o sustancias específicas con grados altos y bajos de una jerarquía social determinada. Este hecho constituye la base para la emulación social. En su estudio seminal sobre el consumo conspicuo y la clase desocupada Veblen (1925) desarrolló una teoría de la emulación que ha sido la base de todos los trabajos posteriores al respecto. En su opinión, la emulación de los superiores sociales es una tendencia innata y universal en los seres humanos, casi tan fuerte como el instinto de conservación. El proceso de emulación es dinámico y presiona el cambio constante en el ámbito material para mantener el contraste estructural (Miller 1982). Esta perspectiva fue muy elegantemente desarrollada en el trabajo monumental de Bourdieu (1984) sobre el gusto y la distinción en el que analizó las relaciones entre grupos y estilos sociales de consumo. Bourdieu consideró que los grupos sociales se involucran en procesos de autoidentificación frente a otros grupos a través del mecanismo del consumo, sugiriendo que "la identidad social se define y es afirmada en el campo de la diferencia" (Bourdieu 1984:191). Este trabajo ha contribuido al desarrollo de un área nueva del enfoque antropológico concentrándose sobre la manera en que las identidades sociales engendran estrategias culturales del consumo y la manera en la que las formas de vida se construyen

como un silbato y que se encuentra en la región septentrional andina (Echeverría 1981:206; Molestina 1998:249). En la región Carchi-Nariño el área de interés de este trabajo, "ocarina" se usa para designar una copia cerámica de una concha marina o un *skeuomorpho* de una concha; este es el sentido en que usaré el término.

El enfoque interpretativo empleado en el análisis de esta categoría de artefacto es la hermenéutica. Las dos dimensiones principales del análisis son (a) el contexto local, y (b) los conjuntos modelados de asociaciones y oposiciones. Mi intención es tratar de entender cómo estos artículos operaron dentro de una telaraña más gran-

a través de la práctica del consumo y los símbolos materiales (Miller 1987; Friedman 1994). Estas construcciones teóricas informan el enfoque y las interpretaciones de este artículo.

Ocarinas en Carchi-Nariño

La región Carchi-Nariño abarca el sector más septentrional del Ecuador y el sur de las tierras altas de Colombia. Esta era la patria de la etnia Pasto en el tiempo de la invasión española. Las ocarinas que se encuentran en la región Carchi-Nariño son, principalmente, representaciones de gastrópodos. Las réplicas anatómicamente correctas fueron fabricadas de manera tan precisa que un zoólogo colombiano (Rodríguez 1992) identificó los principales géneros representados; estos incluyen *Strombus* (*Tricornis*) *galeatus*, *Fasciolaria princeps* y *hexeplex*, así como miembros de la familia Buccinidae (Rodríguez 1992:32-36) (Figura 2). Todas las variedades representadas viven en la zona intermarea o en planicies de barro cerca de la costa (Keen 1971). Aunque el *Spondylus* fue un importante artículo ceremonial y comercial entre la costa y las tierras altas desde el período precerámico (Feldman 1985; Grieder et al. 1988:89) estos bivalvos se reproducen raramente en arcilla.

Los estilos decorativos y las asociaciones arqueológicas indican que las ocarinas pueden atribuirse a dos de las tres culturas (o fases) arqueológicas definidas para la región Carchi-Nariño (Uribe 1978; Labbé 1986; Molestina 1998), Piartal, y Tuza. Estas culturas arqueológicas se caracterizan por un estilo cerámico específico. La cerámica Capulí, la única a la que no se asocian las ocarinas, es reconocible por los diseños típicamente negativos y geométricos negro en rojo, el modelado en forma de vasija y el uso común de adornos como elementos decorativos. La característica diagnóstica de la fase Piartal es el uso del color triple con negativo que involucra una decoración con fondo crema, el diseño negativo negro y diseños sobre pintura roja. Las formas típicas de las vasijas Piartal incluyen ánforas de cuello largo, jarras carenadas y compoteras. La cerámica Tuza emplea un fondo crema con diseños antropomorfos o zoomorfos pintados en negro, café o rojo; la forma de vasija Tuza más común es la compotera.

Estas tres fases cerámicas fueron descritas y seriadas por primera vez por Francisco (1969), quien, con base en el análisis estilístico de la alfarería recuperada de las tumbas de pozo saqueadas en la provincia de El Carchi, produjo una secuencia temporal: creyó que Capulí era el más antiguo, seguido por Piartal y Tuza. Las investigaciones arqueológicas más recientes en la región y un mayor número de fechas radiocarbónicas cuestionan la validez cronológica, y aun étnica, de estas fases (Uribe 1978; Cadavid 1989; Cárdenas 1989, 1992, 1995; Groot 1991). Las excavaciones en varios cementerios y sitios habitacionales revelaron que las tres fases se encuentran juntas, lo que sugiere que no existe una nítida secuencia evolutiva de los estilos en la región de Nariño. Tampoco parece que estuvieran espacialmente segregados, como se esperaría si hubiesen estado asociados con grupos étnicos diferentes (Cárdenas 1996; Groot 1991).

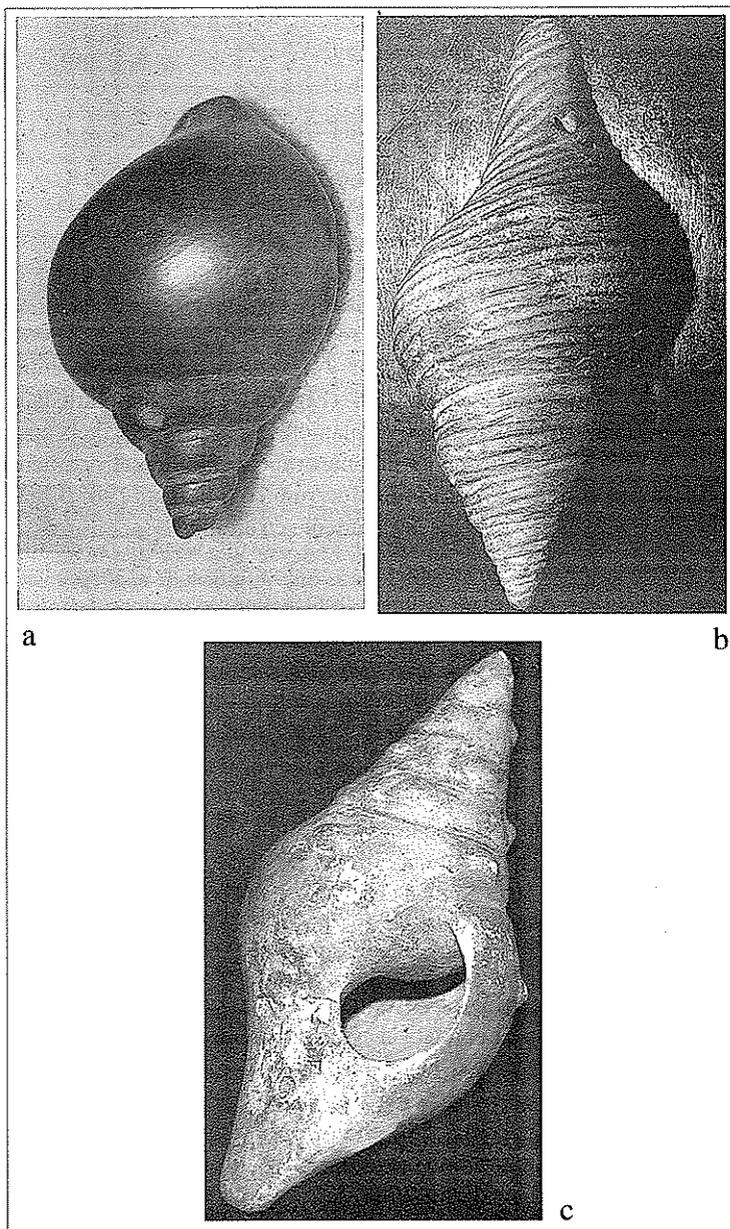


Figura 2. Ocarinas del Ecuador de especie identificable. a) posiblemente representativa de la familia Buccinidae; Colección del Museo Nacional del Indio Americano, Smithsonian Institution, Washington, D.C.; No. de catalogo 3/1522; proveniencia: Cayambe, Ecuador; b) posiblemente representativa del sub-genero *Fusinus* sp.; Colección privada, Primampiro, Ecuador; c) posiblemente representativa del genero *Fasciolaria*; Colección del Museo Miraflores, Latacunga, Ecuador.

Las fechas radiocarbónicas disponibles para la región Carchi-Nariño indican que el estilo Capulí aparece primero alrededor de d.C. 100 y se encuentra en colecciones locales hasta ca. d.C. 900 (Tabla 1). Las fechas más tempranas para la fase Piartal señalan su presencia alrededor de d.C. 400 e indican que el uso de este estilo continuó hasta aproximadamente d.C. 1650 o, incluso, hasta el período colonial. La fase Tuza parece superponerse considerablemente con materias Piartal, comenzando un poco después, ca. d.C. 600, y también continuar en el período colonial. En suma, estos tres estilos parecen coexistir en una amplia región durante unos 500 años (Cárdenas 1989; Doyon 1995).

Estos tres tipos de alfarería decorada se han encontrado casi exclusivamente en contextos funerarios. Aunque en la región se han excavado menos sitios de habitación y basureros que tumbas, los investigadores han encontrado cerámica "ordinaria" fechada en el mismo período que las tumbas de pozo con alfarería decorada (Cadavid 1989; Cárdenas 1989; Groot 1991; Bray 2001, s.f.). Esto señala la posibilidad de que las cerámicas Capulí, Piartal y Tuza hayan sido estilos funerarios (cf. Doyon 1995).

Las réplicas cerámicas de conchas solo se han encontrado en contextos funerarios; ninguna ocarina reportada ha sido recuperada de sitios habitacionales ni de depósitos de basura. En los Andes las conchas marinas, tanto *Strombus* como *Spondylus*, se colocaron en tumbas desde el período precerámico (Schaedel 1966; Lathrap 1970:108; Grieder *et al.* 1988; Feldman 1985:81; Pillsbury 1996). En la región Carchi-Nariño los gasterópodos fueron, típicamente, la ofrenda central en las tumbas de pozo que contenían Capulí y Piartal (Uribe 1978:172). Uribe (1978:134,152) reporta el hallazgo de caracoles marinos de las especies *Strombus galeatus* y *Fasciolaria principis* en tumbas excavadas en Ipiales y Pupiales, y nota que fueron encontrados ejemplos de la especie *Melongena patula* también en estos cementerios. Las conchas marinas se encuentran asociadas con menos frecuencia con enterramientos Tuza. Por el contrario, las tumbas que contienen alfarería Tuza, generalmente más superficiales y pobres, contienen, con mayor probabilidad, réplicas cerámicas de concha u ocarinas (Uribe 1978:75). De manera similar, la mayoría de las ocarinas parecen haber sido decoradas según las convenciones Tuza (Figura 3), aunque hay unas pocas en estilo Piartal encontradas en enterramientos de esa fase (cf. Cárdenas 1992:73). Los elementos iconográficos más comunes represen-

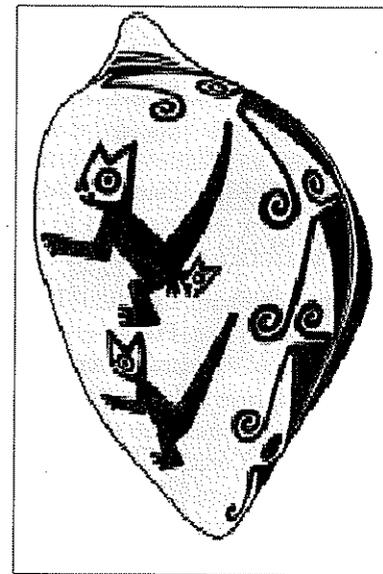


Figura 3. Ocarinas del norte Ecuador en la colección del Museo del Banco Central, Quito. No. de catalogo 1-8-75

Tabla 1

Fechas radiocarbónicas de sitios con material cerámico Capulí, Piartal y Tuza.

Referencia	Cerámica	Sitio	Región	Contexto	Fecha de C14
Fernández (1994)	Tuza	Consacá	Nariño	Tumba	825 ± 125 AP
Groot (1991:86)	Tuza	La Esperanza	Nariño	Terraza/ Habitación	1410 ± 80 AP
Cárdenas (1989)	Tuza, Piartal	Maridfáz, cerca de Pasto	Nariño	Habitación	335 ± 100 AP 230 ± 70 AP
Uribe (1978)	Piartal	Miraflores, cerca de Pupiales	Nariño	Tumbas	745 ± 80 AP 1030 ± 110 AP 1180 ± 120 AP 1240 ± 70 AP 1250 ± 35 AP
Uribe (1978)	Piartal		Nariño	Tumbas	1105 ± 80 AP
Uribe (1978)	Piartal		Nariño	Tumbas	920 ± 110 AP
Uribe (1978)	Piartal		Nariño	Tumbas	830 ± 140 AP
Uribe (1978)	Piartal		Nariño	Tumbas	870 ± 120 AP
Groot (1991:87)	Piartal	Jongovito	Nariño	Basurero	500 ± 100 AP
Uribe (1992:24)	Piartal	El Tambo	Nariño	Basurero	1120 ± 140 AP
Doyon (1995)	Capulí/ Piartal transición	La Florida (Quito)	Imbabura	Tumbas	1820 ± 210 AP 1610 ± 80 AP 1600 ± 80 AP 1530 ± 80 AP
Meyers (1981)	Capulí	Malchingui	Pichincha	Tumbas	1800 AP
Uribe (1978)	Capulí	La Victoria	Nariño	Basurero	1460 ± 60 AP
Uribe (1978)	Capulí	Las Cruces	Nariño	Tumbas	1100 ± 115 AP
Uribe (1983:264)	Capulí		Nariño	Tumbas	1905 ± 50 AP

tados en las ocarinas del estilo Tuza incluyen imágenes zoomorfas de monos, felinos y venados, así como diseños geométricos como el motivo "step fret", diamantes con puntos y una estrella con ocho puntos (el llamado "Sol Tuza").

Las conchas marinas en la ideología andina⁶

En la ideología andina las conchas están fuertemente vinculadas con el concepto de fecundidad. La evidencia etnográfica y arqueológica sugiere que el *Spondylus* representó simbólicamente el principio femenino, el agua, la fecundidad y el mundo de abajo, mientras que los gasterópodos, específicamente *Strombus*, fueron entendidos como símbolos masculinos (Lathrap 1970; Paulsen 1974; Reichel-Dolmatoff 1974, 1981:30-32; Murra 1975; Marcos 1978:112; Zeidler 1991:253). Las observaciones etnográficas proporcionan algunas ideas sobre el significado de las conchas colocadas en contextos funerarios. Reichel-Dolmatoff (1974:299), por ejemplo, quien asistió al entierro de una joven mujer kogi, señaló que "las conchas pequeñas enterradas con el cadáver representaron los miembros sobrevivientes de la familia de la chica, mientras que la concha más grande, un gasterópodo, simbolizó un esposo para ella".

Entre las culturas precolombinas de Carchi-Nariño la concha marina era, obviamente, un componente importante del ritual funerario. Las ocarinas están asociadas, principalmente, con y fueron decoradas en el estilo cerámico Tuza. Los entierros Tuza eran menos profundos y tenían ajuar más pobre que los enterramientos contemporáneos Piartal, más ricos y que a menudo incluían conchas marinas como un componente del conjunto funerario. Esta constelación de hechos se podría interpretar como evidencia de que miembros bajos de una sociedad estratificada procuraron emular las prácticas de la elite. Los menos privilegiados, que compartían las mismas creencias acerca de los muertos pero carecían de los recursos económicos o de los contactos a larga distancia para manifestarlas, idearon maneras alternativas para tomar parte en el sistema ideológico. Estos individuos demostraron su deseo por mantener la asociación dentro del orden social dado y confirmar su habilidad para expresar materialmente las creencias ideológicas compartidas produciendo *skeuomorphos* de conchas marinas en materias locales para acompañar a los muertos.

Los habitantes precolombinos de la región Carchi-Nariño tuvieron un comercio de largo alcance bien establecido que fue constituido, por lo menos en parte, por los comerciantes especializados conocidos como mindalae (Oberem 1974; Salomon 1978, 1986; Rappaport 1988; Uribe 1995). La presencia de conchas marinas en este distrito de tierras altas, junto con oro y objetos de madera de chonta, se ha citado como evidencia de conexiones de larga distancia con la costa (Uribe 1995; Bernal 2000). En mucha de la literatura arqueológica se ha asumido que el impulso primario para el comercio y el intercambio prehispánico fue la acumulación de riqueza y el prestigio económico (Earle y Ericson 1977; Ericson y Earle 1982; Brumfiel y Earle 1987). Los contextos funerarios en que se han encontrado conchas marinas en la región Carchi-Nariño sugieren que las conexiones a larga distancia tuvieron una base ideológica más que económica.

Algunos arqueólogos han propuesto que las ocarinas llegaron a ser más comunes durante la fase Tuza debido a la ruptura de relaciones interregionales y la falta concomitante de la disponibilidad de los objetos verdaderos (cf. Uribe 1995; Molestina 1998). Pero esta interpretación ya no es sostenible en vista de la evidencia creciente sobre la contemporaneidad de Piartal y Tuza; además, no da cuenta de la significación contextual, social e ideológica de este elemento particular de la cultura material. Una de las contribuciones principales del pensamiento postprocesual en la arqueología ha sido enfatizar la naturaleza activa de la cultura material. Para acercarnos a los objetos no sólo como reflejo de la cultura sino también como constitutivos de relaciones culturales y sociales debemos preguntarnos sobre el papel de la cultura material en los procesos de cambio cultural. Aunque es frecuente asumir que la jerarquía social se manifiesta en símbolos materiales también debemos mirar cómo esos materiales y símbolos fueron manipulados por agentes individuales con agendas diferentes. Como Miller (1982:96) sugirió, la producción, distribución y uso de categorías particulares de artefactos es un acto de reproducción social que expresa y forma la estructura de la sociedad. Las réplicas cerámicas de las conchas marinas presumiblemente raras y altamente valoradas en la región Carchi-Nariño no habrían sido simplemente introducidas en el sistema existente de relaciones sociales; más bien, estos artículos también habrían alterado estas relaciones de una manera significativa. Mientras que los cambios propuestos tal vez tengan que ser "sacados" del registro arqueológico, abordar la cultura material antigua como un elemento constitutivo de relaciones sociales abrirá nuevos caminos de exploración en la dinámica social del pasado.

Referencias

- Bernal, A.
2000 La circulación de productos entre los pastos en el siglo XVI. *Arqueología del Área Intermedia* 2:125-152.
- Bourdieu, P.
1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, Londres.
- Bray, T.
s.p. The site of Shanshipampa as a multi-ethnic locale: recent investigations in the northern highlands of Ecuador. Manuscrito sin publicar.
- 2001 Current research at the site of Shanshipampa, Ecuador (1998-1999). *Andean Past* 6:195-198.

- Brumfiel, E. y T. Early. (Editores)
1987 *Specialization, Exchange and Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cadavid, G.
1989 Arqueología de salvamento en la vereda de Tajumbina, municipio de La Cruz, Nariño. *Boletín de Arqueología* 4(3):3-25.
- Cárdenas, F.
1989 Complejos cerámicos y territorios étnicos en áreas arqueológicas de Nariño. *Boletín de Arqueología* 4(3):25-32, Bogotá.
- 1992 Pastos y Quillacingas: dos grupos étnicos en busca de identidad arqueológica. *Revista Colombiana de Antropología* 29:65-79.
- 1995 Complejos cerámicos como marcadores territoriales: el caso crítico del Piartal-Tuza en la arqueología de Nariño. En *Perspectivas Regionales en la Arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por C. Gnecco, pp 49-58. Universidad del Cauca, Popayán.
- 1996 Frontera arqueológica vs. frontera etnohistórica: Pastos y Quillacingas en la arqueología del sur de Colombia. En *Frontera y Poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*, editado por C. Caillavet y X. Pachón, pp. 41-56. IFEA-Universidad de los Andes, Bogotá.
- Coba A., C.
1996 Antecedentes prehistóricos de la música en el Ecuador. *Revista del Núcleo de Imbabura de la Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión"* 42:35-44.
- Doyon, L.
1988 Tumbas de la nobleza en La Florida. En *Quito Antes de Benalcázar*, editado por I. Cruz, pp 41-66. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- 1995 La secuencia cultural Carchi-Nariño vista desde Quito. En *Perspectivas Regionales en la Arqueología del Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador*, editado por C. Gnecco, pp. 59-84. Universidad del Cauca, Popayán.
- Earle, T. y J. Ericson (Editores)
1977 *Exchange Systems in Prehistory*. Academic Press, Nueva York.

Echeverría, J.

1981 *Glosario Arqueológico*. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

Ericson, J. y T. Earle (Editores)

1982 *Contexts for Prehistoric Exchange*. Academic Press, New York.

Feldman, R.

1985 Preceramic Corporate architecture: Evidence for the development of non-egalitarian social system in Peru. En *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, C. Donnan (ed.), pp. 71-92. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Fernández, E.

1994 *Distribución Espacial y Temporal en el Área Quillacinga*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Francisco, A.

1969 An Archaeological Sequence from Carchi, Ecuador. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, University of California, Berkeley.

Friedman, J. (Editor)

1994 *Consumption and Identity*. Harwood Publishers, Chur.

Grieder, T. et al.

1988 *La Galgada, Perú: A Preceamic Culture in Transition*. University of Texas Press, Austin, Texas.

Grijalva, C.

1937 *La Expedición de Max Uhle a Cuasmal, o sea la Protohistoria de Imbabura y Carchi*. Editorial Chimborazo, Quito.

Groot, A.

1991 Territorio y grupos étnicos. En *Intento de Delimitación del Territorio de los Grupos Étnicos Pastos y Quillacingas en el Altiplano Nariñense*, editado por Ana María Groot y Eva María Hooykaas, pp 69-166. FIAN, Bogotá.

Hickmann, E.

1986 Instrumentos musicales del Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, Guayaquil (ocarinas). *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6(6):117-140.

Ijón, J.

1914 *Contribución al Conocimiento de los Aborígenes de la Provincia de Imbabura en la República del Ecuador*. Blas y Cía., Madrid.

1920 Nueva contribución al conocimiento de los aborígenes de la Provincia de Imbabura. *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* 4(10):1/120 y 4(11):183-244.

1952 *Antropología prehispánica del Ecuador*. La Prensa Católica, Quito.

Karsten, R.

1926 *The Civilization of the South American Indians*. Alfred Knopf, Nueva York.

Keen, M.

1971 *Sea Shells of Tropical West America: Marine Mollusks from Baja California to Peru*. Stanford University Press, Stanford.

Labbé, A.

1986 *Colombia Before Columbus*. Rizzoli International Publications, Nueva York.

Lathrap, D.

1970 *The Upper Amazon*. Praeger, Nueva York.

Marcos, J.

1978 Cruising to Acapulco and back with the thorny oyster set: a model for a lineal exchange system. *Journal of the Steward Anthropological Society* 9(1-2):99-132.

Mester, A.

1985 Un taller manteño de la concha madre perla del sitio de Los Frailes, Manabí. *Miscelánea Antropología Ecuatoriana* 5:101-111.

Meyers, A.

1975 Dos pozos funerarios con cámara lateral en Malchinguí. En *Cochasqui: Estudios Arqueológicos*, Vol. 3, editado por Udo Oberem, pp. 143-169. Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.

Miller, D.

- 1982 Structures and strategies: an aspect of the relationship between social hierarchy and cultural change. En *Symbolic and Structural Archaeology*, editado por I. Hodder, pp. 89-98. Cambridge University Press, Cambridge.

Molestina, M.

- 1998 Transferencias ideológicas en la sierra norte (Ecuador). In *El Área Septentrional Andina: Arqueología y Etnohistoria*, editado por M. Guinea, pp. 235-255. Abya Yala, Quito.

Murra, J.

- 1975 El tráfico de mullu en la costa del Pacífico. En *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, de J. Murra, pp. 255-267. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Oberem, U.

- 1974 Trade and trade goods in the Ecuadorian montaña. In *Native South Americans*, editado por P. Lyons, pp. 346-57. Little, Brown and Company, Boston.

Paulsen, A.

- 1974 The thorny oyster and the voice of God: *Spondylus* and *Strombus* in Andean prehistory. *American Antiquity* 39:597-607.

Pillsbury, J.

- 1996 The thorny oyster and the origins of empire: implications of recently uncovered *Spondylus* imagery from Chan Chan, Peru. *Latin American Antiquity* 7(4):313-340.

Plazas, C.

- 1987 Forma y función en el oro Tairona. *Boletín del Museo del Oro* 19:25-33.

Plazas, C. y A. Falchetti.

- 1978 *El Dorado, Colombian Gold*. Australian Arts Exhibition Corporation, Sidney.

Rappaport, J.

- 1988 La organización socioterritorial de los Pastos: una hipótesis de trabajo. *Revista de Antropología* 4(2):73-103.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1974 Funerary customs and religious symbolism among the kogi. En *Native South Americans*, editado por P. Lyons, pp. 289-301. Little, Brown and Company, Boston.

- 1981 Things of beauty replete with meaning: metals and crystals in Colombian indian cosmology. En *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*, editado por D. Seligman, pp. 17-33. Natural History Museum of Los Angeles County, Los Angeles.

Rodríguez B., E.

- 1992 *Fauna Precolombina de Nariño*. FIAN, Bogotá.

Rostworowski, M.

- 1974 Coastal fisherman, merchants and artisans in prehispanic Peru. En *The Sea in the Precolumbian World*, editado por E. Benson, pp. 167-187. *Dumbarton Oaks*, Washington, D.C.

Salomon, F.

- 1978 Pochteca and mindala: a comparison of long-distance traders in Ecuador and Mesoamérica. *Journal of the Steward Anthropological Society* 9(1-2):231-247.

- 1986 *Native Lords of Quito in the Age of the Incas*. Cambridge University Press, Cambridge.

Schaedel, R.

- 1966 Huaca El Dragón. *Journal de la Société des Americanistes* 55(2):383-496.

Uhle, M.

- 1928 Las ruinas de Cuasmal. *Anales de la Universidad Central* 15(64)

- 1933 *Estudios sobre las Civilizaciones del Carchi e Imbabura*. Talleres Tipográficos Nacionales, Quito.

Uribe, M.

- 1995 Los Pastos y la red regional de intercambio de productos y materias primas: siglos IX a XVI d.C. En *Área Septentrional Andina Norte: Arqueología y Etnohistoria*, editado por J. Echeverría, pp. 439-458. Ediciones del Banco Central del Ecuador, Quito.

- 1992 The archaeology of the Nariño altiplano. En *Arte de la Tierra: Nariño*, pp. 24-26. Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular, Bogotá.
- 1986 La estratificación social entre los proto-pasto. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 6:211-218.
- 1983 Las etnias prehispánicas del altiplano de Ipiales, Colombia: consideraciones finales. *Boletín de Antropología* 5:261-268.
- 1978 Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 21:57-195.
- Uribe, M. y R. Lleras.
- 1983 Excavaciones en los cementerios proto-pasto de Miraflores, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* 24:335-379.
- Veblen, T.
- 1925[1899] *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Allen and Unwin, Nueva York.
- Zeidler, J.
- 1991 Maritime exchange in the early Formative Period of coastal Ecuador: Geopolitical origins of uneven development. *Research in Economic Anthropology*. 13:247-268

Las múltiples facetas del Mullu: mucho más que una concha de *Spondylus*

DAVID BLOWER
University of Calgary

RESUMEN: En la arqueología suramericana el término quechua *mullu* ha estado ligado con una mercancía comerciada ampliamente en el norte de Suramérica y Perú en tiempos prehispánicos, hecha con conchas de *Spondylus* y usada en rituales propiciatorios. Sin embargo, con base en documentación colonial en este artículo se argumenta que *mullu* tuvo significaciones muy variadas, que no solo incluyeron atributos físicos sino ideológicos, y que aparece asociado a varios contextos rituales. Por lo tanto, la equivalencia tradicional entre *mullu* y *Spondylus* debe ser abandonada.

ABSTRACT: In South American archaeology the quichua term *mullu* has been linked to a widely traded commodity in northern South America and Peru in prehispanic times, made out of *Spondylus* shells and used in propitiatory rituals. However, using colonial documentation this paper argues that *mullu* had various meanings, that not only included physical but also ideological attributes, and that it appears associated to several ritual contexts. Therefore, the traditional equivalence between *mullu* and *Spondylus* must be abandoned.

El uso de *mullu* para designar una concha y los artefactos fabricados de la concha *Spondylus* implica que los dos términos son sinónimos. Sin embargo, un examen más detallado de las crónicas españolas y de los recuentos indígenas andinos sugiere una definición más compleja. Las investigaciones arqueológicas tratan las conchas de *Spondylus*, un elemento importante en los rituales y en el comercio, como un elemento cuantificable que sirve para establecer patrones de uso y distribución a lo largo del tiempo y el espacio (Blower 1995). Sin embargo, en las crónicas el *mullu* emerge como un concepto enigmático que comprende muchos más significados que el nombre indígena del *Spondylus*. Al examinar las menciones de *mullu* sin la noción

preconcebida de que son las conchas de *Spondylus* resulta claro que a pesar de que este último es *mullu*, no todo *mullu* es *Spondylus*. En este artículo argumento que el *mullu* es un concepto complejo, no simplemente una palabra quechua para denominar al *Spondylus*, y que el uso de los dos términos como sinónimos confunde y resulta inapropiado. El término *mullu* comprende un campo semántico que incluye tanto atributos físicos como ideológicos; además, aparece en diferentes regiones geográficas, en varios contextos rituales y junto a otras palabras.

La confusión existente sobre el uso de estos términos se inició con la interpretación del *mullu* por parte de los cronistas como una concha marina usada por los nativos para fabricar ofrendas, como fue observado durante el contacto inicial por Bartolomé Ruiz (Sámano 1967:66). Esta interpretación del término desconoce la complejidad de los conceptos que se encuentran detrás de la palabra al tratar la concha como *mullu* en lugar de ver la totalidad de las funciones y significados que representa. Es comprensible que esta confusión ocurriera, puesto que en la época en que los cronistas estaban aprendiendo quechua el uso y el significado del *mullu* y del *Spondylus* estaba declinando. Sin embargo, la disminución del valor o la extirpación de las creencias religiosas nativas no pudo erradicar completamente el uso del *mullu* y estos usos y los conceptos asociados sobreviven hasta el presente (Tello 1967:22; Bandelier 1969:97; Bolin 1998:39-41). Puesto que el *Spondylus* es la materia prima identificada como *mullu* es lógico empezar este artículo con la exploración del significado de esa concha que, indudablemente, tiene un alto valor ritual que fue un determinante significativo en las relaciones de comercio. De hecho, las "cuentas" (chaquira) de *Spondylus*, intercambiadas por otros bienes, aparecen en las crónicas como valor monetario incipiente. Sin embargo, el verdadero valor del *mullu* no puede ser medido monetariamente porque es su valor cosmológico el que debe ser definido para entender cómo fue visto por los habitantes de los Andes.

El papel del *Spondylus*

No existen dudas respecto a que el *mullu* era una forma de *Spondylus*, posiblemente el tipo más importante y, en ese sentido, es una valiosa fuente de informaciones relacionadas con el *mullu*. El *mullu* en la forma de *Spondylus* tiene una posición multifacética en la ideología andina a lo largo de muchos períodos y en una gran extensión geográfica. Es un símbolo de la sexualidad, la agricultura, la fertilidad humana y la lluvia y era ofrecido como sacrificio a las quebradas y ríos que proporcionaban agua (Murra 1975; Davidson 1981:80; Marcos 1986:197). También era sepultado en estructuras empleadas para almacenar agua (Stohtert 1995:144). Durante las ceremonias era sacrificado con niños, animales y otros objetos como oro, plata, chicha, coca y plumas (Guamán 1980:213, 221, 225, 238-239, 247, 251, 265; Murúa 1987:420; Molina 1989:121). En algunas oportunidades el sacrificio del *mullu* era hecho como una ofrenda para la buena salud (Molina 1989:133). No es claro si el *mullu* ofrendado era una forma de *Spondylus* o alguna otra clase de *mullu*. En algunas oportunidades eran arrojadas en los campos conchas trituradas y cuentas

para propiciar la fertilidad agrícola¹. En otras oportunidades las conchas de *Spondylus* trituradas eran esparcidas en el suelo frente a los señores a medida que ellos caminaban (Cabello 1951:327). El *mullu* triturado era mezclado con harina de maíz y sangre de los animales² sacrificados, se adicionaba a la chicha como una ofrenda para beber³ (Carrión 1955:38; Acosta 1962:248; Murúa 1987:422) y era empleado como una dedicatoria en las ofrendas en los agujeros de los postes, así como en los pisos de los edificios ceremoniales. Por supuesto, la posición mitológica de *Spondylus* como "comida de los dioses" (Taylor 1987:147-155; Salomon y Urioste 1991:67-68, 116) no debe ser sobrestimada. En los contextos arqueológicos el *Spondylus* aparece en formas trabajadas y no trabajadas y se encuentra como acompañamiento en los entierros o como dedicatoria en las ofrendas. Su presencia en los entierros como pendientes o como collares puede indicar su función como marcador de estatus usualmente asociado, aunque no de forma exclusiva, con esqueletos femeninos. Al considerar todos estos ejemplos vemos que el problema de identificar unas características universales en el uso del *Spondylus* es que su uso varía tanto cronológica como geográficamente (Blower 1995).

La importancia del *Spondylus* como *mullu* en los rituales andinos se demuestra por su representación visual. Desde el buceo y la cosecha del *Spondylus* hasta los motivos diseñados, la concha es una imagen recurrente en el arte de Chavín (Cordy-Collins 1978) y Carhua (Wallace 1991) hasta Chan Chan (Davidson 1980; Pillsbury 1996) y más allá. Las botellas estribo Cupisnique y los platos Chimú-Inca de la costa norte (Carrión 1955:38; Pérez 1975:141, 178; Davidson 1980) muestran variaciones del tema de la concha de *Spondylus*. Estas representaciones visuales indican el lugar del *Spondylus* en el sistema andino de creencias y su estatus como un objeto valorado. La importancia de las imágenes visuales se encuentra corroborada por la representación del *Spondylus* y del *Strombus* identificado en las manos del dios sonriente en Chavín de Huántar. Así como el mito de Huarochirí señala al *Spondylus* como alimento de los dioses, el dios sonriente de Chavín de Huántar ilustra convincentemente el sistema dual y complementario asociado con el *Spondylus* y el *Strombus*. Estas oposiciones incluyen superior/inferior, derecha/izquierda y masculino/femenino.

Otros aspectos importantes de la investigación con el *Spondylus* es su identificación como un indicador de comercio o intercambio, al proveer información que nos

¹ La gran acidez de muchos de los suelos de los Andes puede ser disminuida con la adición de cantidades significativas de conchas terrestres por un largo período. Sin embargo, la cantidad de conchas requeridas hace esta mitigación difícil. Así, no es claro si el *mullu* fue usado exclusivamente como ofrenda, como alimento para los dioses o como fertilizador.

² El uso del *mullu* mezclado con sangre de llama fue registrado en un juicio iniciado en 1558 por Chacilla contra los Canta por la propiedad de las tierras para sembradíos de coca cercanas a Quivi, en el valle de Chillón, en el Perú (Rostworowski 1988:123).

³ "Usan de estas conchas casi en todas las maneras de sacrificios y aun el día de hoy echan algunos el mollo molido en la chicha por superstición" (Acosta 1962:248).

permite inferir las redes comerciales. En la era colonial española un pedazo de concha de *Spondylus* "más pequeña que la uña de un dedo" podía ser vendido por cuatro reales (Arriaga 1968:45). Los españoles desconocían la razón para que tuviera ese valor, lo que indica lo poco que entendieron el significado del *mullu*. El hecho de que el *Spondylus* haya conservado su valor por un período de tiempo extendido puede ser explicado por su papel en los sacrificios, la acumulación de riqueza, su conversión a joyería y las ofrendas funerarias, todo lo cual lo sacaba de circulación. La necesidad constante de un flujo consistente de conchas ayudó a mantener el sistema comercial y de manufactura (Marcos 1986:201).

El *mullu* en las crónicas

Definir el *mullu* es más problemático que identificar el *Spondylus*. El campo semántico del *mullu* incluye un conjunto de conceptos abstractos que varían de acuerdo con la localización geográfica de su uso. La comprensión de la totalidad de los significados del *mullu* puede lograrse entendiendo su lugar dentro del sistema sociocultural de creencias y rituales de los Andes, así como en las redes que se encargaron de su distribución. Los primeros diccionarios definían el *mullu* de una manera puramente física, refiriéndose a una concha marina de color blanco o coral. Gonçalves (1952:249) definió el *mullu* como una concha roja del mar o coral de la tierra⁴. De acuerdo con Santo Tomás (1951) el *mollo* (sic) también se refiere a un coral o perla; esta última referencia confirma la ambigüedad de la definición, que podía incluir conchas marinas como la *Pinctada mazatlantica* o *Pteria sterna*, más comúnmente conocidas como ostras perleras, tanto como *Spondylus* (Mester 1990:21). El color de algunas partes de la concha de *Spondylus*, cuando es vista como una cuenta terminada, puede ser la responsable de su definición como coral.

La confusión sobre su inclusión como coral pudo ser creada por el uso del plural "corales", que también se refiere a brazaletes hechos con ese material (Real Academia Española 1976:589). Si el material de "coral" era *Spondylus* los brazaletes también debieron haber sido elaborados con esa concha, llamada *mullu* pero denominada "coral" por los españoles. Este es un ejemplo del problema semántico que dificulta la definición precisa del *mullu*. En las crónicas, el *Spondylus* es llamado de forma intercambiable *mullu*, *mollo* y *mullo*. Estas tres formas de deletrearlo aparecen en los topónimos, frases y crónicas del Perú y Ecuador. La "u" y la "o" son variantes del mismo fonema y se refieren al mismo objeto o concepto.

El problema con la variación en el deletreo en la interpretación española del quechua puede ser explicado por diferencias regionales en la pronunciación, pero el problema se complica aún más por las inconsistencias de los investigadores. Por ejemplo, tanto *muyu* como *mullu* se han usado para describir el *Spondylus* (Rostworowski

1977:176; Hyslop 1984:248); sin embargo, ambos términos, tanto ahora como en los tiempos coloniales, se relacionan con la cualidad de las circunferencias y la acción de doblar o hacer algo circular (Gonçales 1952:254; Lastra 1968:91; Parker 1969:164).

Los problemas de la pronunciación, la ortografía y el alfabetismo fueron experimentados por los españoles cuando intentaron poner en forma escrita un idioma no escrito, *runa simi*. El quechua escrito, filtrado a través de un sistema lingüístico extranjero, refleja lo que quienes escribían pensaron que oían en los sonidos reales (Mannheim 1991:127). Hasta los cronistas indígenas se enfrentaron con los problemas surgidos al tratar de expresar sus propios significados en otro idioma (Harrison 1982:68). Una dificultad en la traducción de frases quechuas surge de las diferencias en los patrones lingüísticos y de la significación de las palabras basados en la pronunciación de palabras con un deletreo semejante (De la Vega 1609, citado por Mannheim 1991:135). Así, es posible cambiar el significado de una palabra alterando ligeramente su sonido. El asunto se complica aún más porque no hay una sola forma de lenguaje quechua. Las variaciones dialectales del quechua eran un reflejo de las identidades étnicas, que diferían de un valle a otro (Cobo 1979:39; Harrison 1989:35; Mannheim 1991:50).

Las cosas que son *mullu*

La identificación de lo que es *mullu* ha sido dificultada por la incertidumbre sobre su carácter físico. Los cronistas españoles se pudieron referir a un material como *mullu* basados en sus semejanzas en color o en material con el *Spondylus*. Posiblemente exista aquí una clave para la identificación de otros materiales como *mullu* pero que son solamente el *Spondylus*. Es razonable creer que un objeto llamado *mullu* por los cronistas puede haber sido fabricado con otros materiales puesto que se asocia el concepto al objeto, no a su material, y este es identificado como *mullu*.

La confusión de las cuentas de *Spondylus* con hueso se encuentra basada en la identificación temprana del *mullu* como hueso trabajado de peces, simplemente porque proviene del mar (Olaf Holm, comunicación personal, 1994). Cieza de León (1962:99)⁵ describió la chaquira, usualmente fabricada de conchas de *Spondylus* rojas y blancas, como "unas largas cuerdas de fino hueso rojo y blanco". Nuevamente la identificación errónea de los recuentos etnohistóricos hace difícil la determinación del material. ¿Se trataba de hueso o de *Spondylus*? En cualquier caso, el producto final pudo servir como *mullu*.

⁵ "...Traen atados grandes ramales de cuentas de hueso menudas, blancas y coloradas, que llaman chaquira" (Cieza de León 1962:99).

⁴ "... concha colorado de la mar chaquira, o coral de la tierra" (Gonçales 1952:249).

Existen referencias de *mullu* en forma de collares o joyería llamada *mullo*, fabricados con perlas y piedras preciosas (Guamán 1980:332). Puesto que muchos de estos objetos no tienen *Spondylus* es difícil determinar si es la joyería y su uso lo que es considerado como *mullu* o si los materiales alternativos empleados en su fabricación también pueden ser considerados así. En Ecuador se llama *mullu* a unos pequeños collares de materiales coloreados de verde y dorado. Las mujeres en Otavalo, al norte de Quito, que llevan collares con cuentas de vidrio chapado en oro se refieren a los mismos como *kori mullu*, un nombre que también se encuentra en el español de Quintana (Mónica Barnes, comunicación personal, 1998). En Majipamba, otra comunidad ecuatoriana, muchas niñas y mujeres envuelven largas cuerdas de cuentas de semillas de varios colores alrededor de sus muñecas. Estos adornos son llamados *maki watana* (literalmente muñequera) o *mullu* (Meisch 1998a:201). En Salasaca el coral rojo y las cuentas de vidrio de muchos colores que se usan alrededor del cuello son llamados *mullu* (Miller 1998:153). En Saraguro pequeñas cuentas en forma de semilla de vidrio o de plástico son llamadas *mullu* (Meisch 1998b:260). Así, Cordero (1967:60) definió el *mullu* como "chaquira, cuentas de barro, vidrio, madera u otro material".

Max Uhle (1994) mencionó como *mullu* una piedra verde de un collar miniatura de Pumapungo que se encuentra en el museo del Banco Central en Cuenca. Al discutir el sitio de Chinguilanchi, cerca de Loja, Uhle trazó una distinción entre las conchas de *Spondylus*, las piedras *mullu*, y las ofrendas rellenas con capas verdes, rojas y blancas de la siguiente manera: "Todo el subsuelo del piso contenía numerosas conchas de *Spondylus (pictorum)* votivas rellenas con *mullus* verdes, colorados, blancos, de piedra y concha y objetos de otra clase. En varias partes del subsuelo se encontraron también grupos de las diferentes clases de *mullus*, en estado libre; debajo del altar mismo, un grupo de más o menos 40 conchas de *Spondylus* amontonadas" (Uhle 1922:208). El uso del término *mullu (mullo)* por parte de Uhle está parcialmente apoyado en la identificación indígena precolombina del uso ecuatoriano usual en su tiempo. La identificación del *mullu* colorado y blanco se puede relacionar con el colorado y el blanco de la concha de *Spondylus*, pero la mención de un *mullu* verde crea una nueva dimensión para la totalidad de la definición del *mullu*. Los etnógrafos modernos han identificado la importancia del color verde en el pensamiento de las culturas andinas y su asociación con los ancestros y las almas de los muertos (Isbell 1978:147; Allen 1988:164). De esta manera, el problema de la definición del *mullu* se aumenta cuando la pregunta sobre el material es combinada con la asociación del color.

El color del *mullu*

El simbolismo del color del *mullu* aparece en varios registros históricos. Murúa (1987:420) describió las conchas marinas trituradas empleadas en los sacrificios rituales como *paucar mollo* y *yahuar mollo*⁷. Acosta⁸ (1962:247) y Cobo (1990:117)⁹ señalaron que las conchas tienen diferentes nombres de acuerdo con su color y cuando son ofrecidas con propósitos distintos. Las diferencias en las formas de las conchas y el color en su clasificación también fueron anotadas por Molina (1989:68) cuando describió los diferentes *mullus* como conchas marinas coloradas y amarillas. Mester (1990:213) definió el *paucar* como ligero y brillante (resplandeciente puede ser más apropiado), indicando que el amarillo brilla en una madreperla que es el *paucar mullu*, mientras que el *yahuar* o sangre se refiere a la concha de *Spondylus* rojo profundo. La asociación de *yahuar* al *Spondylus* rojo puede ser apropiada pero Murúa puede haber asociado *paucar mullu* con la parte blanca de la concha de *Spondylus* cuando se le pule hasta adquirir mucho brillo. Esta interpretación puede ser más apropiada, considerando que Murúa (1987:420) conocía la chaquira de *mullu* que incluía las cuentas rojas y blancas de la concha. En cualquier caso, de acuerdo con la definición de *paucar* proporcionada por Gonçalves (1952:281-282), se puede establecer una relación de pureza y excelencia en el color. Más que una definición simbólica para los diferentes tipos de *mullu* tal vez *paucar* y *yahuar* sólo eran denominaciones para dos colores diferentes, blanco y rojo, y para la calidad de su lustre.

Otra posibilidad que no debe ser sobreestimada es que el *yahuar mollo* no se refiera de forma exclusiva a la concha roja sino a la mezcla realizada con sangre de llama sacrificada y concha triturada. En el caso de la ceremonia *capacocha* (Rostworowski 1988:123) el *yahuar mollo* indica la mezcla de *mullu* con sangre, refiriéndose a su composición y no exclusivamente a su color. Los materiales y el color no pueden ser separados y, posiblemente, tampoco los propósitos o el objeto sacrificado creado por la combinación de sangre con *mullu*. Siguiendo este razonamiento surge la pregunta de qué combinación comparable de *mullu* puede estar indicada en el *paucar mollo* en la ausencia de sangre.

Cuando la asociación entre material y color en el *mullu* es clara, su definición se amplía, tanto que los objetos no son simplemente *mullu* sino que son parecidos al *mullu*. Molina (1989:133) describió una ceremonia para propiciar la buena salud en la cual varias variedades y colores de maíz, incluyendo rojos y amarillos en vetas¹⁰,

⁶ "De acuerdo con su color las conchas eran ofrecidas con diferentes propósitos, algunas veces completas, en otras trituradas, en otras oportunidades partidas en pedazos, y adicionalmente, algunas figurinas eran elaborados del polvo".

⁷ "Otras veces ofrecían polvos de almejas de la mar, molidas, que dicen paucar mollo y yahuar mollo" (Murúa 1987:420).

⁸ "Tienen diferentes nombres según la color, y así sirven a diferentes efectos" (Acosta 1962:247).

⁹ "... y conchas de la mar que llaman mullo, colorado y amarillo, hechas a manera de maíz..." (Cobo 1990:117).

¹⁰ "... y maíz entre vetado de colorado y amarillo que llaman çunaçara" (Molina 1989:68).

eran unidos con *mollo mollo* coloreado que es conocido como *yamaymana mollo*¹¹ y triturado para ser ofrecido a las *guacas*¹². El término *yamaymana mollo* se refiere a todas las clases de *mullu*, mientras que el uso del nombre duplicativo *mollo mollo* tiene connotaciones de semejanza o similitud al *mollo* (Parker 1969:100). Resulta obvio a partir de lo anterior que no todo *mullu* es fabricado de *Spondylus* y tampoco es todo del mismo color. Cobo (1990:69) enumeró los santuarios y guacas en el camino a Antisuyu, incluyendo la guaca llamada Lampapuquiu¹³, a la cual eran sacrificados "conchas de dos colores, amarillas y rojas". El uso de los colores rojo y amarillo dentro de un contexto ritual o de ofrendas en sacrificio ha sobrevivido hasta ahora. Las tradiciones rituales modernas en Perú incluyen el uso de "mesas" (cuyos contenidos son dispuestos en una configuración semejante a la de un altar) que incorpora maíz rojo y amarillo (Gifford y Hoggarth 1976:64) para ceremonias como las mencionadas por Molina. En los mitos de Huarochirí el dios Paria Caca envió lluvia roja y amarilla a su rival, el dios Huallallo Caruíncho, que fue represada por uno de los *alter egos* de Paria Caca, Llacsa Churapa, creando el lago conocido como Mullo Cocha (Taylor 1987:147-155; Salomon y Urioste 1991:68). La lluvia es del mismo color de los maíces empleados en el sacrificio y de los dos tipos de concha.

La asociación del color del *mullu* se puede magnificar aun más con la adición del azuloso-verdoso o turquesa¹⁴ al rojo, amarillo y verde. La primera parte del nombre de Llacsa Churapa significa "color verdoso-azulado brillante que voló de la boca de Maca Uisa como humo cuando él habló" (Taylor 1987:343; Salomon y Urioste 1991:115) después de que el dios comió *mullu*. El término quechua original empleado en el manuscrito de Huarochirí (Salomon y Urioste 1991:214) para describir este humo coloreado es *llacça* (*llacsa*), un término que también se refiere a la fundición o a la aleación de materiales metálicos como el cobre o el bronce (Gonçales 1952:207). El color *llacsa* también se define como polvo verde o piedra, como óxido de cobre (Arriaga 1968:46) de un color similar a la turquesa. Si *llacsa* es un subproducto del consumo del *mullu* la asociación entre los objetos de color semejante a la turquesa y el *mullu* se encuentra fortalecida. El valor ritual y la relación de *llacsa* con el *mullu* fue ilustrada durante las ceremonias de sacrificio en las que fueron necesarias ofrendas de *mullu* y *llacsa* (Arriaga 1968:46). La conexión entre *llacsa* y *mullu* forma la base para sugerir que el color verde o verde-azulado también se asocia con el *mullu*

¹¹ "... y otras conchas de la mar que llaman ellos mollo mollo de todas las colores que pueden aver, que llaman ymaymana mollo".

¹² "... A todas las guacas y uilcas quatro partidas desta tierra, agüellos y antepasados míos, recevid este sacrificio doquiera que estáis y dadme salud."

¹³ "[AN-9:1] la primera se decía, lampapuquiu, era una fuente que estaua en [tachado: vndamarca] Vndamacha [sic; debe decir Andamacha] sacrificauanle conchas de dos colores, amarillas, y coloradas" (Rowe 1979:38).

¹⁴ Turquesa en este sentido se refiere a un color azul-verdoso genérico que es característico de un buen número de materiales tales como la verdadera turquesa, lapistázuli y chrysocola que usualmente se encuentra con el *Spondylus* en las tumbas y en los depósitos rituales.

de una manera simbólica. Sobre la base de la asociación de los colores y el uso de la palabra *llacsa* para describir el color y los materiales los elementos de coloración turquesa también pueden asociarse con el *mullu*.

La relación entre *llacsa* y el turquesa puede basarse en el color o en el hecho de que la turquesa, un fosfato de aluminio, contiene trazos de cobre que le dan la gradación azul-verdosa (Clark 1986:69; Grieder 1988:87). El material llamado *llacsa* tenía suficiente importancia en los tiempos incaicos como para la creación de una posición conocida como *llacsa camayoc*, una persona que trabajaba la turquesa y las piedras del mar (Rostworowski 1975:335). El cobre es una fuente conocida de producción de óxidos en polvo conocidos como *llacsa*, pero ¿*llacsa* es el color verde-azulado o es una sustancia específica? El humo azul-verdoso, la turquesa azul-verdosa y el óxido de cobre azul-verdoso pueden ser definidos como *llacsa*. Sin embargo, la asociación de la turquesa y el *mullu* va más allá del color del gas exhalado *mullu*. La turquesa y el *Spondylus* aparecen juntos en muchos contextos arqueológicos, sugiriendo una conexión ritual. En Pikillacta, cerca de Cusco, se encontraron dos colecciones, cada una conformada por cuarenta figurinas de turquesa en un contexto con conchas de *Spondylus princeps*, *Strombus* y una barra de bronce¹⁵ (Cook 1992:344). En Marcahuamachuco un material de turquesa tallado en la forma de una pequeña concha de *Spondylus* se encontró asociada con un *Spondylus* real (Topic y Topic 1989). Esta asociación aparece nuevamente en Huacho, al norte de Chancay, en donde un bivalvo de *Spondylus* fue recuperado junto con un pequeño ídolo de piedra verde y tres pequeñas piedras en su interior (Cook 1992:359). En Túcume algunas miniaturas metálicas fabricadas de una aleación de cobre y plata fueron recuperadas del interior de una concha de *Spondylus* articulada (Heyerdahl et al. 1995:111). Así, la correlación entre el *llacsa* y el *mullu* parece indicar una relación con el cobre que produce la coloración azulada; así, el registro de objetos de cobre en un momento de uso o entierro debe ser tenido en cuenta. ¿Fueron las figurinas intencionalmente oxidadas con anterioridad al entierro para que tomaran la coloración azul-verdosa o fueron enterradas a sabiendas de que con el tiempo cambiarían de color?

Aparte de las descripciones de color en las crónicas las características físicas de la concha de *Spondylus* también incluye los colores anaranjado (*Spondylus princeps princeps*) y púrpura (*Spondylus calcifer*); cuando estos colores se añaden al rojo, blanco, dorado y azul-verdoso se crea la impresión de que el *mullu* puede ser muchas cosas coloreadas.

en las tumbas y en los depósitos rituales.

¹⁵ Las barras de "bronce" referidas por Cook (1992:358) han sido identificadas por Larrea (1960) como bastones de mando llamados *yauri*, la palabra quechua para el centro real inca o para un dispositivo para tomar medidas semejante a un larga aguja (Lira 1944:1186). *Yauri* es una palabra aymara para designar el cobre; y la presencia de un grupo de asistentes posiblemente indica un cargo real en las figurillas.

Comida para los dioses, comida para la gente

Otros de los usos del *mullu* provienen, nuevamente, de los mitos de Huarochirí (Taylor 1987:147-155, 347; Salomon y Urioste 1991:67-8, 116), en los que aparece la idea de que el *mullu* era consumido por los dioses. El significado de *mullu* es traducido a *Spondylus* refiriéndose al consumo de la concha de la ostra espinosa. Cuando el inca dio comida al dios Maca Uisa como pago por sus servicios éste respondió: "No estoy acostumbrado a comer cosas como esa. Dame algunas conchas de ostra espinosa, devorándolas de una vez, triturándolas con un sonido cap, cap" (Taylor 1987:347; Salomon y Urioste 1991:116). A partir de este pasaje resulta evidente que Maca Uisa se está comiendo las conchas. No se han encontrado referencias que indiquen que los humanos comieron la concha sin ser procesada, aunque sí era triturada y mezclada con *chicha*. La carne del *Spondylus* puede ser consumida por los humanos, y todavía lo es, pero si existe una referencia en las crónicas a su consumo humano, esta es ambigua.

La sugerencia de que la carne de *Spondylus* puede ser dañina para los humanos en ciertas épocas del año, hasta el punto de causar la muerte (Davidson 1981), se encuentra basada en la ingestión estacional por parte del *Spondylus* de *Dinofagellates toxicas*, conocido comúnmente como aguaje u ola roja (Rojas 1978: 183). Esto puede contribuir a la idea de que sólo los dioses son capaces de comer *Spondylus*, aunque no existe ningún indicativo en el mito de Huarochirí de que se usase alguna parte distinta de la concha. En algunas oportunidades los humanos comen la carne venenosa¹⁶, en tanto que los dioses, supuestamente, comen la concha. Esto parece respaldar la idea de que el *Spondylus* sólo puede ser alimento de los dioses; sin embargo, el examen de los registros históricos no revela otra fuente diferente de la del manuscrito de Huarochirí, que de forma específica menciona el consumo directo de *mullu* por los dioses. Esta ingestión ritual de *Spondylus* por los dioses no puede ser sobrestimada, a pesar de que su evidencia no sea muy abundante. Sin embargo, no existe ninguna indicación en la versión quechua de que el *mullu* se refiera, específicamente, al *Spondylus*¹⁷; de hecho, el dios sólo pide que le sea dado *mullu*, un material sin identificar. Del mismo modo, no existe una identificación de las características físicas del *mullu* aparte del hecho de que traqueaba, lo que sugiere que era un material duro. Los investigadores contemporáneos y los cronistas han restringido la definición del *mullu* a un significado específico, la concha de *Spondylus*, lo que ha contribuido a propagar la idea de que esta relación es la única posible.

Otras referencias indican que el *mullu* o *guacamullu*, una hierba usada para cocinar, era consumida por los seres humanos o, al menos, usada como condimento.

de asistentes posiblemente indica un cargo real en las figurillas.

¹⁶ El aumento estacional de los dinoflagelantes tóxicos que son consumidos por los moluscos se ha asociado en los siglos recientes a la muerte de peces, pájaros guaneros y, en algunos casos, con muertes de humanos (Rojas 1978:183).

¹⁷ "[299] chaysi micoy yaya ñispa carachiptinca manam ñocaca cay ynacta micoccho cani mullucta apamuy ñispa mañarcán chaysi mullucta coptinca cap cap ñichispa tuilla micorecan..." (Salomon y Urioste 1991:215).

La identificación del *huacamullu* como una hierba fue confirmada por Gonçalves (1952:165), quien definió "huacamullu" como "cierta yerba de comer", aunque el tipo de planta no se ha identificado. ¿Puede un tipo de hierba, a pesar de no ser una concha de *Spondylus*, ser un tipo de *mullu*? Si el *mullu* se puede referir a objetos que no fueron hechos de concha debe existir, entonces, un complejo sistema de asociaciones.

En la *Relación y descripción de la ciudad de Loxa*, cerca de la frontera sur del Ecuador, Juan Salinas (1965:296) describió el uso de varios vegetales y hierbas, incluyendo uno llamado *guacamollo*, consumido con vinagre o sin él y cocinado con carne¹⁸. Ponce de León (1965) realizó una descripción similar en la *Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo* (al norte de Quito) al referirse a una hierba llamada *guaca-mullu*¹⁹. En los dos casos se hace referencia a una hierba llamada *guacamullu* o *huacamullu*. En el recuento de Salinas (1965:296) se describe como "verde" y se prepara hirviéndola. Un significado alternativo del "verde" puede ser que la hierba no se encontraba madura, en lugar de hacer alusión a su color (Smith *et al.* 1988:738), pero la relación entre el *mullu* y el color verde puede ser relevante en este caso. Una tercera referencia se encuentra en los escritos de Guamán (1980:333)²⁰. Allí el *huacamullu* es explicado por Murra, Adorno y Urioste como "caracol ofrecido a las deidades"(?). A pesar de ello, su contexto en una lista de plantas acuáticas como las mencionadas sugiere que se trata de otra de ellas.

Es difícil una definición más precisa del término *guacamullu* a partir de esta información. Los registros etnobotánicos modernos y los posteriores a la conquista del Perú indican varias posibilidades. Una hierba que pudo haber sido llamada *guacamullu* es el *Amaranthus sp.*, también conocido como bledos, mencionado por Cobo (citado por Herrera y Yacovleff 1935:84-85) y por López de Velasco (1971:10). Las hojas verdes de los bledos (cf *Amarantus paniculatus*) eran consumidas en ensaladas que habían sido hervidas y se usaban como condimento, como el ají (Herrera y Yacovleff 1935:85). Las semillas rojas y verdes (Towle 1961:37) también son una fuente de alimento y se asemejan a las cuentas coloradas y verdes de *chaquira* de la concha de *Spondylus*, aunque las semillas del amaranto son extremadamente pequeñas. Tal vez estas semillas representaban un pseudo-*mullu*, dada su semejanza física con la *chaquira*. La definición del *mullu* como "objetos semejantes

¹⁸ "La yerba que más sirve allá de hortaliza que tenían los naturales, llámase guacamollo (huacamullu); verde se come con vinagre y sin ello, y cocida, con carne; es muy buena y para días de cuaresma asimismo" (Salinas 1965:296).

¹⁹ "Ya he dicho que en esta tierra los indios naturales della se sirven y han servido para su sustento del maíz y frioles y altramuces y papas y camotes, que son batatas, y de unas yerbas que ellos llaman guaca-mullus" (Ponce de León 1965).

²⁰ "... y le servía y le daban indios, que los cargaba para cerca indios de Callauaya, para lejos lucanas, y le llamaban Incapchaquin y hasta darle carneros, maíz, papas, ají, sal, lana, algodón, pescado y camarones chiche conejo hasta darle uacamullo, ocororo, ancaua, llullocha, murcoto, llachac onquena; éstas cosas servían de tributo y no daban tanta pesadumbre como ahora" (Guamán 1980:333).

a una semilla, redondos y pequeños” (Olaf Holm, comunicación personal, 1994) describe tanto a la *chaqira* como a las semillas de los bledos. Aunque esta identificación de los bledos como *guacamullu* puede ser probada más allá de la duda, lo importante para la discusión de este artículo es que el término que incorpora al *mullu* se relaciona con una hierba y otros alimentos que no tienen una relación física directa con el *Spondylus*. Sin embargo, no puedo negar que pudo existir una relación indirecta si la identificación se refiere a plantas marinas (algas como la *Nasturtium officinale*) o musgos marinos (coralina) que, en ocasiones, aparecen entrelazados en las espinas de los *Spondylus*.

Dada la posibilidad de que el *mullu* pueda representar hierbas y otros elementos también existe la posibilidad de que el *mullu* triturado, cuando era mezclado con *chicha* o sangre, puede no estar refiriéndose a la concha marina triturada, a menos que así se indique. La ingestión de carbonato de calcio triturado puede tener propiedades medicinales y podría ser el caso que esas hierbas (como *mullu*) fueran usadas en la *chicha* con propósitos medicinales.

Las asociaciones con el agua

Varias crónicas relatan las asociaciones entre el *mullu*, el mar y las ofrendas en sacrificios. Acosta (1962:247) describió las ofrendas a las fuentes y manantiales de “conchas de la mar” que los indígenas llaman *mullu*²¹. Según Acosta (1962:247) y Murúa (1987:422) las conchas eran las hijas del mar, Mamacocho, la madre de todas las aguas. Una versión semejante de este tema fue presentada por Cobo (1990:117), a pesar de que identificó los manantiales y las fuentes como las hijas del mar y no el *Spondylus*²²; esta es, sin embargo, una observación interesante, sean o no sean las conchas o los manantiales las hijas del mar. El *Spondylus* proviene del mar y puede ser visto como el descendiente. También puede ser que las dos descripciones sean apropiadas puesto que las conchas y los manantiales son importantes para proveer el agua y, como tales, los dos pueden ser hijos de la tierra. La concha puede tener “una parte del poder del gran océano” (Karsten 1926:384) como hija del mar y puede transferir esta capacidad de siempre dar agua a través de su sacrificio en los manantiales. El razonamiento que se encuentra detrás de esta suposición se puede encontrar en la lista de *guacas* en el libro de Cobo (1990:60). En el séptimo *ceque* en el

camino a Chinchaysuyu había un nacimiento llamado Callancapuqui al que le eran “ofrecidas conchas para que el mismo siempre corriera”²³.

La sugerencia de que el *mullu* se sacrificaba a los dioses para mantener la producción de agua aparece en el mito de Paria Caca que se encuentra en el manuscrito de Huarichiri (Salomon y Urioste 1991:66). En una batalla entre Paria Caca y Huallallo Caruincho el primero derrotó el fuego de Huallallo Caruincho al inundar el área con lluvia roja y amarilla. La súbita precipitación de las aguas fue represada por Llasca Churapa, uno de los *alter egos* de Paria Caca, creando el lago conocido como Mullo Cocha (Taylor 1987:147-155; Salomon y Urioste 1991:68). Es posible que el nombre de Mullo Cocha se asocie con su localización, puesto que el mito requiere la presencia del *mullu* en el relato para el sacrificio al dios que produce la lluvia o porque han sido sacrificadas grandes cantidades de conchas de *Spondylus* en ese lugar. La asociación con el color en este mito no debe ser subestimada y la he presentado más arriba en el contexto del mito del hijo de Paria Caca, Maca Uisa (Taylor 1987:347; Salomon y Urioste 1991:114-116).

La asociación entre las mujeres, las fuentes de agua, el *mullu* y las hijas del mar se hace aún más compleja por la sugerencia de que esta relación existe entre las mujeres que orinan y la creación de los manantiales y otras fuentes de agua (Silverblatt 1981:33; Reinhard 1998:93). Si las mujeres pueden crear fuentes de agua a través de la orina y si el *mullu* y las fuentes de agua son “las hijas del mar” entonces la asociación se hace aún más fuerte. Una explicación alternativa para la relación entre la orina y la creación de los manantiales es que es el líquido amniótico arrojado antes de dar a luz y no la orina la que crea las fuentes de agua (Joan Vastakas, comunicación personal 1995). Así, las mujeres, el agua y el *mullu* se encuentran todas relacionadas unas con otras.

Una asociación más directa entre el agua y el *mullu*, representado por las conchas de *Spondylus*, se puede encontrar en el sitio de Achallán localizado en la península de Santa Elena, al sur de La Libertad, en el Ecuador. Las excavaciones de la albarrada en Achallán, una pared de tierra construida para recoger aguas que serían posteriormente empleadas, reveló el entierro de tres conchas de *Spondylus* sepultadas en la base de la estructura (Stohtert 1995:144). La localización de estas conchas indica no solamente la relación entre el *Spondylus/mullu* con el agua sino la importancia ritual de la ofrenda de *Spondylus* a los dioses para garantizar la provisión de este líquido.

Seres sobrenaturales femeninos y la vagina dentada

Al dibujar las características morfológicas de la concha de *Spondylus* con la información de las crónicas y la asociación de género metafórico del *mullu* es posi-

²¹ “...Iten también sacrificaban u ofrecían conchas de la mar, que llamaban mollo, y ofrecíanlas a las fuentes y manantiales, diciendo que las conchas eran hijas de la mar, madre de todas las aguas” (Acosta 1962:247).

²² “...estos indígenas también acostumbraban a sacrificar conchas, especialmente cuando hacían ofrendas en los riachuelos. Decían que este era un sacrificio muy apropiado dado que los riachuelos son las hijas del mar, la cual es la madre de todas las aguas” (Cobo 1990:117).

²³ “[CH-7:6] la sesta se decía, callancapuqui, es el manantial de Ticutica [sic; debe decir Taticata], al qual ofrecían conchas por que siempre manase (Rowe 1979:24).

ble identificar una representación visual de *Spondylus-mullu* en el registro arqueológico. El reconocimiento de la *vagina dentada* como un rasgo característico de los seres sobrenaturales femeninos (Lyons 1978) o el grupo de divinidades es importante, pero cuando ésta es vista en el contexto del *mullu* y el *Spondylus* cobra un significado adicional. Un registro en el diccionario de Gonçalves (1608:249) menciona las palabras "*mulluysimi pucaysimi mulluy virpa*", traducidas como "el de los labios colorados hermosos". Estas palabras quechuas tienen un significado semejante, relacionado con la boca y los labios. Si las palabras pueden ser traducidas directamente de este modo es cuestionable y si es posible que las palabras se refieran a un concepto más abstracto no resulta ser claro. Pero el hecho es que existe una semejanza entre el uso de *mullu* y su conexión con los labios rojos y los márgenes que rodean los límites o labios de la concha de *Spondylus*.

La apariencia física del *Spondylus* y el objeto con labios rojos es característico de la relación con los órganos genitales femeninos, en particular con la labia. Las conchas de *Spondylus* han sido descritas como una representación de los genitales femeninos, constituyendo una vulva "mítica" que se encontraba protegida por espigas entretreídas (Marcos 1986:198). También debe ser mencionado que la palabra *almeja*, una palabra usada en el español contemporáneo para denominar un bivalvo, es también un término despectivo y vulgar para referirse a los genitales femeninos. Una comprensión de todas las definiciones de *mullu* puede depender de nuestro entendimiento de la totalidad de las asociaciones de género. La definición de Gonçalves puede referirse a una mujer con unos labios inusualmente bellos, pero es posible que se refiera al área genital femenina. Como un objeto ritual de importancia el valor del *mullu* puede estar parcialmente relacionado con la semejanza física del *Spondylus* a la vulva y su asociación con aspectos relativos al nacimiento y la generación de nueva vida, la regeneración y la fertilidad. El uso de la palabra *mullu* en estas frases no se relaciona directamente con el *Spondylus* sino con una representación conceptual de la concha.

La metáfora femenina continúa con la aparición del *Spondylus* en la estructura diádica de izquierda/derecha y femenino/masculino y se basa, en parte, en las características físicas de la concha (Paulsen 1974; Cordy-Collins 1978; Burger y Salazar-Burger 1993). Esta dualidad se encuentra representada en la separación entre la valva de la izquierda y la valva de la derecha y la identificación de género que se hace de la valva masculina y la vulva femenina, una asignación de atributos de género que aún hoy en día se puede encontrar entre los indígenas desana del noroccidente de la Amazonia (Reichel-Dolmatoff 1971:167-71) y está todavía presente en el mercado municipal de Chiclayo (Perú), en donde las conchas de *Spondylus* deben ser llevadas en pares con una valva "masculina" y una valva "femenina", necesarias para completar el conjunto (Mónica Barnes, comunicación personal 1998).

La relación del *mullu* con el agua (agua de sacrificio) y las características femeninas es importante. Estas asociaciones relacionan el *mullu* con las características

simbólicas femeninas. La asociación de la mujer con magníficos labios rojos con los labios rojo profundo de los príncipes de *Spondylus* y la creencia de que el *Spondylus* representa una "vulva mítica" (Marcos 1986:198) constituye una imagen visual o manifestación física que no es difícil de identificar en el registro arqueológico. Los labios rojos brillantes del *Spondylus* con dientes entrecerrados aparecen en la representación visual de las figurinas femeninas con una *vagina dentada*. Estos personajes son el grupo de deidades femeninas de los textiles Carhua. La entidad principal característica de estas mujeres sobrenaturales es la *vagina dentada* (Lyons 1978; **Figura 1**), que no es exclusiva de los Andes puesto que se presenta en las mitologías de muchas culturas (Thompson 1955:833). Sin embargo, su identificación general se puede hacer mucho más específica cuando se encuentra basada en creencias indíge-

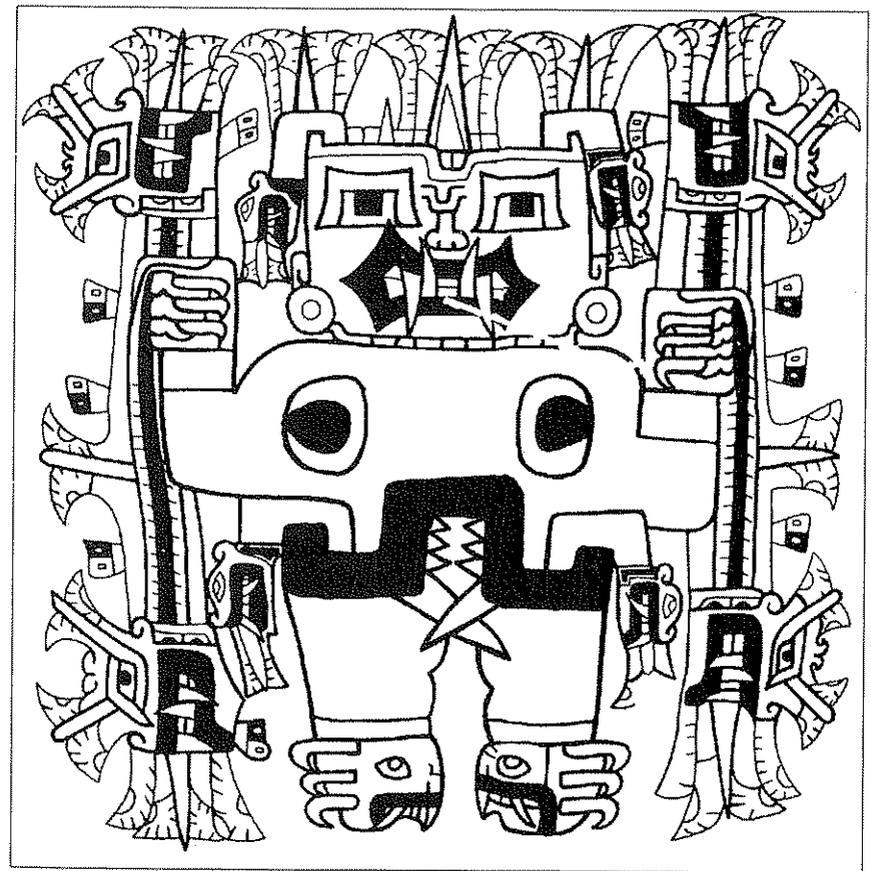


Figura 1. Figura de un textil Carhua-Chavín que ilustra la vagina dentada y características secundarias (Roe 1974).

nas particulares. Lo que resulta interesante de la *vagina dentada* y el *Spondylus* es las semejanzas que hay en ellos entre la definición y su representación simbólica; los dos tienen labios con dientes espinosos entrecerrados.

El motivo de la *vagina dentada* representa mujeres que tienen dientes en la vagina (Lyons 1978:98), pero su significado no es conocido. Asumir la proyección espinosa de la concha como dientes puede hacer del *Spondylus* una *vagina dentada* disociada. Así, las implicaciones ideológicas y las referencias mencionadas sobre los genitales del *mullu* hacen que los príncipes de *Spondylus* aparezcan como una representación viva de la *vagina dentada*. Sin embargo, desconocemos si el simbolismo de la *vagina dentada* está basado en la concha de *Spondylus* y su imaginería metafórica o si la concha con connotaciones de género está imbuida con las características femeninas de renacimiento y fertilidad, dadas sus semejanzas físicas con la vagina dentada.

El uso del término latino *vagina dentata* para describir esta representación mitológica no indica que las gentes de los Andes estuvieran aplicando un concepto general. Sería más apropiado considerar a la *vagina dentada* como un término útil para referirse a algo que es semejante por definición pero que mejor deberíamos llamar *vagina Spondylus*. En esta dirección, sugiero que las palabras *mullusimi*, *pucaysimi* y *mully virpa* hacen referencia al concepto *vagina Spondylus* y representan la verbalización de la imagen y el concepto o, acaso, la acción indecente en la vida diaria. Esta conexión se fortalece por la imagen secundaria identificada en las deidades de los senos como ojos y la *vagina dentata* como los labios y la boca. En este sentido la relación entre la mujer con unos maravillosos labios rojos y los genitales cierra el círculo. Lo que resulta desconocido es el contexto y el énfasis que pudo ser puesto en estas palabras en una conversación. Las inflexiones vocales pudieron haber alterado el significado, creando un nombre para una descripción o un verbo que indicaba una acción por realizarse.

La supervivencia del *mullu* en el período colonial y en épocas posteriores

Aunque el *mullu* no desapareció de la noche a la mañana en el período colonial, su valor como objeto comercial disminuyó y su uso fue reprimido, siendo objeto de castigo físico y acciones legales a sus usuarios. Durante el período en el cual los españoles intentaron erradicar la idolatría y las creencias indígenas se establecieron regulaciones que criminalizaron la posesión de *mullu* y *llacsa*, entre otros objetos.

²⁴ "Item. De ahora en adelante ningún indio de cualquier sexo que sea podrá poseer mullu, paria, o llacsa, o haré sancu o tecti, tampoco podrá tener un asto, ni conservar el maíz que ellos llaman huantay, airigua, micsazara o collauzara, tampoco podrán tener papas ocas, camotes o yucas y cualquier que rompa esta ley es le serán propinados cien latigazos y sus cabellos serán cortados, y seguidamente un proceso será iniciado contra él para terminar la idolatría" (Arriaga 1968:171).

Los individuos que fueron sorprendidos infringiendo estas reglas recibieron cien latigazos, sus cabelleras fueron recortadas y enfrentaron procesos en las cortes (Arriaga 1968:171)²⁴.

La importancia del *mullu* y su conexión ritual no fue completamente erradicada después de la conquista española. El *mullu* aparece en varias instancias como parte del equipo de los chamanes que eran acusados de brujería y como un elemento de importancia ritual en los sacrificios. Hacia el año 1700 un chamán conocido en las tierras altas del sur de lo que hoy es Colombia fue acusado de brujería. En su bolsa de objetos mágicos se encontró una colección de artefactos precolombinos que incluía *mullu* y una trompeta de concha usada por los mensajeros de *mullu* (Salomon 1983:418). Hacia mediados del siglo XVIII en el pueblo de Andagua, cerca de Arequipa (Perú), Sebastián Tintaya fue acusado de tener habilidades mágicas; su bolsa de piel de llama contenía conchas de *mullu*, coca, maíz y estatuas precolombinas (Salomon 1987:155). Ambos casos muestran no solamente la supervivencia de la palabra *mullu* sino que indican su conexión con asuntos de significación ritual.

Un uso aún más tardío de la palabra y el concepto de *mullu* fue registrado por Bandelier (1969). En 1895 una ceremonia realizada por los aymara en la isla del lago Titicaca requirió objetos rituales como coca, hojas de *uira-koa*²⁵, grasa de llama, el feto de una llama y un marrano, un pedazo de piel de titi o gato salvaje, brandy de uvas, vino y, especialmente, *mullu* (Bandelier 1969:97). En este caso el *mullu* era un objeto con la forma de un pequeño amuleto blanco. Bandelier concluyó que el *mullu* era un fetiche de alabastro blanco representando un toro o una vaca, semejante a aquellos que se encuentran en Nuevo México y que también son conocidos en el altiplano boliviano. Entre los aymara-hablantes actuales de Bolivia el *mullu* es una placa de alabastro cuadrada, rectangular o triangular empleada para obtener buenas cosechas o riquezas (Van den Berg 1985:131). En quechua algunas pequeñas figurinas semejantes hechas en piedra son ocasionalmente llamadas *illas*, *engas* (Cook 1992:356) o *kantas* (Gose 1994:205), dependiendo de su posición geográfica. El descubrimiento en sitios arqueológicos de pequeñas figurinas de llama, así como de otros objetos hechos de *Spondylus*, puede explicar por qué los aymara llegaron a llamarlos *mullu*. La descripción de Bandelier implica que la denominación *mullu* se refería al poder ritual del objeto y no al material con el cual era manufacturado. De forma semejante, en Huaquirca, en el Perú, el término *kanta* se ha equiparado con *ánimo*, la fuerza vital o esencia que represente la figurina (Gose 1994:206).

En 1942 todavía eran realizadas algunas ofrendas de *mullu* mezcladas con sangre de cuy o de llama a los pantanos y quebradas para obtener lluvia y la fertilización de

²⁵ Bandelier no profundizó mucho más sobre la naturaleza del uso de estas hojas en las ceremonias rituales; sólo se refirió a "... hojas de una planta que no se encuentra en la isla y que es llamada por ellos *uira-ko-ua*" (Bandelier 1969:95). Tschopic (1951:246) las identificó como una menta que crece a grandes alturas, *Menta pulegium*.

la tierra (Tello 1967:22). Es posible que el sacrificio contemporáneo a los dioses de las aguas y la fecundidad de pequeñas figurinas de animales, antiguamente fabricadas de *Spondylus*, represente la continuación de los sacrificios prehispánicos de *mullu* para obtener agua y fertilidad. En el Perú moderno una pequeña piedra *illas*, en forma de vaca, oveja o caballo, es empleada como sacrificio a los *wamanis*, las deidades encargadas del control de las aguas (Isbell 1978:151). Las figurinas precolombinas en forma de llamas y alpacas también se identificaban como *illas* y eran consideradas objetos generadores de poder (Isbell 1978:151; Allen 1988:54) y eran sacrificadas a los *wamanis* para aumentar los rebaños de guanacos, llamas y alpacas (Gose 1994:205). Las *illas* tienen una característica mítica que puede llevar a la muerte o a deformaciones de nacimiento en niños, animales o cultivos, causadas por la exposición a cierto tipo de luz. A veces las *illas* traen buena fortuna, frecuentemente en un grado extremo (Arguedas 1983:62). Las ofrendas inadecuadas a las deidades pueden resultar en la caída de rayos sobre los animales. La relación entre la violenta descarga de energía y las *illas* se puede encontrar en la palabra quechua arcaica para los rayos, *illapa* (Gose 1994:220). Las identificaciones de este tipo pueden significar de una manera más precisa la relación original entre el *mullu* y los objetos rituales; de hecho, es la esencia del *mullu* la que debemos determinar con mayor precisión. Al definir el *mullu* solamente como *Spondylus* nos hemos negado a considerar que pudo haber sido otra cosa.

Los curanderos de los Andes incluyen perlas, caracoles y conchas de caracoles, así como conchas de bivalvos no muy bien identificados, en sus mesas semejantes a altares. En una de estas *mesas* peruanas la concha de bivalvo es llamada "concha San Juan Bautista" y es una ostra del océano que representa el renacimiento (Sharon 1978:168). Aunque los términos *mullu* y *Spondylus* ya no son usados en estos contextos, la referencia al renacimiento es un legado del *mullu*. Sin embargo, en Cusipata, cerca a Cusco, las ofrendas en ceremonias siguen siendo muy semejantes a las que se realizaron cuando Bandelier (1969:97) visitó la isla del Titicaca. Los rituales emplean las conchas de *Spondylus*, llamada *mullu*, como un recipiente para servir vino y alcohol (Bolin 1998:39-41).

Conclusiones

Existe mucha información contradictoria para justificar el uso del *Spondylus* y del *mullu* como términos completamente sinónimos. Aunque el término *mullu* se aplica a las conchas de *Spondylus* no se encuentra restringido a ellas. Los múltiples usos y las múltiples representaciones del *Spondylus* como concha y *mullu* indican que es necesaria una definición mucho más compleja del *mullu*. La posibilidad de que el *mullu* se refiera al *Strombus*, madreperlas, artefactos de turquesa, maíz de colores, o hasta hierbas indica que el *Spondylus* puede ser uno entre muchos objetos incluidos en el concepto *mullu*. De manera similar, las *illas* manufacturadas de hueso y piedra pudieron haber sido legítimos objetos de *mullu* en el sentido conceptual. Tal vez las crónicas tempranas fueron más precisas en su descripción de hueso, piedra y con-

cha de *mullu* de lo que se piensa en la actualidad. El malentendido se pudo originar con la interpretación actual del *mullu* y no con su identificación en el pasado porque hemos restringido nuestra visión del *mullu* al *Spondylus*, mientras consideramos otras interpretaciones del pasado como errores de identificación.

La asociación de género del *mullu* y su posición en la oposición hombre/mujer, su representación visual y su empleo como ofrenda para obtener agua son significativos en el uso multipropósito del concepto de *mullu*. La mujer con los maravillosos labios rojos puede ser una deidad que simboliza grupos de deidades o tal vez algo más terrenal, como la asociación de lo femenino con las deidades. Como alimento para los dioses o como comida para la gente el consumo del *mullu* o *guacamullu* puede haber otorgado un cuidado más espiritual que físico. La asociación del rojo, amarillo, turquesa y verde con el *mullu* aparece en la mitología y en el ritual. El reconocimiento de las dos asociaciones por color y los objetos semejantes al *mullu* sugieren que se trata de un complejo de características o rasgos que pueden ser adscritos al *mullu* y que no deben ser definidos solamente como concha de *Spondylus*.

El valor arqueológico del *Spondylus* como un indicador de comercio e intercambio generalmente eclipsa la información cultural disponible al estudiar su *alter ego*. La identificación de las características del *mullu* con los artefactos de *Spondylus* indica que los rasgos generalmente asignados al *mullu* no son panandinos. Por el contrario, el concepto de *mullu* cambia, dependiendo de la localización geográfica y cronológica. En los últimos veinticinco años el estudio del *Spondylus* con sus contextos asociados se ha convertido en una parte importante de la arqueología andina al proveer una rica fuente de información sobre la cultura material. Pero la información ideológica es otro asunto; así, es hora de realizar una investigación completa sobre el uso y los conceptos que se encuentran detrás del *mullu*.

Agradecimientos

Este manuscrito fue publicado en inglés en *Andean Past*, editado por Mónica Barnes y Daniel Sandweiss, y es usado con su permiso. Agradezco a John Topic y Scott Raymond sus comentarios a las versiones previas. Muchas gracias también a Santiago Mora por la traducción del manuscrito original en inglés. Aunque este escrito refleja todos estos esfuerzos, la responsabilidad sobre su contenido es solo del autor.

Referencias

- Acosta, J.
1962[1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Allen, C.
1988 *The Hold Life Has*. Smithsonian Institution, Washington.

- Argueda, J.
1983 Los ríos profundos. En *Obras Completas*, tomo 3, pp. 11-213. Horizonte, Lima.
- Arriaga, P.
1968 [1621] *The Extirpation Of Idolatry In Peru*. University of Kentucky Press Lexington.
- Bandelier, A.
1969 [1910] *The Islands of Titicaca and Koati*. Kraus Reprint, Nueva York.
- Blower, D.
1995 *The quest for mullu: concepts, trade, and the archaeological distributions of Spondylus in the Andes*. Tesis de Maestría, Departamento de Antropología, Trent University, Peterborough.
- Bolin, I.
1998 *Rituals of Respect: the Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. University of Texas, Austin.
- Burger, R. y L. Salazar-Burger.
1993 The place of dual organization in early Andean ceremonialism: a comparative review. En *El Mundo Ceremonial Andino*, editado por L. Millones y Y. Onuki, pp. 97-116. *Senri Ethnological Studies* 37, Osaka.
- Cabello, M.
1951 [1586] *Miscelánea Antártica: una Historia del Perú Antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Carrión, R.
1955 El Culto al Agua en el Antiguo Perú: la Paccha, Elemento Cultural Panandino. Separata de la *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, Lima.
- Cieza de León, P.
1962 [1533] *La Crónica del Perú*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Clark, G.
1986 *Symbols of Excellence: Precious Materials as Expressions of Status*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Cobo, B.
1979 [1653] *History of the Inca Empire: An Account of the Indian's Customs and their Origin, Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions*. University of Texas, Austin.
- 1990 [1653] *Inca Religion and Customs*, tomo 1. University of Texas Press, Austin.
- Cook, A.
1992 The stone ancestors: idioms of imperial attire and rank among Huari figurines *Latin American Antiquity* 3(4):341/364.
- Cordero, L.
1967 [1892] *Diccionario Quichua-Español/Español-Quichua*. Universidad de Azuay Cuenca.
- Cordy-Collins, A.
1978 The dual divinity concept in Chavin art. *El Dorado* III (2):1-31.
- Davidson, J.
1980 *The Spondylus shell in Chimu iconography*. Tesis de Maestría, Departamento de Antropología, California State University, Northridge.
- 1981 El *Spondylus* en la cosmología Chimu. *Revista del Museo Nacional* XLV:75-87.
- Gifford, D. y P. Hoggarth.
1976 *Carnival and Coca Leaf: Some Traditions of the Peruvian Quechua Ayllu*. St. Martin's Press, Nueva York.
- Gonçales, D.
1952 [1608] *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca*. Instituto de Historia Lima.
- Gose, P.
1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto, Toronto.
- Grieder, T.
1988 Burial patterns and offerings. En *La Galgada, Peru: A Preceramic Culture in Transition*, editado por T. Grieder et al., pp. 87-95. University of Texas Press, Austin.

- Guamán, F.
1980 [1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI México.
- Harrison, R.
1982 Modes of discourse: the *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* by Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* editado por R. Adorno, pp 65-100. Syracuse University, Syracuse.
1989 *Signs, Songs, and Memory in the Andes*. University of Texas Press, Austin.
- Herrera, F. L. y E. Yacovleff
1935 El mundo vegetal de los antiguos peruanos (conclusión). *Revista del Museo Nacional* 4:31-102.
- Heyerdahl, T., D. Sandweiss y A. Narváez.
1995 *Pyramids of Tucume: The Quest for Peru's Forgotten City*. Thames and Hudson, Londres.
- Hyslop, J.
1984 *The Inka Road System*. Academic Press, Orlando.
- Isbell, B.
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. University of Texas, Austin.
- Karsten, R.
1926 *The Civilization of the South American Indians: with Special Reference to Magic and Religion*. Alfred A. Knopf, Nueva York.
- Larrea, J.
1960 *Crónica Incaica*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- Lastra, Y.
1968 *Cochabamba Quechua Syntax*. Mouton, Paris.
- Lira, J.
1944 *Diccionario Kechuawa-Español*. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.

- López, J. de Velasco
1971 *Geografía y Descripción Universal de las Indias*. Atlas, Madrid.
- Lyons, P.
1978 Female supernaturals in ancient Peru. *Ñawpa Pacha* 16: 95-140.
- Mannheim, B.
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. University of Texas Press, Austin.
- Marcos, J.
1986 Intercambio a larga distancia en América: el caso del *Spondylus*. En *Arqueología de la Costa Ecuatoriana: Nuevos Enfoques*, editado por J. Marcos, pp 197-206, Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos, Guayaquil.
- Meisch, L.
1998a Columbe Area. En *Costume and Identity in Highland Ecuador*, editado por A. Pollard Rowe, pp 199-203. The Textile Museum-University of Washington Press, Seattle.
1998b Saraguro. En *Costume and Identity in Highland Ecuador*, editado por A. Pollard Rowe, pp 263-277. The Textile Museum-University of Washington Press, Seattle.
- Mester, A.
1990 The pearl divers of Los Frailes: archaeological and ethnohistorical explorations of sumptuary good trade and cosmology in the north Andes. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, University of Illinois, Urbana-Champaign.
- Miller, L.
1998 Salasaca. En *Costume and Identity in Highland Ecuador*, editado por A. Pollard Rowe, pp. 126-144. The Textile Museum-University of Washington Press, Seattle.
- Molina, C.
1989 [1575] *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas.*, Madrid.
- Murra, J.
1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Murúa, M.
1987 [1590] *Historia General del Perú*. Historia 16 Madrid.
- Parker, G.
1969 *Ayacucho Quechua Grammar and Dictionary*. Mouton, París.
- Paulsen, A.
1974 The thorny oyster and the voice of God: *Spondylus* and *Strombus* in Andean prehistory. *American Antiquity* 29:597-607.
- Pérez, A.
1975 *La Pesca en el Perú Prehispánico*. Editoriales Unidas, Lima.
- Pillsbury, J.
1996 The thorny oyster and the origins of empire: implications of recently uncovered *Spondylus* imagery from Chan Chan, Peru. *Latin American Antiquity* 7:313-340.
- Ponce de León, S.
1965 [1582] Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo. En *Relaciones Geográficas de Indias*, tomo 2, editado por M. Jiménez de la Espada, pp. 234-241. Atlas, Madrid.
- Real Academia Española
1976 [1726] *Diccionario de la Lengua Castellana. Diccionario de Autoridades: Edición Facsímil A-C*. Gredos, Madrid.
- Reichel-Dolmatoff, G.
1971 *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians of Colombia*. University of Chicago Press, Chicago.
- Reinhard, J.
1998 The temple of blindness: an investigation of the Inca shrine of Aconcagua. *Andean Past* 5:89-108.
- Roe, P.
1974 *A Further Exploration of the Rowe Chavin Seriation and its Implications for North Central Coast Chronology*. Dumbarton Oaks, Washington.

- Rojas, B.
1978 Red tide along the Peruvian coast. En *Toxic Dinoflagellate Blooms*, editado por D. Taylor y H. Seliger, pp 183-190. Elsevier/North-Holland, Nueva York.
- Rostworowski, M.
1975 Pescadores, artesanos y mercaderes costeros en el Perú prehispánico. *Revista del Museo Nacional* XLI:311-350.
1977 Coastal fishermen, merchants, and artisans in pre-hispanic Peru. En *The Sea In The Pre-Columbian World*, editado por E. Benson, pp 98-123. Dumbarton Oaks, Washington.
1988 Conflicts Over Coca Fields in XVIth-Century Peru. *Memoirs of the Museum of Anthropology*, University of Michigan, Number 21, Ann Arbor.
- Rowe, J.
1979 An account of the shrines of ancient Cuzco. *Ñawpa Pacha* 17: 1-80.
- Salinas, J.
1965 [1571] Relación y descripción de la ciudad de Loxa. En *Relaciones Geográficas de Indias*, editado por M. Jiménez de la Espada, tomo 2, pp. 291-306. Atlas Madrid.
- Salomon, F.
1983 Shamanism and politics in late-colonial Ecuador. *American Ethnologist* 10:413-428.
1987 Ancestor cults and resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754. En *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, editado por S. Stern. University of Wisconsin, Madison.
- Salomon, F. y G. Urioste. (Traductores)
1991 *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas, Austin.
- Sámano, J.
1967 La Relación Sámano-Xerex. (1527-1528). En *Las Relaciones Primitivas de la Conquista del Perú*, editado por R. Porras, pp. 64-68. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- Santo Tomás, D.
1951 [1560] *Léxico o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Instituto de Historia, Lima.
- Sharon, D.
1978 *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. Free Press, Nueva York.
- Silverblatt, I.
1981 *Moon, Sun, And Devil: Inca and Colonial Transformations of Andean Gender Relations*, tomos I y II. University Microfilms International, Ann Arbor.
- Smith, C., M. Bermejo y E. Chang-Rodríguez
1988 *Collins Spanish-English English-Spanish Dictionary*. Collins, Londres.
- Stohtert, K.
1995 Las albarradas tradicionales y el manejo de aguas en la península de Santa Elena. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana* 8:131-160.
- Taylor, G.
1987 *Ritos y Tradiciones de Huarochiri del siglo XVII, Estudio Biographico sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta*. Institutos de Estudios Peruanos, Lima.
- Tello, J.
1967 Medio geográfico andino. En *Páginas Escogidas*, pp. 1-26. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Thompson, S.
1955 *Motif-Index of Folk-Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, tomo 6. Indiana University, Bloomington.
- Topic, T. and J. Topic
1989 Ritual caches at Marcahuamachuco. Ponencia presentada en la XX Reunión Anual del Instituto de Estudios Andinos, Berkeley.

- Towle, M.
1961 *The Ethnobotany of Pre-Columbian Peru*. Aldine, Chicago.
- Tschopik, H. Jr.
1951 The Aymara of Chucuito, Perú:1 Magic. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 44 (2).
- Uhle, M.
1922 Influencias Mayas en el alto Ecuador. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 4: 205-240.
- Van den Berg, H.
1985 *Diccionario Religioso Aymara*. CETA-IDEA, Iquitos.
- Wallace, D.
1991 A technical and iconographic analysis of Carhua painted textiles. En *Paracas Art and Architecture: Object and Context in South Coastal Peru* editado por A. Paul, pp. 61-109. University of Iowa Press, Iowa City.

Cambio e interacción social durante la época precolombina y colonial temprana en el Magdalena Medio

CARLO EMILIO PIAZZINI
Strata Ltda. Medellín

RESUMEN: *En este artículo se examinan indicadores arqueológicos de fenómenos de cambio sociocultural e interacción social ocurridos durante la época precolombina y colonial temprana en el área geográfica del Magdalena Medio en Colombia. Se construye una periodización con base en la calibración de fechas de radiocarbono para guiar la búsqueda de dichos indicadores en buena parte de la información existente a escala regional. Con los resultados de esta periodización, el artículo busca suministrar una interpretación de larga duración sobre la historia regional, y señalar problemas e hipótesis de investigación para su abordaje en el futuro.*

Social change and interaction in the pre-Columbian and early colonial ages in the middle Magdalena Valley, Colombia

ABSTRACT: *This paper explores markers of social change and interaction present in the archaeological record of the middle Magdalena Valley, Colombia, as an analytical procedure for reconstructing the long-term historical process of the region. The paper discusses previous archaeological approaches to sociocultural change and interaction in the region which were characterised by a culture-history framework. It also proposes a way to approach these topics using notions that emphasise the historical dynamic of social groups and their connection through time and space, rather than a static view of isolated archaeological cultures. Much of the archaeological and paleoambiental information available for the region is organized in six chronological periods, trying to explain the discontinuities between them and the connections with other historical processes occurring in nearby regions.*

Introducción

La región del Magdalena Medio está ubicada en una posición central en los Andes colombianos, equidistante de áreas en las que se desarrollaron diversos procesos históricos durante la época precolombina como la Costa Atlántica, las Cordilleras Oriental y Central y el Alto Magdalena. Aparte de algunas reseñas sobre hallazgos de objetos aislados, tumbas y depósitos de desechos líticos, las investigaciones efectuadas en esta región solamente se emprendieron en la década de los ochenta, mientras que durante los noventa se han efectuado numerosos estudios de arqueología por contrato. Son varios los textos publicados en los cuales se ha buscado sintetizar el estado del conocimiento arqueológico disponible para el Magdalena Medio presentando panorámicas generales (Cadavid 1989; Castaño 1992; López 1992; ODC-ICAN 1994; Romero 1995) o centradas en períodos específicos (Correal 1992; Llanos 1992; Cifuentes 1993; López 1995, 1998). Una mirada crítica sobre la arqueología desarrollada en la región ha sido publicada recientemente por Flórez (1998).

En conformidad con el enfoque que ha prevalecido en buena parte de la arqueología de Colombia, la mayoría de los estudios efectuados hasta el momento en el Magdalena Medio, se han preocupado, fundamentalmente, por la descripción tecnológica y formal de las evidencias y su adscripción a ciertos períodos, horizontes, fases, complejos, tradiciones o estilos arqueológicos. Ello ha dado como resultado una imagen de mosaico en la que se suceden temporal y espacialmente conjuntos arqueológicos más o menos discretos, cuyas interrelaciones han sido objeto de solo algunas interpretaciones en términos de migraciones o de procesos de complejización social (Castaño y Dávila 1984; Castaño 1985, 1987; Erigaie 1995). Las asociaciones entre estos conjuntos arqueológicos y los documentados para otras regiones del país se han efectuado, fundamentalmente, mediante la aplicación local de periodizaciones extraídas de esquemas evolucionistas construidos para la Costa Atlántica (Reichel-Dolmatoff 1997).

En este artículo emprendo la búsqueda de indicadores arqueológicos de cambio sociocultural e interacción social en el Magdalena Medio que permitan suministrar una interpretación menos estática y aislada de los diferentes desarrollos sociales a que remiten los datos arqueológicos existentes. Es probable que lo más dinámico de esta iniciativa sea el establecimiento de varias preguntas de investigación; ejercicio escaso en la práctica arqueológica regional y que ha llevado, en muchos casos, a la recuperación de información con la única finalidad de llenar los vacíos cronológicos o espaciales exhibidos por los esquemas tradicionales.

Larga duración, cambio sociocultural e interacción regional

La perspectiva de larga duración, desarrollada por Fernand Braudel y refinada por la escuela histórica de los Annales, implicó la introducción de una escala diferente

en la tarea de analizar fenómenos humanos del pasado. Aunque surgió inicialmente como crítica a la historia construida con base en acontecimientos o tiempos cortos, gradualmente fue sirviendo para proyectar la mirada del investigador hacia aquellos aspectos ignorados por la historia tradicional, que van desde el medio físico, pasando por los movimientos populares, hasta las mentalidades. También significó una apertura del espectro de documentación, incorporando la tradición oral, que acercó la historia a la etnografía, y la cultura material, que la relacionó con la arqueología. Esta última se constituye, además, en uno de los terrenos conceptuales más fecundos para aplicar la mirada de larga duración, dada la envergadura de las escalas de tiempo y espacio que suele abordar.

Son varios los beneficios e implicaciones que la perspectiva de larga duración tiene para la arqueología (Hodder 1987; Knapp 1992; Duke 1996; González y Picazo 1998). Su tratamiento del tiempo como pluralidad que afecta diferencialmente a las sociedades y los individuos abona el terreno para interpretaciones alternativas y críticas de los modelos neoevolucionistas, partidarios de secuencias de cambio sociocultural más o menos universales. Así, permite desarrollar análisis sobre fenómenos de cambio teniendo en cuenta las diferentes escalas de tiempo en las que se pueden generar las transformaciones socioculturales, otorgando igual importancia a las acciones de los individuos y las sociedades en estos procesos.

La aplicación crítica de la perspectiva de larga duración implica, para el ejercicio de la arqueología, la revisión de sus vínculos con la antropología cultural y la apertura de una interlocución con la historia social; además, abona el terreno para la disolución de los límites entre historia y prehistoria, lo que puede tener claras repercusiones políticas para la arqueología de los países latinoamericanos.

De la perspectiva de larga duración deseo destacar la noción de "pluralidad del tiempo histórico" (Braudel 1974:57), que hace referencia a los múltiples ritmos de transformación sociocultural a través de la historia; este concepto permite organizar la pregunta por los diferentes fenómenos de cambio sociocultural ocurridos en el Magdalena Medio entre, aproximadamente, 11000 a.C. y 1850 d.C. En este sentido, desarrollo una secuencia de períodos cronológicos en la que cada período se diferencia de los demás por cambios notables en las características contextuales del registro arqueológico, cambios que indican transformaciones estructurales en la organización social. En otra escala de tiempo están los cambios perceptibles en el registro arqueológico al interior de esos períodos, que indican eventos sociales de corta duración que preparan el terreno para las transformaciones estructurales. Como indicó Duke (1996:254):

... el cambio estructural puede ser inducido por una serie de diferentes eventos que van desde el choque de estructuras hasta el impacto de acciones humanas internas en esas estructuras ... Dado que estas estructuras son transformadas por eventos, nuevas condiciones sociales son crea-

das con lo cual la acción humana opera en un eterno círculo estructura-evento-estructura.

El cambio sociocultural ha sido un tema ampliamente debatido en las ciencias sociales (cf. Vago 1989) y tiene plena vigencia en arqueología, en la que coexisten varios enfoques que hacen de la pregunta por las características del cambio un tema prominente. Según Hodder y Preucel (1996:205) es posible observar, fundamentalmente, dos tratamientos del tema: el evolucionismo cultural y el evolucionismo social. El primero concibe el cambio en la cultura como producto de adaptaciones al medio ambiente natural. Esta perspectiva ha sido empleada por la ecología humana, la antropología biológica y la arqueología procesual. El segundo localiza el cambio en la organización social y política como producto de modificaciones en la esfera económica. Este ha sido tema de la sociología, la antropología social y la arqueología postprocesual.

En este trabajo entiendo el cambio sociocultural como "la alteración significativa de las estructuras sociales (de los patrones de acción e interacción social), incluyendo las consecuencias y manifestaciones de estas estructuras incorporadas en normas (reglas de conducta), valores, y productos y símbolos culturales" (Moore 1968:366). Considero que, más allá de una oposición radical entre causas de cambio externas e internas, en los procesos de cambio sociocultural pueden intervenir factores naturales (medioambientales) y sociales (interacción) que se localizan "por fuera" de los grupos en los que ocurre el cambio, tanto como factores endógenos que pueden, por sí mismos, transformar las estructuras sociales y culturales (e.g., intensificación de la producción, incremento poblacional, jerarquización social, innovación tecnológica).

Otra pregunta relevante se refiere a la interacción social, por cuanto su análisis permite identificar las características de las relaciones que establecieron las sociedades del Magdalena Medio entre sí y con aquellas que ocupaban regiones adyacentes, así como las consecuencias que esa interacción provocó en la dinámica del cambio sociocultural.

Mientras que en el siglo XIX los evolucionistas consideraron el contacto intersocietal como un aspecto secundario frente a la pregunta por el cambio cultural, la preocupación por la interacción en arqueología tuvo un fuerte desarrollo durante las primeras décadas del siglo XX dentro de los enfoques difusionistas (Schortman y Urban 1987:42). Recientemente se ha generado una reactivación de la discusión a partir de los planteamientos pioneros sobre "esferas de interacción" de J. Caldwell (1964), el influjo de elaboraciones teóricas provenientes de otras disciplinas, como el modelo de sistema-mundo de Wallerstein (1974) y la advertencia de Wolf (1994) sobre la inconveniencia de seguir concibiendo las sociedades como culturas aisladas en los estudios antropológicos.

Según Schortman y Urban (1992:3-15) existen hoy diversos tratamientos del tema de interacción que pueden ser sintetizados en tres perspectivas: (a) estudios basados en la teoría de sistema-mundo o centro-periferia que enfatizan las relaciones asimétricas entre sociedades con diferente grado de organización social, económica y política como motor de los procesos de complejización social; (b) estudios que se sitúan en el ámbito de la economía política y prestan particular importancia a la circulación de bienes de prestigio entre las elites de diferentes grupos sociales como una forma de establecer y mantener relaciones de poder a escala regional; y (c) estudios centrados en la competencia y la guerra como mecanismo para fortalecer y mantener el control sobre la riqueza, el territorio y el poder local.

Aquí adopto una definición amplia de interacción como "el intercambio de materiales, ideas, creencias e información entre miembros de diferentes grupos sociales" (Odess 1998:417). Aunque las posibilidades de hallar indicadores directos de interacción en el registro arqueológico se reducen, básicamente, al estilo y la presencia de materiales foráneos, un análisis que tenga en cuenta las características básicas de la economía y la organización social y política de los grupos que intervienen en la interacción puede acercarse a la comprensión de los términos en que se pudo haber dado: por medio de la guerra, la emulación competitiva, la adopción simbólica, la transferencia de tecnologías o el intercambio de mercancías (Renfrew 1996:126).

Así como el cambio sociocultural puede exhibir diferentes ritmos históricos, la interacción tiene lugar en diferentes escalas espaciales que van desde la esfera de las relaciones sociales entre miembros de una misma comunidad local hasta la esfera de las relaciones de interacción entre comunidades diferentes a escala regional y macrorregional.

En la arqueología de Colombia el cambio y la interacción solo han venido a hacerse explícitas en años recientes como preocupaciones centrales de investigación. La arqueología que ha predominado en el país se ha preocupado por definir unidades culturales con base en similitudes percibidas en los rasgos de la cultura material, concibiéndola como reflejo pasivo de la identidad étnica de sus productores. Las relaciones de las culturas en el eje espacial se han explicado, fundamentalmente, como producto de difusiones, mientras que la sucesión de las culturas en el eje temporal como resultado de invasiones o migraciones (Langebaek 1996:15).

Durante la década de los sesenta se introdujeron algunos elementos, principalmente ecológicos, derivados de enfoques neoevolucionistas y funcionalistas de la arqueología anglosajona. Sin que ello implicara un abierto replanteamiento de las concepciones previas de tipo histórico-cultural, se comenzó a pensar la cultura como un subsistema interactuante y, en cierta medida, determinado por el medio ambiente, prestando poca atención a la dinámica de cambio social interno y dejando prácticamente intacto el asunto de la interacción social.

Recientemente algunas investigaciones han dado interés expreso al problema del cambio social, considerando la capacidad interna de transformación de los grupos sociales; en ellas los factores demográficos, económicos y políticos juegan un papel central (Drennan *et al.* 1993a; Langebaek 1995a; Salgado y Stemper 1995). Algunas propuestas han empleado elementos interpretativos derivados de la economía política en antropología, específicamente en lo concerniente al papel de la producción y circulación de bienes de prestigio como indicadores de jerarquización sociopolítica y competencia territorial (Gnecco 1995; Langebaek 1995b). Finalmente, se ha generado interés por la aplicación del enfoque de interacción social interregional desarrollado por Schortman (1989) y Schortman y Urban (1987, 1992) al problema de la continuidad espacial de las semejanzas entre los conjuntos arqueológicos (Acevedo *et al.* 1995; Santos 1998).

Las perspectivas que recientemente han abordado de manera directa los temas de interacción y cambio sociocultural son, en ocasiones, críticas de la forma en que estas han sido abordadas o eludidas en los enfoques histórico-cultural y neoevolucionista. Sin embargo, hace falta explorar aun más la relación acción/estructura, pues, en algunos casos, se observa un cierto determinismo en la forma en que los factores ambientales, demográficos y políticos actúan sobre los individuos y los grupos humanos. En el ámbito de la interacción social se ha dado prioridad al análisis de grupos con rasgos de organización cacical, siendo aún incipiente la aplicación de este concepto a las comunidades de cazadores-recolectores o aldeanas comunitarias. También hace falta establecer con más precisión las características sociales, económicas y políticas de los grupos que interactúan en cada caso, así como la naturaleza de los recursos ambientales o sociales que entraron en juego y los términos precisos en que se pudo dar la interacción.

Espacio, tiempo y datos

El Magdalena Medio es un área geográfica comprendida entre los municipios ribereños de Barrancabermeja y Girardot, al norte y sur, y las estribaciones de las Cordilleras Central y Oriental, al oeste y este (Figura 1). La elección y definición del área no es arbitraria y no aspira a establecer una correspondencia objetiva entre región natural y área cultural. Los límites definidos seleccionan un sector del espacio en el que los datos arqueológicos exhiben conexiones cuando se plantean las preguntas por los ritmos del cambio y las direcciones de la interacción. Se trata de la construcción de unos interrogantes específicos sobre la base de una porción del espacio geográfico elegida en virtud de su operatividad para responder esos interrogantes y no en la perspectiva de construir un área cultural o arqueológica. Desde luego, no concibo los límites espaciales de manera rígida sino a manera de referentes geográficos que señalan la pérdida de intensidad en las conexiones que ofrecen los datos arqueológicos. En ciertos momentos será necesario ampliar o reducir estos límites, ya sea por la ausencia de información para ciertos sectores o por la identificación de posibles fenómenos de interacción.

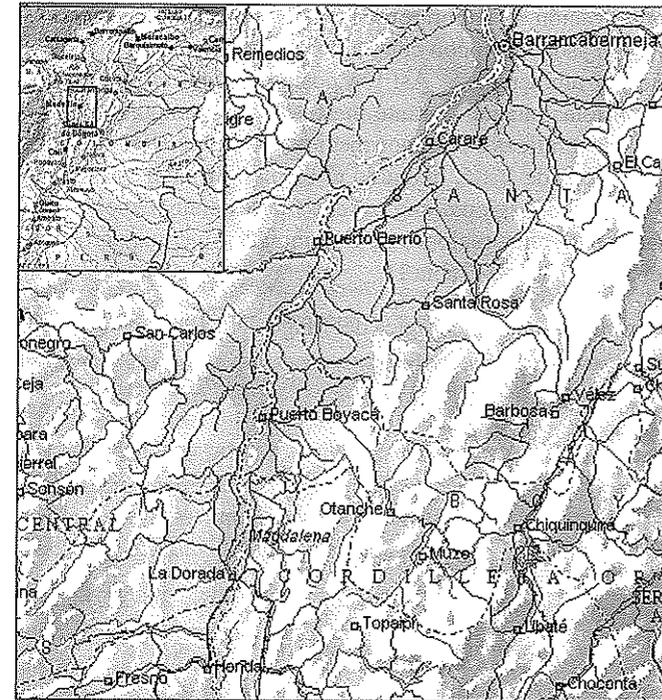


Figura 1: El Magdalena medio en Colombia (fuente: Atlas Mundial Encarta. Microsoft. Escala Aproximada 1:230.000)

De igual manera, adopto una definición operativa de periodos cronológicos que permita ordenar los datos y situar cronológicamente las preguntas. Un periodo cronológico es un determinado lapso temporal durante el cual los datos arqueológicos referidos a fenómenos de cambio e interacción ofrecen una relativa uniformidad a escala regional. En este sentido "las periodizaciones pretenden ordenar las series diacrónicas particulares en referencia a criterios de significado general para distinguir las diferencias entre cambio y continuidad. Periodización y cambio son dos conceptos estrechamente ligados, ya que se construyen ambos en función de la variable temporal. La relación entre ellos estriba en ser el cambio el objetivo teórico de explicación y la periodización la estrategia metodológica que permite aprehender la transformación mediante la acotación de diferentes unidades estáticas, diacrónicas y diferentes entre sí" (González y Picazo 1998:18). Por lo tanto, el establecimiento de esta periodización aspira a ser entendida como una herramienta de análisis y no como una finalidad en sí misma.

La información básica comprende 47 sitios arqueológicos con dataciones absolutas registrados en fuentes bibliográficas que van desde 1984 hasta 1999 (reseñas, investigaciones básicas, acciones de salvamento y proyectos de arqueología por contrato). Sólo en ciertas ocasiones se emplearon datos provenientes de yacimientos sin dataciones cuando existían claros marcadores cronológicos; en general, y en la mayoría de los casos, se trata de sitios o yacimientos arqueológicos con un muestreo muy limitado de las características espaciales y estratigráficas intrasitio detectados en el curso de investigaciones que abarcan un solo yacimiento, largos transectos lineales y, en muy pocos casos, prospecciones concentradas en cuencas hidrográficas.

Para construir la periodización se calibraron 77 dataciones de radiocarbono¹, analizando, en cada caso, su asociación con contenidos arqueológicos, ecodatos y características geográficas y ambientales. Así fue posible encontrar que ciertos datos arqueológicos se correlacionaban durante ciertos lapsos temporales y, en ocasiones, en ciertas áreas geográficas o entornos medioambientales. Los períodos resultantes fueron denominados de 1 a 6, evitando el empleo de categorías como Paleolítico, Formativo o Clásico Regional que poseen fuertes connotaciones con interpretaciones efectuadas para otras regiones de Colombia y América, pero cuya aplicación local debe ser aún explorada (Tabla 1).

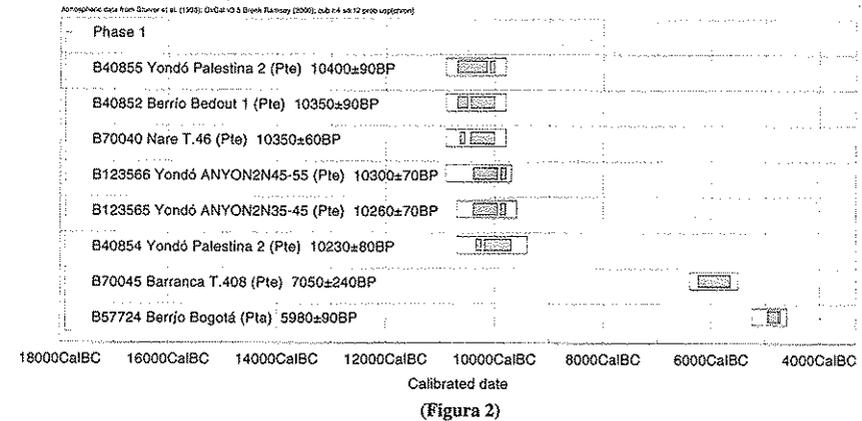
Tabla 1. Periodización arqueológica del Magdalena Medio

Período	Rango temporal	Dataciones empleadas
1	11.000 - 3000 a.C.	8
2	3000 - 400 a.C.	7
3	400a.C - 1700 d.C.	24
4	700 - 1200 d.C.	14
5	1200 - 1550 d.C.	22
6	1550 - 1850 d.C.	2

Período 1 (11000 -3000 a.C.)

Este período se estableció con base en fechas de radiocarbono obtenidas en 6 yacimientos, cuya calibración indica un lapso temporal que abarca desde 11000 a 3000 a.C. Son notorios en este período dos vacíos cronológicos: el primero entre aproximadamente 9400 y 6400 a.C. y el segundo entre aproximadamente 4600 y 3000 a.C. (Figura 2).

Los contextos arqueológicos se caracterizan por depósitos de artefactos y desechos líticos tallados sobre chert, cuarzo y cuarcita; no se han encontrado líticos pulidos ni cerámica. Los conjuntos líticos se han clasificado en las dos industrias definidas en la sabana de Bogotá (cf. Correal 1986): abriense (fabricación simple con predominio de la percusión directa mal controlada para lograr artefactos unifaciales) y tequendamiense (técnicas complejas de retoque para lograr artefactos unifaciales y bifaciales). Recientemente se han realizado otras clasificaciones más interesadas



por la tecnología de producción y la cadena operatoria (Bermúdez *et al.* 1999; López 1999). La función de los artefactos se ha inferido por la forma y la localización de los bordes que presentan filos y con el empleo de estereoscopios con aumentos de hasta 100 X, considerando otros indicadores como las microhuellas de uso.

En cuanto a la distribución espacial, se observa una clara tendencia a la localización de los yacimientos sobre unidades geomorfológicas como terrazas altas y colinas de origen terciario, en una franja de terreno intermedia entre el río Magdalena y las primeras estribaciones de ambas cordilleras, entre 100 y 250 msnm. Estas evidencias han sido atribuidas a talleres y campamentos de grupos cazadores-recolectores tempranos (López 1989, 1990, 1995, 1998, 1999; ODC-ICAN 1994; López *et al.* 1998).

En términos generales, este período corresponde con lo que en la literatura regional se ha denominado el precerámico, pero como veremos más adelante, nuestro criterio para definirlo se aparta de la ausencia de cerámica y presencia de artefactos líticos tallados como indicadores suficientes para determinar el origen temprano de un yacimiento.

Es difícil establecer indicadores de cambio en el interior de este período. Las industrias abriense y tequendamiense no parecen reflejar cambios en el tiempo; ambas se reportan en los yacimientos más antiguos, como Palestina 2 (ODC-ICAN 1994; López 1999), y en los más tardíos, como el depósito más profundo de Peñones de Bogotá (López 1990). De otra parte, las recientes clasificaciones tecnológicas aún no permiten identificar transformaciones en los procesos de fabricación de herramientas. Por consiguiente, solo contamos con un esquema de ocupación de bandas de cazadores-recolectores habitando la región durante ocho milenios.

La similitud de los artefactos abrienses y tequendamienses del valle del Magdalena y el altiplano cundiboyacense estaría indicando relaciones entre las poblaciones tempranas de las dos áreas o movimientos de una misma población en diferentes entornos ecológicos. Sin embargo, se puede considerar que tal similitud reside más

¹ Para la calibración usé el programa Oxcal 3.3. Los rangos de las dataciones calibradas se presentan con dos desviaciones estándar (95.4%). Se excluyeron de la muestra aquellas dataciones que: a) Tienen un margen de error mayor a 200 años; b) La desviación estándar se prolonga hasta 1950 d.C. o más; c) No poseen un contexto estratigráfico claro o la secuencia estratigráfica es incoherente. Las dataciones excluidas son: Beta 87019 y 87021 (Otero 1995), Beta 125010 (Bermúdez *et al.* 1999), Beta 109356, 109357 y 101274 (Rivera 1998), Alpha 565 (Cáceres y Hernández 1989), GX 21057 (Erigaie 1995), GRN (Correal 1993), y sin registro de laboratorio dos fechas modernas de La Giralda (Otero 1995) y La Arenosa (Rivera 1998) y otra del sitio El Totumo (Correal 1993).

en los modelos de clasificación que en los conjuntos de artefactos. Recientemente López (1998:1) ha señalado que la tradición precerámica temprana del Magdalena Medio contrasta con la tradición abriense del altiplano pero no indica cuáles son tales diferencias ni analiza lo relativo a la tradición tequendamiense. También se ha mencionado la diferencia que presentan las puntas de proyectil del Magdalena Medio frente a la tradición de puntas El Jobo del occidente venezolano y las puntas cola de pescado acanaladas de Centroamérica, el valle del Cauca y Ecuador (López 1998:1).

El tratamiento de las posibles relaciones entre las comunidades del período Temprano del Magdalena Medio y otras regiones se ha efectuado con base en la comparación de ciertos tipos de artefactos y no por medio de una contrastación integral de los conjuntos líticos y sus contextos. Ello tiene que ver en parte con la prioridad otorgada a las herramientas talladas, especialmente las fabricadas por técnicas complejas de producción, como las puntas de proyectil y los raspadores plano-convexos, lo que ha ido en detrimento de la descripción y comparación de otras categorías tipológicas, como los artefactos modificados por uso (cantos rodados desgastados y placas).

La tecnología de talla bifacial podría ser un marcador cronológico que permite diferenciar este período del siguiente. Sin embargo, en el yacimiento La Morela, en Puerto Berrío, una punta de proyectil fue datada en 25702 ± 60 a.p (Santos *et al* 1997), lo que impide por el momento aseverarlo. Sin embargo, cabría la posibilidad de considerar ciertas áreas como Barrancabermeja (Ciénaga del Llanito), San Vicente del Chucurí y la cuenca baja del río La Miel (La Cumbre), en donde se ha registrado el hallazgo aislado de puntas de proyectil, como ocupadas durante el período 1.

Período 2 (3000 -400 a. C)

Este período se estableció con base en fechas de radiocarbono obtenidas en 7 yacimientos, cuya calibración indica un lapso temporal que abarca desde 3000 a 400 a.C. (Figura 3). Respecto de las periodizaciones existentes en la literatura arqueológica, se localiza de forma intermedia entre el final del período precerámico (o precerámico tardío) y el formativo, pues precisamente representa un período de transición, con cambios en el tipo y comportamiento del registro arqueológico, que dicen de un proceso en el cual los patrones socioculturales del período 1 fueron transformándose gradualmente hasta adquirir el comportamiento propio del período 3. Se trata fundamentalmente de cambios en el patrón de asentamiento, la tecnología lítica y la introducción de la alfarería.

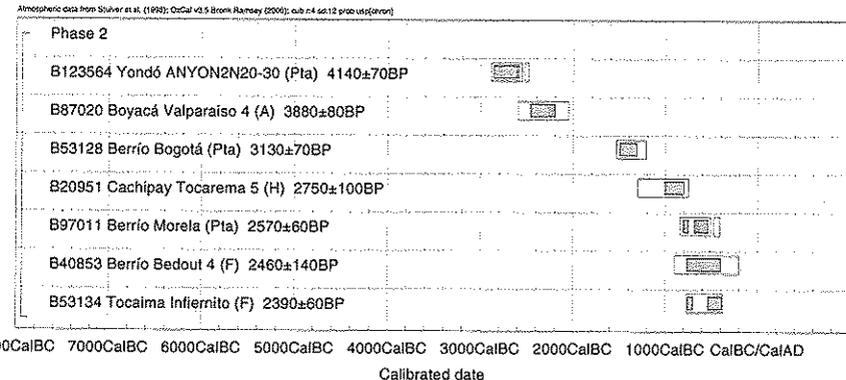
En primer lugar, se observa que las ocupaciones humanas se distribuyen en paisajes más diversos, adquiriendo los entornos ribereños del río Magdalena mayor importancia. En las colinas de piedemonte, en donde se concentraban los asentamientos del período 1, ahora sólo se registran los sitios San Juan de Bedout 4

en Puerto Berrío (ODC-ICAN 1994), y ANYON 005 en Yondó (López 1999). Por el contrario, en el paisaje ribereño aledaño al río Magdalena, poco ocupado en el período 1, se registran para el período 2 los sitios Valparaíso 4 en Puerto Boyacá (Otero 1995), Peñones de Bogotá (López 1990, López y Botero 1993) y La Morela en Puerto Berrío (Santos *et al* 1997). Finalmente, en las vertientes cordilleranas entre 500 y 1800 msnm, poco o nada ocupadas en el período anterior, se encuentran los yacimientos El Infiernito en Tocaima (Mendoza y Quiazua 1990) y Tocarema 5 en Cachipay (Peña 1991).

En este último yacimiento se detectó un piso artificial de piedra y basura arqueológica, que se asemeja a los descritos para asentamientos contemporáneos del período 2 en el Altiplano Cundiboyacense (Ardila 1984; Correal 1987, 1990; Correal y Van der Hammen 1977; Groot 1992; Broadbent 1971) y que se constituiría luego, durante el período 3, en una práctica cultural frecuente en los asentamientos del Magdalena Medio.

En segundo lugar, se registra una introducción de artefactos modificados por uso que podrían indicar la intensificación del aprovechamiento de recursos vegetales. En los estratos superiores de Peñones de Bogotá se mencionan cantos rodados con huellas de uso, así como placas para moler o bases para el procesamiento de alimentos (López y Botero 1993:15-19); en ANYON 005 se registraron cantos rodados modificados; en Valparaíso 4 se mencionan "placas alisadas" y el hallazgo de semillas de palma de vino, *Scheelea excelsa* (Otero 1995:13); finalmente, en Tocarema 5 y El Infiernito se registran cantos rodados con huellas de uso, caracterizados como manos, morteros y pulidores (Peña 1991, Mendoza y Quiazua 1990).

Es importante anotar que la manipulación de vegetales ocupaba un lugar importante durante el Holoceno medio y tardío, tal y como se ha documentado prácticamente en todas las regiones adyacentes al Magdalena Medio: el altiplano cundiboyacense (Correal 1990), el curso medio del río Porce (Castillo 1998), Tolima (Rodríguez 1995) y Cauca Medio (Integral 1997).



(Figura 3)

No obstante, en el Magdalena Medio el aprovechamiento de recursos alimenticios de origen animal ha debido seguir siendo importante, pues los artefactos tallados mediante una tecnología lítica de tipo abriense siguen estando presentes en los yacimientos del período 2. Específicamente en El Infiernito, fueron registrados restos óseos de roedores, venados, cangrejos y gasterópodos, asociados a herramientas talladas sobre material silíceo (Mendoza y Quiazúa 1990:26).

En tercer lugar se tiene la introducción de la alfarería, aspecto que requiere ser manejado con cautela puesto que no se trata estrictamente de un marcador cronológico que permita indicar por sí solo la pertenencia de un contexto arqueológico de este período. En efecto, solamente en los yacimientos Tocarema 5, San Juan de Bedout 4 y El Infiernito, se registran evidencias cerámicas asociadas al período Formativo o Herrera. Los yacimientos restantes sólo poseen evidencias líticas, y dada su posición cronológica relativamente tardía, han sido calificados como "acerámicos" o "precerámicos tardíos".

En su mayoría, los yacimientos caracterizados como tales en el Magdalena Medio poseen dataciones que los ubican en épocas contemporáneas a la existencia de alfarería en la región: La Morela en Puerto Berrío (Santos *et al.* 1997); Valparaíso 4 y Río Negro 1 en Puerto Boyacá (Otero 1995); Ciénaga del Tigre 1, en Barrancabermeja (Correcha y Gómez 1995); y Calamar, en Puerto Nare (Bermúdez *et al.* 1999). Son 5 yacimientos con 9 fechas de radiocarbono cuyo rango de calibración abarca desde 840 a.C. hasta 1160 d.C. Este asunto resulta problemático, pues se ha asumido tácita o explícitamente que se trata de contextos arqueológicos correspondientes a comunidades de cazadores-recolectores tardíos culturalmente diferentes de aquellas que contemporáneamente habían incorporado la alfarería. Esto implica asumir la coexistencia, muchas veces a escasos kilómetros de distancia, de comunidades con desarrollos tecnológicos diferentes sin que se diera transferencia o intercambio de esas tecnologías durante casi 2.000 años.

Sugiero entonces que, o bien las dataciones están erradas o se trata, en algunos casos, de contextos asociados a las mismas comunidades que producían alfarería en los períodos 2, 3 y 4. Ya que es difícil considerar como erróneas 10 fechas de 5 yacimientos, es probable que algunos de estos sitios sean talleres de fabricación de herramientas líticas y lugares para el procesamiento de alimentos, pertenecientes a las mismas comunidades que depositaron basura cerámica en otros espacios. En todo caso, la tecnología lítica tallada que se encuentra en los yacimientos de los períodos en los cuales hay cerámica es, básicamente, la misma que la encontrada en los yacimientos "acerámicos" con fechas tardías.

Ahora bien, los cambios perceptibles en el registro arqueológico atribuible al período 2 implican transformaciones en el modo de vida respecto del período 1. El aprovechamiento de una gama de entornos ecológicos más amplia puede relacionarse con transformaciones en las estrategias económicas, si se tiene en cuenta la introducción de una serie de herramientas líticas que genéricamente remiten al pro-

cesamiento de sustancias vegetales, y que conjuntamente con las herramientas talladas —muy importantes desde el período 1—, permitieron una dieta diversificada.

Existe alguna información en el ámbito regional para tratar de explorar si estas transformaciones están asociadas a cambios climáticos. Análisis de suelos y geomorfología efectuados en los sitios Peñones de Bogotá (López y Botero 1993) y Palestina 2 (López 1999) indican el predominio de áreas abiertas con vegetación de sabana y clima seco durante el Holoceno medio y tardío, aproximadamente antes de 2000 a.C. De otra parte, las secuencias de polen fósil analizadas para Piamonte en Puerto Berrío (Jaramillo y Casablanca 1995) indican que hacia 100 a.C. existía una tendencia de mayor humedad y vegetación de bosque y palmas. Los datos sobre sedimentación en el bajo San Jorge, Cauca y Magdalena (Plazas *et al.* 1988) indican que entre 700 y 300 a.C. predominaron condiciones de sequía, seguidas de períodos de humedad entre 300 o 200 a.C. y los primeros cinco siglos de la era cristiana. Una interpretación de secuencias de cambio paleoclimático para el noroeste de Suramérica, basada en muestreos localizados en regiones de alta montaña y tierras bajas tropicales, indica la existencia de un gran período de sequía entre 3000 y 1000 a.C., seguido por cortos períodos de humedad en los siglos siguientes (Van der Hammen 1992).

Hipotéticamente, las transformaciones en el patrón de asentamiento y la estrategia económica que parecen darse durante el período 2 del Magdalena Medio ocurrieron conjuntamente con un cambio climático de condiciones de sequía a cortos períodos interrumpidos de humedad, al tiempo que las áreas boscosas fueron ganando espacio a las sabanas abiertas. Es razonable pensar que ante fluctuaciones ambientales de este tipo, las comunidades hayan estructurado un modo de vida proclive al aprovechamiento de entornos ecológicos más diversos.

Los nuevos patrones de asentamiento y estrategias económicas han debido requerir una reorganización de las relaciones sociales y políticas, que, sin embargo, estamos en imposibilidad de documentar arqueológicamente por ahora. Sin embargo, es probable que la introducción gradual de la alfarería, entendida no solamente como tecnología para el procesamiento de alimentos, sino además como vehículo de información involucrado en las relaciones sociales, sirva en el futuro para profundizar en estos aspectos.

Por el momento, es importante tener en cuenta que la cerámica identificada en Tocarema 5 y El Infiernito ha sido relacionada estilística y tecnológicamente con la del período Herrera del Altiplano Cundiboyacense, y específicamente con los tipos que Peña (1991:53) considera representativos de las fases temprana e intermedia de dicho período. La ubicación geográfica de estos yacimientos, sobre la vertiente occidental de la Cordillera Oriental, en las cuencas formadas por afluentes del río Bogotá, los hace equidistantes de dinámicas históricas que contemporáneamente se venían desarrollando en el Magdalena Medio y el Altiplano Cundiboyacense, y cuya conexión puede estar representada en la semejanza de la alfarería.

Este es un indicio acerca del surgimiento de relaciones de interacción entre las poblaciones de ambas regiones, fenómeno que en el período siguiente se hace más evidente.

Período 3 (400 a.C- 700 d.C.)

Este período se estableció con base en fechas de radiocarbono obtenidas en 20 yacimientos, cuya calibración indica un lapso temporal que abarca aproximadamente desde 400 a.C. a 700 d.C. (Figura 4).

Entre los períodos 2 y 3 los indicadores de cambio son la introducción de conjuntos líticos pulidos y evidencias que indican el desarrollo de actividades artesanales, como la orfebrería y los textiles. En cuanto al patrón de asentamiento se observa una fuerte tendencia a ocupar entornos ribereños y lacustres, en los cuales se conformaron aldeas nucleadas. En menor medida se dieron ocupaciones dispersas por las

vértientes cordilleranas encima de 500 msnm, mientras que los sistemas de colinas bajas alejados de ciénagas y ríos presentan muy poca ocupación. La tecnología lítica de talla por percusión no controlada se mantiene sin variaciones, y la cerámica incorpora una amplia gama de variables estilísticas, muchas de ellas empleadas en la alfarería que contemporáneamente circulaba en regiones adyacentes.

Planteo de manera tentativa que el período 3 representa un proceso de consolidación de los modos de vida que habían sido experimentados durante el período 2, y el establecimiento o fortalecimiento de un sistema de interacción que puso en estrecha relación la dinámica histórica a escala local y regional del Magdalena Medio, con otras regiones.

Los sitios atribuibles al período 3 se han inscrito, frecuentemente, dentro del período denominado Formativo Tardío del Magdalena Medio, más por las semejanzas con la cerámica que se producía en el Bajo Magdalena y la Costa Atlántica por la misma época (Reichel-Dolmatoff 1997; Cáceres y Hernández 1989; Cifuentes 1993) que por la identificación de procesos de incremento demográfico, nucleación de la población e inicios de la agricultura, aspectos originalmente asociados a la categoría de Formativo (Llanos 1992). Las clasificaciones cerámicas se han efectuado, fundamentalmente, con base en atributos tecnológicos (si se han asociado a las tipologías del período Herrera de la Sabana de Bogotá) o con base en atributos formales y decorativos (cuando se han asociado con los estilos Ferrería y Marrón Inciso de Antioquia o el segundo horizonte inciso de la Costa Atlántica). Recientemente se ha aplicado un modelo de clasificación que hace énfasis en la determinación de sistemas alfareros como expresión arqueológica de los procesos de producción, uso y distribución de la alfarería en comunidades concretas (Piazzini 1998; Moscoso 1999).

En cuanto a los indicadores de cambio en el interior de este período es pertinente anotar que, en general, los yacimientos registrados no poseen secuencias estratigráficas que permitan definir diferentes momentos dentro de la misma ocupación; por ello resulta útil exponer algunas características del yacimiento Piamonte (Cimitarra, Santander), en donde se ha podido documentar la historia de una comunidad ribereña entre los siglos II a.C. y el IV d.C. (Piazzini 1998).

Piamonte fue una aldea nucleada localizada sobre una antigua terraza a orilla del Magdalena en la que sus habitantes construyeron un sólido piso de cantos rodados y basura cerámica y lítica que pudo haber servido para aislar la humedad del suelo. En el momento de mayor expansión el piso alcanzó a cubrir un área aproximada de 14.000 m²; en ella se levantó gran cantidad de viviendas y otras edificaciones circulares, con diámetros que varían entre 3 y 8 metros. Las evidencias de herramientas líticas, macrorrestos vegetales y animales, así como las secuencias de polen fósil, permiten documentar una estrategia económica que combinaba la pesca, la cacería y el aprovechamiento de recursos vegetales y animales del bosque, labores que podían llevarse a cabo en un espacio relativamente cercano a la aldea. Otras activida-

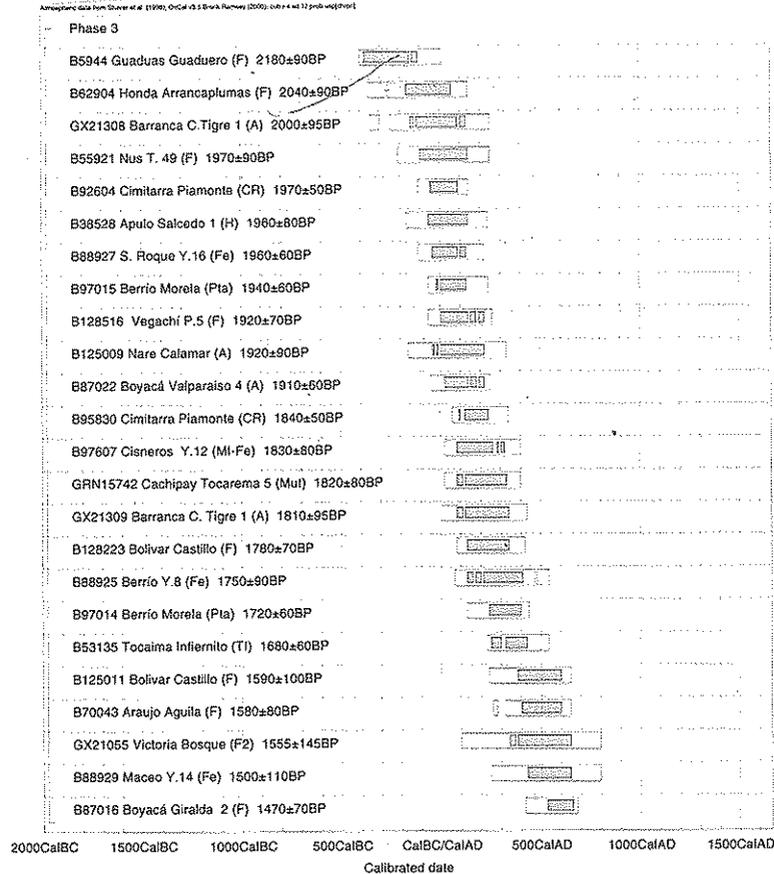


Figura 4

des de importancia fueron la alfarería, orfebrería y, tentativamente, la elaboración de textiles.

Aplicando un análisis basado en los indicadores de organización social de tipo comunal establecidos por Kolb y Snead (1997) —la coexistencia irreductible de una economía de autosubsistencia, mecanismos básicos de reproducción social y desarrollo de una identidad social de autopertenencia—, considero que Piamonte es la expresión arqueológica de una comunidad en sentido social. Ello no quiere decir que se tratara de una organización social y política igualitaria. Probablemente, llegaron a existir diferencias en la organización del trabajo según se tratara de actividades domésticas (autosubsistencia), públicas (construcción y mantenimiento del enorme piso de basura y piedra) y especializadas (orfebrería y, probablemente, alfarería). El control de una comunidad nucleada con estos niveles de organización del trabajo ha debido implicar la presencia de un control político en cabeza de una elite de tipo comunal, en el sentido definido por Saitta (1997).

A partir de las características estratigráficas identificadas en Piamonte se observa que se da una expansión del espacio comunitario a través del tiempo, incremento de la población e intensificación de la producción de cerámica conforme la secuencia de polen fósil presenta un deterioro notable del bosque y, especialmente, de la población de palmas. No se ha documentado el cultivo de vegetales en Piamonte ni en otras ocupaciones del período Medio. Sin embargo, con base en la presencia de herramientas como placas, metates y manos de moler se han sugerido prácticas agrícolas en otros yacimientos del período 3 como Salcedo 1 (Peña 1991) y Guaduro (Cáceres y Hernández 1989), aunque los datos no son concluyentes al respecto.

Las razones por las cuales Piamonte fue desocupado durante el siglo IV d.C. son una incógnita, pero planteo como hipótesis el surgimiento de una tensión entre el crecimiento demográfico y el agotamiento de los recursos del bosque, lo que implicó la disolución de la vida en comunidad (Piazzini 1998).

A escala regional, Piamonte ha debido hacer parte de un sistema social y, quizá, político de mayor cobertura que involucraba otras aldeas y asentamientos satélites. Unos 30 kilómetros más al sur, a orillas del río Ermitaño, ha sido documentado el yacimiento El Castillo, un asentamiento similar a Piamonte en extensión y composición, ocupado aproximadamente entre los siglos I a VI d.C. (Bermúdez *et al.* 1999). Entre los siglos I a.C. y VII d.C. existieron en la región otros asentamientos ribereños en Honda (Cifuentes 1993), Puerto Boyacá (Otero 1995), Puerto Berrío (Santos *et al.* 1997) y Cimitarra (López *et al.* 1998), cuyas características internas y extensión se desconocen. En las estribaciones de la Cordillera Oriental existían para la misma época, con otro patrón de asentamiento diferente, ocupaciones en Cachipay y Apulo (Peña 1991) y en la Cordillera Central en San Roque, Cisneros, Maceo (Santos *et al.* 1997), Vegachí (Duque y Espinosa 1999) y La Miel (Erigaie 1995).

Se puede observar, entonces, la predominancia de dos formas de asentamiento diferentes: una de comunidades dispersas sobre las vertientes cordilleranas cerca de las cuencas medias y altas de los principales afluentes del río Magdalena y otra de comunidades aldeanas asentadas de forma nucleada en sus orillas. Esta distribución geográfica es coherente con una participación diferencial en redes de interacción que pueden ser esquemáticamente representadas en los ejes este-oeste y norte-sur. Los indicadores sobre la existencia de estas redes de interacción se pueden identificar en contenidos tecnológicos, formales y decorativos de la alfarería.

En sentido oeste-este las formas y decoraciones presentes en los conjuntos cerámicos de los yacimientos ribereños son similares a la cerámica reportada en los yacimientos de las estribaciones cordilleranas y a la alfarería del Altiplano Cundiboyacense. Esta secuencia puede observarse en la descripción y asociaciones efectuadas para la serie de yacimientos Arrancaplumas—Guaduro—Salcedo I—Apulo (Cáceres y Hernández 1989; Peña 1991; Cifuentes 1993), que equivale a la serie de tipos o estilos cerámicos Grupo A—Guaduas—Salcedo—Herrera. De igual forma, en Piamonte se encuentran similitudes con la cerámica del período Herrera del altiplano cundiboyacense, especialmente con los tipos Mosquera Rojo Inciso y Zipaquirá Desgrasante de Tiestos (Piazzini 1998). En sentido oriente-occidente la secuencia de yacimientos Piamonte—Yacimiento 08—Yacimiento 24—Yacimiento 20 (Santos *et al.* 1997; Piazzini 1998) equivale a la serie cerámica Piamonte—Ferrería—Marrón Inciso que relaciona los yacimientos ribereños del Magdalena Medio con los de la vertiente de la Cordillera Central y a estos últimos con la cuenca del río Porce.

En sentido sur-norte la serie de yacimientos ribereños Arrancaplumas—Pipintá II—El Castillo—Piamonte (Cifuentes 1993; Gómez y Hernández 1996; Piazzini 1998; Bermúdez *et al.* 1999), equivale a la secuencia cerámica Grupo B—Piamonte que relaciona estilísticamente la cerámica del Magdalena Medio con el denominado Segundo Horizonte Inciso de la Costa Atlántica, especialmente con Momil y Zambrano. En sentido norte-sur la serie Arrancaplumas—Montalvo inciso (Cifuentes 1997) vincula la alfarería del Magdalena Medio con la del norte del Tolima.

Estas redes de interacción han podido funcionar tanto en términos políticos como económicos. Asumiendo la naturaleza simbólica y el papel activo de la cultura material en las relaciones sociales (Hodder 1995:18), y los contenidos estilísticos como mensajes que intervienen en intercambios de información y que facilitan la interacción social (Wobst 1977), se puede decir que la exhibición de una simbología plasmada en la decoración cerámica hace parte de una negociación política por parte de los miembros de diferentes comunidades, para garantizar el acceso y control a recursos ambientales y sociales (Schortman 1989).

Lo que se sugiere para el Magdalena Medio durante este período es que la alfarería, particularmente rica en formas y decoración, además de un uso estrictamente

utilitario, sirvió de vehículo para la comunicación de identidades sociales en esferas que van desde la comunidad local hasta sistemas más amplios de tipo regional y macrorregional. Por ejemplo, en Piamonte la decoración plasmada por los alfareros sirvió, en primera instancia, para exhibir determinados símbolos en la esfera de la comunidad local; pero muchos de esos símbolos reproducen o imitan contenidos existentes en la decoración de la cerámica de los demás asentamientos ribereños de la época y, en menor medida, contenidos propios de la alfarería de los grupos sociales contemporáneos de las Cordilleras Central y Oriental. En este sentido se puede plantear que buena parte de la simbología expresada en la cerámica del Magdalena Medio hacía parte de los mecanismos necesarios para negociar políticamente la pertenencia de las personas o grupos familiares a determinadas comunidades locales y, por consiguiente, para asegurar su acceso a los recursos ambientales y sociales que controlaba cada comunidad. En una escala más amplia, la simbología cerámica intervenía en los mecanismos que garantizaban la participación de las comunidades locales en acceso a redes de interacción regionales y macrorregionales.

Estas últimas parecen coincidir, además, con redes de "intercambio económico." Aunque las organizaciones comunitarias locales han debido poseer una economía básica de autosubsistencia existen evidencias sobre la circulación de ciertas mercancías escasas y exóticas. En Piamonte se ha documentado la existencia de desechos de oro que indican la producción local de orfebrería (Piazzini 1998). La demanda regional por bienes de prestigio en oro se puede sugerir por el hallazgo sobre las vertientes de las Cordilleras Oriental y Central de varias piezas que por su tecnología y forma se relacionan con los estilos orfebres que circulaban entre los grupos del suroccidente, el Cauca Medio y Antioquia hacia finales del primer milenio a.C. y durante el primer milenio d.C. (Plazas y Falchetti 1986). Se han registrado ajuares funerarios que incluyen piezas de orfebrería atribuibles a este período en Puerto Nare (Museo del Oro 1988) y San Rafael (Martín 1996), Antioquia; en la cuenca media del río La Miel, en Caldas (Castaño 1985, 1988); y en el municipio de Suárez, al norte del Tolima, en donde, además, fueron hallados adornos fabricados en conchas marinas, lo que sugiere la existencia de una red de intercambio con la Costa Atlántica por el río Magdalena (Botiva 1996).

De otra parte, la documentación de los fastuosos entierros de Puerto Nare y Suárez apoya las inferencias efectuadas en Piamonte sobre el surgimiento de elites comunales en el interior de las comunidades locales que comenzaron a exhibir bienes de prestigio.

Si la dinámica de interacción regional del período 3 llegó a generar competencia entre estas elites comunales por el control de ciertos recursos y territorios es un asunto que requiere aún identificar la ubicación y características de unidades políticas autónomas, así como la envergadura de la producción de mercancías, como condición para establecer entre quiénes y por qué recursos se daba (si era que existía) la competencia. Aunque los datos disponibles hacen difícil saber si las

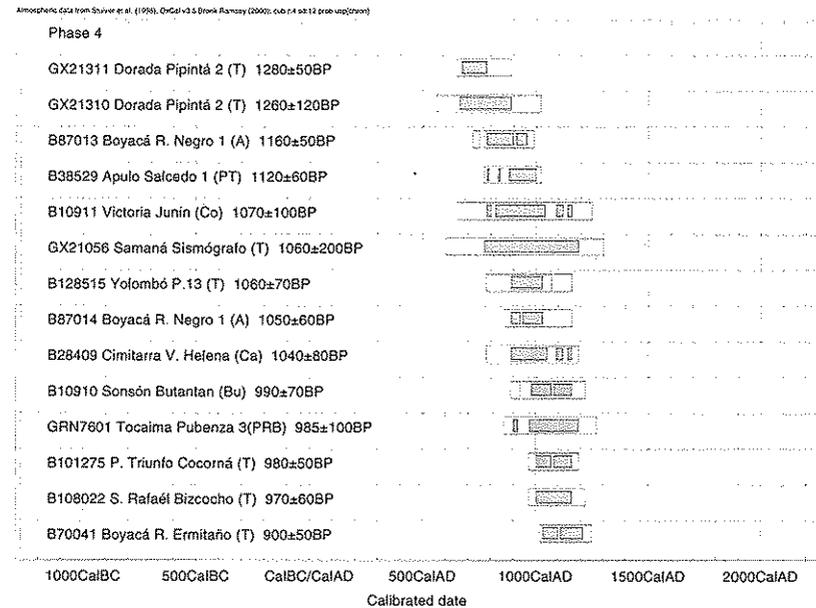
aldeas ribereñas eran unidades políticas autónomas o se trataba de organizaciones más amplias que involucraban varios asentamientos, para este período se han documentado varios fenómenos—como el incremento demográfico, la intensificación de la producción y la probable circulación de bienes de prestigio— que, de acuerdo con el modelo de pares políticos propuesto por Renfrew (1996:126), se cuentan entre los factores que pueden generar procesos de cambio sociocultural de cobertura regional. Y ello es lo que precisamente se observa en el Magdalena Medio hacia el siglo VIII d.C., cuando varios conjuntos de evidencias arqueológicas indican la ocurrencia de un proceso de cambio a escala regional articulado a uno de mayor envergadura que abarca buena parte de las regiones del sur, centro y occidente de Colombia.

Período 4 (700-1200 d.C.)

Este período se estableció con base en fechas de radiocarbono obtenidas en 12 yacimientos, cuya calibración indica un lapso temporal que abarca, aproximadamente, desde 700 hasta 1200 d.C. (Figura 5).

Este período puede ser considerado como correspondiente a un proceso gradual de transformación de la estructura social, política y económica que se había consolidado durante el período 3, y que al cabo de unos cinco siglos desembocó en las características propias del período 5.

Como sucedió durante el período 2, durante éste se observa una gran variabilidad en los tipos de entornos ecológicos ocupados. Así se tienen yacimientos ubicados



sobre terrazas ribereñas como Pipintá 2 en La Dorada (Gómez y Hernández 1996), Villa Helena en Cimitarra (López 1991), y río Negro 1 en Puerto Boyacá (Otero 1995), en colinas bajas como Butantán (Castaño 1985) y Río Ermitaño (López *et al.* 1998), pero principalmente sobre las vertientes cordilleranas como es el caso de Salcedo 1 en Apulo (Peña 1991), Alto de Junín (Castaño y Dávila 1984), Sismógrafo en Samaná (Erigaie 1995), Punto 13 en Yolombó (Duque y Espinoza 1999), Pubenza 3 en Tocaima (Cardale 1976), Cocorná en Puerto Triunfo (Rivera 1998) y El Bizcocho en San Rafael (Rodríguez 1997).

Respecto del período anterior se nota una mayor tendencia hacia la ocupación de las tierras de vertiente, quizá ligada al desarrollo de la agricultura, al tener en cuenta la documentación plena de cultivos de maíz y frijol en el caso de San Rafael (Rodríguez 1997). Sin embargo, la estrategia ancestral de cacería, pesca y recolección continúa presente al tener en cuenta las evidencias directas e indirectas que se pueden asociar a estas actividades, como los restos óseos de roedores, venados, aves, reptiles y cangrejos recuperados en Pubenza 3 (Cardale 1976), así como las herramientas líticas talladas y modificadas por uso detectadas en buena parte de los yacimientos de este período.

En las evidencias cerámicas, es característica la presencia de nuevos elementos formales y decorativos que se incorporan a la estructura estilística desarrollada en el período 3. A la permanencia de tipos cerámicos como Pubenza Rojo Pintado que muy probablemente ya habían sido producidos durante el período 3 (Cardale 1976), se suman durante el período 4 otros nuevos como Butantán, Colorados (Castaño 1985) y Pubenza Policromo (Cardale 1976).

En ausencia de información clara respecto a prácticas de enterramiento propias del período anterior, no se puede asegurar que los entierros secundarios en urnas funerarias efectuados en tumbas de pozo y cámara como el registrado en Butantán (Castaño 1985), indiquen la ocurrencia de un cambio en los patrones funerarios. Sin embargo, es importante tener en cuenta que en otras regiones del centro y occidente colombiano, aproximadamente para la misma época, se ha documentado un cambio drástico en los patrones de enterramiento. De los pozos sencillos localizados a poca profundidad, a menudo en áreas domésticas, se pasa a profundas tumbas de pozo y cámara, localizadas en espacios alternos a la vivienda.

Para tratar de comprender la dinámica de cambio implícita en este período, es necesario discutir la interpretación de la discontinuidad entre los denominados período Formativo y Medio, planteada por Castaño y Dávila (1984) mediante la hipótesis de las invasiones karib, basada en las propuestas efectuadas anteriormente por Rivet (1943) y Lathrap (1970). Según estos autores, grupos de filiación lingüística karib provenientes de las tierras bajas tropicales del noreste de Suramérica habrían migrado en sucesivas oleadas hacia la Costa Atlántica y, de allí, hacia el valle medio del Magdalena. La documentación histórica de este fenómeno se ha querido ver en

la dispersión de rasgos estilísticos de la cerámica arqueológica, conjugada con análisis lingüísticos sobre datos provenientes de los documentos del siglo XVI, lenguas indígenas recientes y toponimia. Sin embargo, esta hipótesis presenta varios problemas: a) los datos lingüísticos se reducen a pequeños conjuntos de vocablos documentados por los españoles en el siglo XVI, mientras que su análisis en épocas modernas se ha realizado por la vía de las similitudes entre los fonemas de algunos de estos vocablos y toponímicos, sin ningún rigor y sistema (cf. Rivet 1943); b) el vocablo karib no se refiere, necesariamente, a una unidad lingüística o cultural sino a un modo de vida observado por los españoles en sociedades poco jerarquizadas asentadas en las tierras bajas y cálidas del norte de Suramérica²; y c) la documentación arqueológica de una familia lingüística o de una etnia encuentra particulares dificultades al tener en cuenta que la unidad del estilo en arqueología no necesariamente representa una unidad cultural en términos étnicos (Sheenan 1994:11). En general, las hipótesis sobre migraciones pretenden explicar las transformaciones socioculturales por obra de agentes sociales externos, desconociendo la capacidad de las comunidades y los individuos para generar una dinámica de cambio en el interior de sus organizaciones económicas, sociales y políticas (Trigger 1992:196).

Una mirada crítica a otra hipótesis desarrollada por Castaño (1985) acerca del proceso de complejización social ocurrido entre las fases Colorados y Butantán servirá para introducir una propuesta diferente sobre las características del proceso de cambio acaecido durante el período 4. Castaño definió como fase Butantán un conjunto de yacimientos con contextos de vivienda, basureros y tumbas localizados en el curso bajo del río La Miel. Entre los indicadores que sirvieron al autor para proponer la complejización de Butantán a partir de Colorados están la mayor riqueza de los enterramientos de pozo escalonado y cámara lateral que contienen orfebrería y, en ocasiones, adornos de conchas marinas, jadeita y ágata, frente a los de pozo vertical y cámara de la fase Colorados que contienen sólo cerámica y herramientas líticas; Castaño también se apoyó en la existencia de asentamientos nucleados en Butantán frente a los asentamientos dispersos de Colorados, además de la presencia de desechos y adornos de orfebrería en la primera frente a su ausencia total en la segunda. En resumen, Colorados sería la expresión arqueológica de sociedades igualitarias que, posteriormente, en la fase Butantán, alcanzarían un grado de jerarquización social propio de un cacicazgo (Castaño 1985:101ss.).

Al volver sobre estos datos, e independientemente de su coherencia para proponer su pertenencia a sociedades igualitarias o jerarquizadas, parece que Castaño cometió una ligereza al dar por sentado que en la cuenca del río La Miel la fase Butantán antecede a Colorados. La clasificación del registro arqueológico asociado

² Burcher (1983) efectuó un análisis sobre las invasiones karib en la arqueología de Colombia, señalando que lo karib corresponde a un modo de vida observado por los españoles en el siglo XVI más que a una familia lingüística o étnica. No obstante, posteriormente (Burcher 1985, 1995) ofreció una visión contradictoria, aceptando lo karib como expresión lingüística y étnica, correlacionable con estilos cerámicos.

a cada fase y las diferencias entre las dos fases parecen acertadas, pero partió del supuesto evolucionista de que a mayor complejidad menor antigüedad. Varios elementos permiten sospechar que el conjunto arqueológico clasificado como Butantán corresponde a una época anterior o parcialmente contemporánea a Colorados. La única fecha disponible de Butantán proveniente de una típica tumba escalonada del bajo río La Miel y posee un rango de calibración entre 890 y 1220 d.C. Por su parte, la única fecha típicamente Colorados posee rangos entre 1030 y 1300 d.C. para una tumba de pozo y cámara en Puerto Salgar. Ahora bien, a primera vista la consideración de Castaño de que Butantán es posterior a Colorados en la cuenca de La Miel encuentra soporte en dos puntos: existe una fecha Colorados entre 650 y 1250 d.C. proveniente del Alto de Junín, en La Miel, pero el reporte no es claro acerca de su contexto y asociación; además, posee un margen de error demasiado amplio (Castaño 1987). Otro elemento discutible es el hecho advertido por Castaño (1985:99) de una tumba Butantán que alteró una estructura funeraria Colorados previamente existente. No obstante, las tumbas en cuestión fueron registradas en un contexto alterado por gaaquería.

Lo interesante de los sitios de vivienda, basureros y enterramientos clasificados por Castaño como fase Butantán radica en aspectos diferentes y, en ocasiones, contradictorios a los señalados por el autor. Creemos que en Butantán coexisten elementos similares al período 3, pero combinados con elementos propios del período 5. Del primero se pueden mencionar el patrón de asentamiento nucleado y ribereño, la orfebrería en contextos domésticos y funerarios, los elementos exóticos en ajuares funerarios y una alfarería que incluye el baño rojo, la decoración incisa curvilínea y los soportes polípodos. Los elementos típicos del período 5 presentes en Butantán son las grandes viviendas ovales, las tumbas de pozo y cámara y los rasgos formales y decorativos en la cerámica, como el corrugado y la incisión intermitente. Así, Butantán puede corresponder a comunidades en las cuales se observan todavía elementos de una dinámica social y cultural iniciada siglos antes por comunidades del período 3, pero que comenzaban a incorporar prácticas culturales que serían frecuentes en el período 5.

Otros datos indican que la cuenca del río La Miel se constituye en un sector clave para evaluar esta idea, al tener en cuenta que los yacimientos Alto Junín (Castaño 1987), Sismógrafo (Erigea 1995) y Pipintá 2 (Gómez y Hernández 1996) correspondientes al período 4 se ubican en el área. De otra parte, en una reciente prospección arqueológica en el curso bajo y medio de La Miel se detectaron varios yacimientos con cerámica que comparte características de los períodos 3 y 5 (Flórez 1998).

Resulta de particular importancia el yacimiento ribereño Pipintá 2 cerca de La Dorada, en el que se registra una ocupación del período 4, que aprovechó el mismo lugar empleado por comunidades del período anterior (Gómez y Hernández 1996). A esta continuidad espacial se añaden algunas características de la cerámica que parecen indicar un cambio gradual, no abrupto, de tradiciones alfareras. Las autoras

adscriben el conjunto cerámico de Pipintá a los complejos Colorados y Guaduas, considerados en general como tardíos. Nos interesa especialmente el conjunto Guaduas, que fuera inicialmente descrito por Rojas (1975), como expresión de la cultura material de los panques del siglo XVI. No existen dataciones que permitan sustentar lo dicho por Rojas, pero en cambio la decoración y forma de esta cerámica se asemejan al tipo Pubenza Rojo Bañado, que según Cardale (1976:421), era frecuente ya durante el primer milenio d.C.

Esta posibilidad nos pone en contacto con la problemática arqueológica de las cuencas media y baja del río Bogotá. La ocupación asociada a la cerámica Pubenza Rojo Bañado del sitio Pubenza 3, y contemporánea de Butantán, posee elementos decorativos similares al período Herrera, pero a la vez contiene elementos típicos de lo que se identifica como Pubenza Policromo, asociado al período Muisca. Ello ha permitido a Cardale (1976) sugerir la ocurrencia de una transformación gradual de un período a otro, idea que Peña (1991) comparte con base en los datos suministrados en Salcedo 1, localizado en la misma cuenca³.

Al tener en cuenta lo expuesto propongo evaluar el proceso de cambio acaecido durante el período 4 examinando tres elementos: a) la dinámica interna de las comunidades de la región; b) la conexión local con un aparente fenómeno de cambio sociocultural de mayor envergadura acaecido en las regiones aledañas al Magdalena Medio, entre finales del primer milenio d.C. e inicios del siguiente; y c) la ocurrencia de un cambio climático de amplia cobertura que se habría registrado por la misma época.

Como he dicho anteriormente, las comunidades del período 3 desarrollaron una estrategia económica basada en la explotación de nichos ecológicos muy localizados, expresado en dos formas de asentamiento, uno sobre las partes altas de las cordilleras y otro en aldeas ribereñas en las tierras bajas. Ahora bien, en Piamonte se ha registrado entre el siglo I a.C. y el IV d.C. una aparente correlación entre incremento demográfico, intensificación de la producción alfarera y agotamiento de los recursos del bosque (Piazzi 1998). Posteriormente, en el período 4 se observa un patrón de asentamiento más disperso, en entornos ecológicos más heterogéneos, y se documenta plenamente el cultivo de maíz y frijol, combinado con el aprovechamiento de recursos vegetales del bosque y la cacería de pequeños mamíferos, reptiles y peces. Es posible, entonces, que las comunidades ribereñas del período 3 hayan modificado sus estrategias económicas como consecuencia de una tensión entre agotamiento de recursos e incremento demográfico. Esta modificación habría consistido en la ocupación gradual de entornos ecológicos más diversos, adoptando un

³ Sin embargo, considero que la fecha de 1820±80 AP proveniente de Tocarema 5 es muy temprana para estar asociada a material Tunjuelo Cuarzo Fino y Cachipay Desgrasante Gris, si es que estos tipos pertenecen, definitivamente, a la cerámica Muisca.

patrón de asentamiento disperso y con una estrategia económica más flexible que combinaba la agricultura itinerante con la recolección, la cacería y la pesca⁴.

Este proceso parece estar asociado con fenómenos de interacción de amplia envergadura, si se observan los cambios que presenta el registro arqueológico para la misma época en regiones vecinas al Magdalena Medio. En el Altiplano Cundiboyacense el cambio se observa entre el período Herrera y el Muisca (Langebaek 1995); en el Tolima entre los períodos Clásico Regional y Tardío (Salgado 1998); en el Alto Magdalena entre el Clásico Regional y el Reciente (Drennan *et al.* 1993); en el Viejo Caldas entre el Quimbaya Clásico y el Quimbaya Tardío (Bruhns 1990) y en Antioquia, en donde no se plantean períodos sino grupos cerámicos, entre el Marrón Inciso y el Tardío (Acevedo *et al.* 1995). Sin pretender generalizar, pues existen en algunas regiones indicadores de continuidad que deben ser objeto de análisis, se puede decir que los cambios se expresan, fundamentalmente, en los patrones de asentamiento, enterramiento y en las tradiciones alfareras y metalúrgicas.

Para cada una de estas regiones existe una variedad de hipótesis que tratan de explicar el cambio, ya sea en virtud de migraciones, elementos paleoclimáticos o dinámicas sociales internas. Para el Magdalena Medio propongo que se generó un replanteamiento en el tipo de relaciones que se venían dando durante el período 3 entre las comunidades localizadas en las vertientes y los centros poblacionales ribereños, más densos, lo que afectó las redes de interacción regionales y locales. El entorno ribereño, tan importante durante el período 3, pasó a un segundo plano al adoptarse gradualmente un patrón de asentamiento de vertiente durante el período 4. Las relaciones de interacción se fortalecieron entre las comunidades de vertiente y las de las tierras altas, dando paso a un nuevo esquema de intercambio económico y, muy posiblemente, de competencia territorial, cuya consolidación se alcanzó durante el período 5.

Queda por explorar la incidencia del medio ambiente en este proceso histórico. Los datos paleoclimáticos del Bajo Magdalena son elocuentes al indicar la ocurrencia del más extremo período de humedad en los últimos tres mil años, alrededor del siglo VI d.C. (Plazas *et al.* 1988), fecha un poco anterior al inicio del período 4. Es probable que de manera concomitante con la tensión ya mencionada entre el agotamiento de los recursos del bosque frente al incremento demográfico, las comunidades ribereñas del período 3 se hayan visto afectadas por el incremento de la humedad, en términos de mayor precipitación pluvial e incremento del caudal de los ríos, caños y ciénagas. En el norte del Tolima se ha documentado en la estratigrafía de algunos yacimientos la separación entre ocupaciones del período formativo y el tardío por una capa aluvial que indica fenómenos de inundación (Cifuentes 1994:54).

⁴ Quedan por establecer las transformaciones que pudieron haberse dado al mismo tiempo entre las comunidades que ya estaban asentadas durante el período medio en las partes altas de las cordilleras y, fundamentalmente, en los cursos altos de los ríos Nus y San Bartolomé, en Antioquia.

Período 5 (1200 – 1550 d. C)

Este período se estableció con base en fechas de radiocarbono obtenidas en 18 yacimientos, cuya calibración indica un lapso temporal que abarca, aproximadamente, desde 1200 hasta 1550 d.C. (Figura 6). El límite más reciente se definió asumiendo que hacia 1536, cuando penetran las huestes de Gonzalo Jiménez de Quesada, desde La Tora (hoy Barrancabermeja) hacia el Altiplano Cundiboyacense, se inicia en la región el proceso de choque entre el mundo indígena y el europeo.

Los sitios de este período se han inscrito, frecuentemente, en el Horizonte Cerámico del Magdalena Medio (Castaño y Dávila 1984), que abarca la cerámica doméstica y ritual del que anteriormente se denominaba Horizonte de Urnas Funerarias, cuya distribución es más amplia (Reichel-Dolmatoff y Reichel-Dolmatoff 1944). Como manifestaciones alfareras locales del Horizonte Cerámico del Magdalena Medio se

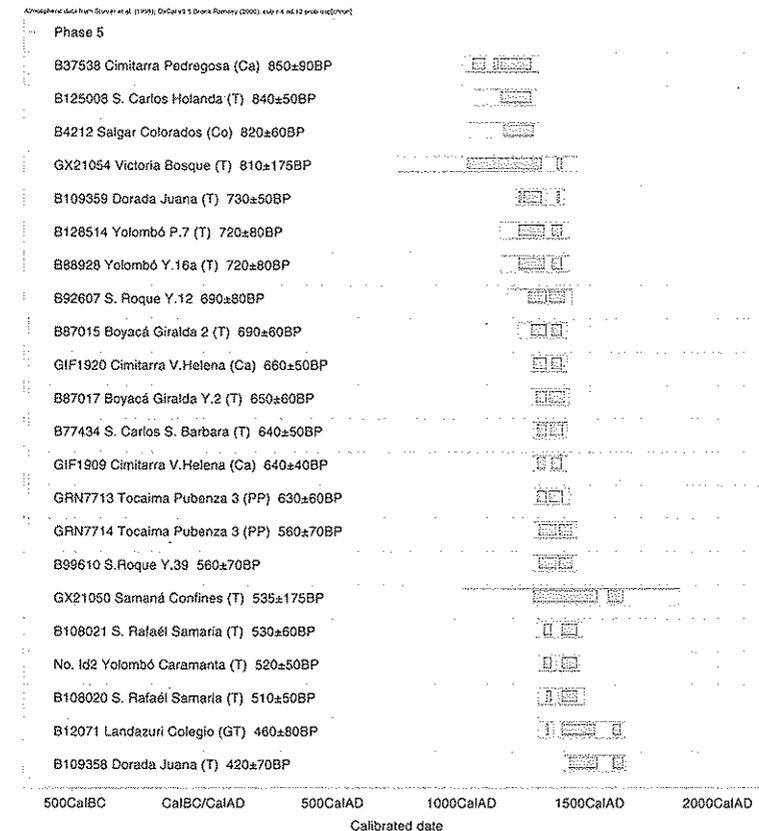


Figura 6

han definido los complejos Colorados (Castaño y Dávila 1984), Butantán (Castaño 1985), Carare (López 1989) y La Giralda (Otero 1995). Otros conjuntos cerámicos, recuperados en las áreas de vertiente, han sido adscritos a tipologías desarrolladas para otras regiones, tales como el complejo Picardía del occidente antioqueño (Duque y Espinoza 1999), y Guane de la montaña santandereana (Lleras 1988), o como expresiones de extensión local en el caso de Pubenza Policromo (Cardale 1976). Infortunadamente no siempre son claras las descripciones acerca de las características que diferencian estas tipologías entre sí.

Propongo interpretar la dinámica histórica de este período como un proceso de consolidación de elementos económicos, sociales, políticos e ideológicos que habían comenzado a experimentarse durante el período anterior. Durante el período 5 la población se expande por gran variedad de entornos ecológicos, adquiriendo las vertientes cordilleranas mayor importancia respecto de los períodos anteriores, y operándose una cierta pérdida de intensidad en la ocupación de los entornos ribereños de las tierras bajas. Esta organización territorial se relaciona con la configuración de un nuevo orden en las estrategias económicas y la configuración de nuevas redes de interacción social a escala local, regional e interregional.

De acuerdo con los datos sobre ubicación, tamaño y densidad de los depósitos arqueológicos, se pueden identificar, tentativamente, dos tipos de asentamientos durante este período: permanentes y estacionarios. Como ejemplos del primer tipo pueden señalarse el sitio Colorados, en Puerto Salgar, y La Juana, en La Dorada. El primero, que posee solamente una datación con rangos entre los siglos XI y XIII d.C., presenta un esquema espacial de distribución de las evidencias que hace pensar en un asentamiento relativamente extenso y prolongado; comprende un área de vivienda, un basurero denso, un taller de fabricación y mantenimiento de herramientas líticas, un probable campo de cultivo y dos áreas de enterramiento (Castaño y Dávila 1984). Por su parte, La Juana posee dos dataciones cuyos rangos de calibración van desde el siglo XIII al XVII d.C.; en un área de aproximadamente 2.000 m² se registró un espacio de vivienda y basureros densos (Rivera 1998). Otros yacimientos que parecen compartir estas características son Mayacas (Castaño y Dávila 1984) y Cocomá (Rivera 1998).

Hay ejemplos de asentamientos estacionarios sobre la vertiente de la Cordillera Central. Samaria, en San Rafael, con fechas calibradas que lo ubican entre los siglos XIV y XV, parece corresponder a un área de vivienda muy reducida, de aproximadamente 150 m², con una muy baja cantidad de basuras (Rodríguez 1997). En San Carlos los yacimientos La Holanda, con una datación cuyos rangos van entre los siglos XI y XIII, y Santa Bárbara, entre los siglos XIII y XIV, también presentan áreas muy reducidas y baja cantidad de basuras (Castillo y Piazzini 1995; Bermúdez *et al.* 1999).

Para este período los registros directos sobre cultivos en la región se vuelven más frecuentes. En el yacimiento La Juana se documentó la presencia de maíz conjuntamente con macrorrestos de pequeños mamíferos, tortugas y peces (Rivera 1998). Así mismo, en San Rafael, en dos yacimientos se ha documentado el cultivo de maíz, frijol y yuca, conjuntamente con el aprovechamiento de recursos del bosque, como palmas (Rodríguez 1997). Finalmente en El Bosque, cuenca media del río La Miel, se identificó polen fósil de maíz, yuca y tomate (Erigaie 1995).

Dadas las características de los suelos de vertiente de la cordillera central, con limitaciones de profundidad y riqueza orgánica, se puede plantear la existencia de un sistema de cultivo itinerante, combinado con el aprovechamiento de recursos vegetales de bosque, caza y pesca.

La importancia que adquirió el patrón de asentamiento sobre las vertientes, y las prácticas agrícolas, pueden coincidir con un cambio en la forma de organización del espacio familiar y comunitario. Las viviendas circulares del período 3 registradas en la aldea de Piamonte, que poseen diámetros entre 3 y 6 metros (Piazzini 1998), contrastan con las grandes viviendas atribuibles a los períodos 4 y 5 en Puerto Plátano y Mayacas, cuya forma es oval y con dimensiones de 12x6 m y 17x10 m, respectivamente (Castaño y Dávila 1984:57; Castaño 1995:28).

El orden en el uso del espacio y los recursos que se puede plantear para el período 5, ha debido estar acompañado de una nueva forma de establecimiento de las redes de interacción a escala local, regional e interregional. La similitud estilística, entre la cerámica Colorados (Castaño 1985) y el estilo aplicado inciso (Bruhns 1990), sugiere relaciones entre la cuenca de La Miel y el Cauca Medio; igualmente, la cerámica Colorados identificada en el área de Puerto Berrío (Gómez y Franco 1993) presenta afinidades con la reportada bajo el mismo complejo en la cuenca media y alta de los ríos Nus y San Bartolomé (Santos *et al.* 1997; Duque y Espinoza 1999) y esta última con la cerámica Picardía de la cuenca media del Porce (Castillo 1998; Duque y Espinoza 1999). En la Cordillera Oriental se pueden observar similitudes estilísticas entre la cerámica del Complejo Carare (López 1991), el tipo Rojo sobre Naranja de Landázuri (Lleras 1988) y la alfarería del período tardío del área Guane (Lleras 1989), así como entre el tipo Pubenza Policromo y la cerámica del período Muisca (Cardale 1976). Hacia el sur las relaciones se establecen por las semejanzas entre Colorados, el complejo Perico de Honda (Cifuentes 1993) y la cerámica del período Tardío del Tolima (Salgado 1998). Además del reordenamiento de los ejes de interacción se observa la aparente introducción de una nueva simbología expresada en la alfarería y parece haber una disminución en la circulación de la orfebrería y las mercancías exóticas.

Es necesario hacia futuro documentar arqueológicamente los efectos demográficos y de distribución de la población que la dinámica histórica acaecida durante el período 5 pudo haber generado. Por ejemplo, es importante averiguar si la adopción

de la agricultura posibilitó el incremento de la población. También, es importante explorar las características de organización política e intercambio económico, para definir los términos en que se estableció la interacción.

Dado que el proceso histórico prefigurado durante el período 5 desembocó en el panorama sociocultural que encontraron los españoles en el siglo XVI, sería razonable confrontar los datos arqueológicos con las fuentes escritas de la Conquista. No obstante, para ello es necesario emprender un extenso análisis que excede los alcances de este artículo, análisis que, por lo demás, considero no debe efectuarse aplicando el método histórico directo que subyace a los estudios etnohistóricos en Colombia.

Período 6 (1550-1850 d.C.)

Dos yacimientos arqueológicos del Magdalena Medio poseen dataciones cuya calibración indica un rango que va entre los siglos XIV y XIX (Figura 7). Ello permite ubicarlos, tentativamente, en un período contemporáneo o posterior a la conquista española. En sentido estricto habría que distinguir entre un período colonial y uno republicano; no obstante, la precariedad de la información arqueológica disponible aún no permite hacerlo.

La fecha obtenida en los estratos superiores de La Juana (Rivera 1998) corresponde a una ocupación indígena que puede ser inmediatamente anterior o contemporánea a las primeras incursiones europeas, mientras que Perico, en Honda (Cifuentes 1993), indica la presencia de comunidades indígenas que subsistieron al proceso de la Colonia Temprana, entre los siglos XVI y XVII, pues el material asociado incluye evidencias de origen europeo. A pesar de constituir datos aislados, estas dataciones invitan a explorar mejor la historia de este período del Magdalena Medio y, en particular, a contribuir desde la arqueología a la documentación y comprensión de varios procesos que aún no están claros dentro de la narrativa historiográfica del período colonial y republicano. Algunos de ellos tienen que ver con el proceso de resistencia y posterior campesinización de las comunidades indígenas; las características de la vida no institucional en los primeros establecimientos españoles y negros del siglo XVI, como La Victoria o Remedios; o las características y magnitud de las avanzadas colonizadoras de finales del siglo XIX e inicios del XX.

La falta de información que exhibe este período refleja que el estudio de períodos no prehispánicos y de grupos no indígenas ha estado por fuera de los objetivos de la arqueología en Colombia. Hasta ahora ha prevalecido un enfoque que separa la arqueología de la historia por una cuestión de diferencia entre la naturaleza de los documentos que cada disciplina emplea; esa concepción no encierra más que una posición ideológica por parte de arqueólogos o historiadores, interesada o desinteresada por lo más exótico o lejano en términos temporales o sociales. No obstante, una concepción holística y renovada de la historia, que también se vive en la antro-

pología y la arqueología contemporáneas (Johnson 1996; Deetz 1977), implica que la arqueología no necesariamente se reduce a ciertos períodos cronológicos o tipos de sociedades y que no pierde su eficiencia al documentar y tratar de comprender procesos históricos para los que existe documentación escrita o gráfica. A primera vista el trabajo de investigación que combina documentos escritos en asocio con evidencias arqueológicas ha sido emprendido desde el siglo XIX en Colombia bajo una perspectiva que se ha dado en llamar etnohistórica⁵. Sin embargo, la lectura de las fuentes escritas se ha efectuado tratando de encontrar en las descripciones elementos prístinos de las culturas indígenas que puedan corroborar el registro arqueológico precolombino, desconociendo dos aspectos fundamentales: el filtro que representan las categorías descriptivas de los escribanos o testigos europeos y la referencia a grupos humanos perjudicados y en crisis por el choque de estructuras de pensamiento y acción.

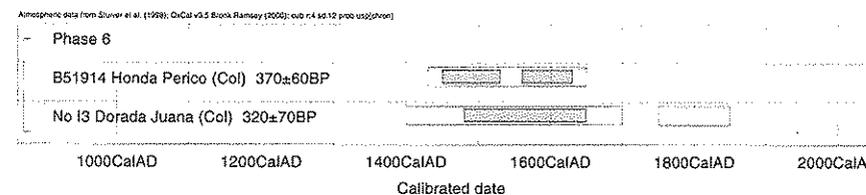


Figura 7

El Magdalena Medio no es la excepción. Los planteamientos que combinan evidencias arqueológicas y documentos escritos han tratado de dar prioridad a la confirmación de las interpretaciones arqueológicas que atañen al período prehispánico con fuentes escritas producidas en el proceso de conquista y colonización española. En la búsqueda de equivalencias entre unidades étnicas y complejos arqueológicos, patrones de asentamiento prehispánicos y distribución espacial de las comunidades indígenas del siglo XVI no se debe perder de vista el grado de desbarajuste social y cultural que implicó la invasión europea. La negativa a valorar las fuentes documentales del siglo XVI como referencias al conmocionado mundo del siglo XVI, así como la falta de preocupación por documentar arqueológicamente la historia posterior a las primeras incursiones de los europeos, develan la idea de que la arqueología no tiene nada que decir sobre períodos para los que existe documentación escrita. Esta posición no tiene en cuenta que ciertos sectores de la sociedad y ciertos acontecimientos sociales no quedan consignados en las fuentes escritas. Estas últimas son producidas, casi siempre, con fines institucionales y abarcan, predominantemente, esferas de la vida social sobre las que se ejerce control

⁵ Para Trigger (1980) la etnohistoria, más que la investigación de la historia étnica, es la reconstrucción del sentido de historia de los grupos étnicos.

institucional. Los pocos yacimientos arqueológicos que se encuentran datados en el Magdalena Medio con fechas posteriores al siglo XVI no han sido expresamente estudiados por su interés para aportar a un mejor conocimiento del período colonial y republicano, sino porque contenían rasgos y evidencias presumiblemente asociados a comunidades indígenas precolombinas. No obstante, la "sorpresa" de tales dataciones ha servido para abrir nuevas perspectivas de investigación en la región.

Consideraciones finales

A lo largo de este análisis he pretendido mostrar la importancia de abordar los fenómenos de cambio social e interacción para otorgar una dinámica histórica a lo que hasta ahora ha sido la arqueología prehispánica del Magdalena Medio. Aunque cambio e interacción han sido tópicos centrales dentro de posturas teóricas hoy conocidas como procesuales, la perspectiva de pluralidad del tiempo histórico que aquí he empleado implica una posición crítica de los enfoques neoevolucionistas que buscan tipificar a las comunidades humanas en una secuencia de evolución social. Por el contrario, desde "la concepción del tiempo histórico como tiempo heterogéneo es posible otorgar a cada sociedad, en cualquier momento de su desarrollo histórico, la entidad de sociedad definible" (González y Picazo 1998:19). Por esta vía la arqueología puede desarrollar elementos interpretativos para la historia de las regiones que conforman nuestro país, señalando los ritmos particulares de desarrollo y transformación social que las han caracterizado y cómo la dinámica de relacionamiento con otras regiones ha modificado o influido esos ritmos.

También he querido señalar aspectos problemáticos con base en los que se pueden elaborar preguntas de investigación que fundamenten investigaciones futuras en el área. Es importante señalar que la periodización propuesta no aspira a servir como matriz para encasillar las evidencias existentes o por documentar. Ello sería continuar con el afán taxonómico de la arqueología tradicional que en nuestro país ha considerado las periodizaciones como finalidades y no como herramientas. La periodización propuesta es, solamente, una de muchas posibles y encuentra su justificación como herramienta para abordar las preguntas específicas sobre procesos de cambio e interacción. Si estas preguntas son consideradas relevantes, esa periodización puede sufrir cambios en los límites cronológicos definidos y debe conducir en el futuro, necesariamente, a la diferenciación de unidades temporales más discretas.

Por último, es necesario reconocer que aunque en este análisis he incluido algunos datos sobre el período colonial, su desarrollo ha sido incipiente. Aunque quizá debí utilizar documentación escrita para dar más cuerpo y posibilidad de análisis a este período, he preferido dejar planteado el gran vacío arqueológico para períodos "históricos". Con ello deseo señalar la necesidad apremiante en nuestro país de una arqueología que no se reduzca a la documentación e interpretación de evidencias

exclusivamente indígenas y precolombinas, sino que aspire a replantear las diferencias tradicionales entre historia y arqueología. Esta perspectiva, que no se puede limitar a soportar o complementar los datos escritos con evidencias arqueológicas sino que debe, inclusive, confrontar la historia escrita, permite abandonar la posición política de una arqueología alejada temporal y culturalmente de nuestras realidades contemporáneas y encontrar caminos que acerquen, conscientemente, nuestras interpretaciones sobre el pasado con nuestras preocupaciones presentes.

Referencias

- Acevedo, J., S. Botero y C.E. Piazzini
- 1995 Atlas Arqueológico de Antioquia. Manuscrito sin publicar, Secretaría de Educación y Cultura. Extensión Cultural Departamental, Instituto de Estudios Regionales - Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ardila, G.
- 1984 *Chía: un sitio precerámico en la Sabana de Bogotá*. FIAN, Bogotá.
- Bermúdez, M., E. Nieto y M. Maya
- 1999 Rescate y monitoreo arqueológico en la línea a 230 kV Primavera-Playas. Manuscrito sin publicar, ISA, Medellín.
- Botiva, A.
- 1996 Registro de una tumba prehispánica en el municipio de Suárez (Tolima). *Boletín de Arqueología* 11:3-34.
- Braudel, F.
- 1974 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid.
- Broadbent, S.
- 1971 Reconocimiento Arqueológico de la Laguna 'La Herrera'. *Revista Colombiana de Antropología* 46: 172-213.
- Bruhns, K.
- 1990 Las culturas prehispánicas del Cauca Medio. En *El Arte de la Tierra: Quimbayas*, pp. 10-14. Banco Popular, Bogotá.

- Burcher, P.
- 1983 La hipótesis de las invasiones Karib en la arqueología colombiana. Manuscrito sin publicar, Biblioteca de la Universidad de Antioquia, Medellín.
- 1985 *Raíces de la Arqueología en Colombia*. Universidad de Antioquia, Medellín.
- 1995 Ecología de los caribes. *Boletín de Antropología* 9:91-99.
- Cáceres, C. y C. Hernández
- 1989 *Investigaciones Arqueológicas en Guaduro*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- Cadavid, G.
- 1989 Valle intermedio del río Magdalena. En *Colombia Prehispánica. Regiones Arqueológicas*, pp. 53-63. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Caldwell, J.
- 1964 Interaction spheres in prehistory. En *Hopewellian Studies*, editado por J. Caldwell y M. Caldwell, pp. 134-143. Illinois State Museum Scientific Papers No. 12, Springfield.
- Cardale, M.
- 1976 Investigaciones arqueológicas en la zona de Pubenza, Tocaima, Cundinamarca. *Revista Colombiana de Antropología* 20:335-496.
- Castaño, C.
- 1985 Secuencias y correlaciones cronológicas en el río de La Miel. Manuscrito sin publicar, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- 1987 La vivienda y el enterramiento como unidades de interpretación: anatomía de dos casos de transición del modelo de cacicazgo. En *Chieftoms in the Americas*, editado por R. Drennan y C.A. Uribe, pp 231-246. University Press of America, Lanham.
- 1988 Reporte de un yacimiento arqueológico "Quimbaya Clásico" en el valle del Magdalena: contribución al conocimiento de un contexto regional. *Boletín del Museo del Oro* 20:3-11.
- 1992 Arqueología del horizonte de urnas funerarias en el valle medio del Río Grande de la Magdalena. En *Arte de la Tierra: Sinú y Río Magdalena*, pp 21-26. Banco Popular, Bogotá.

- Castaño, C. y C.L. Dávila
- 1984 *Investigaciones Arqueológicas en el Magdalena Medio: Sitios Colorados y Mayaca*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- Castillo, N.
- 1998 *Los antiguos pobladores del valle medio del río Porce*. Empresas Públicas de Medellín. Medellín.
- Castillo N. y C. Piazzini
- 1995 *Prospección Arqueológica en la línea a 500 kV San Carlos – San Marcos Tramo norte*. Interconexión Eléctrica S.A. Consultoría Colombiana. Universidad de Antioquia. Sin publicar. Medellín.
- Cifuentes, A.
- 1993 Arrancaplumas y Guataquí, dos períodos arqueológicos en el Valle Medio del Magdalena. *Boletín de Arqueología* 8 (2): 3-88.
- 1994 Tradición alfarera de La Chamba. *Boletín de Arqueología* 9 (3): 3-78.
- 1997 Arqueología del municipio de Suárez (Tolima). Dos tradiciones alfareras. *Boletín de Arqueología* 12 (3): 3-74.
- Correal, G.
- 1985 Apuntes sobre el medio ambiente pleistocénico y el hombre prehistórico en Colombia. En *New Evidence for the Pleistocene Peopling of the Americas*, Editado por A.L. Bryan, pp. 115-131. Center for the Study of Early Man, University of Maine, Orono.
- 1987 Excavaciones arqueológicas en Mosquera. *Revista de Estudiantes de Antropología*. Universidad Nacional, 1 (3): 13-17.
- 1990 *Aguazuque: Evidencias de Cazadores, Recolectores y Plantadores en la Altiplanicie de la Cordillera Oriental*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- 1992 Primeros pobladores cazadores y recolectores. En *Pasado y Presente del Río Grande de la Magdalena*, pp 71-85. Fundación del Río Magdalena, Ibagué.
- 1993 Nuevas evidencias culturales pleistocénicas y megafauna en Colombia. *Boletín de Arqueología* 8(1):3-12.

Correal, G. y T. Van der Hammen

1977 *Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama*. Banco Popular, Bogotá.

Correcha, H.M. y A.N. Gómez

1995 Excavación y rescate arqueológico en el Gasoducto Centro Oriente. Sitios Ciénaga del Tigre I (Santander) y Pipintá II (La Dorada-Caldas). Manuscrito sin publicar, Ecopetrol, Bogotá.

Deetz, J.

1977 *In Small Things Forgotten: the Archaeology of Early American Life*. Anchor, Nueva York.

Drennan, R., M. Taft y C.A. Uribe

1993 *Cacicazgos Prehispánicos del Valle de la Plata. Tomo 2: Cerámica – Cronología y Producción Artesanal*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology No. 5, Pittsburgh.

Duke, P.

1996 Braudel and North American archaeology: an example from the northern plains. En *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, editado por I. Hodder y R. Preucel, pp 240-257. Blackwell, Cambridge.

Duque, M. e I. Espinosa

1999 Prospección arqueológica en el proyecto vial Troncal del Nordeste, tramos Yolombó-La Floresta, Vegachí-Santa Isabel y Santa Isabel-La Cruzada. Manuscrito sin publicar, SOP-CCC, Medellín.

Erigeia

1995 Prospección arqueológica del Proyecto Hidroeléctrico Miel I. Manuscrito sin publicar, Hidromiel, Medellín.

Flórez, D.

1998 Prospección arqueológica de la línea a 230 kV Purnio- Miel I- San Felipe. Manuscrito sin publicar, ISA, Medellín.

Flórez, F.

1998 Cuando el río suena: apuntes sobre la historia arqueológica del valle del río Magdalena. *Revista de Antropología y Arqueología* 10: 9-43.

Gnecco, C.

1995 Prácticas funerarias como expresiones políticas: una perspectiva desde el suroccidente de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 32:85-102.

Gómez, A.N. y R. Franco

1993 *Reconocimiento arqueológico en la hacienda Ripley, Puerto Berrío, Antioquia*. Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Inédito Medellín.

Gómez, A.N. y J. Hernández

1996 Rescate arqueológico en el municipio de La Dorada (Caldas). *Boletín de Arqueología* 11(1):61-83.

González P. y M. Picazo

1998 *El tiempo en Arqueología*. Arco, Madrid.

Groot, A. M.

1992 *Checua: una secuencia cultural entre 8500 y 3000 años antes del presente*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

Hodder, I.

1995 *Theory and Practice in Archaeology*. Routledge, Londres.

Hodder, I. (Editor)

1987 *Archaeology and Long-Term History*. Cambridge University Press, Cambridge.

Hodder, I. y R. Preucel (Editores)

1996 *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*. Blackwell, Cambridge.

Integral

1997 Arqueología en la vía alterna de la Troncal de Occidente Sector Río Campoalegre- Estadio Santa Rosa de Cabal. Fases de rescate y monitoreo. Manuscrito sin publicar, Invías, Bogotá.

Jaramillo, A. y G. Casablanca

1995 *Estudio palinológico para el proyecto de rescate y monitoreo arqueológico del yacimiento Piamonte*, sin publicar, Medellín.

- Johnson, M.
1996 *An Archaeology of Capitalism*. Blackwell, Cambridge.
- Knapp, A. (Editor)
1992 *Archaeology, Annales and Ethnohistory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kolb, M. y J. Snead
1997 It's a small world after all: comparative analysis of community organization in archaeology. *American Antiquity* 62:609-628.
- Langebaek, C.
1995a *Arqueología Regional en el Territorio Muisca. Estudio de los valles de Fúquene y Susa*. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology No. 9, Pittsburgh.
1995b Heterogeneidad vs. homogeneidad en la arqueología colombiana: una nota crítica y el ejemplo de la orfebrería Muisca. *Revista de Antropología y Arqueología* 8:3/36.
1996 La arqueología después de la arqueología en Colombia. En *Dos lecturas críticas. Arqueología en Colombia*, pp. 9-42. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.
- Lathrap, D.
1970 *The Upper Amazon*. Thames and Hudson, Londres.
- López, C.E.
1989 Evidencias paleoindias en el valle medio del río Magdalena (municipios de Puerto Berrío, Yondó y Remedios, Antioquia). *Boletín de Arqueología* 4(2):3-23.
1990 Cazadores-recolectores tempranos en el Magdalena Medio (Puerto Berrío, Antioquia). *Boletín de Arqueología* 5(2):11-30.
1991 *Arqueología del Magdalena Medio: Investigaciones Arqueológicas en el río Carare*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
1992 Apuntes sobre trabajos arqueológicos recientes en el valle del río Magdalena. En *Pasado y Presente del Río Grande de la Magdalena*, pp. 109-119. Fundación del Río Magdalena, Ibagué.

- 1995 Dispersión de puntas de proyectil bifaciales en la cuenca media del río Magdalena. En *Ámbito y Ocupaciones Tempranas de la América Tropical*, editado por I. Cavellier y S. Mora, pp 73-82. Fundación Erigaie-ICAN, Bogotá.
- 1998 Evidences of late pleistocene-early holocene occupations in the tropical lowlands of the middle Magdalena Valley. En *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes: in Memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*, editado por A. Oyuela y J.S. Raymond, pp 1-13. Monograph 39, The Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- 1999 *Ocupaciones Tempranas en las Tierras Bajas Tropicales del Valle Medio del Río Magdalena. Sitio 05-yon-002, Yondó-Antioquia*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.
- López, C. y P. Botero
1993 La edad y el medio ambiente precerámico en el Magdalena medio: resultados de laboratorio del sitio Peñones de Bogotá. *Boletín de Arqueología* 8(1):13-25.
- López, C., H. Correcha y E. Nieto
1998 Línea de interconexión a 230 kV San Carlos- Comuneros. En *Arqueología en Estudios de Impacto Ambiental*, Volumen 2, pp. 31-98. ISA, Medellín.
- Llanos, H.
1992 Agricultores y alfareros tempranos del valle del río Magdalena. En: *Pasado y Presente del río Grande de la Magdalena*, pp. 87-106. Fundación del Río Magdalena, Ibagué.
- Lleras, R.
1988 Un conjunto orfebre asociado a cerámica Guane. *Revista Colombiana de Antropología* 26:43-81.
1989 La arqueología de Santander: los guanes. En *Arte de la Tierra. Muisca y guane*, pp 17-21. Fondo de Promoción de la Cultura, Bogotá.
- Martín, J. G.
1996 Prospección arqueológica de la Línea a 230 kV Guatapé-Jaguas. Manuscrito sin publicar, ISA-ACI-SEDIC, Medellín.

Mendoza, S. y N. Quiazua

- 1990 Exploración arqueológica en el Municipio de Tocaima. *Boletín de Arqueología* 5(3):3-29.

Moore, W.

- 1968 Social change. En *International Encyclopedia of Social Sciences*, Volume 14, editado por D. J. Sills, pp. 365-375. McMillan, Nueva York.

Moscoso, O.

- 1999 *Análisis estilístico, tecnológico y funcional de una muestra cerámica del sitio Piamonte en el Magdalena Medio*. Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.

Museo del Oro

- 1988 El nuevo Tesoro Quimbaya. *Boletín del Museo del Oro* 20:133-134.

ODC-ICAN

- 1994 Arqueología de rescate en el Oleoducto Vasconia-Coveñas. Manuscrito sin publicar, ICAN, Bogotá.

Odess, D.

- 1998 The archaeology of interaction: views from artifact style and material exchange in Dorset society. *American Antiquity* 63(3):417-435.

Otero, H.

- 1995 Rescate arqueológico de los sitios del tramo comprendido entre Vasconia y Puerto Salgar del Gasoducto Centro Oriente. Las ocupaciones prehispánicas de Puerto Boyacá. Manuscrito sin publicar, Ecopetrol, Bogotá.

Peña, G.

- 1991 *Exploraciones Arqueológicas en la Cuenca Media del río Bogotá*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

Piazzini, C.E.

- 1998 Piamonte: registro arqueológico de una aldea ribereña en el Magdalena Medio. Manuscrito sin publicar, Medellín.

Plazas, C. y A.M. Falchetti

- 1986 Patronos culturales en la orfebrería prehispánica de Colombia. En *Metaurgia de América Precolombina*, editado por C. Plazas, pp 203-246. Banco de la República, Bogotá.

Plazas, C., A.M. Falchetti, T. Van der Hammen y P. Botero

- 1988 Cambios ambientales y desarrollos culturales en el bajo río San Jorge. *Boletín del Museo del Oro* 20:54-88.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1997 *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Imprenta Nacional, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, G. y A. Reichel-Dolmatoff

- 1944 Urnas funerarias en la cuenca del Magdalena. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 11:209-281.

Renfrew, C.

- 1996 Peer polity interaction and socio-political change. En *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*, editado por I. Hodder y R. Preucel, pp 114-142. Blackwell, Cambridge.

Rivera, S.

- 1998 Rescate y monitoreo arqueológico en la línea a 230 kV. La Sierra-Purnio. Manuscrito sin publicar, ISA, Medellín.

Rivet, P.

- 1943 La influencia karib en Colombia. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 1:55-97, 283-295.

Rodríguez, C.

- 1995 Asentamientos de los bosques subandinos durante el holoceno medio. En *Ámbito y Ocupaciones Tempranas de la América Tropical*, editado por I. Cavelier y S. Mora, pp. 115-123. Fundación Erigaie-ICAN, Bogotá.

- 1997 Rescate y monitoreo arqueológico en la línea a 230 kV. Jaguas-Guatapé. Manuscrito sin publicar, ISA, Medellín.

Rojas de Perdomo, L.

- 1975 Excavaciones arqueológicas en zona panche. Guaduas, Cundinamarca. *Revista Colombiana de Antropología* 19: 247-290.

Romero, Y.

- 1995 Comentarios sobre la arqueología del curso medio del río Magdalena. *Boletín de Arqueología* 10(2):57-83.

Saitta, D.

- 1997 Power, labor and the dynamics of change in chacoan political economy. *American Antiquity* 62:7-26.

Salgado, H.

- 1998 *Exploraciones Arqueológicas en la Cordillera Central. Roncesvalles – Tolima*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

Salgado, H. y D. Stemper

- 1995 *Cambios en alfarería y agricultura en el centro del Litoral Pacífico colombiano durante los dos últimos milenios*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

Santos, G.

- 1998 La cerámica marrón inciso de Antioquia. Contexto histórico y sociocultural. *Boletín de Antropología*, 12 (29): 128-147.

Santos, G., I. Correa y M. Bermúdez

- 1997 Programa de arqueología de rescate de la línea troncal del gasoducto Sebastopol-Medellín. Manuscrito sin publicar, Transmetano, Medellín.

Schortman, E.

- 1989 Interregional interaction in prehistory: the need for a new perspective. *American Antiquity* 54:52-65.

Schortman, E. y P. Urban

- 1987 Modeling interregional interaction in prehistory. En *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol 11, editado por M.B. Schiffer, pp. 37-95. Academic Press, Orlando.

- 1992 The place of interaction studies in archaeological thought. En *Resources, Power, and Interregional Interaction*, editado por E. Schortman y P. Urban, pp 3-15. Plenum Press, Nueva York.

Shennan, S.J. (Editor)

- 1994 *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. Routledge, Londres.

Trigger, B.

- 1980 Arqueología y etnohistoria. *Cuicuilco* 1 (2).

- 1992 *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Editorial Crítica, Barcelona.

Vago, S.

- 1989 *Social Change*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Van der Hammen, T.

- 1992 *Historia, Ecología y Vegetación*. FEN-Corporación Colombiana para la Amazonia-Banco Popular, Bogotá.

Wallerstein, I.

- 1974 *The Modern World System. Volume 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, Nueva York.

Wobst, H.M.

- 1977 Stylistic behavior and information exchange. En *For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*, editado por C. Cleland, pp. 317-342. Anthropological Papers 61, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.

Wolf, E.

- 1994 *Europa y la Gente sin Historia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Cacicazgos del Edificio Colombia prehispánica Limitaciones de un calendario evolutivo nacionalista “al alcance de los niños”

FRANZ FLÓREZ

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

.....

A los paisanos uwa, por aguar la democrática
fiesta del “fin de la historia”

*Rest, rest, perturbed spirit! So, gentlemen,
With all my love I do commend me to you,
And what so poor a man as Hamlet is
May do t'express his love and frinding to you,
God willing, shall not lack. Let us go in together,
The time is out of joint. o cursed spite,
That ever I was born to set it right!
Nay, come, let's go together.*

Hamlet, Acto I, Escena V, 181-191

RESUMEN: *Este texto propone que la Colombia Indígena del Período Prehispánico no es sólo una síntesis histórica, sino también una respuesta lógica a la demanda de una biografía histórica del Estado-Nación. Esa síntesis, más que un modelo evolutivo, es un calendario de acontecimientos históricos que mezcla diferentes niveles de realidad. Como estudio de caso se toma la categoría de “cacicazgo”, que en ese calendario ha tomado el lugar de la “Civilización” o “Estado”, el penthouse del Edificio Colombia Prehispánica. Se plantea que no es posible definir la categoría de cacicazgo sin cuestionar la existencia misma de ese Edificio, pues se trata de una de las bases de su sentido, no de algo que simplemente aparece al final del calendario o en el último piso.*

ABSTRACT: *In this article I argue that the Indigenous Colombia of the Prehispanic Penel not only a historical synthesis, but also a logic answer by required a Nation-State historic biography. Such synthesis, instead of an evolutionary model, is a schedule of historical episodes that mix several levels of reality. I choose the “chiefdom”*

category as case study. This category has taken the place of the "Civilization" or "State", the Edificio Colombia Prehispánica penthouse. I argue that is unthinkable to define this category without wonder at the existence of the Edificio, because I claim that is not the goal or the last stage, is one of the Edificio bases.

A modo de introducción

Este artículo parte de reconocer una aparente contradicción: es posible escribir textos de divulgación "al alcance de los niños" (como lo pidió Gabriel García Márquez 1994), síntesis de la "Colombia prehispánica" (que encargan en los colegios), o guiones para museos en un "lenguaje claro y directo", sin tener que aclarar los ambiguos, imprecisos, politizados y equívocos que resultan entre el público (sea o no especializado) términos como arqueología, ciencia, evolución, historia, modernidad, salvaje, período, civilización o cacicazgo.

En esas confusiones de buena fe se apoya, por ejemplo, la interpretación que se hace de los nukak, como "un grupo indígena que todavía vive en el paleolítico" (Semana 1992: 96). O el aceptar, según algunos arqueólogos, el que un "cacicazgo" (alias casi-Civilización) es una sociedad que se define por una lista de rasgos (orfebrería, estatuas, agricultura, urbanismo), o por un aspecto "dominante" (parentesco = cacique, burocracia = Estado). Y que además un problema de investigación serio es el "estudio del origen de los cacicazgos".

Esta confusión terminológica y metodológica adquiere resonancia en un contexto político y social "moderno" en donde el ser humano se perfecciona a través de la razón, es decir, la ciencia reemplaza al mito y la tecnología mejora la calidad de vida. En este entorno el relato histórico se presenta como algo que se representa objetivamente, y se desenvuelve ajeno a todo condicionamiento social. En textos con gráficos de excavaciones o cuadros de estadísticas, o en vitrinas con escogidas piezas (reliquias o antigüedades) estaría explicada, reconstruida y exhibida objetivamente, sin valoraciones morales de por medio, la historia.

Esto no significa un llamado a desechar el uso de la estadística, dejar de realizar excavaciones, o a considerar insignificantes las múltiples funciones que puede cumplir (entre un público muy diverso) un museo arqueológico o histórico. Se trata de hacer ver a la estadística y la museografía como herramientas de intereses y variadas formas de ordenar y dar significado a la realidad, desde el presente.

Esta discusión comienza por subrayar los estereotipos con los que se asocia la práctica arqueológica. Cómo estos llegan a condicionar el interés y papel de la misma, y qué marco de referencia ha sido utilizado localmente para darles sentido a los hallazgos arqueológicos. Ese marco de referencia ha sido un "esquema evolutivo" que denominaré el *Edificio Colombia prehispánica* (Néstor Elí, q.e.p.d., *dixit*), y que para muchos arqueólogos(as) colombianos(as) es el marco de referencia que

permite pensar la (pre)historia local y juzgar su avance. Se basa en las síntesis elaboradas por Gerardo Reichel-Dolmatoff entre las décadas de 1950 y 1980.

Se plantea que ese esquema, por sí solo, puede facilitar la comunicación gremial, pero a costa de reducir la calidad y cantidad de preguntas posibles sobre el pasado (Flórez, *et al.* 1997), y separar los vasos comunicantes entre ese pasado (o pasados alternativos) y un conflictivo *presente* diverso en lo cultural, físico y biológico, como se pretende que sea el fundamento de la nación colombiana.

Esta discusión metodológica y política es el telón de fondo para una breve caracterización de las alternativas lógicas por medio de las cuales "sacamos conclusiones", es decir, la manera como llegamos o partimos de generalizaciones sobre procesos sociales y cómo se mide la trascendencia de las mismas en la arqueología "científica".

Por último, se abordan varias secuencias arqueológicas en las que se trata de ejemplificar los alcances y limitaciones de esta teoría general de la historia inspirada en la revisión que hace el profesor Luis G. Vasco de la obra de Lewis Morgan y una primera lectura de "Las formaciones sociales precapitalistas" de Carl Marx. Con esa teoría no se trata de discutir para dónde va la historia (o dónde y cuándo arranca) como si fuera un tren, sino algunas opciones y variantes de "la vida en sociedad".

No creo que sobre advertir que en este escrito se cuestiona política y metodológicamente la vigencia que tiene el esquema evolutivo propuesto por Gerardo Reichel-Dolmatoff, que continúa siendo el marco de referencia para la gran mayoría de arqueólogos colombianos, de otras nacionalidades y el público no especializado, cuando se trata de "ordenar la historia prehispánica de Colombia". Pero esto no significa "refutarlo", sino mostrar que su reino es más del mundo político que del académico. Esto no invalida o deja de lado los aportes puntuales de la obra arqueológica de Reichel-Dolmatoff, pero cuestiona los presupuestos sobre los cuales se construye la idea de la "evolución prehispánica de la nación colombiana".

La arqueología como aventura

A comienzos de la Segunda Guerra Mundial el profesor de la Universidad de Chicago, Henry Jones Jr., quien años después se convertiría en el arqueólogo más famoso del mundo, en una clase les dijo a sus estudiantes que la arqueología era: "the search for fact. Not truth. If it's truth you're interested in, Doctor Tyree's Philosophy class is right down the hall. So forget any ideas you've got about lost cities, exotic travel, and digging up the world. We do not follow maps to buried treasure and "X" never, ever, marks the spot. Seventy percent of all archaeology is done in the library. Research. Reading". Pero la fama del arqueólogo Indiana Jones no nace de sus visitas a la biblioteca, sino de las aventuras que tuvo mientras

buscaba tesoros (el Arca de la Alianza, el Santo Grial o los tesoros Quimbaya) y seguía las "X" señaladas en un mapa.

Lo curioso de esta imagen *jolivudescas* de la arqueología, es que no está muy lejos de la que tiene un representante de la burguesía nacional (Cuervo 1994b), para quien la arqueología es un oficio que implica emoción y aventura en tanto lo encuentra similar al de los antiguos exploradores que surcaban ríos y montañas en busca de "culturas desaparecidas". Desde esa perspectiva la investigación en arqueología es sinónimo de la búsqueda y descubrimiento de *cosas* antiguas enterradas con las cuales se "reconstruye el pasado". Esas *cosas*, en el caso colombiano, se agrupan por *culturas* (muisca, tairona, quimbaya, tumaco, malagana), y períodos (Precerámico, Formativo, cacicazgos) de una *prehistoria nacional*.

¿Cómo se conformó esa imagen de la práctica arqueológica? ¿De dónde salió la creencia de que hay un todo coherente y ordenado llamado "pasado" que puede "reconstruirse" a partir de vestigios materiales? ¿Por qué tiene tanto arraigo la idea de que hay una historia mundial o local que pasa por procesos históricos sincrónicos y que la gente se agrupa por culturas?

Tratar de solucionar estas preguntas sería pecar de una candidez sólo comparable a la de los periodistas que tratan de resolver con encuestas para qué es la justicia, la libertad o el poder. Pero dado que ignorarlas tampoco las hace menos pertinentes, vale la pena aventurar un esbozo de respuestas que nos muestren la complejidad que hay detrás de las actividades más cotidianas de una profesión como la arqueología.

Comencemos por recordar que la palabra "prehistoria" sólo aparece hacia las décadas de 1860-1870 en los diccionarios, para hacer eco de las "exposiciones universales" en las que los imperios europeos pretendían abarcar el mundo a partir de la visión omnicompreensiva de la ciencia (Boorstin 1989). A su turno, la arqueología como disciplina fue definida, formalmente, a finales del siglo XIX, en Europa y Estados Unidos; pero los antecesores formales de los arqueólogos-descubridores-Indiana Jones hay que buscarlos más atrás en el tiempo. Los anticuarios, comerciantes y eruditos del Renacimiento, apoyados por una naciente burguesía en el norte de Italia, transformaron la que había sido una cantera de mármol para edificar catedrales, en una ventana directa al pasado del Imperio Romano. El pasado muerto revivía ante los ojos maravillados del espíritu renacentista. La Edad Moderna nacía para emular un pasado glorioso retomando la literatura y el arte griego y romano (Boorstin 1989: 557-59; Trigger 1992: 43-46).

La nobleza de la Europa del Renacimiento fue la que tuvo el tiempo, medios e interés en coleccionar y hacer uso de esas antigüedades romanas y griegas. Esta actitud estimuló entonces, y estimula hoy, en el caso de los coleccionistas burgueses, la búsqueda de objetos de arte antiguos, pues no importa el contexto del que es sacado o en el que fue producido el objeto, sino que esté de cuerpo presente (en la

sala, el estudio, el museo, la casa de subastas) para confirmar una idea burguesa y secular de la historia. Ese espejo del ascenso de la burguesía rechaza (o, más bien, cambia el sentido teológico de) el modelo de historia medieval, en el que el mundo se veía como el resultado de una paulatina degeneración con respecto a la creación divina original. La vida diaria de la gente cambiaba por intervenciones periódicas de Dios, porque de resto, era estática y cíclica. En esencia era la misma desde las épocas de los romanos. Por esto, el interés por restos materiales del pasado se había limitado a las reliquias sagradas (Boorstin 1989: 436; Trigger 1992: 40-43).

Entre los siglos XVIII y XIX, la "nueva historia" (burguesa y europea) oficializó el desplazamiento de la sucesión de acontecimientos del dominio divino al humano. Ya no era el mito, sino la razón y la ciencia lo que iba a ordenar y dar sentido al mundo, al paso del tiempo (esa esperanza de la ilustración convertida en mito será luego la versión empobrecida de la *modernidad*). En esa "nueva historia" encajaba toda la humanidad, pues seguía la misma ruta (el progreso) y tenía un mismo destino: la civilización de los Estados-nación (basados en la *democracia liberal*, o bien, el *socialismo científico*), y la misma manera de recordar los eventos pasados (la escritura). Jacques Boucher de Crèvecœur de Perthes (1788-1868) explicó que en un comienzo *la humanidad* talló piedra, en el paleolítico, luego vino la filosofía de Platón y por último las chimeneas de la Revolución Industrial. La historia era una sucesión de etapas, en la que cada una superaba a la anterior gracias al paulatino dominio de la naturaleza. Tal dominio se basaba a su vez en un progresivo abandono de supersticiones y falsas creencias, de ahí el considerar al medioevo como una "edad oscura", entre la Antigüedad Grecorromana y el Renacimiento alumbradas por la luz de la razón y el conocimiento científico, es decir, secular y técnico (Romero 1987: 51-52; Trigger 1992: 93). Ese "evolucionismo social", anterior al evolucionismo de Charles Darwin, fue desde el que se calificó al modelo de salvajismo-barbarie-civilización de Lewis Morgan como "evolucionismo lineal", y fue ese el que quedó en pie en el más reciente "fin de la historia" (Anderson 1995). Pero sobre esto ya hablaremos más adelante.

El punto es que la Historia Universal *burguesa* fue el molde que dio forma a la historia-nacional patria de ese fenómeno histórico de 1819/1886/1991 llamado República de Colombia. A partir de sus guerras de independencia, las ex colonias pusieron en marcha proyectos de Estado-Nación que suponían una identidad nacional esencial y totalizadora, un pasado y un futuro comunes para individuos libres y autónomos (Correa 1989; Melo 1989; Vasco 1996). A finales del siglo XIX, durante la Regeneración impuesta por la Hegemonía Conservadora, se comenzó a escribir una ambigua historia patria nacional cuya raíz oscilaba entre las gestas de Independencia y la herencia "civilizadora" de los conquistadores españoles. Lo que sí estaba claro era que las formas de vida "indígenas" tenían poco que ver con los ideales republicanos. Fue así como se comenzaron a dibujar los primeros mapas oficiales de las "culturas indígenas" (chibcha, sinú, quimbaya) en un mapa de Colombia que

terminaba de ser definido. Se establecieron los territorios que sirvieron como marco de referencia para clasificar los hallazgos de los descubridores (historiadores unos, coleccionistas la mayoría), quienes, a juicio de un sector de la elite, equivalen a los primeros arqueólogos (Cuervo 1994b).

La burguesía, que va a surgir a la par de la formación de la idea de nación colombiana y sus componentes regionales, va a adoptar e interpretar un pasado prehispánico partiendo del supuesto de que el Estado, la Nación o los departamentos son el eslabón final de una historia lineal y acumulativa, de la que los historiadores de la conquista, y luego los arqueólogos van a descubrir sus raíces. Esa ruptura que se da con la independencia, entre un presente local que era apéndice del destino de un imperio, y luego pretende ser autónomo, “nacional” (o, más recientemente, departamental), es básica para comprender el proceso que llevó a que la diversidad de historias que pudieron ser (la Gran Colombia, nacionalidades indígenas o negras, cultos africanos y mitos americanos nativos, “economías morales” y no liberales, regiones culturales y no jurídico-políticas), confluyeran y se disolvieran en un único camino (la historia de la nación o los departamentos) que sería conmemorado y consagrado luego en plazas, estatuas, caminos, colegios, himnos y escudos. Una historia entendida como la biografía de la nación (o sus subdivisiones administrativas), o mejor, de todos aquellos acontecimientos y actores que llevaron a su integración.

Las raíces históricas prehispánicas, vistas desde el liberalismo de hace un siglo como primitivas y antítesis del futuro por no ser monumentales o espectaculares¹, son ahora las mismas en las que la se espera (a la luz de un nacionalismo políticamente correcto, incoloro y utilitario), que “nuestro pueblo” encuentre un estímulo para “la construcción de un futuro promisorio, sobre las fuertes bases de un profundo nacionalismo orgulloso del valor de sus ancestros” (Cuervo 1994a). En esas raíces, un gobernador del Huila habló de buscar “un legado de grandeza” (Ortiz 1994). En esas raíces otro gobernador, del Valle del Cauca, dijo encontrar un “alto grado de creatividad... sensibilidad artística y desarrollo económico y social” que habría de servir “de inspiración e impulso a sus gentes” (Holguín 1994). En esas raíces, representadas por pedazos de ollas de barro, piedras talladas o pulidas y semillas carbonizadas, un empresario antioqueño soñó con ayudar a “construir y fortalecer” la “identidad cultural” de Antioquia (Valencia 1998).

En otras palabras, la exhibición de piezas originales de “arte precolombino” o simples vestigios no artísticos, porque (y esto es apenas una hipótesis) asume que ese pasado no tiene que ver con el presente y se puede sujetar y contemplar tal como

¹ Estas variables obedecen a una noción estereotipada de “civilización” que sobrevive hasta hoy y tomaba ciertos indicadores (estatuas, adornos de oro) como la prueba inequívoca de la “elevada cultura” de “nuestros antepasados”. No sobra decir que tal estética burguesa se coló en las representaciones que sobre el pasado se hicieron o hacen muchos arqueólogos (as) que sólo ven “complejidad” o “cacicazgos” donde hay tesoros o ciudades perdidas, o burócratas y sacerdotes, según los cronistas.

una mariposa es ensartada por un alfiler y puesta en exhibición. Para sujetar ese pasado se cuenta con una especie de mapa-guía conformado por unas culturas y períodos ya definidos, el de cazadores (Paleoindio) – alfareros/agricultores (Formativo) – cacicazgos (Clásico), a lo que siguen los períodos de Conquista – Colonia – Independencia – República; períodos que se pueden observar en forma ordenada en el Museo Nacional de Colombia, o bien, en el Museo del Oro, o sus variantes regionales que replican la misma perspectiva. Al ya estar definido un marco de referencia con sus respectivas casillas, la comprensión del pasado se convierte en un problema acumulativo: entre más cosas se excaven (o entre más vitrinas de museos se puedan llenar) más se sabe. Cuando se compra una nueva pieza, se sabe algo diferente, si las piezas están repetidas, ya se sabe mucho de “eso”. La política del Banco de la República, a través del Museo del Oro, ha incluido durante décadas la compra de piezas de oro o cerámica sin contexto arqueológico, porque se asume que esas piezas son el pasado. Pero son “pasado” para quien compra las piezas, no para el resto de la nación colombiana que dicen se quiere representar a través de objetos.

Al dedicarse a comprar piezas y preocuparse principalmente por la forma de exhibirlas, se deja de lado la reflexión sobre los proyectos de nación colombiana anteriores a la Constitución de 1991, donde lo indígena era el sinónimo de un pasado renuente a integrar la gran familia colombiana del presente. Los antropólogos y arqueólogos fueron los que vieron en los indígenas algo más que un fósil viviente de tiempos primitivos, como les resultaba evidente a las ideologías ilustradas (liberal, conservadora y comunista) que cada cuatro años dan la “bienvenida al futuro”, el cual estuvo primero en París (la revolución liberal), luego en Londres (la civilización), después en Miami (el *american way of life*), por un momento en Cuba (“territorio libre de América”) y, últimamente, en el mundo virtual, libre, igualitario, fraterno y postmoderno del ciberespacio.

En los textos escolares y los museos patrocinados por el Estado, y administrados por la burguesía local, se encuentra patente la hegemonía de los sucesivos proyectos de “nación colombiana”, a la luz de los cuales se convirtió en hábito celebrar el Día de la Raza, cantar un himno, izar una bandera tricolor en las fiestas patrias, y asumir desde la primaria una idea de nación mestiza fruto de la fusión de indios, negros y españoles. En medio de esa unidad y homogeneidad de símbolos nacionales impuestos resulta toda una sorpresa que se hubiera adoptado en el Museo Nacional el cuadro histórico creado por los arqueólogos que hoy habla de “milenios de diversidad”.

Esa “milenario diversidad” cultural, política y social fue aceptada al ser percibida desde el concepto genérico de indígena (Barona 1993: 61, 114-115), o mejor, de una Colombia indígena como sinónimo de un período Prehispánico (Reichel-Dolmatoff 1978). La arqueología racionalizó y redujo la diferencia cultural históricamente creada a lo “indígena” (Gnecco 1999b: 61), como una esencia ajena al devenir de la nación mestiza. Para los grupos humanos distinguidos desde ese concepto se aplican no-

ciones como conservar o recuperar sus “tradiciones”, pues se suponen ajenos al proyecto liberal que se impuso a los *naturales destas tierras* desde las reformas borbónicas. Recientemente, a la categoría de lo *indígena* como sinónimo de colombiano-diferente, se ha agregado la de *afrocolombiano*, que, en parte, repite la homogeneización por vía retórica y la definición de una esencia no occidental (el otro exótico) (Restrepo 2001).

Resulta contradictorio declararse a favor de la pluralidad cultural y al mismo tiempo suponer que existió un pasado único y autocontenido (la Colombia prehispánica) que es posible “reconstruir científicamente” por medio del registro arqueológico (Gnecco 1999b: 22, 24-27, 52). Al aislar la producción del conocimiento histórico válido del tipo de economía política que lo financia y difunde, la historia prehispánica se asume como algo pactado libremente entre todos los colombianos, una memoria colectiva recibida en igualdad de condiciones y libre de intereses hegemónicos.

Al homologar lo *indígena* con lo *prehispánico*, se asume que los colombianos-diferentes por excelencia, “los indígenas”, son el pasado de la nación mestiza, con lo que se oculta que esas categorías para identificarnos han sido creadas mutuamente (Correa 1989; Jimeno 1993; Rappaport 1995; Vasco 1996). La categoría de “indígena prehispánico” describe más un propósito político nacionalista que una realidad histórica. El relato ahistórico de “nuestro pasado y presente indígena y afroamericano” supone la subordinación de los grupos incluidos arbitrariamente en un “nosotros” retórico, y la comprensión de esos grupos desde la misma lógica liberal que define a la gente en términos atomistas (individuos autocráticos) y liberales (todos somos propietarios de algo). Y esa historia tan coherente y lineal, tan digerible, es en la que tiene sentido decir que: “En Colombia hay 81 grupos indígenas, unas 630.000 *personas* en todo el país, *dueñas* de 30'233.412 hectáreas del *territorio nacional*” (Semana 1999: 44, énfasis agregado). Los *indígenas* resultaron siendo terratenientes y no nos habíamos dado cuenta.

Pero desmontar la ecuación indio (o gente no occidentalizada) = superviviente-prehispánico es una salida puramente retórica. El punto es que desde el proyecto de sociedad que esté imperando en el momento se naturaliza el presente y se asume como un resultado natural y necesario del pasado de toda la humanidad, lo que ya había sido previsto para los proyectos basados en el liberalismo económico (Marx y Engels 1974), y luego se pudo contemplar con los países cuya historia nacional fue reescrita desde el “socialismo científico”, porque nunca hay una historia nacional verdadera, una nación concluida, sino naciones, proyectos de sociedad que se intentan construir, por la fuerza o el consenso (Bermejo 1999a, 1999b; Fontana 1999).

Indiferentes a los condicionamientos de la cultura en que se desenvuelven, la *episteme* dirán los foucaultianos, los periodistas, y tal cual arqueólogo inmerso en su positivismo, conciben a grupos como los U'wa al amparo de un concepto que le hace juego al capital y separa cultura y naturaleza (Escobar 1994). Los entienden, de

buena fe, como un grupo que practica “desde hace siglos el *desarrollo humano sostenible*” (Diago 1996, énfasis agregado). Quizá se quiera dar a entender que desde los tiempos de la “Colombia indígena prehispánica” la noción liberal de “sostenibilidad” encontraría así apoyo pasivo en la arqueología y la historia misma. Y eso es tan arbitrario y anacrónico como tratar de buscar nociones equivalentes a la de *res publica* en las lenguas nativas de América o los códices aztecas. Esto no fue previsto por el esquema evolutivo de Reichel-Dolmatoff, pues en ese tiempo (1953-1978) no se había terminado “la historia” y la noción de “desarrollo sostenible” era ocupada por la de “primitivo” o “gente que vive en el paleolítico”.

La vida prehispánica antes del Edificio Colombia

Para la definición de los territorios y las características particulares de las *culturas* precolombinas se tomaron en cuenta las crónicas del siglo XVI y XVII (Mora 1990; Pineda 1997). Las *culturas* que aparecieron, y que hoy se pueden encontrar en las primeras páginas de cualquier texto escolar sobre la *Historia de Colombia* o en los mapas de museos con las *áreas arqueológicas*, resolvieron el problema de clasificar, espacialmente, los objetos que se descubrían esporádicamente, pero relegaba a un segundo plano el problema del presunto cambio de esos objetos a través del tiempo y de cómo se relacionaron esas “áreas”.

Para explicar la existencia de esas diferencias en tiempo y espacio, anteriores a la Conquista, se organizaron explicaciones desde el difusionismo (los cambios en el registro arqueológico se explican por migraciones) y el catastrofismo (los cambios se explican porque una *cultura* es desplazada abruptamente por otra *cultura*) (Gnecco 1999b: 61). Historiadores como Carlos Cuervo plantearon que “los Chibchas” (hoy, serían los muiscas) venían del Lago Titicaca; Ezequiel Uricoechea optó por un origen japonés (Gnecco 1999b: 62). Con la llegada de Paul Rivet, y su idea de sucesivas migraciones en el pasado, evidenciadas en ciertos paralelos lingüísticos, se afianzaron las bases sobre las cuales posteriormente se deducirían migraciones y genéricos “contactos culturales” a partir de paralelos estilísticos en los objetos de oro, piedra o cerámica (Langebaek 1996a: 15-16). Desde esa perspectiva resultaba lógico ver la estatuaria de San Agustín como un subproducto del proceso histórico de Chavín (Perú); a la “cultura Ilama” del alto río Calima (Valle del Cauca) y a la “cultura Tumaco” (del litoral Pacífico) como derivaciones de la “cultura Chorrera” del Ecuador, a los muiscas como un grupo originario de Venezuela, los Pantágoras y Carares procedentes de la costa Caribe (la invasión Karib), a la “cultura Tumaco” como un resultado de migraciones desde Centroamérica; y a los nativos de la Sierra Nevada de Santa Marta como originarios de Costa Rica (Langebaek 1995b: 318, 1996a: 16; Flórez 1997: 106-107, 1998a: Caps. I y IV, 1998b).

A su turno, las catástrofes (la desaparición de pueblos) fueron el medio escogido para salvar la idea lineal y progresista de la historia. Los logros alcanzados en meta-

lurgia, estatuaría o en obras de infraestructura, de un momento a otro (un par de siglos en términos arqueológicos) dejaban de presentarse y los pueblos que se suponía habían sido sus artífices, eran reemplazados por invasiones de pueblos "atrasados" (Gnecco 1999b: 63). Eso ocurrió con la metalurgia Yotoco, reemplazada por un pobre trabajo en cobre de la "cultura Sonso" (Cardale, *et al.* 1989), o la gente que elaboró la cerámica de la "cultura Tumaco", borrados del mapa por nuevos pobladores poco diestros en la alfarería (Flórez 1998a: Caps. I y IV).

A la luz de estas perspectivas, Paul Rivet, director del Instituto Etnológico, y los profesores de ese instituto: Gregorio Hernández de Alba, Justus Wolfgang Schottelius y Gerardo Reichel-Dolmatoff, formaron, hacia la década de 1940, a los primeros arqueólogos colombianos: Eliécer Silva, Luis Duque, Graciliano Arcila, Alicia Dussán, Julio Cubillos y Carlos Angulo, y a la generación que prepararon en la década del 60, en el Instituto Colombiano de Antropología, de la que hicieron parte, entre otros, Gonzalo Correal, Miguel Méndez y Alvaro Chaves.

Estos pioneros, que vienen a relevar a los arqueólogos extranjeros que de tiempo atrás visitaban el país (Preuss, Mason, Förd, Bennet, Lehmann), le dan existencia formal a lo que hoy se llamaría "arqueología colombiana". Abrieron el camino gremial con sus primeras exploraciones y ponen en marcha, a mediados de la década del 60, los departamentos de antropología en las universidades Nacional, de los Andes, de Antioquia y del Cauca.

Al difusionismo y la visión horizontal de la "prehistoria colombiana", Gerardo Reichel-Dolmatoff agregó entre las décadas del 50 y 80 una nueva perspectiva, una síntesis histórica evolutiva que se convertiría en la guía hacia el pasado para las generaciones de antropólogos(as) y arqueólogos(as) formadas en las universidades de Bogotá, Popayán y Medellín a partir de las décadas del 60 y 70. Con esa síntesis se asumió que el *pasado nacional* podía ser visto ordenadamente a través de una secuencia progresiva de etapas. Que esas etapas podían ser definidas en el tiempo y caracterizadas por una serie de rasgos. Y que la pertenencia de las "culturas arqueológicas" a esas etapas se hacía con esas listas de chequeo.

Al establecer una identidad entre lo "indígena", lo "prehispánico" y la narración histórica arqueológica se puede ver a la "arqueología colombiana" como una empresa que comenzó con las especulaciones medievales de los cronistas del siglo XVI, y que hoy continúa con las especulaciones científicas de las nuevas generaciones. Cada nuevo dato aportado, cada nueva excavación, viene a ser un ladrillo que ayuda a crecer y consolidar el edificio interpretativo de la (pre)historia nacional (Reichel-Dolmatoff 1986: 13-22; Lleras 1985: 24; Botiva 1988: 7; Duque 1988: 3).

De esta manera, el sentido de la arqueología local, subsidiaria de una historia nacional, estaría dado por el estudio y conservación del patrimonio cultural, o sea, las valiosas piezas *originales* de arte precolombino, como puede ser constatado en

la Ley 397 de 1997 donde se define qué es patrimonio arqueológico y qué vínculo tiene el mismo con una etérea "identidad nacional". A la luz de esta legislación y unida a los estudios de impacto ambiental, en la década de 1990 se presentó un inesperado "bum" de arqueología de rescate, es decir, la dedicada a preservar el llamado patrimonio arqueológico durante la construcción de grandes obras de ingeniería (carreteras, oleoductos, represas, torres de energía).

En medio de la demanda de ese tipo de trabajo puntual, se llegó a creer lógico el adecuar el pregrado en antropología a la producción de arqueólogos adiestrados en labores de rescate. Esto, en buen romance, significaba adecuar el pénsum de estudios al mercado, o sea, suponer que la formación universitaria se rige por el principio liberal de la "iniciativa privada" y no por el cuestionamiento de su lógica y puesta en práctica (Gutiérrez 1987). Esto ocurrió en medio del desconcierto institucional, gremial y laboral en el que se presentó y prosperó la arqueología de rescate.

Con todo este telón de fondo no resulta extraño que a menudo la gente asuma que los(as) arqueólogo (as) se dedican a reconstruir la vida de la gente a partir de un fragmento de cerámica, un poporo o una estatua, algo así como unos Sherlock Holmes de la prehistoria. Porque el estereotipo de la arqueología es la búsqueda y exhibición de cosas, no de reflexión sobre la naturaleza y variedad de las relaciones sociales entre seres humanos. Pero, "esto es filosofar, no es arqueología", llega a decir parte del gremio que, como decía el *manito* Manuel Gándara (y con el perdón de las colegas), "se precian de ser rudos hombres de campo", que se identifican por "mover tierra" para encontrar cosas y "culturas" antiguas (Flannery 1982). El problema es que al entender la disciplina como una pura labor de descubrimiento no existiría mayor diferencia entre las opiniones de Indiana Jones y Gerardo Reichel-Dolmatoff.

La arqueología como ciencia

A este panorama empirista y poco científico, que no es una "etapa", sino uno de los polos entre los que se mueve la disciplina, se contrapuso hace unas cuatro décadas la cruzada por una "arqueología explícitamente científica" conocida como *Nueva Arqueología* (vrs. una "arqueología tradicional"), con la cual se podrían producir "generalizaciones objetivas y éticamente neutrales [...] útiles para el desenvolvimiento de las sociedades modernas" (Trigger 1992: 293). Esa neutralidad es autoevidente incluso para la arqueología "postnueva" (o procesual cognitiva) cuyos representantes asumían que era lo mismo la objetividad de un arqueólogo que trata de explicar el pasado, y la de un físico atómico que trata de entender las partículas fundamentales (Renfrew en Bradley 1993).

La "nueva arqueología" fue un enfoque también conocido como "arqueología procesual" que estuvo *IN* en la arqueología anglófona hacia 1960 (si bien comenzó a gestarse a finales de la década de 1930), pero que queda *OUT* en los 70 (Flannery

1973; Gándara 1981), aunque luego es reencauchado en la década de los 80 como "arqueología procesual-cognitiva", en respuesta al desafío de la *nueva nueva arqueología* (o postprocesual, etiqueta que agrupa enfoques muy variados, cfr. Patterson 1989). Mientras esto último ocurría allende los mares y el río Grande, en los pregrados de antropología en Colombia aterrizaron, cual gran novedad, las versiones vulgarizadas, descontextualizadas y en trance de obsolescencia, de la arqueología procesual (nueva) y postprocesual (nueva nueva), y procesual-cognitiva (etc.). Es decir, la traducción al español de los textos de Binford (1991), Hodder (1994) y el de Renfrew y Bahn (1993). El análisis del impacto de este desfase bibliográfico y académico en el ámbito local se sale del marco de este artículo, pero ya ha comenzado a ser adelantado por otros autores (Langebaek 1996a; Mora 1997; Obregón 1997; Piazzini 1998; Giraldo 1999; Gnecco 1994, 1995a, 1999a, 1999b).

No obstante, para la gran mayoría del gremio ese llamado para hacer de la arqueología una "ciencia" no tuvo mayor impacto, puesto que muchos de ellos se formaron y tuvieron su primera imagen de una "prehistoria de Colombia" a la luz del *Edificio Colombia prehispánica*, que era el marco de referencia desde el que se pensaba la (pre)historia local y se juzgaba su avance. No es gratuito que muchos "nuevos arqueólogos" tengan poco de qué hablar con los "viejos". O que los resultados de un proyecto lineal o puntual de arqueología ejecutada como complemento dentro de un estudio de impacto ambiental, resulten de poca utilidad para evaluar las hipótesis "científicas" de los (hoy) "viejos nuevos arqueólogos". Esquematisando las posiciones, diríamos que para unos el pasado es una realidad representada por los objetos gaaqueados o excavados, mientras que para los "científicos" es una realidad en tanto esos objetos y sus contextos de hallazgo permiten evaluar hipótesis sobre el porqué el pasado fue de una manera y no de otra: por qué aquí hubo "apenas" cacicazgos y no Grandes Estados.

El Edificio Colombia prehispánica

El esquema de la *Colombia prehispánica* de Reichel-Dolmatoff, fue construido para responder a la pregunta por antonomasia de la arqueología del "área Intermedia" (Colombia, Venezuela, Ecuador, Centroamérica, las Antillas): "¿Por qué los pueblos prehistóricos de Colombia *no lograron* un desarrollo similar al de sus vecinos, de México y Perú?" (Reichel-Dolmatoff 1986:15, énfasis agregado). El problema era por qué en esos últimos países hubo Estados, y en la Colombia prehispánica sólo "Federaciones de Aldea" o "Estados Incipientes".

Esta pregunta y el esquema que trataba de responderla surgieron en la época en que cobraba auge el "neoevolucionismo" de Julian Steward, quien, hacia 1947, comparó las secuencias estratigráficas del norte del Perú, del centro de México, con otras de Mesopotamia, Egipto y el norte de China, y estableció paralelos entre esas secuencias que se convirtieron en cinco estadios de desarrollo: caza y recolección,

agricultura incipiente, formativo, floreciente regional y conquistas cíclicas (Harris 1978: 292, 581, 585). Luego, agregó otros "períodos", los combinó o cambió de nombre teniendo como objetivo explicar el desarrollo de las "altas culturas" precolombinas de México y Perú (Willey y Phillips 1958:67-68).

A mediados de la década de 1950, Steward (1976:11-29) definió el enfoque evolucionista multilíneal, en el que se basaron Willey y Phillips (1958:71, 75) cuando formularon sus "estadios universales": Lítico, Arcaico, Formativo, Clásico y Postclásico. Ese enfoque "evolucionista-histórico" (*the historical-developmental approach*) partió del supuesto de que la variabilidad cultural entre diferentes grupos se podía explicar buscando los paralelos, semejanzas significativas, o regularidades entre diferentes secuencias históricas. De ese reporte de regularidades empíricas se llegaría a las leyes que rigen el cambio cultural (Willey y Phillips 1958:77; Harris 1978: 558, 568-70). Discípulo de Steward y Willey, y su metodología derivada de la ecología cultural (que desde la década de los años 40 incluía el estudio de patrones de asentamiento en el Perú, y la comparación de secuencias culturales en busca de regularidades); fue Kent Flannery, de la Universidad de Michigan, quien a su vez, formó, entre otros, a Robert Drennan en medio del auge y caída de la arqueología procesual, en la década del 70. La "generación Pepsi" de Drennan (Flannery 1976) desplazaría la preocupación por el origen de la "Civilización" en México y Perú, al de las "sociedades complejas" conocidas como "cacicazgos" que pululaban en la llamada Área Intermedia, y en otros lugares del mundo donde no surgió "la Civilización".

Pero mientras esa generación ya venía de ensayar toda la parafernalia ritual de la arqueología procesual (megaproyectos de una o dos décadas que se servían de tesis doctorales para evaluar modelos e hipótesis sobre la "complejización social"), en Colombia había todo un mestizaje conceptual en el que se ejercía la profesión a través de proyectos individuales que duraban uno o dos años y que tenían como guía el capítulo publicado en 1978 por Reichel-Dolmatoff, titulado *Colombia indígena - Período Prehispánico* (no era por supuesto el único, pero sí el más recurrente). Ese "período", que comenzaba con los primeros pobladores del territorio y terminaba con la llegada de europeos en el siglo XVI, fue bosquejado desde por lo menos 1953 y dado a conocer oficialmente apenas en 1965, pero en inglés, por lo que es hasta 1978 que se publica en español, cuando resulta ser toda una novedad, sobre todo para las nuevas generaciones de arqueólogos(as), herederos de las *áreas culturales* instituidas por la generación formada en el Instituto Etnológico Nacional.

Reichel-Dolmatoff, partiendo de las premisas evolucionistas e histórico-culturales de Willey y Phillips, dividió en 1965 ese "período" en *etapas* (*stages*) que mezclaban criterios económicos y geográficos: de una forma de vida centrada en la caza y recolección surgían grupos más sedentarios que recolectaban conchas, otros domesticaban plantas y se volvían horticultores y de esta base surgían cacicazgos subandinos (Cultura San Agustín) y federaciones de aldea (muiscas y taironas del siglo XVI). Para 1978 esa evolución se entendió a través de cinco etapas: Paleoindio,

Arcaico, Formativo, Cacicazgos y Federaciones de Aldea. En su última versión (1986), se introdujeron las categorías de Desarrollos Regionales², y, en reemplazo de las Federaciones, los Estados Incipientes (de nuevo, los muiscas y taironas).

A un nivel básico y académico, la síntesis histórica de Reichel-Dolmatoff les ha dado a los arqueólogos (y al público en general) una idea elemental sobre cómo se “ordenan” el sinnúmero de acontecimientos anteriores a la llegada de los conquistadores españoles. Cuando a mediados de la década de 1980 se hicieron balances de la arqueología colombiana, se tomó como marco de referencia el esquema reicheliano y se asumió que la acumulación de datos básicos era un indicador confiable del avance de la disciplina (cfr. Duque 1988; Botiva 1988), independiente del caos conceptual en el que se basaban esos descubrimientos. Esa fragilidad se derivaba de la debilidad conceptual del esquema de Reichel y de su uso mecánico por parte de las nuevas generaciones:

“La confusión prevalente en el uso de ciertas palabras comunes en escritos arqueológicos, se refleja inevitablemente en este documento, por la indiscriminada utilización dada por los autores en los textos consultados. Complejo, estilo, fase, tradición, cultura, horizonte, son términos que tienen una clara connotación conceptual y con frecuencia se usan en forma intercambiable, aun en un mismo escrito. Algo similar ocurre con el uso de conceptos relacionados con periodización, paleoindio, arcaico, precerámico, formativo, desarrollo regional, cacicazgos, preclásico e integración, entre otros. Evidentemente sobre estos dos puntos se observa la necesidad de homologar criterios. Sin embargo, ambos problemas se salen del objetivo de este documento...” (Groot 1989:15).

Pero no basta con la “homologación de criterios”, porque los conceptos no se usan como herramientas³, igual que los palustres. Esa concepción es consecuencia del entendimiento instrumental de la disciplina, su sometimiento a la técnica, por no mencionar su asociación superficial con “emocionantes” descubrimientos. Eso se traduce, en el ámbito académico, en la concepción de que los “métodos en arqueología” son las técnicas que permiten realizar excavaciones “científicas”, definir nuevos tipos cerámicos, hacer estudios de polen, obtener fechas de C-14 o hacer estudios de antropología física.

Con estos antecedentes en mente, no resulta ninguna sorpresa el que un lector de una versión previa de este escrito, insistiera en que un “término” (no el concepto) como cacicazgo es “bien conocido por todos los antropólogos”, pues si un arqueólogo dice que su “interpretación de la evidencia es que en tal región se forma-

² Que era otra forma de llamar a la “colonización maicera”, de 1978, el ingrediente básico que habría motivado la transformación de sociedades tribales igualitarias en otras jerarquizadas cacicales o “señoriales”.

³ Entendidas como instrumentos que existen en forma independiente de la concepción epistemológica, ontológica y política del investigador.

ron cacicazgos” quedaría “perfectamente claro lo que quiere decir”. Aclaraba mi crítico que, si para ese arqueólogo, cacicazgo era “algo muy diferente al concepto general usado en antropología (por ejemplo, algo como una sociedad igualitaria con un líder religioso) pues sí debe especificar qué es lo que quiere decir con esa frase”. Así las cosas, se trataría (nuevamente) de un problema instrumental, de manuales de antropología y arqueología, como el de Renfrew y Bahn (1993), donde está “perfectamente claro” el concepto de cacicazgo. Pero esa claridad se deriva del presupuesto empirista de que la definición de esa categoría está libre de una teoría sobre la organización y el cambio social, o de las valoraciones dadas por un contexto político e histórico en particular.

Los límites del sentido común

La vigencia política del esquema reicheliano (de los cazadores que habitaron abrigos rocosos a los zaques que vivieron en cercados y los urbanizadores taironas) puede encontrarse en el “novedoso planteamiento del guión museográfico” del Museo Nacional de Colombia, que trató de “mostrar al público colombiano y extranjero, en lenguaje claro y directo, el desarrollo de nuestro pasado y presente indígena y afroamericano” (Cuervo 1994; cfr. Pineda 1994:15-16), y en algunas de las más recientes síntesis oficiales de la “Colombia Prehispánica” (Uribe y Mora 1991; Uribe 1999). La búsqueda del “ser nacional” ancestral, es el resultado predecible de la naturalización de una historia nacional que ha implicado el “fin de la (pre)historia Nacional”⁴.

Como la definición de las “etapas” de las diferentes versiones del esquema de Reichel (Paleoindio - Formativo - Desarrollos Regionales - Cacicazgos - Estados Incipientes, en la versión de 1986), fue instrumental, su concepción se redujo a la suma de objetos, rasgos o características que podían ser agrupados por cada etiqueta (Flórez et al. 1997:20-23). Eso transformó unas ambiguas nociones de etapa-período en casillas donde se acomodan datos. El uso indiscriminado de ese esquema por parte del público gremial, llevó a pasar por alto que la “etapa” paleoindia o precerámica, la formativa o la de “cacicazgos” no son equiparables a los períodos de Conquista o Independencia, puesto que no había, en tiempos prehispánicos, un proceso nacional de complejización en marcha, equiparables a los de dominio colonial o independencia republicana.

La construcción de esos datos arqueológicos (pues estos no se “descubren”) que se apoyaba en “citas de Reichel”, antes que en teorías sobre el cambio o la construcción de la realidad social (materialista histórico, materialista cultural, estructuralista, simbolista), llevaron al “fin de la (pre)historia” nacional pues ya no

⁴ La frase mezcla dos sentidos: conclusión y propósito. El primero se entiende, en su sentido formal, como el reinado indiscutible de un esquema y una forma de sintetizar ciertos acontecimientos; sobre lo que trata esta parte del artículo. El segundo, tiene que ver con el sentido que se da al devenir humano en su conjunto, según una filosofía de la Historia. Ese tipo de “filosofía” convertida en fórmula política lleva a que el historiador se dedique a predecir (cuál vidente) el futuro, es decir, a demostrar que sólo hay un presente posible (Anderson 1995).

se concibe como necesario el que existan alternativas al esquema de Reichel Dolmatoff, el esquema además de ser herramienta didáctica para clasificar datos, se convierte así en "teoría arqueológica".

Cualquier episodio disperso, cualquier nuevo dato de la arqueología colombiana (punta de proyectil, ciudad perdida, estatua, campo de cultivo, tumba, tesoro) puede y debe encajar en el esquema, pues el mismo señala los límites dentro de los que es concebible el avance del conocimiento sobre el pasado prehispánico, es el mismísimo *sentido común* del arqueólogo colombiano. El "fin de la (pre)historia nacional" no significa entonces que se deje de excavar o de publicar textos de arqueología, sino que se asuma que debe escribirse una (pre)historia (nacional) que tome como unidad de análisis un territorio nacional (o precolonial-colonial) inexistente en tiempos precolombinos, y una serie de "etapas" teleológicas ordenadas de lo más "simple" (cazadores) a lo más "complejo" (Estados Incipientes).

Aunque resulte poco evidente, es indiscutible que la categoría *Colombia* como una *unidad de análisis* de la época prehispánica o precolombina, implica dar por hecho una unidad nacional lograda mucho antes de que comenzara a formarse la idea moderna de nación (colombiana). Se puede llegar a entender como un referente político de un proyecto de nación orgánico, terminado, que emerge del pasado y se basó en una genérica diversidad cultural. Pero se pasa por alto que esa diversidad no era armónica, no conformaba una unidad "nacional", ni surgió en medio del liberalismo económico. Y como estos problemas poco y nada se reflejan en los guiones de museos o en textos escolares, el resultado es una realidad prehispánica acomodada a unos proyectos de sociedad y nación no explícitos, pero que, por lo mismo, se asume que se han impuesto de forma natural e inercial a lo largo del tiempo y han resuelto el problema de la convivencia en medio de la diversidad cultural, en lugar de ignorarlo.

El uso mecánico de ese *Edificio* conceptual, supone manejar un mapa cuyas fronteras han sido continuas desde hace 12.000 años, atadas a un tiempo lineal e irreversible. Se asume que el pasado nacional es (debe ser) el mismo para todos los colombianos, aunque algunos de ellos tengan una concepción diferente del espacio ("topografiado" culturalmente) y el tiempo (cíclico en vez de lineal, local y no universal) (Vasco 1991, 1997; Restrepo 1996; Rappaport 1997; Vargas 1999a, 1999b). En esa historia el "hombre de Tequendama" (o "el colombiano más antiguo") se convirtió en el Zipa de Bacatá. El paso del tiempo engendraría por sí solo el cambio social, por lo que 12.000 años, en vez de 500, suponen "más historia".

Los estragos de la arqueología reducida al "descubrimiento"

La falta de formación teórica (o de criterios para llevar adelante un debate conceptual), derivó en una caricatura de controversia, en la década de 1990, de los proyec-

tos procesuales ("científicos" desde el positivismo lógico) a los que se atribuyó como objetivo el "estudio del origen de los cacicazgos". Al perder de vista el objetivo neoevolucionista de Steward ya esbozado, la discusión se centró en lo ocurrido con posterioridad al esquema de Service (1962). Entre 1983 y mediados de la década del 90 se adelantó el denominado proyecto Valle de la Plata (al sur del Huila) (Drennan 1985, 1995). La perspectiva neoevolucionista y procesual desde la que se adelantó era prácticamente desconocida en el medio local (el mismo Reichel-Dolmatoff seguía pensando su esquema de la Colombia prehispánica como si siguiera vigente la pregunta de Steward, Willey y Phillips sobre "el origen de la civilización") por lo que la discusión no giró en torno a los presupuestos del evolucionismo y el procesualismo, sino sobre un supuesto nominalista y empírico: si define un cacicazgo, se puede excavar. Esto llevó a comentarios de cafetería y pasillos universitarios, y luego algunos "debates", en los que se asumía que en la Universidad de Pittsburgh se enseñaba a los estudiantes de postgrado a "excavar cacicazgos", y que con esa actividad se buscaba, de paso, "prestigio académico".

Al enfocar la atención en las rencillas académicas, se descuidó la lectura crítica (y constructiva) de la producción intelectual del proyecto Valle de la Plata. Prácticamente no hubo reseñas sobre los textos que produjo ese proyecto (o autores partidarios de ese enfoque) ni debates puntuales y programáticos alrededor de los resultados parciales obtenidos y su congruencia con los objetivos propuestos en un principio.

Lo anterior allanó el camino para que, por ejemplo, el proyecto Porce II, en Antioquia, revolviera peras con naranjas para sacar manzanas, gracias a la mezcla ecléctica de la metodología del proyecto Valle de la Plata (Drennan 1985) con la del proyecto ProCalima (Herrera, *et al.* 1982-83), que permitió "hallar" 228 *sitios* arqueológicos (cfr. Castillo 1998:23). Lamentablemente, el costo de ese proyecto ha sido hasta el momento inversamente proporcional a su impacto académico, por lo menos en publicaciones y avances de investigación. Esto retarda el discutir cómo fue posible mezclar la metodología del reconocimiento regional sistemático del Valle de la Plata, diseñada para hacer visible la centralización política con recolecciones de cerámica y sondeos con pala; con la de ProCalima, centrada en la búsqueda y excavación de sitios-tipo que permitieran reconstruir una secuencia histórico-cultural. Por esto es previsible que el sancocho metodológico empresarial de Porce II, centrado en la excavación de *sitios* arqueológicos, difícilmente nos proporcionará datos sobre *patrones de asentamiento* (tamaño, densidad y nucleación de la población a través del tiempo) inferidos a partir de *lotes* de fragmentos de cerámica y datos paleoambientales de diferente escala.

De otro lado, la crítica gratuita a la metodología del *reconocimiento* regional (diferente de la *prospección*, cfr. Drennan, *et al.* 1989), diseñada explícitamente para tratar de medir el crecimiento demográfico como una variable básica que incidía en el surgimiento de la centralización política (Drennan 1985), llevó a decir que "contaban

gente con tiestos”, mientras los críticos seguían deduciendo migraciones e invasiones a partir de paralelos estilísticos (sin plantear una propuesta alternativa sobre cómo calcular cambios demográficos), o cosmologías prehispánicas con base en analogías etnográficas, sin explicar cómo se traducían esos hipotéticos modelos de pensamiento en la práctica de terreno y laboratorio.

Esta no pretende ser la (fútil) defensa de instituciones o celebridades académicas en particular, sino una reflexión alrededor de los pobres resultados que trae entender la arqueología como una “emocionante aventura” centrada en el descubrimiento de cosas antiguas, porque lo que interesa es “el dato, no la verdad”, como decía el doctor Jones. Lo que nos lleva, por inercia, a perpetuar el sucursalismo académico, que, como las brujas, de que lo hay, lo hay.

En ese sentido y nivel de abstracción, el debate no se plantea en el terreno del “aporte de nuevos datos” (dibujos de ollas, perfiles de suelo, pedazos de ollas de barro, semillas carbonizadas o las últimas dataciones obtenidas en un rescate arqueológico), que equivale a decir que el mobiliario del *Edificio Colombia Prehispánica* está pasado de moda. Dicho de otra manera, la existencia del Dios judeocristiano no se discute (falsea o impugna) apuntando un telescopio al firmamento en busca del cielo y los ángeles. O para ejemplificarlo en términos más “modernos”, un lenguaje de programación (un *software*, o sea, nuestro esquema de prehistoria-nacional), no mejora o empeora según la cantidad o variedad de información empírica que maneja. En esa medida, no es con más datos como se revelan las limitaciones del esquema en donde se acomodan desde (o hasta) los “cazadores-recolectores” de los abrigos rocosos del Tequendama hasta (o desde) el zaque de Hunza y la *ciudad perdida* de los tairona; o que se hace manifiesto el costo de reducir todo ese caleidoscopio histórico-cultural a la concepción de *indígenas prehispánicos*.

Esta crítica es posible en tanto se asuma que “el pasado”, más allá de su versión académica positivista, no es sólo un relato histórico o las cosas que uno desentierra, sino también una interpretación y negociación política sobre el sentido de la memoria colectiva, en construcción constante. Sin embargo, el debate que se reduce a un puro ejercicio bibliográfico es tan estéril como el que sólo se apoya en la presentación de “nuevos datos”, supuestamente “libres de teoría”. Uno y otro extremo reducen la práctica de la arqueología, bien a una versión empobrecida de la filosofía escolástica, o bien a un anticuarismo centrado en la clasificación y el detalle irrelevante. Este último aspecto se observa en la abundancia de adelantos técnicos (estudios especializados sobre suelos, cerámica, líticos, bases de datos, sistemas de información geográfica), que si bien son necesarios, en general resultan marginales para la presente discusión, pues el *Edificio Colombia Prehispánica* (las preguntas de investigación) no fue construido simplemente por obra y gracia de la acumulación mecánica de materiales tangibles (datos sobre sitios arqueológicos, metates, ollas,

citas de cronistas). Esa construcción dependió en buena parte de la pregunta (los planos) que se hizo su arquitecto hace ya unas cinco décadas.

A continuación trataré de hacer un bosquejo de otro modelo a partir de otra pregunta. Valga la aclaración de que uno y otro modelo se mueven en ámbitos diferentes (un medio hegemónico que asume que todo es vulgarizable vs. un medio académico marginal cuyo sentido es el debate y no el inventarse historias nacionales), por lo que el segundo tipo de modelo es productivo en tanto no se popularice, es decir, no se convierta en una fórmula para ordenar de otra manera las vitrinas del Museo Nacional.

De definiciones y otros equívocos

A mediados de 1999, un investigador del Museo del Oro de Bogotá declaró ante un auditorio sin *cacicólogos* que se pudieran “defender”, que “en Colombia no sabemos qué es un cacicazgo”. La irónica pregunta ponía al descubierto una confusión entre dos niveles de realidad: el proceso histórico y el modelo teórico, y la suposición de que un tipo social (modelo) se puede definir por un listado de rasgos (iconografía, excedentes, jerarquía de asentamientos), o por un aspecto “dominante” (parentesco = cacique, coerción = Estado).

Esa confusión estaba patente en el esquema esbozado por Reichel-Dolmatoff, pero muy pocos se dieron por enterados dado que se asumía que la definición del término era independiente de un modelo de historia universal. Por eso, si bien es preciso evocar un poco la genealogía del término, cuestionar su productividad heurística implica tomar conciencia del modelo de historia al cual responde. Trataré de exponer esto a continuación.

Cacicazgo es un término derivado del Arawack *kassiquan*, que se refería al dueño de una o varias viviendas (Redmon y Spencer 1994:190, en Oyuela 1998:39). El término fue aplicado por los conquistadores a quienes ellos veían que eran obedecidos por sus semejantes. Aunque en inglés no existe un equivalente directo, el vocablo más utilizado se refiere precisamente a esa relación de autoridad. *Chiefdom*, viene del término *Chief*, Jefe, por lo que “cacicazgo”, en los textos de autores anglosajones editados y traducidos en España, figura como Jefatura.

Para que el término “jefatura” o *Chiefdom* o cacicazgo se convirtiera en una categoría que se refiere a un tipo de organización social y un estadio evolutivo, fue preciso que Julian Steward (1948) lo tomara para designar a grupos indígenas del “área Circumcaribe” en las que era visible la existencia de jefes cuya autoridad sobrepasaba el nivel local de la tribu, que luego Kalervo Oberg (1955) le diera su sentido de “etapa evolutiva”, y que finalmente Elman Service (1962) incluyera esa “etapa” en su esquema de banda - tribu - jefatura - estado. La conversión de esos tipos sociales en etapas, obedecía a un interés por el “resultado” de la evolución social: el Estado o la

Civilización, como se conoce a los aztecas e incas, las versiones americanas de los imperios antiguos del cercano Oriente tales como Egipto, Mesopotamia, Babilonia o los Hititas.

En función de ese objetivo fueron creados y modificados los contenidos de las tipologías evolutivas como la de Steward, Service o Reichel-Dolmatoff (1965, 1978, 1986) y sus epígonos, que insistieron en colocar al final del camino a los muiscas y taironas como Estados inmaduros. Esta preocupación por la evolución como un proceso que se desarrolla en función del surgimiento del Estado o la Civilización también se observa en el artículo de Robert Carneiro (1981) que definió a las "jefaturas" o "cacicazgos" como un paso intermedio para entender el Estado. Reichel-Dolmatoff en su última síntesis (1986:133) adoptó la definición de Carneiro (1981) de cacicazgo como "una unidad política autónoma que abarca varias aldeas o comunidades bajo el control permanente de un jefe supremo". No obstante, decir que jefatura (o cacicazgo o señorío o chiefdom) son los grupos gobernados por un solo jefe (o un cacique o etc.) es un callejón sin salida tautológico.

El caso es que como en el *Área Intermedia* no hubo "un desarrollo similar", alias Civilización, alias Estado, se ha procedido a *cacicologizar* su historia prehispánica. Ya no es el mítico Formativo⁵ la clave de la Civilización, nuestra meta como arqueólogos(as) sería explicar el origen de los cacicazgos muiscas, taironas, tumaco, quimbaya, zenúes, pastos, etc. (y sus equivalentes en Panamá, Ecuador, Venezuela, Costa Rica). Esa miopía conceptual de la arqueología colombiana se proyectó sobre el proyecto Valle de la Plata y el trabajo de varios egresados del doctorado en arqueología de la Universidad de Pittsburgh. Se les criticó (si es que eso es una crítica) el centrar su estudio en los cacicazgos y haber eclipsado el de otros tipos de organización social, etapas o "problemas" (el poblamiento de América, o de Antioquia, o del Valle del Magdalena, el Formativo, las tribus). Eso lo que indicaba no era una posición crítica, sino desinformación pues, por ejemplo, Drennan (1991a, 1992, 1993) ha dicho que no buscaba evidencias de la existencia de cacicazgos, o discutir sobre modelos relacionados con el surgimiento de los mismos, sino construir modelos relacionados con el cambio social en general (cfr. Gnecco 1996b; Langebaek 1998a, 1998b; Mora 1999).

En medio de esta confusión algunos arqueólogos se han "actualizado" y han cambiado términos que solían utilizar como Clásico, cultura o fase arqueológica por "cacicazgo" (cfr. Rodríguez 1995; Bray *et al.* 1998; Patiño 1999), y asumen que los Departamentos de Antropología de las Universidades de Michigan y Pittsburgh y sus egresados se dedican a estudiar el asunto, y hay quienes citan sus artículos

⁵ Esta etapa evolutiva (requisito previo de la civilización o clásico) fue diseñada pensando en que las sociedades sin Estado equivalían a sociedades no agrícolas, o sea de cazadores recolectores, y que por ende los inicios de la agricultura y la vida sedentaria sentaban las bases necesarias del tránsito al Estado (Harris 1978: 589).

como referencia conceptual y marco teórico (un ejemplo de este proceder ingenuo es Flórez 1998a, 1998b; porque no hay cuña que más apriete...).

"Cacicazgo" no es un término que haya tenido una sola definición desde el comienzo. No es una categoría "objetiva", una herramienta, con la cual pueden trabajar arqueólogos con los más diversos intereses. Service (1962) propuso que cacicazgo era una sociedad donde la redistribución de bienes se convertía en el centro permanente de coordinación de los aspectos económicos, políticos y religiosos. Una década después cambió el enfoque económico y enfatizó el sentido político, dando a entender por "jefatura" o cacicazgo la sociedad con "una dirección centralizada y distribuciones de *status* jerárquicos hereditarios con un *ethos* aristocrático pero ningún tipo de aparato formal, legal, de represión por la fuerza" (Service 1984:34). En los dos casos, la definición se construía en función del problema evolucionista clásico: el origen de la Civilización. Al desligar el concepto de ese problema, se convierte en la suma de rasgos. Veamos un par de ejemplos.

Con base en un estudio etnohistórico de los cacicazgos o "señoríos" que se encontraban en la zona de Popayán al momento de la Conquista (siglo XVI), se definieron estos como una sociedad con una producción económica comunitaria, pero con una estructura social jerarquizada en rangos; con un cacique que cumplía funciones como jefe político militar y como redistribuidor de los excedentes productivos, de las que se derivan ciertos privilegios económicos y sociales (Llanos 1981: 64-66). Esa lista de rasgos fue usada posteriormente para caracterizar a la época (el "período Clásico") en que se elaboraban estatuas y montículos funerarios (siglos I - VII d.C.) en el Alto Magdalena (Llanos y Durán 1983:105).

Otra definición se puede encontrar en un artículo que sintetiza la arqueología del norte de Colombia y el istmo de Panamá. Allí se plantea que las jefaturas (*chiefdoms*) aparecen hacia el siglo VI d.C. en esta gran área, con características políticas, económicas y culturales similares a las descritas por los cronistas del siglo XVI (Bray 1984: 331): a) una numerosa población sostenida por un eficiente sistema agrícola, b) una jerarquía de asentamientos, c) actividades políticas y rituales organizadas que pueden estar reflejadas en la arquitectura o la iconografía, d) una estratificación social en donde la elite dominante se apropia de los bienes de lujo que indicaban su alta posición y que son elaborados por artesanos especializados, e) un elevado consumo en vida, que se refleja en la muerte en entierros que mostraban la riqueza de que disfrutaba la elite dominante.

Resulta contraproducente caracterizar un tipo de organización social histórica que es, simultáneamente, una etapa evolutiva universal, de lo que resulta una definición de cacicazgos para el suroccidente y otra para el norte de Colombia. En el norte de Colombia los cacicazgos no habrían tenido una "producción económica comunitaria" ni "redistribución de excedentes", pues esos eran rasgos de los del suroccidente. Pero, a su vez, los restos de una "numerosa población" (notorias

densidades de restos cerámicos, numerosas terrazas de vivienda, elevadas cantidades de fósforo en el suelo) no indicarían “claramente” que hay evidencias de cacicazgos en el norte de Colombia, pues ese sería uno de los rasgos de los cacicazgos del suroccidente.

Cuando al mismo término (“cacicazgo”) se atribuyen diferentes inventarios de rasgos, su reconocimiento en terreno resulta ambiguo y poco “útil para interpretar” el mismo conjunto de evidencias. Pero la limitación metodológica de fondo es suponer que la más completa y detallada definición descriptiva y empírica de la Civilización subdesarrollada, alias Estados incipientes, alias cacicazgo, reemplaza la construcción de una teoría sobre la naturaleza del gobierno y el cambio social.

La noción de “cacicazgo”, en los textos citados de Llanos y Bray, identificaba hipotéticos cambios en las densidades de población a lo largo del tiempo, o bien su desigual distribución en cierta área, pero en los textos no se especificó cómo se calcularon (o podían calcularse) empíricamente esas densidades de población o comparar su aumento o descenso a través de las secuencias locales (Formativo - Clásico - Reciente en el Alto Magdalena, o Ilama - Yotoco - Sonso en el Alto Calima). Y esa metodología no era explícita porque los intereses de estudio de esos investigadores no tenían que ver con el estudio de la complejidad social como en el Valle de la Plata. Héctor Llanos buscaba en el Alto Magdalena “pautas de asentamiento” (respuestas culturales a cambios o diferencias medioambientales), y Warwick Bray presentaba el “modelo de la cadena” en donde jugaban papel importante las *áreas culturales* definidas por estilos cerámicos o metalúrgicos, los que a su vez conformaban eslabones de un pensamiento compartido.

Realidad histórica y realidad conceptual

Definir un tipo de organización social simultáneamente como período (en términos cronológicos) y etapa (independiente de la cronología) lleva a creer que es posible delimitar para todo el territorio nacional-prehispánico (sic!) la “etapa de cacicazgos” o la “etapa Formativa” que existió entre 7.000 y 3.000 años antes del presente (o los que sean). Eso alimenta la ilusión de que las etapas son como pisos del *Edificio Colombia Prehispánica* que pueden verse, literalmente, unas encima de otras en un perfil estratigráfico⁶. Cuando se excava y se deja de encontrar cerámica, pero aparecen artefactos de piedra, resulta lógico pensar que se “encuentra” el precerámico, léase cazadores-recolectores, alias Paleoindio. Puede que en un primer momento y en términos operacionales, esto sea útil y ventajoso, pero cuando se toma como el fundamento conceptual sus resultados son bastante empobrecedores. No hay sino que echar un vistazo a los textos escolares y de “divulgación” que no

⁶ El razonamiento es el mismo del desarrollismo que confunde las relaciones sociales con las cosas. Así, la sistematización y la eficiencia en el uso de recursos son tomados como índices de “modernización”, tal como una estatua o un tesoro son tomados como un indicador de “complejidad social”.

dan pie con bola cuando se trata de definir conceptos básicos como evolución, desarrollo, cambio social, prehistoria, cultura o región, si es que creen que tiene algún interés definir lo que está “perfectamente claro” para los arqueólogos, o lo que “todo el mundo sabe”.

Esa confusión de niveles, la concepción empirista de una categoría y positivista de un modelo, llevan a que se asuma que la definición de tipos sociales universales en los que se clasifican “sociedades” (Paleoindio-Formativo-Cacicazgo), o la caracterización detallada⁷ de marcos espacio-temporales (fases, períodos, culturas o tradiciones)⁸, son nuestros problemas de investigación por antonomasia. De ese supuesto se deriva el que Reichel-Dolmatoff (1986:21) planteara que entre las “prioridades” de la arqueología colombiana, a mediados de los años 80, se encontraban estudiar “la Etapa paleo-india”, identificar “la Etapa arcaica”, investigar “los orígenes de la vida sedentaria [y] la transición del Cacicazgo al Estado Incipiente”.

Cacicazgo o Estado (o Formativo o Paleoindio) son formas de clasificar “sociedades” que se supone presentan paralelos en su estructura social y política. Pero esa aparente trivialidad implica que “sociedad” es una *cosa*, una entidad aparte. Ese supuesto viene del siglo XIX, cuando se comenzó a ver en cada naciente Estado-Nación una “sociedad” particular: la “sociedad alemana” o la “sociedad francesa”. Por la misma época se encargó a la antropología de estudiar “comunidades primitivas”, las hoy llamadas etnias, o grupos marginados de los proyectos de Nación de las elites locales. Los arqueólogos inventaron luego “estilos” cerámicos o metalúrgicos, que asimilaron con genéricas “etnias”, “sociedades” o “culturas”.

Se asume como tarea el delimitar una unidad de estudio (grupo de gente) diferenciada y coherente que sea continua en tiempo y espacio (cultura muisca, cultura azteca, cultura malagana). Y el problema es que esa “unidad” está conformada por las relaciones sociales de *individuos* que pueden ser conflictivas, o que de hecho son conflictivas en tanto cada uno de nosotros no es una pieza homogénea y funcional que hace parte de un armónico sistema social. La convivencia no implica la igualdad, homogeneidad y hermandad pero a su vez la heterogeneidad no es sinónimo de anarquía. Hay un orden social, es decir, una estructura de reglas que configuran instituciones que sirven a su turno como marco para establecer las relaciones entre “individuos”, sus acciones y toma de decisiones. Toda acción o expresión “personal” sería un comportamiento que sigue o expresa un hábito de respuesta frente a las reglas (como un futbolista en un partido juega según ciertas reglas, pero no es *jugado* por ellas) que conforman una interpretación organizada de la realidad (Eco 1988b:346-47; Bourdieu 1990, 1995; Searle 1997:149-153).

⁷ Se habla de tumbas, viviendas, alimentación o tecnología “típicas” o cerámica “diagnóstica” de cierta región o período o “cultura”. No es que eso no se pueda hacer, el problema es que a veces tal ejercicio se toma como el objetivo y no como un medio para el estudio.

⁸ Entre otras secuencias locales tenemos: Ilama-Yotoco/Malagana-Sonso; Marrón Inciso - Cauca medio - Caidas; Precerámico - Herrera- Muisca; Capulí - Piartal - Tuza.

El “discurso sobre el pasado” es una construcción conceptual no sobre el registro arqueológico sino sobre hechos y relaciones entre sujeto y estructuras simbólicas, alias cultura, a las que el arqueólogo busca acceder en forma indirecta por medio de objetos (conceptuales y materiales). El pasado sería una interpretación sobre hechos que existieron independientemente de esa interpretación (Searle 1997). Esta sesuda versión sobre un problema que apenas araña en la superficie (relaciones sujeto – estructura– naturaleza), de cuyo esbozo apenas soy consciente (¡sigo en pregrado!), puede ser una alternativa para liberarse de la tendencia a pensar que definir el “estilo Marrón Inciso”, o decir “cultura tumaco” o “colombia prehispánica” (la minúscula no es errata), tienen algún contenido que no sea museográfico. Pues con esos términos no identificamos una entidad social coherente y diferenciada, con reglas, creencias y unos derechos y deberes institucionalizados y dominantes (Tilly 1984: 40-42). El cacicazgo “alzate” o el estilo de cerámica o de orfebrería “chibcha” no definen los límites de un orden social constituido por ciertas reglas, creencias, deberes y derechos, o sea, “la sociedad X” (con el perdón de los guionistas de museos y textos escolares que quieren términos sencillos y un “lenguaje claro y directo”). En resumen, esas clasificaciones no se refieren a sistemas autónomos que se autopertúan a sí mismos como especies.

De esto resulta el que las “prioridades” de investigación en arqueología más productivas no pueden ser “la identificación de la Etapa arcaica o la transición del Cacicazgo al Estado Incipiente”, sino cuestionar el porqué se acepta sin discusión la “existencia” de un estadio evolutivo previo al Estado (la Jefatura) o al “Clásico” (el Formativo), que por sí solo no explica ese proceso de jerarquización, sino que apenas da nombre a cierto tipo de paralelos evidenciados en el registro arqueológico.

Si asumimos que un tipo de organización social se debe definir en forma cualitativa (qué jerarquiza y da contenido a un orden social) y no cuantitativa y empíricamente (suma de rasgos considerados “claves”) (Vasco 1994: 75), la pregunta es si alguno de los elementos que se han planteado (Carneiro 1981; Service 1984; Earle 1987; Renfrew y Bahn 1993) como “característicos del cacicazgo” (redistribución, *status* jerárquicos hereditarios, posiciones privilegiadas no institucionalizadas, culto sacerdotal), lo define como una *etapa* (posterior a la Tribu, anterior al Estado) en términos estructurales (Sarmiento 1993:98).

Entiendo aquí por “etapa” lo que Morgan (1972:26-34) denominó “período étnico” (Vasco 1994: 76-80, 105-108). Esta categoría, que combina período étnico (abstracto, homogéneo), estadio (momentos invariables de transición de un período étnico a otro) y condición social (condiciones de existencia históricas de un grupo que mezclan rasgos de diferentes estadios) (Morgan 1972:25-26; Vasco 1994:78-79), es básica para imaginar algo diferente del calendario histórico-cultural de Willey o Reichel-Dolmatoff, en tanto el objetivo no es clasificar y comparar “sociedades” (o “culturas arqueológicas”) tomando en cuenta los períodos étnicos de salvajismo, barbarie y civilización (contra lo que ingenuamente sugiere Flórez 1998b, 1998c);

sino las “instituciones sociales y civiles” que se han “desarrollado de unos pocos gérmenes primarios del pensamiento” (Morgan 1972:16). Esas instituciones, en *La sociedad primitiva* de Morgan, fueron las “ideas de gobierno, de familia y de propiedad” (1972: 23).

Las definiciones de “cacicazgo” como etapa, que se pueden encontrar en el texto de Service (1984) o Renfrew y Bahn (1993), o en los citados de Llanos y Bray, no diferencian entre la realidad concreta (histórica, particular, heterogénea) de las relaciones sociales (condición social), y su comprensión desde una realidad de otro carácter⁹, como la de los períodos étnicos (abstractos, homogéneos). Así, “cacicazgo” que debería ser entendido en el último sentido, es reducido al primero, a una categoría empírica que se define espacial y temporalmente por una serie de rasgos cuya jerarquización no es evidente.

Es decir, no es obvio por qué “la redistribución de excedentes productivos” (Llanos) o bien “una numerosa población sostenida por un eficiente sistema agrícola” (Bray), jerarquiza a los demás elementos y conforma una forma de organización social que denominamos “cacicazgo”. Si eso es un principio materialista sobre el cómo se estructura todo orden social (caso en el cual resultaría preciso acudir a una categoría como *Modo de Producción*), entonces no es coherente con la definición de las “pautas de asentamiento” (Llanos) y el “modelo de la cadena” (Bray), cuyo substrato es cultural(ista). Pero al mismo tiempo, de ser así, nuevamente se mezclan dos niveles de realidad: el del período étnico (equiparable al nivel de abstracción del Modo de Producción) y el de la realidad histórica de las condiciones sociales.

Cualquier definición del supuesto período étnico *cacicazgo*, debe estar apoyada en una teoría sobre cómo se constituye y ordena la relación sujeto-estructura-naturaleza, cómo se modifica esa relación a través de la experiencia cotidiana, y cómo se jerarquizan los diferentes elementos que componen la realidad (el ámbito material que experimenta el sujeto, es decir, la naturaleza, los instrumentos de trabajo, y el tipo de relaciones sociales que permiten su existencia como ser social), que no puede ser entendida reduciéndola al estudio de una de esas variables. Dicho de otra manera, es preciso concebir la idea de totalidad, la unidad dialéctica entre el acontecimiento “subjetivo”, la estructura y las condiciones naturales (relación técnica-estructura-naturaleza)¹⁰, para no caer en el funcionalismo del procesualismo cognitivo (Renfrew

⁹ No se trata simplemente de que el registro arqueológico sea lo “material” y los conceptos lo “abstracto”, sino de concebir la historia humana como una totalidad, en la cual (en sentido temporal y espacial) se desenvuelven “instituciones”, como las definidas por Morgan, con base en la experiencia humana. La teatralización de “la historia” a través de museos, películas y textos libres de profundidad conceptual, es la mejor forma de reproducir las dicotomías burguesas (presente-pasado, economía-simbolismo, mito-ciencia), y la menos productiva para “viajar en el tiempo”, hacia presentes alternativos.

¹⁰ Esa totalidad sería una síntesis de múltiples formas de hegemonía y subordinación que tiene varios niveles que pueden ser contradictorios; el más inmediato y vulgar de los cuales es el conjunto de actividades que cumple cada uno, cotidianamente, para asegurar su subsistencia (Patterson 1997; Vandepitte 1998).

y Bahn 1993) que ve a la cultura o la economía como subsistemas de un todo orgánico.

Pero si el cacicazgo realmente puede ser definido como un tipo de organización social, eso no constituye de por sí un logro. Porque el problema no es excavar cacicazgos, sino estudiar lo que Morgan llamaba el "progreso humano", es decir, cómo es que las "ideas" de gobierno, naturaleza, familia, propiedad o subjetividad pueden ser rastreadas a través de abstracciones homogéneas y puras (salvajismo, barbarie, civilización), que por lo mismo no se corresponde mecánicamente con relaciones sociales históricas concretas, las cuales mezclan rasgos correspondientes a diferentes períodos étnicos. En este sentido, no interesa inventarse una "etapa de transición" (cacicazgos) para saber si los llamados muisca eran más bárbaros (Tribu) que civilizados (Estado), porque esa transición es histórica, al nivel de las condiciones sociales, y no puede generalizarse como parte de una teoría de la historia (Vasco 1994: 113, 116, 127).

El llamado cacicazgo representaría entonces un "estadio superior" de la barbarie (Morgan 1972: 27), o dicho de otra manera, hace parte del "proceso de jerarquización social que se da en las sociedades tribales, como una fase superior de las mismas, que genera las condiciones estructurales que transformarán cualitativamente dicho estadio, pero no es un estadio en sí mismo" (Sarmiento 1993:98, énfasis en el original). Para precisar a Sarmiento, diríamos que no es que en esa "fase superior" se encuentre contenida la chispa que genera el período étnico de civilización, o el surgimiento del Estado (como lo entienden los textos citados de Service o Carneiro, o el mismo Reichel-Dolmatoff en sus síntesis), lo que nos llevaría nuevamente a definir, caracterizar y estudiar esa "etapa". El punto es que durante una transición se encuentran en disputa dos principios organizativos del orden social (Vasco 1994: 120). Por ejemplo, entre los muisca o los tairona (los casi-Estados reichelianos), podían estar en pugna el principio de la tribu (un ancestro común a partir del cual se unen o segmentan fratrías) y el del Estado o Civilización (la nación fundada en la unidad territorial) (Vasco 1994:32-33). Incluso pudieron estar presentes los dos, pero uno de ellos era el que (por circunstancias históricas) determinaba el orden y jerarquía de los demás elementos, incluyendo el principio del orden estatal.

No serían entonces "prioridades" de la arqueología colombiana, buscar y excavar "sitios arqueológicos" cuya definición espacial, temporal y contextualización es sumamente problemática (Mora 1997); o definir fases y áreas culturales para orgullo de la nación, el departamento y los coleccionistas (privados y públicos) que de esta forma tienen un nombre que ponerles a las vasijas que almacenan o las chucherías de oro (alias "arte precolombino") que compran. El reto de la arqueología local podría ser actualizarse con respecto a las preguntas planteadas por Julian Steward (1976), con su ecología cultural y su "evolucionismo multilinear", para poder cuestionar de paso a los faros (Childe y Willey) que tuvo Reichel-Dolmatoff (1958) cuando diseñó los planos del *Edificio Colombia prehispánica*. Esto nos prepararía, a su vez, para

confrontar los presupuestos de los faros conceptuales y metodológicos que nos han correspondido, como por ejemplo, Kent Flannery, Robert Drennan (para "cacicólogos"), Tom Dillehay (para los "antiMichigan") o Ian Hodder (para los "políticamente correctos"). Y todo eso constituiría un preámbulo para tratar de, por fin, iniciar un diálogo serio con Morgan, Hegel y Marx. A ver si de paso se discute la "novedad" de la arqueología postmoderna (Hodder 1987; Gnecco 1999b).

Bosquejo para una eventual polémica

A continuación viene una muy amena discusión arqueológica sobre la complejización social. Este es un esbozo de debate medianamente basado en los anteriores apuntes pero no constituye un sesudo programa de estudio o cosa por el estilo.

Entiendo que la noción de "complejidad social" fue concebida como una forma de no encasillar la naturaleza y variabilidad de los cambios sociales en esquemas de etapas evolutivas (McGuire 1983; Patterson 1991; Drennan 1993). El debate giraría alrededor de la institucionalización de relaciones y diferencias sociales (autoridad coercitiva, prestigio, rango, especialistas religiosos, artesanos) que hacen ver natural el que cierto grupo o individuos tomen decisiones en "representación" o en lugar de sus semejantes (Carneiro 1981; Clastres 1987). El supuesto evolucionista es que lo que Occidente llama sociedades "igualitarias", es una forma de identificar unas relaciones sociales principalmente comunitarias aparentemente estables, dado que no se hallaría una separación permanente entre productores y consumidores de bienes o servicios (de porros, plumas de papagayo, yagé, coca, mantas, collares de conchas). Sería preciso enfatizar el estudio del grado y la naturaleza de la dependencia (económica y simbólica) entre productor y consumidor, para observar la constitución y disolución de los lazos de producción comunitarios (Godelier 1976; Hobsbawm 1982; Gnecco 1996b).

Como hipótesis de trabajo se asume que la institucionalización de una jerarquía social implica la subordinación de ciertos intereses y acciones de grupos humanos, o sectores de la población dentro de cada grupo, que se manifestaría en la forma como se distribuye la población en relación con cierto tipo de variables ambientales (suelos fértiles, vías navegables, minas), y el tipo de relaciones (económicas, simbólicas) establecidas por esa población con sus vecinos (Drennan 1991b; Feinman 1995; Gnecco 1996b). Pero el problema real no solamente es *quién* es el que manda ("tiene el poder") o quién obedece y por qué (causa "infraestructural-económica" o "superestructural-simbólica"), sino *cómo* se institucionaliza el "arte de gobernar" (Foucault 1990). Las sociedades "igualitarias" no se definen por la anarquía (falta de principio ordenador) del "todos contra todos", o por la idea de que todos trabajan siempre en beneficio del grupo y no hay uno o varios individuos que hacen su trabajo a nombre de otro sujeto. Eso implica un modelo de autonomía y comunidad idealista donde las diferencias (de habilidad, de género, de edad) no implican nunca

la desigualdad. O bien que la "soberanía" se da en forma aislada de los demás, no en relación con ellos. Dicho de otra manera, la complejidad no se relaciona tanto como el problema de "cómo surge la desigualdad", sino cómo es que las diferencias pueden conciliarse en algo llamado gobierno, en contextos no capitalistas, industrializados o "modernos". La pregunta se debería formar en torno a la institucionalización de las diferencias de autoridad.

Para ir más allá de la arqueología que identifica complejidad con monumentalidad (ciudades perdidas, estatuas, montículos), ciertos criterios estéticos (elaborada orfebrería, cerámica que, supuestamente, representa caciques y chamanes) o descripciones de la conquista (los reinos muisca o los "señores" del valle del río Cauca), otros autores han descompuesto la idea de complejidad en dos variables: heterogeneidad y centralización. La primera se refiere a la subdivisión de una comunidad en grupos que se especializan y diferencian. La segunda, al control de esas entidades por parte de unas instituciones vigiladas por unos jefes que de esta forma ejercen su autoridad (Flannery 1972; McGuire 1983; Gnecco 1996b).

En términos de registro arqueológico la heterogeneidad se refiere a la división del trabajo y la especialización en la producción de bienes, sean básicos o no. Pero lo que importa no es si se produce yuca, puntas de proyectil, chontaduro, poporos, estatuas o figuritas de barro, sino el tipo de relación que existe entre el productor de esos bienes y aquel que los consume o utiliza, y también el uso que se les da a los mismos. El hallazgo de máscaras de oro o collares de cuarzo resulta significativo en tanto podemos decir si esos objetos eran empleados para señalar atribuciones sociales o políticas (Langebaek 1991: 83) y en qué condiciones sociales eran producidos. Para observar la producción dependiente o las marcas de prestigio se requiere el contexto de hallazgo del que precisamente carecen casi todas las espectaculares piezas compradas por los museos y los coleccionistas particulares¹¹.

La otra variable de la complejidad es la centralización, que se relaciona con el proceso que lleva a un grupo a depositar en unos cuantos individuos el poder que los autoriza a la "toma de decisiones", decisiones que, a su vez, son expedidas desde un "centro" donde esa élite de individuos reside (Kowalewski 1990:51; Langebaek 1995a:33). Este supuesto nos obliga a considerar el crecimiento de población en relación con el surgimiento de jerarquías de asentamientos. La forma como generalmente se trata de hacer visible esa jerarquización es a través de las tipologías de sitios y el estudio de patrones de asentamiento. Estas tipologías no se basan sólo en la búsqueda de "sitios arqueológicos" enterrados sino también de todo tipo de

¹¹ E incluso muchas de las piezas que no son tan espectaculares. A no ser que se trate de una tumba, alguna huella de poste, un camino prehispánico, un campo de cultivo o un basurero de cerámica, raras veces en los textos de la arqueología colombiana se identifica el tipo de contexto excavado. La mitad de los contextos arqueológicos que contaban, hasta 1995, con cronología absoluta en Colombia, correspondían a sitios arqueológicos en los que no se tenía claro qué tipo de actividad humana o natural produjo el registro arqueológico excavado y datado (Mora 1997).

evidencia material que se encuentre en la superficie. Esto implica hacer no una prospección para encontrar un punto donde excavar, sino un reconocimiento regional dado que la centralización sólo es visible a través del tiempo y comparando el tamaño total de las ocupaciones y no únicamente áreas de actividad observables en una trinchera.

Paréntesis metodológico

Antes de entrar en materia, resulta preciso aclarar la forma como se entienden en este escrito las reglas del debate. Para el público familiarizado con la investigación arqueológica del tipo Indiana Jones, resulta tentador suponer que la investigación arqueológica consiste en "inventarse una película con todo y caciques" a partir del hallazgo de una estatua, ollas, montículos o tumbas. Y que la discusión es sobre si se encontraron o no nuevas cosas, o datos.

El problema es que el descubrimiento, denominación y clasificación de esos vestigios y datos, no son actividades espontáneas, inmediatas e inconscientes, tal como la respiración. Se derivan de una interpretación del mundo (que diferencia entre estatuas, pisapapeles, chamanes, guardias y obispos), que depende de la cultura en la que nos movemos (lo cual hace que el objeto pueda llamarse, según el interesado, patrimonio, mercancía, objeto histórico o evidencia arqueológica). El objeto o hallazgo se interpreta desde el mismo momento del descubrimiento del "registro arqueológico" o de la percepción de un "hecho histórico", por lo menos de tres maneras: inducción, deducción y abducción (Eco 1988a, 1988b).

Utilizamos la *inducción* (un número indeterminado de experiencias singulares —casos— se asumen como Resultado de la misma Regla), cuando a partir del hallazgo de fragmentos de cerámica o tumbas con mayor trabajo invertido (sarcófagos de piedra, cantidad de ollas, tamaño de la estructura) (Caso), decimos que se trata de la evidencia material de que los "caciques" controlan los mejores suelos (previa comprobación de que no hay ese tipo de registro arqueológico en suelos menos fértiles), luego la regla es que la jerarquización instituida se correlaciona y basa (Resultado) en el control de ese tipo de recursos. El problema es que como la validez depende de las "pruebas materiales", del número de ejemplos *verificados*, no es claro cuántos ejemplos se necesitan para asumir que la inducción nos informa adecuadamente de qué elemento determinaba el orden social jerarquizado. Si se llega a encontrar que los suelos fértiles no eran ocupados exclusivamente por los jefes, la capacidad predictiva de la Regla se esfuma. En esa medida, el número de casos a verificar es infinito, y tendríamos que esperar a que todo el planeta fuera peinado con esa hipótesis para asumir su validez.

Otro camino es la *deducción* (se asume una Regla a partir de una experiencia singular —caso— y se predice un Resultado). La Regla sería que el control del uso de los suelos más fértiles determina la organización de las relaciones sociales, por lo

que en todas las jefaturas sólo los jefes (o caciques) ocupan las mejores tierras. Esto se puede deducir a partir del caso "X" en que se encontró que la distribución de vestigios (cerámica, tumbas monumentales) en relación con el tipo de suelos más fértiles, era asimétrica entre el jefe y sus subordinados (la mayoría, por lo general, ocupa suelos menos fértiles).

De aquí resulta, en la versión popperiana de la ciencia, una proposición universal que predice casos (en los mejores suelos deben hallarse tumbas monumentales u otros indicadores de diferenciación social que implique relaciones asimétricas de autoridad, cerámica más elaborada, mejores alimentos, bienes de acceso restringido), pero que no descubre cómo es la verdadera realidad (*aletheia*), sino que es una conjetura (*doxa*) sobre cómo pudo estar ordenada esa realidad. Eso no implica la verdad de las proposiciones particulares (mejores suelos = variable crucial en la distribución de la población), pero la falsedad de una de éstas (poca correlación entre mejores suelos y mayores concentraciones de vestigios = población) sí implica la falsedad de la proposición universal (Sierra 1985). Esto es, no se trata de que la escala a la cual se hacen los estudios (un valle de cientos o miles de kilómetros), sea "pequeña", o de que la cantidad de ejemplos sea "insuficiente", sino de poner en evidencia el que la proposición deductiva se deriva de la relación Regla-Caso-Resultado, y no de la verificación de Casos, como en la inducción.

La última opción es la *abducción*. Aquí se formula una o varias hipótesis (la Regla) que puedan explicar el mayor número de "hechos históricos", de relaciones entre hallazgos arqueológicos (Resultados). Esa hipótesis (Regla) supone una regularidad a partir de la cual se interpreta el objeto como el resultado de un proceso histórico cuyo sentido es dado por una interpretación previa de la realidad (la cultura). De aquí resulta el que el objeto de estudio no son las evidencias (cerámica) que se encuentran en los suelos más fértiles, sino las instituciones creadas por la gente (gobierno, familia, propiedad, representación, uso y ocupación de la naturaleza o cosmología) en un contexto histórico particular. Esto lleva a que no se retomen dicotomías entre materialismo-idealismo. El mundo no es simplemente una construcción de la mente, pero a su vez, la pura diversidad de la naturaleza o la clasificación de los medios de producción (ollas, artefactos de piedra, campos de cultivo), no es lo que estructura el mundo percibido, es la relación dialéctica e histórica entre los dos campos de lo que hay que dar cuenta.

Dicho de otra manera, un hecho (ubicación de ciertas evidencias arqueológicas en un paisaje) no se explica desde otro hecho (las evidencias se correlacionan con los mejores suelos), sino desde una regla que supone cierta regularidad (hábitos de respuesta) en la forma como culturalmente en un cierto momento y de acuerdo con ciertas relaciones sociales jerarquizadas (Período Étnico, Modo de Producción) se aprovecha cierto espacio. Esas relaciones, con respecto a la condición social (Morgan 1972), implica proyectos, intenciones y valores que no surgen o siguen un libreto preestablecido por la regularidad preestablecida.

De lo anterior se deriva la poca estima hacia las *explicaciones* en arqueología que sólo buscan la regularidad causa-efecto, pues se cree que reducen y empobrecen el carácter de la acción humana, y el que se abogue por la *interpretación* que autolimita sus pretensiones de hallar la verdad, pues la acción humana no se conforma con seguir una regla sino que además es contingente, y se ve afectada por variables que no pueden ser medidas por indicadores materiales, puesto que corresponden al ámbito de las representaciones, valores y prácticas que afectan la toma de decisiones del individuo (Hodder 1987, 1994; Gnecco 1999b). Aunque también es posible decir que, a diferencia de las "ciencias exactas", las "ciencias humanas" (de la incertidumbre) no buscan describir y explicar cómo están ordenados en forma regular ciertos *datos* en la naturaleza, sino que tratan de dar cuenta de *interpretaciones* de *interpretaciones* (Eco 1988b:351).

De la "infraestructura"

Merced al paradigma ecológico y económico del neoevolucionismo de las décadas del 50 al 70, que va de Gordon Childe a Elman Service, pasando por el mismo Reichel-Dolmatoff, jefatura o cacicazgo era un término que se refería a entidades políticas surgidas a partir de un principio económico: la producción de excedentes y su manejo (redistribución), o control (sobre la producción), facilitado por condiciones de diversidad o bien de restricción ecológica (Reichel-Dolmatoff 1977; Carneiro 1981; Service 1984: 26; Earle 1987:291-98). Este énfasis en las bases materiales (la infraestructura) relegó a un segundo plano la pregunta por su relación con, y el papel que tuvo, la "ideología" (o superestructura).

Del esquematismo se ha pasado a reconocer que el surgimiento de la jerarquización social no se puede reducir mecánicamente al control del acceso a recursos básicos, sino que también implica considerar el papel que juegan las creencias o las representaciones simbólicas acerca de la realidad social y natural (Langebaek 1993, 1995b; Drennan 1995; Drennan y Quattrín 1995; Llanos 1995; Gnecco 1995b, 1996b, 1998). El interés creciente por esta perspectiva comenzó en la década del 70 con autores que encontraron insuficiente el enfoque ecológico sistémico (de la arqueología procesual) y el "económico" (más relacionado con la línea "marxista") para dar cuenta del surgimiento de la "civilización", se vio la religión o las prácticas culturales como una expresión que no era un simple anexo o epifenómeno de los cambios en el tamaño de la población, la tecnología o el medio ambiente (Demarest 1992).

En la versión ecológica y económica de la complejización social, la diferenciación social institucionalizada se basa en el control y acceso restringido a ciertos bienes (tierras fértiles, agua, cultígenos). El manejo limitado de esos recursos los transforma en la riqueza que los líderes que conforman la elite utilizan para "financiar" sus actividades y permanencia (Flannery 1972; Service 1984; Earle 1987, 1997). Esta perspectiva fue esbozada por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977) a comienzos de la década del 60 en su artículo "*Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia*",

y a comienzos de los 90, Carl Langebaek en el texto *Noticias de caciques muy mayores* (1996b), la reelabora y apoya en nuevas comparaciones. La idea es que la base de la complejidad social es la producción estable de alimentos y su funcionamiento depende de que se generen excedentes para mantener a un sector de la población desligado de la producción directa de bienes. Esa producción de alimentos estable y los excedentes tiene que ver por un lado con el desarrollo de cultígenos más productivos (p.e. de la yuca al maíz) y con la implementación de técnicas que incrementan el potencial de fertilidad de áreas poco aptas para la agricultura (suelos negros, canales y camellones de cultivo).

En la arqueología colombiana hizo carrera la asociación directa entre grupos que practicaron la caza, pesca y/o la recolección e igualdad social y grupos con jerarquías que necesariamente practican la agricultura. Esta actitud "agricentrista" ha llevado a pasar por alto el hecho de que la agricultura no es un evento sino un proceso. La gente no se levanta un buen día y decide que está cansada de cazar, recolectar o pescar y tiene la brillante idea de domesticar plantas y dedicarse a la producción y no sólo la recolección de bienes básicos. Que un grupo reemplace la recolección y caza por la agricultura y produzca excedentes no implica necesariamente la existencia de posiciones de poder institucionalizadas, relaciones de producción dependientes o la apropiación de los excedentes por parte de una elite. Dicho de otra manera, plusvalía no equivale necesariamente a explotación en los períodos étnicos de salvajismo y barbarie. No bastaría con que se produzcan excedentes para que surjan las condiciones de transición de la Tribu al Estado y se consolide la centralización política y la heterogeneidad social que constituyen la complejidad social (Gándara 1992).

Un ejemplo reciente proviene del estudio de los patrones de asentamiento en el Valle de la Plata, que mostró la poca correlación que había entre los suelos más productivos y las mayores concentraciones de población. Es decir, los conjuntos de estatuas y tumbas creados entre el siglo I y VIII d.C. en el Alto Magdalena indican la existencia de una diferenciación social que no se basó en el control de recursos agrícolas por parte de la elite. Los jefes eran enterrados en tumbas y sarcófagos de piedra con gran inversión de trabajo por parte de sus semejantes, pero sin mayores riquezas. Los líderes no basaron su autoridad en el control de recursos sino en su prestigio, su poder era personal, la institucionalización de ese liderazgo era limitado y se habría apoyado más en el nivel simbólico de las creencias (Drennan y Quattrin 1995; Drennan 1995:97).

Diríamos entonces que si no se entiende este estudio en forma deductiva sino abductiva, el planteamiento original del modelo propuesto en el Valle de la Plata para "explicar" el surgimiento de la complejidad social en esa zona (Drennan 1985, 1987), falló al dejar de lado la "cultura", o vale decir, la realidad de orden simbólico que afectaba las variables medibles (interacción, demografía, control de recursos), por lo

que después de muchos tiestos recogidos, clasificados y muchos mapas digitalizados, descubre uno que se destaca la importancia de lo simbólico en la producción de los patrones de asentamiento y la jerarquización social (Drennan y Quattrin 1995; Drennan 1995:97). Eso implicaría, a mi modo de ver, rediseñar todo el modelo y la relación entre variables y no simplemente asumir que la cultura o lo simbólico es un epifenómeno determinado por la relación de costo-beneficio entre la gente y la naturaleza, o que es un organismo que cumple una función más dentro del "sistema social" (Renfrew y Bahn 1993), que puede ser estudiado como se estudia el "subsistema de intercambio" o el "subsistema productivo" (Hodder 1987; Berrocal 1998), como si lo simbólico fuera un anexo complementario de lo demás (Binford 1991), que no llega por medio de la experiencia humana (condición social) a determinar cómo se estructura el orden social, en cualquier período étnico.

Esta carencia de fondo se encuentra en una visión alternativa sobre la complejidad social (Ardila 1996:201, 1998a:36), que propone que las estructuras políticas de tipo cacical se forman a partir de pequeños grupos tribales que se unen para defenderse o atacar, pero que se separan inmediatamente cesa el motivo del enfrentamiento. El principal motivo de esos conflictos es la circunscripción ambiental (Ardila 1998a: 20). Sociedades con un notorio grado de centralización política así como enfrentamientos entre comunidades se habrían presentado en La Guajira y el Valle de la Plata (Ardila 1998a:36). Sin embargo, aunque para el Valle de la Plata se ha planteado que pudo existir la "competencia y hasta cierto grado de hostilidad entre comunidades" (Drennan y Quattrin 1995:103), y la población se concentró alrededor de los centros donde era más evidente la jerarquización social; se plantea que las estatuas presentes en esos centros no son precisamente "guerreros", sino "chamanes" (Llanos 1995) o "guardianes" de un orden simbólico no dependiente de la forma como se distribuyó la población en relación con los recursos básicos (Drennan 1995). El patrón de asentamiento era disperso y no estaba relacionado con el acceso a los mejores suelos agrícolas, aun dentro de las concentraciones de población que rodeaban los centros mortuorios, por lo que se considera que este no era un escenario que conllevara un alto riesgo de enfrentamientos. Si hubo enfrentamientos estos pudieron tener más relación con la competencia entre líderes por estatus y prestigio que entre comunidades que buscaran tierras para cultivo (Drennan 1991b:279; Drennan y Quattrin 1995:103).

En el caso de La Guajira, Ardila ha planteado que la "distribución geográfica de la tradición hornoidal", presente entre los siglos V a.C. y VIII d.C., "indica una fuerte cohesión de los asociados y una tendencia al poder centralizado, con la probable emergencia de 'grandes hombres' que coordinaban los actos rituales y la toma de decisiones" (1996:201). La "cohesión tribal" se habría logrado en "las áreas de mayor concentración de población, con los mejores suelos y con agua suficientes" (Ardila 1996:202). La centralización política de los grupos "hornoides" declinó entre los siglos VIII al XIII, los motivos que llevaron a "los agricultores hornoides a convertir-

se en cazadores recolectores” no resultaban muy claros (Ardila 1996:204-5)¹². No es claro qué tipo de evidencias arqueológicas hay en La Guajira de los enfrentamientos prehispánicos que habrían motivado la existencia de las confederaciones de tribus o cacicazgos. Las alternativas para documentar arqueológicamente escenarios de guerra son la iconografía cerámica y los patrones de poblamiento.

Una reciente investigación hizo un estudio piloto sobre este último aspecto. De nuevo, su relevancia no depende de que sea un área “pequeña”, sino de que cuestiona la proposición general (Regla) que se supone explica cómo surge el poder centralizado, tomando como estudio de caso el Ranchería medio. Allí se encontró que no había una correlación directa entre la primera ocupación y los suelos más productivos en términos agrícolas y que la segunda no indicaba un patrón de asentamiento disperso viviendo de la caza y recolección. Tanto en la primera ocupación, la hornoides, como en la segunda, ranchoide, la población no se asentó sobre los suelos más aptos para la agricultura. Por otro lado, la mayor densidad de materiales se encontró en la segunda ocupación, no en la primera como era de esperarse. A esto se suma el que hacia el siglo XIII se presentó un período más húmedo y benigno para posibles cultivos de maíz, que dependen de un mayor régimen de lluvias que el existente durante la primera ocupación, la cual se suponía era la de los agricultores (Langebaek *et al.* 1998). Desde una posición más inductiva, se ha advertido que resulta prematuro concluir, a partir de este estudio de patrones de asentamiento, que el crecimiento de la población y la ocupación de una mayor variedad de ambientes para la segunda ocupación, estuvieron “acompañados de una mayor centralización política” (Langebaek *et al.* 1998:64).

A continuación aventuro, con base en un par de ejemplos, una digresión sobre el denominado “poder simbólico”, que ya he tocado tangencialmente en páginas anteriores, y básicamente revive la discusión sobre el papel de la estructura en la conformación de la realidad que vive y “modifica” (Marx *dixit*) el sujeto.

Bosquejo del poder simbólico en contextos arqueológicos

Con el texto *Orfebrería y chamanismo* (1988), Gerardo Reichel-Dolmatoff llamó la atención sobre un aspecto poco tomado en cuenta por una perspectiva netamente

¹² El concepto de “centralización” usado por Ardila (1998a:20) es tomado de la obra de Michael Mann (1986). Para este sociólogo inglés, la jerarquización social y la desigualdad antiguas no surgieron como “resultado” de un proceso evolutivo, sino en el momento en que los grupos “prehistóricos” se enfrentaban al “encierro” ecológico (Mann 1986: 75). Así, el poder político centralizado surgía cada vez que era necesario expandir las fronteras territoriales y la búsqueda de suelos productivos. Es decir, los Estados, como el de Mesopotamia, aparecieron cuando la elite decidió superar el “encierro” ecológico. Este modelo es análogo al de “circunscripción ambiental” de Carneiro (1981) que no ha recibido respaldo empírico de las investigaciones hechas en el Valle de Fúquene, el Valle de la Plata, el valle medio del río Cauca o la costa Pacífica colombioecuatorial (cf. Langebaek 1995; Drennan y Quattrin 1995; Jaramillo 1995; Flórez 1998a).

materialista de la arqueología y la historia. En las piezas orfebres y algunas de cerámica precolombina resultaba posible percatarse de la representación de un aspecto crucial de la organización social de las sociedades no occidentales nativas de América: el chamán en transformación y el papel del mito. Se trataba de seres parte humano y parte naturaleza-animal-plantas, que en ese tránsito entre mundos tan o más “reales” que los campos de cultivo y los metates, podían dirimir conflictos de intereses entre sus seguidores o darles respuesta a sus expectativas. Si bien esta perspectiva era inmensamente apreciada por los curadores de exposiciones repletas de piezas sin contexto arqueológico, resultaba de poca utilidad a los arqueólogos precisamente porque debía su razón de ser a piezas sin contexto y no planteaba explícitamente cómo ir más allá de las interpretaciones iconográficas y las analogías etnográficas y concebir la relación entre lo simbólico y las prácticas que implicaran relaciones asimétricas de autoridad; es decir, no traducía el modelo en “herramientas” conceptuales que permitieran antes, durante y después de las labores de terreno, rastrear las áreas de actividad, las tumbas, los espacios que fueran correlatos materiales de esa influencia e incluso del poder simbólico de los chamanes entre sus allegados. ¿Cómo evaluar la trascendencia de esas capacidades personales en términos del surgimiento de la jerarquización social?

Recientes discusiones ayudan a ir más allá de las propuestas basadas en piezas sin contexto. Tratan de entender la complejidad social tomando en cuenta las prácticas y el poder simbólico de chamanes. Llanos (1990, 1995) ha sugerido que en la época considerada convencionalmente como de “esplendor cultural de la cultura de San Agustín”, entre los siglos I y VIII d.C., no hubo caciques, sino especialistas religiosos que ante el cambio climático del siglo I d.C. se convirtieron en chamanes. Ellos se transformaban durante los estados alterados de conciencia, inducidos por psicotrópicos, en jaguares u otros animales a través de los cuales el chamán jaguar conocía la forma de alcanzar el equilibrio no solo social sino también natural, pues naturaleza y sociedad eran una sola entidad. Estos chamanes se representaron en piedra y detentaron grados desiguales de poder simbólico. La población fijó su residencia en torno a los centros funerarios donde fueron enterrados. Entre el siglo VI y IX d.C., el orden natural y social que, desde el punto de vista de los chamanes era controlado por ellos, fue alterado por otro cambio climático que repercutió negativamente en su modelo mitopoético del orden social y natural. La producción de estatuas y los centros funerarios megalíticos cesó e hizo su arribo la “etnia de los Yalcones”.

La supuesta “invasión” sería la parte más discutible de su propuesta. Sin embargo, el modelo mitopoético de Llanos depende de que buena parte de las estatuas, montículos y sarcófagos hayan mantenido su posición desde que estuvieron vinculadas a esa cosmología, y que podamos asegurar que la interpretación de esa práctica y esas representaciones estaba determinada fundamentalmente por el aspecto mítico, y no en alguna medida por intereses de orden político o económico. De ser así, el ámbito de la investigación e interpretación no se puede delimitar en forma

segura y ese puede ser el aporte del trabajo del equipo de Drennan en su ampliación del Proyecto Valle de la Plata a la zona trabajada por Llanos, y previamente por Duque, Cubillos y Reichel-Dolmatoff, entre otros.

Por el momento, podemos decir que la idea de chamanismo, adoptada por Llanos, tiene poco que ver con la manejada por Ardila (1998a). Para este último investigador, hablar de chamanes es hablar de un poder ideológico que a través de ceremonias, ritos y mitos confirma la coherencia y legitimidad de un orden social basado en diferencias sociales. Para Llanos el poder simbólico de los chamanes no busca explotar o dominar a sus semejantes y sancionar cierto orden social, sino mantener en equilibrio el cosmos. Lo que habría que establecer con mayor claridad sería si para lograr eso, por intermedio de estatuas, sarcófagos y otras obras arquitectónicas, en el proceso los escultores de las mismas no se transformaron en trabajadores dependientes de esos chamanes. Eso implica definir metodológicamente cómo se observa en el ámbito empírico tal dependencia, lo que significa que el problema no es encontrar y excavar más estatuas o montículos, sino establecer su papel con respecto a de las relaciones sociales de producción.

A su turno, Gnecco (1996b, 1998) también habla del saber chamánico como fuente del poder, pero no vincula ese saber con una ideología detentada por la elite. Su idea del poder basada en la perspectiva de Michel Foucault, se acerca a la versión de Llanos y se diferencia bastante de la noción de poder sociológico marxista de Ardila. De acuerdo con Foucault (1990, 1992, 1995) no es muy productivo concebir el Poder o la Ideología como sustancias que se pueden poseer y concentrar en un individuo (el jefe) o un sector de la población (la elite), tal como ocurre con la riqueza o cierto tipo de conocimiento. Poder e ideología no son cosas controladas por una elite para manipular las creencias de todos los demás. El poder no es simplemente una voluntad única que se forma a partir de la unión de voluntades individuales que conforman un cuerpo coherente cuya cabeza es el soberano. El poder sería más bien un tipo de relación social específica, sería un tejido de acciones que inducen a otras acciones. Una forma de actuar sobre otro es por medio de la transmisión de información por medio del lenguaje o de cualquier otra estructura de reglas simbólica, la cosmología "mitopoiética" de la que habla Llanos, por ejemplo. Pero más allá de que sea una forma de comunicación hay una transformación en el espacio o la realidad simbólica que es a su vez una interpretación de un orden. El planteamiento no esencialista de Foucault, permite desmitificar la imagen opresiva o liberadora del poder (su versión jurídico estatal). Desde una perspectiva menos relacionada con la conformación de la subjetividad, y más con las de la conformación de clases sociales, también se planteó que las diferencias sociales de prestigio o rango entre los individuos no descansaban únicamente sobre relaciones de producción dependiente y contextos de explotación o subordinación— la autoridad no se basó sólo en la coerción sino también en la complicidad y la mutua dependencia (Thompson 1995). Esto podría ser el contexto en el que surgió el arte megalítico y los montículos del Alto Magdalena (Llanos 1995; Drennan 1995).

En otras palabras, la complejidad social en el Alto Magdalena, en la época en que fueron creadas las famosas estatuas y entierros en sarcófagos de piedra, podía haberse visto así: una heterogeneidad que no era notable en la elite al no existir mayor diferencia entre los roles seculares y religiosos de cacique y chamán. La centralización política era débil: las habilidades y sabiduría de los chamanes les conferían estatus, prestigio y poder, pero ese conocimiento era adquirido a través de su aprendizaje de mitos y ritos, no heredado. Esto ocurría mientras la diferenciación económica en general era muy débil (Drennan 1995). En este contexto la diferenciación social y el estatus no eran adscritos (se recibían al nacer) sino adquiridos (se debían ganar a través de la vida).

Bonus track: el caso Malagana, un cacicazgo de anticuario

La ausencia de evidencia de estatus adscritos en el Alto Magdalena ha llevado a Gnecco (1995b, 1996b, 1998) a cuestionar la idea que se ha tenido de la complejidad social no sólo de la llamada "cultura de San Agustín", sino la que se atribuye a las diferentes secuencias del suroccidente colombiano, que generalmente ha sido deducida de la excavación de tumbas. Un ejemplo reciente se encuentra en la suela plana del Valle del río Cauca, merced a las excavaciones realizadas en el sitio Malagana. Bray *et al.* (1998: 142) han planteado que:

"La evidencia funeraria indica claramente que la sociedad Malagana estuvo estratificada y que la elite dirigente tenía acceso a considerables cantidades de suntuosos bienes de prestigio (Herrera *et al.* 1994; Archila 1996). La mayoría de las tumbas era relativamente pobres, pero las pocas tumbas de la elite fueron colmadas de refinados objetos de oro que hicieron famosa a la sociedad Malagana. Otros objetos fueron importados de regiones distantes. Bienes exóticos y conocimiento esotérico funcionaron como fuentes de poder económico, político y sobrenatural como en las sociedades de tipo cacical. Los objetos más finos depositados en las tumbas presentan diseños simbólicos relacionados con la cosmología, rituales y el sistema de creencia de la gente Malagana" (Traducción del autor).

De acuerdo con ciertos paralelos estilísticos y técnicos en la cerámica y la metalurgia, el "sistema de creencias" de la sociedad o "cacicazgo" Malagana, habría hecho parte, entre el siglo VI a.C. y el VI d.C., de una "tradición metalúrgica" del suroccidente colombiano (Plazas y Falchetti 1986) que vinculaba las

"zonas arqueológicas de Tumaco, Calima, San Agustín, Tierradentro, Tolima y Quimbaya... cada región tenía su propia historia y estilo artístico pero los productos intercambiados demuestran que los bienes circulaban fácilmente entre todos los cacicazgos locales. Si el arte y la iconografía reflejan sistemas de creencias, parece probable que los vínculos entre las comunidades del suroccidente fueran intelectuales, estéticos y tecnológicos" (Bray *et al.* 1998: 152, Traducción del autor).

Este es un ejemplo del uso instrumental que se hace del concepto de cacicazgo y sirve de llamado para un debate alrededor del sitio Malagana. Esa polémica debe ser comparable a la que se ha dado con respecto a la complejidad social en el Alto Magdalena. Aquí me aventuro a dar algunas puntadas.

En primer término, se debe mencionar que Bray *et al.* (1998) asumen que el término cacicazgo es transparente y nos da una idea relativamente clara del tipo de sociedad que conformaba la "gente Malagana". Pero hemos visto que eso es discutible. De hecho, al utilizar lo que podemos entender como estadio superior dentro del período étnico de barbarie, nuevamente se mezclan dos órdenes de realidad distintos y en lugar de dar luces lo que el término hace es oscurecer el panorama.

Es evidente que el "cacicazgo" Malagana y los "cacicazgos" que integraban la célebre "tradición metalúrgica del suroccidente colombiano" y el norte del Ecuador tienen poco en común. No porque en Malagana no hubiera estatuas como en el Alto Magdalena o hipógeos como en Tierradentro, o porque en estos últimos lugares no hubiera tesoros dorados, o porque en ninguna de estas zonas se hubieran construido montículos comparables a los del Pacífico colomboecuadoriano, esas son anécdotas para anticuarios. Tenían poco en común en términos de complejidad social.

Para las tumbas de Malagana se habla de "riqueza" lo que no ocurre con las del Alto Magdalena o Tierradentro (Drennan 1995; Langebaek 1998a). La riqueza se refería principalmente a dos montículos de enterramiento con lajas y/o metates que revestían las paredes de las tumbas de al menos uno de ellos, con adornos de oro (máscaras, pectorales, diademas, poporos, narigueras, alfileres, caracoles, orejeras) martillados y fundidos con la técnica de la cera perdida, collares de cristal de roca, caracoles marinos y obsidiana, entre otros elementos (Botiva y Forero 1991; Herrera *et al.* 1994; Cardale *et al.* 1994; Archila 1996). Para el Pacífico colomboecuadoriano no se ha confirmado si los entierros de la elite tuvieron más relación con el prestigio o con la riqueza, pero parece que la jerarquización social no se apoyó inicialmente en el acceso a recursos básicos (Flórez 1998a). Para el valle medio del río Cauca no se cuenta con mayores datos sobre los contextos ni la cronología donde se han hallado los tesoros "Quimbaya" (Salgado 1997). Esto significa que el prestigio se expresaba de diferente manera entre los "cacicazgos" de estas áreas con estrechos (como se decía antes) lazos culturales o "vínculos intelectuales, estéticos y tecnológicos". La "riqueza" con la que eran enterrados algunos de los individuos en el sitio de Malagana puede que indique que el estatus de los mismos fue adscrito, a diferencia de lo que ocurría con los chamanes del Alto Magdalena y posiblemente las elites de Tierradentro y el área Tumaco - Tolita.

Otro hecho que poco se aclara con la referencia al "cacicazgo" y la "tradición" es si la "riqueza" y las representaciones iconográficas en la metalurgia indican el poder adscrito y permanente de caciques o eventualmente el prestigio adquirido y poder simbólico y episódico de chamanes. Este aspecto se relaciona con la (por ahora desconocida) histo-

ria demográfica y paleobotánica del sitio y el área territorial que abarcó la "sociedad Malagana". Se requiere saber si antes, durante y después de los entierros suntuosos la población se encontraba concentrada alrededor del "cementerio" hallado en el sitio Malagana. Esto nos permitiría comparar el tipo de centralización política del "cacicazgo Malagana" con la observada en el Alto Magdalena, Tierradentro o el Pacífico sur.

Pero concepciones culturalistas, normativas y estáticas como la "tradición metalúrgica", el "Formativo" o la "esfera de interacción" o el rótulo de cacicazgo (Uribe y Mora 1991; Patiño 1997; Rodríguez 1995; Bray *et al.* 1998), parten del supuesto de que no interesan ni las características ni la trayectoria evolutiva de la gran variedad de relaciones y estructuras sociales que pueden ser agrupadas bajo ese rótulo, por lo que no se busca la información que permita evaluar si, tal como han sugerido Drennan (1991b, 1995), Langebaek (1993) y Gnecco (1996a, 1996b), el control simbólico determinó la importancia de las variables ecológicas y económicas en el surgimiento de la complejidad social. Al asumir que lo simbólico no incide en la conformación del registro arqueológico "tangibles" (tecnología, demografía, ecología), se dejan de lado los aportes (o la ausencia de los mismos) que brindan detalladas excavaciones. Se discute entonces la organización social con base en el "estudio" de la iconografía en la cerámica y la orfebrería que, por lo demás, se reduce a comparaciones etnográficas ahistóricas basadas en criterios no explícitos sobre los límites conceptuales de ese tipo de ejercicios (cf. M. Cardale, L. Herrera y C. A. Rodríguez, *Rito y ceremonia en Malagana*. Ponencia en el simposio "La arqueología en Colombia ante los nuevos paradigmas del siglo XXI". I Congreso de Arqueología en Colombia, Manizales. Octubre 28-30, 1999).

El estudio de alguno de estos puntos y más bases conceptuales pueden ayudar a evitar que se aplique mecánicamente el rótulo de complejidad social a un grupo humano por el hecho de que utilizó la metalurgia. La caracterización de los contextos de producción, uso, consumo, desecho, almacenaje o abandono son aspectos críticos para conocer si los orfebres eran especialistas dependientes o no. Debe discutirse si los "bienes exóticos" indican alianzas entre las elites de las diferentes regiones participantes de la "tradición", o si bien esos objetos señalan alianzas entre especialistas religiosos con un poder simbólico temporal. Por último, debe introducirse en la discusión el hecho de que las diferencias en el ajuar no son una expresión directa de las diferencias sociales, podrían exagerar, encubrir o minimizar el tipo de relaciones de poder existentes en el "cacicazgo Malagana". Para avanzar en este aspecto resulta preciso saber si se va a contar con datos sobre demografía y acceso a recursos para no apoyar toda la argumentación en los datos de las excavaciones de tumbas (o en la iconografía de objetos guaqueados y comprados por museos).

Conclusión (al alcance de los niños)

Hacia 1989, en la obra colectiva conocida como la "Nueva Historia de Colombia" fue reeditado el artículo de Reichel-Dolmatoff de 1978 titulado "Colombia indígena,

período prehispánico”, que en 1998 se publicó como libro con el título de “Colombia indígena”. A su turno, el texto *Arqueología de Colombia* (1986) fue reeditado en 1997. Los prólogos de estas nuevas ediciones (Ardila 1998b; Oyuela 1997), hacen caso omiso de las sombras de esas síntesis históricas. Sobre estas guías de la tiestologicointelectualidad chibchombiana, he tratado de hacer aquí una revisión, que tuvo un primer hervor con la tutela de Santiago Mora y María I. Patiño (Flórez *et al.* 1997).

No he “refutado” a “Raijel” con este escrito, simplemente he tratado de mostrar las justificaciones no académicas que se hacen del uso acríptico de su perspectiva histórica. No propongo reemplazarla por las tipologías de Lewis Morgan o Carlos Marx, sino mostrar lo empobrecedor que resulta pensar la Historia (con mayúscula) sólo en términos de biografías nacionales (o de secuencias arqueológicas locales). De esa manera nos quedamos atrapados en la telaraña que nosotros mismos hemos tejido. El propósito de este escrito no ha sido hacer dudar, a unos, de su moderno positivismo o alentar, a otros, al hermenéutico *popmodernismo*. Ha sido más modesto y en exceso ambicioso. He tratado de abogar por una “verdadera historia” que se construya a partir de valores e ideales menos excluyentes, es decir, menos patrioterros, chauvinistas, cientificistas y alienantes. Y más “incluyentes”, que reconozcan la diversidad (cultural, política, económica) en la que supuestamente se basa la nación colombiana, sus diferencias y su inconclusa Independencia. Una historia más crítica, que nos despierte de vez en cuando del sueño de la razón, en cuyo nombre se veneran tantos monstruos.

Por último, se recuerda que cualquier parecido de este tosco escrito con un artículo serio, de la gente seria que se toma, a sí misma, en serio, es pura coincidencia.

Reflexión final

“en defensa” de la arqueología “básica”

El que aprende y aprende, y no practica lo que sabe,
es como el que el ara y ara, y nunca siembra.

Aristocles

Bis

Lo que hay que cambiar es el presente, no el pasado.

Moses Finley

AGRADECIMIENTOS

Este escrito comenzó su metamorfosis como ponencia en el I Congreso de Arqueología en Colombia (Manizales, octubre 28-30, 1999), a donde fui por invitación de Cristóbal Gnecco y Carlo E. Piazzini, que confiaron en que la inexperiencia (y la carencia de posgrados) da frutos (verdes, naturalmente). Y continuó con las

lecturas críticas realizadas por Santiago Mora, Sneider Rojas, Alba Gómez, dos anónimos evaluadores de la Revista de Arqueología del Área Intermedia, los(as) investigadores(as) del ICANH, y Robert Drennan, quienes ayudaron a hacer el texto un poco más legible. No todas sus críticas pudieron ser atendidas con igual cuidado, por lo que espero me disculpen. Mi paisano, el galeno-pragmatista Douglas Niño, con un par de preguntas tumbó el castillo de naipes que construyo aquí, pero tuvo la clemencia de no hacerlo público. Por último, pero no menos importante, agradezco a Penélope por ayudarme a “creer que un cielo en *este* infierno cabe”, como dice Lope de Vega.

Referencias

- Anderson, P.
1995 [1992] *Los fines de la historia*. Tercer Mundo, Bogotá.
- Archila, S.
1996 La orfebrería de Malagana. En *Los Tesoros de los Señores de Malagana*, pp. 53-95. Museo del Oro, Banco de la República, Bogotá.
- Ardila, G.
1996 *Los tiempos de las conchas. Investigaciones arqueológicas en la costa de la península de La Guajira*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
1998a El poder en escena: Colombia Preshispánica. En *El poder en escena: Colombia Preshispánica*. Catálogo de la exposición. pp. 17-46. México-Museo del Oro del Banco de la República, Colombia - Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
1998b Presentación. *Colombia Indígena - Período Prehispánico*, de G. Reichel-Dolmatoff, pp. 7-13. Editorial Colina, Medellín.
- Barona, G.
1993 *Legitimidad y Sujeción: los paradigmas de la “invención” de América*. Colcultura, Bogotá.
- Bermejo, J.
1999a Dónde se sitúa la realidad histórica. En *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III*. Eds. J. C. Bermejo & P. A. Piedras. pp. 319-337. Akal, Madrid.
1999b La Historia como configuración del poder. En *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III*. Eds. J. C. Bermejo & P. A. Piedras. pp. 338-360. Akal, Madrid.

Berrocal, M.

- 1998 Introducción a la arqueología cognitiva. *Arqueoweb*, # 0. Dirección electrónica: <http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero0/tesina0.htm>

Binford, L.

- 1991[1983] *En busca del pasado*. Crítica, Barcelona.

Boorstin, D. J.

- 1989 *Los descubridores*. Crítica, Barcelona.

Botiva, A.

- 1988 Pérdida y rescate del patrimonio arqueológico nacional. *Arqueología*. 5: 3-35.

Botiva, A. y E. Forero

- 1991 Malagana. Guaquería vrs. Arqueología. *Boletín Museo del Oro*. 31:125-129.

Bourdieu, P.

- 1990[1976] Algunas propiedades de los campos. En *Sociología y cultura*. pp. 135-141. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes - Grijalbo, México.

- 1995 Habitus, ilusio y racionalidad. En *Respuestas por una antropología reflexiva*, pp. 79-99. Grijalbo, México.

Bradley, R.

- 1993 An interview with Colin Renfrew. *Current Anthropology*, February. 34 (1): 71-82.

Bray, Warwick

- 1984 Across the Darien Gap: a colombian view of Isthmian archaeology. En *Archaeology of Lower Central America*: 305-340. F. Lange D. Stone, Eds., University of New Mexico Press, Albuquerque.

Bray, Warwick; L. Herrera y M. Cardale

- 1998 The Malagana chiefdom, a new discovery in the Cauca Valley of Southwestern Colombia. En: *Shamans, gods, and mythic beasts. Colombian golds and ceramics in antiquity*. Comp. A. Labbé, pp. 121-154. American Federation of Arts - University of Washington Press, Washington.

Cardale, M., W. Bray y L. Herrera

- 1989 Reconstruyendo el pasado en Calima. Resultados recientes. En *Boletín del Museo del Oro*. 24: 3-33.

Cardale, M.; L. Herrera y C. A. Rodríguez

- 1994 El proyecto arqueológico de Malagana. *Revista Colombiana de Antropología*, 31: 265-270.

Carneiro, R.

- 1981 The Chiefdom: precursor of the State. En: *The transition to Statehood in the New World*, pp. 37-79. Eds. G. D. Jones y R. R. Kautz. Cambridge University Press, Cambridge.

Castillo, N.

- 1998 *Los antiguos pobladores del Valle Medio del río Porce*. Empresas Públicas de Medellín, Medellín.

Clastres, P.

- 1987 [1976] La cuestión del poder en las sociedades primitivas. En: *Investigaciones en antropología política*, pp. 109-116. Gedisa, Barcelona.

Correa, F.

- 1989 Estado, desarrollo y grupos étnicos. La ilusión del proyecto de homogenización social. En *Identidad. Memorias V Congreso Nacional de Antropología*. Editado por M. Jimeno, G. I. Ocampo, M. A. Roldán. Pp. 247-259. Serie Memoria de Eventos Científicos ICFES - Colciencias - Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales, FAES, Bogotá.

Cuervo de Jaramillo, E.

- 1994a Presentación. En *Catálogo - Guía. Exposición permanente de arqueología*, pp. 10. Museo Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

- 1994b Presentación. En *Espacios míticos y cotidianos. Arqueología del Alto Magdalena*. pp. 7-8. Museo Nacional de Colombia - Gobernación del Huila, Bogotá.

Demarest, A.

- 1992 Archaeology, ideology, and pre-columbian cultural evolution. En *Ideology and pre-columbian civilization*. Eds. A. Demarest & G. Conrad, pp. 1-13. School of American Research Press, Santafé.

Diago, V.

1996 U'wa: no a exploración de petróleo. *El Tiempo*, 1° de septiembre, p. 18a.

Drennan, R.

1985 *Arqueología Regional en el Valle de la Plata, Colombia: Informe preliminar sobre la temporada de 1984 del Proyecto Arqueológico Valle de la Plata*. Editor R. Drennan. Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.

1987 Regional Demography in Chiefdoms. En *Chiefdoms in the Americas*. R. Drennan & C. A. Uribe Editores, University Press of America, pp. 307-323. Lanham, MD.

1991a Cultural evolution, human ecology and empirical research. En *Profiles in cultural evolution*. Ed T. Rambo & K. Gillogly, pp. 113-135, Anthropological Papers, N° 85, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan.

1991b Pre-hispanic chiefdom trajectories in Mesoamerica, Central America, and northern South America. En *Chiefdoms: power, economy, and ideology*. Ed. T. Earle. pp 263-287. Cambridge University Press, Cambridge.

1992 ¿What is the archaeology of chiefdoms about? En *Metaarchaeology*. pp. 53-74. Ed. L. Embree. Academic Publishers, Printed in the Netherlands

1993 Sociedades complejas precolombinas: variación y trayectoria de cambio. En *La Construcción de las Américas. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia*. Ed. Carlos Uribe, pp. 31-49. Universidad de Los Andes. Bogotá.

1995 Mortuary practices in the Alto Magdalena: the Social Context of the "San Agustín Culture". En *Tombs for the living: power, economy, and ideology*. Editado por T. Dillehay, pp. 79-110, *Dumbarton Oaks*, Washington.

Drennan, R. y D. Quattrin

1995 Patrones de asentamiento y organización sociopolítica en el Valle de la Plata, En *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. C. Gnecco Ed., pp. 85-108. Universidad del Cauca, Popayán.

Drennan, R.; L. Jaramillo; E. Ramos; C. Sánchez; M. Ramírez y C. Uribe

1989 Reconocimiento arqueológico en las alturas medias del Valle de La Plata. En *Arqueología. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. Eds. Santiago Mora, Felipe Cárdenas y Miguel Angel Roldán, pp. 119-157. Instituto Colombiano de Antropología, Universidad de los Andes, ICFES, Bogotá.

Duque, L.

1988 Notas sobre la investigación arqueológica en Colombia en la década de los ochenta. En *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 25 (15): 3-17. Bogotá

Earle, T.

1987 Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual Reviews in Anthropology*. 16: 279-308.

1997 *How chiefs come to power. The political economy in prehistory*. Stanford University Press, Stanford.

Eco, U.

1988a La abducción en Uqbar. En *De los espejos y otros ensayos*. pp. 173-184. Lumen, Barcelona.

1988b Signos peces y botones. Apuntes sobre semiótica, filosofía y ciencias humanas. En *De los espejos y otros ensayos*. pp. 323-357. Lumen, Barcelona.

Escobar, A.

1994 El desarrollo sostenible: diálogo de discursos. *Revista Foro*, 23: 98-112. Fundación Foro Nacional por Colombia, Bogotá.

Feinman, G.

1995 The emergence of inequality: a focus on strategies and processes. En *Foundations of social inequality*, Eds. T. D. Price y G. Feinman, pp. 255-279, Plenum Press, New York.

Flannery, K.

1972 The cultural evolution of civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3: 399-426.

1973 Archaeology with a Capital "S". *Research and Theory in Current Archaeology*, Editor C. L. Redman, pp. 47-53. Willey, New York.

1976 *The Early Mesoamerican Village*. Editor K. Flannery. Academic Press, New York.

1982 The golden marshalltown: a parable for the archaeology of the 1980's. *American Anthropologist*, 84: 265-278.

Flórez, F.

- 1997 Breve prontuario de los palustres dorados en el litoral Pacífico. En *Nuevas memorias sobre las antigüedades neogranadinas*, Editores S. Mora & F. Flórez, pp. 99-123. Colciencias, Bogotá.
- 1998a *De La Tolita al Caney. Notas arqueológicas sobre la evolución social en el Pacífico colombo-ecuatoriano*. Tesis de Grado. Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología. Ms. Inédito. Bogotá.
- 1998b Cuando el río suena: apuntes sobre la historia arqueológica del valle del río Magdalena. *Revista de Antropología y Arqueología*, 10 (1): 9-43.
- 1998c Estatuas agustinianas y posmodernismo maoísta. *Revista Colombiana de Antropología*, 34: 256-264.

Flórez, F. S. Mora y M. Patiño.

- 1997 De la edad de piedra a la edad de la inocencia. En *Nuevas memorias sobre las antigüedades neogranadinas*, Eds. S. Mora y F. Flórez, pp. 9-27. Colciencias, Bogotá.

Fontana, J.

- 1999 Introducción. En *Enseñar historia con una guerra civil de por medio*. pp. 7-24. Crítica, Barcelona.

Foucault, M.

- 1990 [1979] Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. En *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*. pp. 265-306. Ediciones La Piqueta, Madrid.
- 1992 [1976] Curso del 14 de enero de 1976. En *Microfísica del poder*. pp. 139-152. Tercera Edición. Ediciones La Piqueta, Madrid.
- 1995 [1980] Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. pp. 128-145. Alianza Editorial, Madrid.

Gándara, M.

- 1981 La vieja "nueva arqueología" (segunda parte). *Boletín de Antropología Americana*. 3:7-70.
- 1992 El análisis teórico: aplicaciones al estudio del origen de la complejidad social. *Boletín de Antropología Americana*, julio.25: 93-104.

García Márquez, G.

- 1994 Gabo y el alma colombiana. *Semana*, 638: 44-48. Junio 26. Bogotá.

Giraldo, S.

- 1999 *A History of Tairona Archaeology in Colombia, 1920-1980: from Culture History to Archaeology as Politics*. M.A. paper, University of Chicago.

Gnecco, C.

- 1994 El mapa, el territorio: la arqueología colombiana al final del siglo XX. *Virola*, 1:65-70. Universidad del Cauca, Popayán.
- 1995a Praxis científica en la periferia: notas para una historia social de la arqueología colombiana. *Revista Española de Antropología Americana*, 25: 9/22. Madrid.
- 1995b Prácticas funerarias como expresiones políticas: una perspectiva desde el suroccidente de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 32: 85-102.
- 1996a Relaciones de intercambio y bienes de elite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia. En *PreColumbian Exchange in the Intermediate Area*. Eds. C. Langebaek y F. Cárdenas, pp. 175-196. Universidad de los Andes, Bogotá.
- 1996b Reconsideración de la complejidad social en el suroccidente colombiano. En *Dos lecturas críticas. Arqueología en Colombia*. pp. 43-74, Cuaderno N° 3, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá.
- 1998 El poder en las sociedades prehispánicas de Colombia: un ensayo de interpretación. En *El poder en escena: Colombia Prehispánica*. Catálogo de la exposición. Pp. 49-70. México - Museo del Oro del Banco de la República, Colombia - Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1999a Sobre el discurso arqueológico en Colombia. *Boletín de Antropología*, 13 (30): 147-165. Medellín.
- 1999b *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Departamento de Antropología - Universidad de los Andes, Bogotá.

Godelier, M.

- 1976 *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels*. Traducción: M. Arrubla y J. O. Melo. Oveja Negra, Medellín.

Groot, A.

- 1989 Introducción. En *Colombia Prehispánica. Regiones Arqueológicas*. pp. 13-15. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Gutiérrez, R.

- 1987 Sobre el sentido del estudio universitario. *El anillo de Giges*, 3 (4-5): 137-145. Universidad Externado de Colombia, Facultad de Derecho, Bogotá.

Harris, M.

- 1978 [1968] *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo Veintiuno, Madrid.

Herrera, L., M. Cardale y W. Bray

- 1982-83 El hombre y su medio ambiente en Calima (Altos ríos Calima y río grande, cordillera Occidental). *Revista Colombiana de Antropología*, 24:381-424.

- 1994 Los sucesos de Malagana vistos desde Calima. Atando cabos en la arqueología del suroccidente colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 31: 145-174.

Hobsbawn, E.

- 1982 [1971] Introducción. En *Formaciones económicas precapitalistas*. pp. 5-47. Siglo Veintiuno, México.

Hodder, I.

- 1987 La arqueología de la era postmoderna. *Trabajos de prehistoria*, 44:11-26. Madrid.

- 1994 [1988] *Interpretación en arqueología*. Crítica, Barcelona.

Holguín Sardi, C.

- 1994 Del Gobernador del Valle. En *Diez mil años del Valle del Cauca: Una historia en construcción*. Catálogo de la exposición permanente. p. 11. Instituto de Investigaciones Científicas del Valle del Cauca - Museo Nacional de Colombia, Cali.

Jaramillo, L.

- 1995 Guerra y canibalismo en el valle del río Cauca en la época de la conquista española. *Revista Colombiana de Antropología*, 32: 41-84.

Jimeno, M.

- 1993 Etnicidad, identidad y pueblos indios de Colombia. En *La Construcción de las Américas. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia*. Ed. Carlos Uribe, pp. 243-254. Universidad de Los Andes, Bogotá.

Kowalewsky, S.

- 1990 The evolution of complexity in the Valley of Oaxaca. *Annual Review of Anthropology*, 19: 35-58.

Langebaek, C.

- 1991 El uso de adornos de metal y la existencia de sociedades complejas: una visión desde Centro y Suramérica. *Revista de Antropología y Arqueología*. 7(1-2): 71-90.

- 1993 Arte precolombino - culturas. En *Gran Enciclopedia de Colombia. Arte*. pp. 27-42. Círculo de Lectores, Bogotá.

- 1995a *Arqueología Regional en el Territorio Muisca. Estudio de los valles de Fúquene y Susa*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, Department of Anthropology. - Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá.

- 1995b Algunos comentarios sobre cambios diacrónicos en el intercambio prehispánico en el norte del Ecuador y sur de Colombia: revisión de la evidencia. En *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. Cristóbal Gnecco, Editor. pp 314-330. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

- 1996a La arqueología después de la arqueología en Colombia. En *Dos lecturas críticas. Arqueología en Colombia*. pp. 9-42, Cuaderno N° 3, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Bogotá.

- 1996b [1992] *Noticias de Caciques muy Mayores*. 2ª edición revisada. Ediciones Uniandes - Editorial Universidad de Antioquia, Bogotá.

- 1998a Tierradentro: 2000 años de historia en una región del sur de Colombia. Editor C. Langebaek. Universidad de Los Andes - Instituto Colombiano de Antropología. Ms. Inédito, Bogotá.

- 1998b *Propuesta para un estudio regional del Valle de Villa de Leyva 1999-2000*. Instituto Colombiano de Antropología - Universidad de Los Andes. Manuscrito. 31pgs., Bogotá.

Langebaek, C. A. Cuéllar y A. Dever

- 1998 *Medio ambiente y poblamiento en La Guajira: investigaciones arqueológicas en el ranchería medio.* Universidad de Los Andes - Dpto. de Antropología, Bogotá.

Llanos, H.

- 1981 *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores.* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.
- 1990 Espacios míticos y cotidianos en el sur del Alto Magdalena. En: *Ingenierías Prehispánicas*, Ed. S. Mora, pp 13-45. Fondo FEN - Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- 1995 *Los Chamanes Jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético.* Talleres Cuatro y Cía, Bogotá.

Llanos, H. y A. Durán.

- 1983 *Asentamientos prehispánicos de Quinchana, San Agustín.* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, N° 20, Banco de la República, Bogotá.

Lleras, R.

- 1985 La arqueología y los arqueólogos en Colombia: cinco siglos desenterrando el patrimonio histórico. *Nueva Frontera*, (556):17-19 y (557):24-26.

Mann, M.

- 1986 *The sources of social power. Vol I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.* Cambridge University Press, Cambridge.

Marx, C. y F. Engels

- 1974 Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (I Capítulo de *La Ideología Alemana*). En: *C. Max y F. Engels. Obras escogidas en tres tomos. I*: 11-81. Editorial Progreso, Moscú.

144

McGuire, R. H.

- 1983 Breaking down cultural complexity: inequality and heterogeneity. *Advances in archaeological method and theory*, Vol. 6, Editor M. Schiffer, pp. 91-142, Academic Press, New York.

Melo, J.

- 1989 Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (Notas para un debate). En *Identidad. Memorias V Congreso Nacional de Antropología*. Eds. M. Jimeno, G. I. Ocampo, M. A. Roldán. Pp. 27-48. ICFES - Colciencias - Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales FAES, Bogotá.

Mora, S.

- 1990 Anotaciones a un modelo: ¿Qué estudia la arqueología en el área Muisca? *Revista de Antropología*, 4 (1): 164-170.
- 1997 La paradoja: ¿procesos en la arqueología colombiana? En *Nuevas memorias sobre las antigüedades neogranadinas*, Eds. S. Mora & F. Flórez, pp. 45-71. Colciencias, Bogotá.
- 1999 *Encarnación y reencarnación del poder: prestigio, estatus y cosmovisión en el surgimiento de las sociedades complejas.* Artículo preparado para un catálogo del Museo del Oro. MS. Inédito.

Morgan, L.

- 1972 *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie.* Versión de: L. M. Torres, R. Raufet, R. E. Vázquez y M. A. Costa. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Oberg, K.

- 1955 Types of social structure among the lowland tribes of South Central America. *American Anthropologist*, 57: 472-487.

Obregón, M.

- 1998 Arqueología y globalización. Una visión crítica de las tendencias actuales en arqueología: crisis y apogeo en un contexto globalizado. *Boletín de Antropología*, 11 (28): 168-181.

Ortiz, J.

- 1994 Presentación. Del Gobernador del Huila. En *Espacios míticos y cotidianos. Arqueología del Alto Magdalena*. pp. 9. Gobernación del Huila, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

145

Oyuela, A.

- 1997 Prólogo al Gran Jaguar. En *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Pp. XI-XIX. Imprenta Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1998 Ideology, temples, and priests. Change and continuity in house societies in the Sierra Nevada de Santa Marta. En *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes. In Memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*. A. Oyuela y J. Scott Raymond (Editores). Pp. 39-53. The Institute of Archaeology - University of California, Los Angeles.

Patiño, D.

- 1997 Arqueología y metalurgia en la Costa Pacífica de Colombia y Ecuador. *Boletín del Museo del Oro*, 43:49-67.
- 1999 Agricultura prehispánica y sociedades complejas en Tumaco. *Revista de Arqueología del Area Intermedia*, 1: 49-82.

Patterson, T.

- 1989 La historia y las arqueologías postprocesuales. *Boletín de Antropología Americana*, 20: 5-18.
- 1991 El desarrollo de la agricultura y el surgimiento de la civilización en los Andes Centrales. *Revista de Arqueología Americana*, julio-diciembre. 4: 7-23.
- 1997 Arqueología, historia y el concepto de totalidad: análisis marxistas y el surgimiento de la civilización. *Boletín de Antropología Americana*, 31: 99-110.

Plazas, C. y A. Falchetti

- 1986 Patrones culturales en la orfebrería prehispánica de Colombia. En *Meta-lurgia de América Precolombina*. pp. 201-27, C. Plazas Ed., Banco de la República, Bogotá.

Pineda, R.

- 1994 Intérpretes de milenios de diversidad. En *Exposición permanente de arqueología. Milenios de diversidad. Catálogo - Guía*. pp. 11-17. Museo Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- 1997 Reliquias y antigüedades de los indios. Precursores del americanismo en Colombia. En *Journal de la Societé des Americanistes, Sociétés des Americanistes*. 83: 9-36.

Piazzini, C.

- 1998 Arqueología y provincianismo: comentarios sobre "Arqueología y globalización. Una visión crítica de las tendencias actuales en arqueología". *Boletín de Antropología*, 12 (29): 196-202. Medellín.

Rappaport, Joanne

- 1995 Palacios de memoria: la etnografía de la historia en el sur de Colombia. En *Memorias. 1er seminario internacional de etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Edts. G. Barona & F. Zuluaga. pp. 83-101. Universidad del Valle - Universidad del Cauca, Cali.
- 1997 Reflexiones en torno al futuro de la etnohistoria colombiana. *Boletín de Antropología*, 11 (28): 104-114. Universidad de Antioquia, Medellín.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1958 The formative stage: an appraisal from the Colombian perspective. *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, Tomo I: 152-164.
- 1965 *Colombia*. Thames and Hudson, London.
- 1977 [1961] Las bases agrícolas de los cacicazgos subandinos de Colombia. En *Estudios Antropológicos*, G. y A. Reichel-Dolmatoff, pp. 23-48, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
- 1978 Colombia indígena: período prehispánico. En *Manual de Historia de Colombia*. Vol. 1: 33-115. Colcultura, Bogotá.
- 1986 *Arqueología de Colombia, un Texto Introductorio*. Fundación Segunda Expedición Botánica, Bogotá.
- 1988 *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Compañía Litográfica Nacional, Medellín.

Renfrew, C. y P. Bahn

- 1993 [1991] *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Ediciones Akal, Madrid.

Restrepo, E.

- 1996 Economía y simbolismo en el "Pacífico negro". Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas - Universidad de Antioquia. Ms. Inédito, Medellín.
- 2001 Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico colombiano. En *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*. Pp. 41-70. Editor M. Pardo. Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias, Bogotá.

Rodríguez, C.

- 1995 Tiempo y espacio de la diversidad sociocultural prehispánica en el alto y medio Cauca durante el milenio precedente a la conquista española. En *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte del Ecuador*. pp. 223-44. Editor C. Gnecco. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Romero, J.

- 1987 *Estudio de la mentalidad burguesa*. Alianza, Madrid.

Salgado, H.

- 1997 Rescate arqueológico en los municipios de Montenegro (Quindío) y Bugalagrande (Valle del Cauca). Informe Final. Empresa Colombiana de Petróleos - Gerencia Plan de Gas Natural. Ms. Inédito, Bogotá.

Sarmiento, G.

- 1993 Tribus y cacicazgos arqueológicos: una discusión acerca del origen de la estratificación social. *Boletín de Antropología Americana*, julio 27: 95-108.

Searle, J.

- 1997 *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona.

Semana

- 1992 Como hace 500 años. *Semana*. 545, 13 de octubre, Bogotá.
1999 Choque cultural. *Semana*, 911, 18 de octubre, Bogotá.

Service, E.

- 1962 *Primitive social organization. An evolutionary perspective*. Random House, New York.
1984 [1975] *Los orígenes del Estado y de la Civilización. El proceso de la evolución cultural*. Editorial Alianza, Madrid.

Sierra, R.

- 1985 La epistemología de Karl R. Popper: racionalismo y empirismo. *Revista de Extensión Cultural*, 19: 25-31. Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Steward, J.

- 1948 The Circum-Caribbean Tribes: an introduction. En *Handbook of South American Indians*, Vo. 4. The Circum-Caribbean Tribes. J. Steward Editor. *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, 143: 1-41.
1976 [1955] *Theory of Culture Change*. University of Illinois Press, Urbana.

Thompson, E.

- 1995 *Costumbres en común*. [1991] Crítica, Barcelona.

Tilly, C.

- 1984 *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Alianza Editorial, Madrid.

Trigger, B.

- 1992 *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Crítica, Barcelona.

Uribe, M.

- 1999 Las sociedades del norte de los Andes. En *Historia General de América Latina*. Directora T. Rojas, Codirector J. Murra. Pp. 315-342. Editorial Trotta - Editorial UNESCO, Madrid.

Uribe, M. y S. Mora.

- 1991 Colombia Prehispánica. En *Gran Enciclopedia de Colombia. Tomo 1*: 1-38. Círculo de Lectores, Bogotá.

Vandepitte, M.

- 1998 Lyotard y Marx. *Pensamiento y Acción*, 2-3: 167-176. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.

Valencia Cossio, R.

- 1998 Prólogo. En *Los antiguos pobladores del Valle Medio del río Porce. Aproximación inicial desde el estudio arqueológico Porce II*. Pp. 7-8. Empresas Públicas de Medellín, Medellín.

Vargas, P.

- 1999a Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico. En *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Editores J. Camacho y E. Restrepo. Pp. 143-176. Fundación Natura - Ecofondo - Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

- 1999b *Construcción territorial en el Chocó. Volumen 2. Historias locales.* Coordinación y compilación P. Vargas. Programa de historia local y regional del ICAN - PNR, OBAPO, Bogotá.
- Vasco, L.
- 1991 El tiempo y la historia entre los indígenas emberas. *Magazín Dominical*, 433: 20, *El Espectador*, agosto 11, Bogotá
- 1994 *Lewis Henry Morgan. Confesiones de Amor y Odio.* Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1997 Para los guambianos, la historia es vida. *Boletín de Antropología*, 11 (28): 116-127, Medellín.
- 1996 La lucha por las siete llaves. Minorías étnicas en Colombia. En *Colombia contemporánea*. ECOE/IEPRI, Saúl Franco (ed.): 237-266. Santafé de Bogotá.
- Willey, G. y P. Phillips
- 1958 *Method and Theory in American Archaeology.* Academic Press, New York.

Fragmentos etnográficos y objetos prehispánicos: representando lo indígena en el Museo del Oro

DIANA BOCAREJO SUESCÚN
Universidad de Los Andes

.....

RESUMEN *El uso de fragmentos de textos etnográficos en conjunto con la exhibición de objetos de oro prehispánico en el Museo del Oro de Bogotá y Santa Marta (Colombia), trata a las sociedades indígenas como prístinas y carentes de historia. Al descontextualizar los datos etnográficos, representa de forma poco clara a los grupos indígenas contemporáneos y a aquellas sociedades prehispánicas que fabricaron los objetos. Este uso particular de los objetos de oro, por parte del Museo como una forma de definir lo indígena, fetichiza los objetos hasta el punto en que las personas que los fabricaron, y aquellas sociedades indígenas que hoy en día les dan significado, pierden toda importancia. Al mismo tiempo, oculta los medios y criterios bajo los cuales se adquieren los objetos. Aunque el Museo puede argumentar que su única misión es exhibir dichas piezas, no puede eludir las discusiones sobre la naturaleza de la representación antropológica, el silenciamiento de las voces indígenas contemporáneas sobre su historia e historicidad ni las críticas a su política de adquisiciones.*

ABSTRACT: *The use of fragmentary ethnographic texts in conjunction with the exhibition of prehispanic objects at the Museo del Oro in Bogotá and Santa Marta (Colombia), treats indigenous societies as pristine and ahistorical entities. By decontextualizing ethnographic data, it also misrepresents extant indigenous groups as well as those societies that made the objects. The particular use of prehispanic objects of gold by the Museo del Oro as a way of defining indigenous societies, fetishizes the objects to a point where the people that produced them and those indigenous societies who give them meaning, become unimportant. In addition, it also obscures the means and criteria by which the objects are acquired. While the Museum may argue that its mission is solely to exhibit these objects, it cannot elude discussions regarding the nature of anthropological representation.*

the silencing of contemporary indigenous voices regarding their history and historicity nor the criticism of its acquisition policies of these objects.

Introducción

En este artículo analizo el uso de los textos etnográficos en los guiones de las exposiciones del Museo del Oro de Bogotá y de Santa Marta. La sede de Bogotá cuenta con dos exposiciones, cada una de ellas expuesta en pisos diferentes del Museo. La primera se montó entre 1984 y 1989 y la segunda entre 1990 y 1992. En esta última exhibición, las piezas son acompañadas de numerosos extractos etnográficos extraídos de grupos indígenas que hoy habitan el territorio colombiano. Por su parte, los guiones del Museo de Santa Marta realizados en 1991, se centran en los habitantes prehispánicos denominados como Tairona y favorecen los datos provenientes de las etnografías que se han realizado sobre los indígenas kogui y en ocasiones sobre los arhuacos. En efecto, el Museo del Oro en Santa Marta al igual que las otras regionales creadas desde 1981, buscan recoger "las raíces prehispánicas de cada región: Santa Marta, oro Tairona; Cartagena, oro Sinú; Manizales, Pereira y Armenia, oro Quimbaya; Pasto e Ipiales, oro Nariño; Cali, oro Calima y Leticia, museo etnográfico" (Museo del Oro, página web oficial 2001)

El Museo del Oro utiliza referencias etnográficas para interpretar algunas de las 8746 piezas orfebres expuestas en Bogotá y parte de las 182 piezas cerámicas, además de las de concha y piedra y de algunos textiles que han sido clasificados como provenientes de diversos grupos prehispánicos. En este proceso, por medio del cual el Museo utiliza fragmentos de estudios etnográficos en sus exposiciones permanentes, uno de los problemas que surgen es el de entender cuál es la relación entre aquellos orfebres de hace cientos de años con los indígenas actuales.

El objetivo del Museo del Oro es exhibir algunas de las realizaciones orfebres de indígenas prehispánicos que habitaban lo que hoy en día es Colombia, no presentar a los indígenas que actualmente habitan en este territorio. Sin embargo, la forma como se utilizan los extractos etnográficos y se exponen los objetos, no sólo repercute en la manera como se representan los grupos prehispánicos sino también los indígenas actuales. Así, la exhibición de piezas orfebres, de cerámica, hueso, concha y lítico trasciende las características físicas y de elaboración de los objetos mismos y se convierte en una forma de representar a los habitantes prehispánicos. De la misma forma, los fragmentos etnográficos utilizados se presentan como una sinécdoque capaz de caracterizar a los indígenas en su diferencia. La falta de contexto y la construcción de un "otro" atemporal y ahistórico hace que más que representar a esos grupos prehispánicos o a los actuales, los objetos adquieran importancia por sí mismos. Se convierten en fetiches capaces de detentar por sí solos "lo indígena". En efecto, aunque se toman varias interpretaciones sobre grupos contemporáneos se

hace de manera superficial sin mencionar que estas responden a cómo los indígenas construyen su propia historicidad. A través de esta los indígenas se apropian de objetos que no fueron directamente fabricados por ellos y que, sin embargo tienen significación en el presente.

Este ensayo tiene tres partes. En la primera examino la forma y los criterios implícitos al utilizar textos etnográficos en la exhibición de piezas prehispánicas y el objetivo de este recurso en las exposiciones del Museo del Oro. En la segunda parte analizo la forma como se construye el continuo cultural entre los indígenas prehispánicos llamados tairona y los actuales indígenas kogui y arhuacos en el Museo de Santa Marta. No hay diferencias evidentes y explícitas en la exhibición sobre estos dos "grupos" y la aproximación a la forma como los indígenas contemporáneos dan sentido a esas piezas es ambigua y muy general. En la tercera parte, citando el ejemplo de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, muestro la importancia y el proceso por medio del cual aquellas piezas del pasado adquieren sentido para el presente. Aparte de los usos que el Museo da a la etnografía para interpretar objetos prehispánicos, en la regional de Santa Marta existe una sección destinada a los indígenas que actualmente habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. En esta última parte también me ocupé sobre la forma como estos indígenas contemporáneos son caracterizados en dicha exposición.

Las analogías etnográficas entre los indígenas contemporáneos y los grupos prehispánicos, definen un tipo de diálogo entre los indígenas actuales y el Museo. Este diálogo es utilizado por ambas partes de manera distinta y con fines diversos. Los indígenas, más que interesarse en exponer su forma de entender los objetos expuestos, tienen ideas propias acerca del significado e importancia de estos además de sus intereses y agendas en las relaciones con el Museo. Para algunos indígenas de la Sierra Nevada no es importante estar presente en los textos explicativos de las piezas, sino verlas y "alimentarlas". Por otra parte, como muchos grupos étnicos en el mundo que se consideran herederos de las piezas de oro, cerámica, concha, madera entre otros, estos buscan la devolución o "repatriación" de dichos bienes a sus comunidades.

Con la actual ampliación del Museo en Bogotá, se exhibirán muchas más piezas, se cambiarán los guiones, la organización de la exposición permanente y también se crearán nuevos espacios como por ejemplo una sala interactiva. Aunque parte del análisis que realizo, provenga, de exposiciones que pronto van a ser renovadas, considero importante reflexionar sobre los usos actuales de la etnografía en el Museo.

I. Mitos museográficos e indígenas genéricos

Para entender por qué se utilizan fragmentos etnográficos en una exposición que se considera arqueológica es necesario presentar la forma como se organizan y

guían las exhibiciones en el Museo del Oro. Las fuentes utilizadas para crear los guiones y las exposiciones permanentes del Museo del Oro, son por lo general resultado de investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, análisis metalúrgicos, estudios iconográficos, informaciones de guaqueros y de coleccionistas y textos o narraciones etnográficas. Este proceso por medio del cual se escribe y monta una exposición, descontextualiza y recontextualiza constantemente las interpretaciones de las fuentes antes mencionadas; es un proceso personal y consciente de cada museógrafo o guionista (Prats 1997:20). En el caso del Museo del Oro, los grupos prehispánicos que habitaron lo que hoy en día es Colombia, se clasifican a partir de "áreas culturales" determinadas. Esta clasificación es también la base sobre la cual se utilizan los extractos etnográficos provenientes de indígenas contemporáneos. Así, el Museo del Oro expone una serie de piezas con el fin de caracterizar "culturas" o "áreas culturales" (véase Trigger 1989:162-163), que suponen un lugar geográfico y características étnicas específicas. La idea de las "culturas arqueológicas" es una construcción que data de mediados del siglo XIX y que ha sido revaluada por distintos autores tales como Conkey y Hastorf (1990), Carr y Neitzel (1995), y Stark (1998), entre otros. El propósito general de esta clasificación es el de agrupar una serie de objetos bajo ciertos parámetros de similitud estilística, tipológica, cronológica o geográfica, o una combinación de las anteriores. A su vez, se asume que estas diferencias entre conjuntos de objetos implican diferencias étnicas.

La organización por "áreas culturales" busca presentar los "objetos en contexto". Kirshenblatt-Gimblett (1998), afirma que los objetos "en contexto" también son una de las creaciones del Museo y no son resultado de los usos o del estado natural de dichos objetos o personas expuestas. La "ilusión" del contexto es creada a través de la organización de las piezas por medio de etiquetas generales, tablas, diagramas, visitas guiadas, explicaciones audiovisuales, catálogos, programas educativos y exposiciones. Más específicamente, los objetos "en contexto" se organizan por medio de otros objetos, generalmente con relación a una clasificación o arreglo esquemático de algún tipo, basado en tipologías o formas de proponer relaciones históricas. Estas aproximaciones permiten un control cognitivo de los objetos, afirmando el poder de clasificación y organización con otro extenso número de artefactos de diversos escenarios culturales e históricos, posicionándolos en relación los unos con los otros (Kirshenblatt-Gimblett 1998:23). Al espectador se le guía de una manera determinada para lograr que este enmarque su visita a partir de ciertos lineamientos conceptuales. Así, los objetos se organizan bajo clasificaciones estilísticas asociadas a un área cultural que a su vez caracterizan una "cultura arqueológica".

En efecto, la selección de las piezas a mostrar en la exposición permanente y las interpretaciones de las mismas cambia según la forma como se quiera dirigir la visita y lo que se desee destacar de cada "área cultural". Se realiza una exclusión organizada que permite dirigir la exposición con hilos conductores "claros". Las vitrinas y exhibiciones están demarcadas por ciertos temas que se estudian y desarrollan en

cada área cultural. El guionista excluye lo que se considera poco importante, destacable o "demasiado complejo" para el espectador. La información que se escoge para cada área cultural se utiliza para crear guiones que involucran prácticas y técnicas metalúrgicas, formas de agricultura, características de los asentamientos y otros aspectos específicos a cada "cultura arqueológica". Estos son los temas principales según cada área cultural o cultura arqueológica¹:

- Tumaco: "Pescadores, orfebres y mineros"
- Calima: "Orfebres y agricultores"
- San Agustín: "Talladores de esculturas monumentales"
- Tierradentro: "Constructores de grandes cámaras mortuorias"
- Nariño: "Caciques y comuneros"
- Tolima: "En la confluencia de las culturas"
- Quimbaya: "Maestros de la orfebrería"
- Sinú: "Sociedad hidráulica"
- Tairona: "Arquitectos de aldeas federadas"
- Muisca: "Agricultores, aldeanos y comerciantes"

Además de estos temas se realzan ciertas características de las sociedades a representar, mostrando la importancia de los animales en la "cultura Calima" y la recurrencia de elementos "mágico-religiosos" como poporos, palillos para cal y remates de palillos para cal en la "cultura Quimbaya". ¿Cómo y por qué se hacen dichas caracterizaciones? Por una parte, la recurrencia de estos elementos no se debe a que sean más abundantes estadísticamente en el registro arqueológico, sino a que probablemente han sido los más interesantes para los comités de compra del Museo y para los guaqueros. Por otra parte, los temas principales aparentemente buscan exponer como conjunto los diferentes aspectos que definen a los cacicazgos de esta parte del mundo. Han sido muchas las discusiones sobre el tema de los cacicazgos y en este artículo mi interés no es el de abordar la forma como se ha construido la "parte arqueológica" en el Museo ni qué es, o no, un cacicazgo. Sin embargo, vale la pena mencionar que uno de los consensos al que varios arqueólogos han llegado, es el de evitar presentar un cacicazgo simplemente como una suma de variables².

En cuanto al por qué del uso de los extractos etnográficos, son varias las posibles explicaciones. Por una parte, se reconoce una constante en la cual los guionistas buscan "rescatar" aquellas interpretaciones asociadas con el valor y el significado de la naturaleza, animales, sol, tierra, agua y fuego, utilizadas para caracterizar o explicar la "diferencia cultural indígena" e interpretar los objetos exhibidos. Algunos

¹ El orden corresponde al de los textos que se presentan en el segundo piso del Museo del Oro en Bogotá.

² Para mayor información véase las discusiones sobre cacicazgos relacionadas con la exposición del Museo del Oro en Mora (1999) y Gnecco (1999). Algunos textos sobre cacicazgos específicos para el caso colombiano son los de Drennan (1992, 1995), Langebaek y Cárdenas (1996) y Flórez en este número.

ejemplos de este tipo de aproximación que acompañan las piezas en exhibición son textos como los siguientes:

...“La serpiente tairona con una cabeza en cada extremo, simboliza el movimiento y las fuerzas contrarias de la vida.” (Museo del Oro de Santa Marta, vitrina 3, texto 2: Animales Míticos, 1991).

...“Durante la creación, una larga serie de jaguares nacieron de la Madre universal antes que apareciera el primer hombre.” (Museo del Oro de Santa Marta, vitrina 3, texto 4: Animales Míticos, 1991).

...“El sol era un hombrecito feo, mal hecho, y le preguntaron ¿tú quieres ser como padre del mundo? Y él dijo que sí.” (Museo del Oro de Santa Marta, vitrina 8, texto 1: Serankua, El Hombre Sol, 1991 y Museo del Oro de Bogotá vitrina 80, texto 1: Calima, 1990-1992).

Son estas interpretaciones “míticas” las que se extraen de los textos etnográficos, para presentar significados “sugestivos y seductores”. No se menciona la historia de estos grupos ni la forma como le han dado sentido a objetos que no fueron directamente fabricados por ellos. Muy probablemente, como aún es poco lo que se sabe sobre simbología de los grupos prehispánicos, se utilizan fragmentos sobre mitos o interpretaciones de indígenas contemporáneos. Sin embargo, la forma como los indígenas actuales dan significado a esas piezas y las ubican dentro de esferas simbólicas responde a un contexto histórico que es silenciado en los guiones del Museo. Diversas etnografías contemporáneas han resaltado estos contextos tanto políticos, como económicos y de cosmovisión (véase Uribe 1988, 1990, 1993; Morales y Pumarejo 1996; Ferro 1998; Villegas 1999; Orrantia 1999; Coronel 2000; Figueroa 2000; Morales 2000; Bocarejo 2001). Arqueológicamente también existen otros contextos que deben ser considerados. Hablar de simbología no supone desconocer dichos contextos ni en sociedades existentes, ni en las ya desaparecidas. Pero las piezas que posee el Museo no tienen información sobre su procedencia ni su contexto arqueológico, pues han sido extraídas por guaqueos a lo largo de los últimos siglos.

En el tercer piso del Museo del Oro en Bogotá, la información utilizada proviene en su mayoría de textos etnográficos que no tienen una organización aparente en su disposición. ¿Cómo sabemos que la serpiente tairona significaba “las fuerzas contrarias de la vida” para los tairona y no sólo para los kogui o el guionista? ¿Cuándo y quién recogió el mito? Los guionistas no dicen nada al respecto y ni siquiera especifican quién o quiénes narraron dichos “mitos”. Las etnografías que se utilizan fueron escritas en el siglo XX como resultado del trabajo etnográfico de antropólogos con indígenas contemporáneos. En efecto, las etnografías sobre grupos tales como los kogui, sólo para citar las fechas más tempranas, fueron realizadas por Preuss en 1914 (publicada en 1993), Mason (1938), Reichel-Dolmatoff en 1950, y Uribe en 1988. Para los arhuacos, Reichel-Dolmatoff publica su etnografía en 1991 (realizada entre 1946 y

1966), y para los desana en 1968. Los cuna son estudiados por Morales en 1969, y Parker en 1977, y sobre los embera, Vasco publica, en los años 1985 y 1987. Estos son sólo algunos ejemplos sobre los diversos trabajos etnográficos que se han realizado en Colombia. Podría ser que para los guionistas la fecha de la publicación y recopilación etnográfica no sea del todo relevante, si se piensa que algunos de los indígenas actuales siguen conservando su misma “cultura” que se remonta hasta antes de la Conquista.

¿Acaso este silenciamiento de los indígenas contemporáneos en el Museo es debido a que se asume que los grupos prehispánicos son iguales a los actuales?

Usualmente se presentan analogías entre significados de grupos que vivían en un territorio específico de Colombia antes y en el momento de la llegada de los españoles, con los indígenas que hoy habitan en cercanías de esos mismos lugares. Sin embargo, también se utilizan extractos de textos etnográficos kogui en vitrinas con objetos calima y tumaco, o de cunas y emberas en vitrinas calima, sin razón aparente. Además, en otros pies de foto ni siquiera se escribe el grupo indígena del cual proviene dicha interpretación. Se establece de manera general la relación entre “indígenas” prehispánicos y los actuales y a veces de manera particular se hace referencia a algunos grupos con otros como es el caso de kogui y arahuaco con tairona. Quizás, debido a la extinción en el siglo XVI y XVII o el desplazamiento en muchas de las áreas culturales que define el Museo, ya no se pueden establecer relaciones tan aparentes como las que se han realizado entre tairona con los kogui o con los arhuaco (Archila, conversación personal). Así para áreas como Calima, Tumaco, San Agustín, Tierradentro y otras se utilizan etnografías de cunas, emberas, desanas, koguis y arhuacos, del siglo XX (el énfasis es mío):

Calima

“En la octava capa del cielo está Dios en forma de hombre y vestido de oro. Mitología Cuna” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 80, texto 2: Calima, 1990-1992).

Calima

“Figuras de Jais, espíritus ancestrales de hombres y animales, adornan el bastón del jaibana. Con él entra al mundo oculto, descubre los espíritus, los domina, aumentando su poder. Mitología Embera” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 15, texto 1: Calima, 1990-1992).

Tumaco

“El sol creó al jaguar para lo que representa en el mundo. Le dio el color de su poder y le dio la voz del trueno, que es la voz del Sol. Mitología Desana” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 93, texto 1: Tumaco, 1990-1992).

Tumaco

“Se ponía la máscara, se transformaba en jaguar y así conseguía percibir las cosas de otro modo, del modo como las ve el jaguar Mitología Kogui” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 93, texto 2: Tumaco, 1990-1992).

San Agustín

“La vida se extendió por todas partes dando vueltas cada vez más amplias. Por eso su camino tiene la forma del caracol. Mitología Kogui” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 68, texto 1: San Agustín, 1990-1992).

Tierradentro

“El chamán es un hombre-jaguar. El puede hablar con el espíritu del agua y con el espíritu del monte, creando entre ellos gran armonía. Mitología Embera” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 76, texto 2: Tierradentro, 1990-1992).

Sinú

“El sol tenía su banco y su vara sonajera. Tenía su maraca, y sobre el hombro izquierdo llevaba la azada. Todo lo que tienen ahora los payés (chamanes), lo tenía el Sol. Mitología Desana” (Museo del Oro Bogotá, Tercer piso, vitrina 22, texto 1: Sinú, 1990-1992).

En las exhibiciones no se explica el motivo del uso de la etnografía, sólo se exponen textos etnográficos que complementan los análisis metalúrgicos o las interpretaciones arqueológicas. No existe un planteamiento directo en ninguno de los paneles de la exposición en donde los guionistas aseveren el continuo cultural entre los “indígenas” prehispánicos y los actuales. No obstante, la forma como se dirige la visita y el uso de textos etnográficos hace pensar que los “indígenas” actuales son iguales a los pasados y que comparten una “indigeneidad” genérica. Según Falchetti (comunicación personal), quien escribió y trabajó de manera directa en los guiones que hoy en día están expuestos en el tercer piso, lo que se pretendía era acercar al espectador a la simbología y forma como los grupos indígenas explican el mundo a través de su mitología. Por medio de estos extractos se brinda una esfera que “supera” los análisis físicos y utilitarios del objeto, dando un significado mitológico que responde a concepciones diferentes del mundo. Los extractos etnográficos que se utilizan deben ser eficaces simbólicamente, permitiendo “expresar de forma sintética una idea emocionalmente efectiva” (Prats 1997:29). Esta fuerza del objeto es entonces dada por su valor “mítico” y el objeto en la vitrina asociado a un pequeño extracto etnográfico, no es un objeto etnográfico, sino un fragmento etnográfico, el cual está sustentado en una poética del distanciamiento, que no solamente se refiere

al acto físico de juntar fragmentos, sino a la actitud distante que permite su apreciación (Kirshenblatt-Gimblett 1998:18).

De esta forma, la distancia mítica y conceptual se convierte en una brecha infranqueable que acentúa la diferencia entre el mundo indígena y el mundo “blanco”. ¿Cómo entender que el sol era un “hombrecillo feo y mal hecho” o que existe una madre universal de la cual nacen los jaguares? El recorrido a la visita del Museo en Bogotá culmina con la visita al Salón Dorado, el que se presenta como un “tesoro”, al exhibir aproximadamente 7000 piezas que apenas caben las unas junto a las otras. Antes de entrar a esta sala hay un fragmento etnográfico en la pared que afirma el distanciamiento indígena de una manera muy específica:

“Nuestro modo de vivir no es duro como la piedra, es como la vista penetrante en un cristal que traspasa, así son nuestros hermanos y así son nuestros hijos. La estabilidad de un horcón no perdura, pero la bondad y el calor del sol sí perdura, porque tenemos su cristal en nuestro ser. Mitología Desana.”

El espectador se enfrenta a conceptos que resultan ajenos a su forma de entender el mundo. El Museo subvierte la habitual maniobra etnográfica de volver inteligible lo extraño, exótico e incomprensible (de Certeau 1988:218-221). No existe mayor explicación sobre la exhibición de estas piezas acompañadas de fragmentos etnográficos. El no presentar, ni hacer explícita la forma como los guionistas entienden y trabajan con las etnografías de grupos indígenas actuales podría ser explicada de manera muy simple: el Museo del Oro es del Oro. El interés no es el de presentar a los indígenas actuales, sino de explicar las creaciones orfebres de sociedades prehispánicas que habitaban lo que hoy en día es Colombia.

Sin embargo sólo un aspecto de estos indígenas actuales sí está presente, “su mítica”. ¿Que se entiende por “mítica” y cual es la relación entre ésta y los “indígenas prehispánicos”? En opinión de Falchetti (comunicación personal 2001), existen ciertas temáticas a lo largo de la exposición del Museo del Oro en Bogotá en el tercer piso que provienen de lo que ella denomina como “elementos universales” en las mitologías indígenas. Estos elementos son por ejemplo la asociación del oro con el sol, las ideas del chamanismo, la ofrenda como instrumento por medio del cual el hombre ayuda a mantener el orden cosmológico, la mención de los astros y la división del mundo en capas o esferas, entre otros aspectos. Para esta autora la cosmología indígena dirige la forma como se significa el universo, la sociedad y la naturaleza.

Bajo estas premisas, la utilización de extractos etnográficos parte de unas suposiciones fundamentales acerca de los mitos. Primero, se asume que los “elementos universales” que la autora considera para las mitologías de indígenas actuales son los mismos que para los habitantes prehispánicos. No resulta claro para mí, el poder

identificar esos "elementos universales" y asociarlos a interpretaciones tan específicas como al afirmar que una pieza significa "las fuerzas contrarias de la vida" o "animales míticos, mezcla de ave, insecto y pez, sintetizan los poderes del aire y del agua". Claro está que los indígenas actuales en sus mitologías hacen intervenir una gama de animales y elementos de la naturaleza. Así, bajo determinado punto de vista los guionistas podrían considerar que estos animales y elementos naturales también están representados en piezas prehispánicas y sugerirlo en la exhibición. Otro argumento muy distinto es el de interpretar una pieza que puede parecer un murciélago a partir de un extracto etnográfico contemporáneo que hable sobre un murciélago afirmando que esa pieza "representa al Sol negro, Sol subterráneo de las tinieblas", para un "grupo" que vivió hace quinientos, mil o más años. Para Falchetti, el tercer piso y los extractos etnográficos son utilizados para demostrar y hacer evidentes dichas generalidades que serían los hilos conductores de la visita. Sin embargo, no se expone cómo los guionistas relacionan estas piezas con las mitologías de grupos contemporáneos, ni tampoco la manera como los indígenas actuales significan estas piezas y su relación con los grupos prehispánicos.

Por otra parte, según Falchetti (1999:54) "mediante el estudio simultáneo de mitologías actuales, fuentes históricas e información arqueológica podemos buscar sistemas de pensamiento que se remontan a poblaciones antiguas, teniendo en cuenta que la esencia de las mitologías tiende a perdurar, a pesar de variadas influencias que han modificado gradualmente las interpretaciones que una comunidad realiza de sus propios mitos y creencias". De esta forma no hay necesidad de precisar contextos históricos, ni dar más información sobre los indígenas actuales en las narraciones de sus mitologías, pues estaríamos hablando de "esencias mitológicas" que trascienden a los sujetos mismos que las producen. ¿Pero cuál es la esencia de un mito? Primero, no sabemos si lo que se presenta en el Museo son mitos, o si son fragmentos de interpretaciones indígenas que pueden hacer parte o no de un mito. Por otra parte, muchas de las interpretaciones utilizadas no son necesariamente sobre el oro y sus representaciones. Sin embargo, cuando en la exhibición se citan los extractos etnográficos siempre se precisa que es "mito" o "mitología", es decir que se escribe "mitología kogui" o "mito embera". ¿Entonces, todo lo que un indígena significa es mito; lenguaje y palabra serían "mito"?

La coherencia de cada uno de los mitos indígenas no es tenida en cuenta, ni la heterogeneidad de los grupos indígenas en su forma de conceptualizar el mundo y a ellos mismos. En las exposiciones del Museo, es precisamente la mitología y no otro aspecto el que une estos grupos del pasado y presente, es el aspecto que se asume "perdura". Mito significaría atemporalidad. Sin embargo, ni siquiera Levi Strauss (1963:209) quien afirmó que el valor operacional del mito es la recurrencia de un patrón atemporal que explica el presente, el pasado y el futuro, desconoce la importancia del contexto histórico. Más aún, como afirma Gow (2001:11), los mitos no son intrínsecamente estables hasta que se ven perturbados por la historia. Por el contra-

rio estos existen debido a la historia, sirven para mitigar los efectos de las perturbaciones y para mantener la coherencia de los significados. Así los mitos generan la apariencia de estabilidad como una ilusión de atemporalidad que no puede ser afectada por los cambios en el mundo; esta apariencia se realiza precisamente por las constantes transformaciones, que marcan su historicidad como objetos desde el punto de vista del analista.

¿Qué entiende Falchetti al afirmar que: "mediante el estudio simultáneo de mitologías actuales, fuentes históricas e información arqueológica podemos buscar sistemas de pensamiento que se remontan a poblaciones antiguas"? ¿Cómo se haría una conjugación de estas tres? Ninguna de estas preguntas tiene respuesta en la visita al Museo. Lo que sí es claro es que conjugar y "remontarse a poblaciones antiguas" no significa afirmar debajo de una pieza que "El caracol es símbolo del sexo masculino, al igual que las serpientes que decoran este colgante." o que "Los círculos que decoran algunas orejeras, estilizan los cuerpos entrelazados de dos serpientes que van en direcciones opuestas. La serpiente, animal inmortal, es símbolo del movimiento del tiempo." De esta forma, aunque lo que se quiere destacar es la simbología indígena, ella pierde toda trascendencia al presentarse de esta manera. Lo que el Museo busca explicar es el significado de piezas prehispánicas, más no el valor de las interpretaciones indígenas actuales. Los extractos etnográficos son utilizados como medios para entender el pasado, no como medios para entender el presente indígena y sus ideas actuales sobre el pasado. Por el contrario, se leen como un continuo lineal, que no responde a la complejidad con la que los mitos se ubican temporalmente en las narraciones indígenas, ni cómo están vinculados con contextos históricos presentes.

II. Continuo cultural tairona-kogui o tairona-arhuaco

La forma como el Museo utiliza los extractos etnográficos crea la idea de un continuo cultural entre los grupos prehispánicos y los actuales. En el caso específico del Museo del Oro de Santa Marta, se enfatiza el continuo cultural entre los tairona (habitantes prehispánicos), y los kogui y en ocasiones arhuacos (indígenas

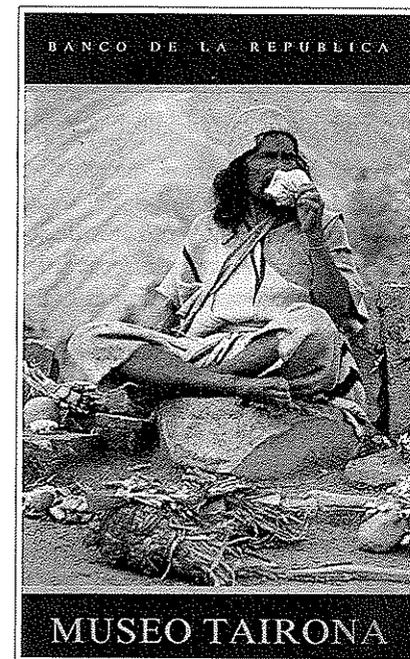


Figura 1. Retrato etnográfico usado en un catálogo arqueológico del Museo del oro

actuales). Tairona es el nombre que dieron los españoles a los indígenas que habitaban lo que hoy se conoce como la Sierra Nevada de Santa Marta y otras partes aledañas. Este término se utiliza como un nombre genérico que no muestra la heterogeneidad ni los diferentes grupos que habitaron en ese territorio. Por su parte, los kogui y los arhuacos son dos de los cuatro grupos indígenas que actualmente habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, los otros dos grupos son los wiwa y los kankuamo. De los cuatro grupos, antropólogos y ONG han relacionado a los kogui de manera más recurrente con los tairona. Tanto Preuss en 1914 como Gregory Mason (1938) consideraron necesario el estudio de los kogui con el fin de entender ciertos "rasgos" Tairona. Mason (1938:156-159 en Giraldo 1999:19), en su disertación doctoral, creó y comparó listas de rasgos culturales o "trait lists" entre los tairona y los kogui. Para este autor, el hecho de que los kogui usaran y construyeran caminos y escaleras de piedra y fabricaran sus casas sobre anillos de piedra, era una muestra del vínculo cultural entre los dos "grupos". Así mismo, la utilización de butacos, el consumo de coca y de maíz y el uso de una llamada "lengua tairona" en los ritos también se consideraron como rasgos comunes a las dos "culturas". Por su parte, Reichel-Dolmatoff utilizó la analogía etnográfica y una aproximación histórica directa a través de las cuales concluyó que los kogui descendían de los tairona. Para este autor el que los mamos (autoridades religiosas) kogui "reconocieran" los objetos tairona como propios y les dieran significado era una prueba de la relación entre los kogui y los tairona (Giraldo 1999:34). De esta forma, los kogui se presentaron como un modelo de resistencia a la aculturación y la hispanización, ya que sus rasgos culturales habían sobrevivido prácticamente intactos después de 500 años (Giraldo 1999:35).

Actualmente, algunos autores siguen aseverando dicho continuo cultural. La Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta (s.f.) por ejemplo, afirma que los koguis son los "descendientes directos de los tairona y siguen manteniendo sus propias tradiciones como resultado de su aislamiento después de la conquista". Esta aseveración no se aplica a los grupos de la Sierra como conjunto. En efecto, estos son clasificados según su grado de "aculturación", siendo los kogui los menos aculturados o más tradicionales seguidos por los arhuacos, wiwas y finalmente por los kankuamo (Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, 1997:18). De esta forma, algunos arqueólogos y etnógrafos compartían y muchos siguen compartiendo una misma visión de continuidad cultural, negando posibles cambios con el paso del tiempo, en especial con respecto a lo que ellos mismos han construido y llamado "cultura". Varios autores han problematizado esta relación desde el punto de vista arqueológico (Giraldo, 1999) y etnográfico (Uribe 1990, 1995).

En el Museo del Oro, el continuo cultural se establece a partir de una serie de presuposiciones sobre la relación entre el pasado tairona y el presente kogui o arhuaco. Al utilizar las etnografías actuales para interpretar objetos que para estos grupos son lejanos históricamente, se traza un nexo directo entre los grupos prehispánicos y los actuales sin tener en cuenta el paso del tiempo. Se asume entonces, que las interpretaciones de algunos mamos indígenas de la Sierra y etnógrafos,

hacen referencia a una "cultura" intacta, o que por lo menos algunos de sus aspectos sí lo están. El tiempo sería el mismo, o en las interpretaciones indígenas no tendría relevancia. Pero más que una variable aislada, el tiempo es una forma de "ubicar" y "construir" lo indígena. La forma como se ubica al otro dentro de un tiempo específico, en este caso dentro de una esfera atemporal, es una forma a través de la cual se define el contenido de las relaciones entre un "nosotros" y unos "otros" (Fabian 1983: ix).

De esta forma, los objetos arqueológicos de hace quinientos, mil, o quizás más años, se vuelven automáticamente objetos etnográficos, creados por etnógrafos gracias a que son definidos, segmentados, desprendidos y traídos por etnógrafos. Pero no son etnográficos sólo por el hecho de que vengan de un lugar o un tiempo distante, sino por virtud de la manera en que han sido desprendidos, ya que las disciplinas crean sus objetos y en el proceso se crean a sí mismas (Kirshenblatt-Gimblett 1998:17-18). La historia, la historicidad y la forma como se construye al otro como Otro en su subjetividad estarían anuladas por una atemporalidad que no conoce sujetos ni historia.

En efecto, se asume que al hablar de mitos se anulan y trascienden todos estos aspectos. Se hacen analogías directas entre la etnografía de estos grupos con el significado que podría haber tenido cierta pieza clasificada como tairona. Estos son algunos ejemplos de la utilización de extractos etnográficos kogui o arhuacos para interpretar y presentar algunas piezas tairona en el Museo del Oro de Santa Marta:

"Jaguar, sapo y serpiente, representan factores y conflictos básicos para los hombres de la Sierra Nevada. El lado del sol naciente, el este del universo, está dominado por el jaguar como expresión de lo positivo y vital de la existencia. La culebra, símbolo de la oscuridad, lo malo y la muerte, es dueña del oeste, lado donde muere el sol. En medio, en la tierra de los hombres, se encuentra el sapo, primera esposa del sol y representación de la sexualidad femenina." (Museo del Oro de Santa Marta, Salón Dorado vitrina 3: Animales míticos, 1991).

"El sapo, primera mujer del sol, fue castigada por adúltera. Desde entonces, los sapos son enemigos del sol y llaman la lluvia para oscurecer sus rayos." (Museo del Oro de Santa Marta, Salón Dorado, vitrina 3, texto 3: Animales míticos, 1991).

"El murciélago nació de una relación incestuosa entre Mulkuexe antes de ser enviado al cielo como sol y su hijo Enduksáma, convertido en mujer por Sintana. Es el símbolo del sol negro, sol subterráneo o de las tinieblas. Mitología Kogui" (Museo del Oro de Santa Marta, Salón Dorado, vitrina 4, texto 3: El Hombre-animal, 1991).

Por otra parte, no sólo se utilizan textos etnográficos sino fotografías que enmarcan las vitrinas en las cuales hay objetos de oro, hueso, cerámica y concha asociados a

los taironas. Estas fotografías permiten dar "rostro" a esos seres desconocidos y marcar la diferencia indígena a partir de ciertos rasgos corporales muy determinados (Figura 1). Así, no solamente se hace una relación en cuanto a los significados de la cultura material entre los tairona y los indígenas de la Sierra sino también en cuanto a su contextura física, sus vestidos, decoraciones corporales y, todo lo demás que pueda presentar la fotografía. Una de las vitrinas exhibe algunos de los instrumentos musicales que se han encontrado en la Sierra, fabricados aparentemente por los tairona, tales como silbatos y flautas (Figura 2). Detrás de la exposición de las piezas de piedra, cerámica, concha y hueso, se exponen dos fotografías de indígenas arhuacos representando el uso de estos elementos, además del siguiente texto:

"El lenguaje de la música, expresado en el ritual, contiene el sentido del origen, la tradición, la vida, la naturaleza y la muerte." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 13, texto 1: Música 1991).

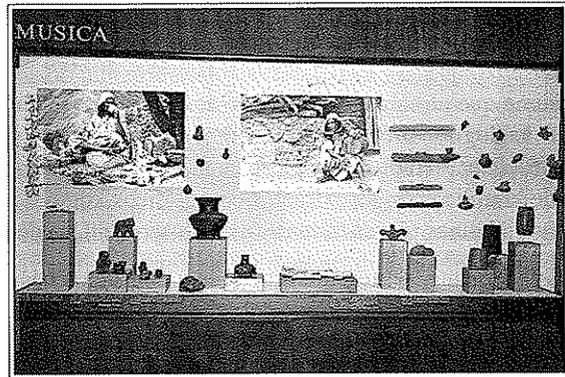


Figura 2. Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 13: Música.

Los otros textos que acompañan esta vitrina son fragmentos etnográficos extraídos de autores que han trabajado con los koguis tales como :

"Cada cual tiene un silbato de caracol como tiene su propia vida. Si robas el silbato de caracol de un hombre, matas a su dueño..." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 13, texto 1: Música, 1991).

"Placas de piedra en forma de murciélago, que colgadas de los codos, sirven como instrumentos rítmicos durante los bailes." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 13, texto 5: Música, 1991).

"Ocarinas de cerámica cuya sonoridad y forma guardan estrecha relación con los poderes mágicos de los animales representados." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 13, texto 6: Música, 1991).

De igual forma se exhibe una vitrina con el título de Ceremonias, en la cual hay múltiples objetos tairona en hueso y piedra que se piensa tenían un uso ritual. Los

textos y la fotografía que acompañan dichos objetos también hacen referencia a los indígenas kogui y arhuacos (Figura 3):

"Para los koguis e ijkas, la casa ceremonial representa el útero de la Madre Universal. A él se retiran los hombres y pasan la noche masticando coca, cantando y conversando." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 14, texto 1: Ceremonias).



Figura 3. Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 14: Ceremonias

Esta vitrina se acompaña de otros textos que también son interpretaciones que provienen de indígenas actuales, asumiendo directamente que los tairona realizaban el mismo tipo de ceremonias, con usos de coca y de cal y que éstas tenían los mismos significados.

"Colgantes de piedra en forma de caracol, servían para triturar conchas marinas que luego se mezclaban con las hojas de coca, consumidas durante el ritual." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 14, texto 2: Ceremonias, 1991).

"Delicadas tallas en hueso que representan hombres con máscaras y atuendos sentados en su banco, símbolo de poder, equilibrio y sabiduría." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 14, texto 4: Ceremonias, 1991).

"Antes de que el sol pareciera, todo era de piedra, hombres, animales y plantas. Durante el ritual, bastones, hachas y cuentas de piedra protegen al hombre en su regreso a ese pasado mítico." (Museo del Oro Santa Marta, Sala 2, vitrina 14, texto 5: Ceremonias, 1991).

La ahistoricidad propia de este tipo de argumentos y exhibiciones tiene repercusiones en la forma como se conciben los "indígenas" tanto en el pasado como en el

presente, asumiendo que los grupos prehispánicos se puedan llamar "indígenas", siendo ésta una nomenclatura de la Conquista española. Aunque es evidente en los párrafos anteriores, es importante aclarar que la forma como el Museo trata la información tairona y la de los indígenas actuales no es comparativa. Es decir que no se está comparando el conocimiento que se tiene sobre los llamados tairona con el de los indígenas actuales sino que se está construyendo "lo tairona" a partir de "lo kogui" o arhuaco.

¿Cómo se están presentando los grupos prehispánicos y los indígenas actuales en la exposición del Museo? La forma como los museos se aproximan a lo que ellos mismos construyen como "otro" se ha definido por diferencias en lugar, tiempo, color, costumbre, historia o género (McLoughlin 1999:20). El Museo del Oro como su mismo nombre lo afirma, construye las sociedades pasadas principalmente a partir de sus realizaciones en oro. No existe una dimensión temporal, ni tampoco una diferenciación entre los grupos del pasado y el presente. El coleccionar estos objetos de oro y escribir a través de ellos lo que es "ser indígena" traza sus raíces en uno de los mayores ejercicios de poder en la historia, una retórica empleada para validar la "inevitable" extinción, asimilación, pérdida del "otro" o de aquello que se concibe como parte de él (McLoughlin 1999:19). De esta misma forma el Museo del Oro nace en 1939 con la "misión de defender los objetos arqueológicos de la destrucción y evitar su salida al exterior" (Museo del Oro, página web oficial 2001)

Esta retórica de salvamento otorga al Museo la habilidad de determinar lo que merece ser rescatado, guardado, recordado y atesorado (Clifford 1988:231). Así, la importancia de los grupos prehispánicos se construye a partir del valor que se le da a estos objetos y al indígena actual por "preservar" su significado. Los objetos son entonces fetichizados a partir de las relaciones que el Museo realiza entre objeto e indígena. El fetiche se convierte en una forma de representar lo indígena y no al indígena, lo define y trasciende como sujeto. En efecto, desde la conceptualización de Marx (1976[1867]:164-165) sobre el fetiche pasando por nuevos académicos interesados en dicha discusión tales como Pietz (1985), Taussig (1980, 1998) y Spyer (1998), el fetiche no sólo es una forma de malentender los objetos sino una forma en la cual los hombres son a su vez malentendidos o se malentienden a ellos mismos. En el proceso de atribuir vida a los objetos, los hombres pierden algo de su propia humanidad y se tratan a ellos mismos como objetos (Keane, 1998:13). Estas piezas valoradas por sus características estilísticas, utilitarias o cognitivo-mágicas toman las características de las personas mientras que las personas se ven objetificadas. Por esto, los objetos adquieren nombre, etnicidad, género, religión o nacionalidad, gracias a agentes como los museos que han tendido a reificar y exagerar la personalización de los objetos y a despersonalizar los aspectos humanos en las exhibiciones (Kurin 1997:58).

El Museo afirma que su misión de salvar objetos "fue el gran aporte del Banco de la República a un país que por entonces discutía intensamente sobre la identidad

nacional, que había aprobado leyes de protección del patrimonio y había creado los primeros institutos y escuelas de Antropología y Arqueología" (Museo del Oro página web oficial 2001). No creo que el fetichismo del Museo llegue a animar gobiernos, ciudadanos, y curadores del museo en un celo común de preservar su "patrimonio" como en otros museos del mundo (Handler 1985:194). La fetichización de los objetos que allí se exhiben afecta notablemente la idea de indígena, la caracterización del "otro" tanto en el presente como en el pasado. Sin embargo, la importancia de estas piezas no radica ni en sus productores ni en aquellos indígenas actuales que las interpretan. Como fetiches, los objetos mismos son los que se valoran, más que el conocimiento de las sociedades del pasado que los construyeron o el estudio de cómo los indígenas contemporáneos se apropian y dan sentido a estas piezas. No considero que las piezas por sí solas, ajenas de los contextos en los que para ciertas personas adquieren sentido, sean patrimonio. Sin embargo, sí se considera que las piezas son patrimonio como tal y que es secundario conocer dichas personas y contextos tanto en el pasado como en el presente, pues se podría pensar que lo que el Museo exhibe es patrimonio.

Las piezas adquieren tanto valor que es aceptable seguir comprando nuevas piezas a gUAQUEROS y a coleccionistas a pesar de las campañas contra la destrucción de los sitios arqueológicos en Colombia. ¿Son las piezas *per se* una contribución a la identidad Nacional? Como fetiches, su valor aparente esconde las relaciones de su adquisición, haciéndolo parecer no como resultado de un proceso mercantilista sino cargado de un significado más profundo (Zizek 2001:15). Así, el Museo parece no hacer parte de una empresa capitalista, cuando funciona como un marchand d'art y como coleccionista, mientras sostiene la percepción de que lo que importa es preservar el Patrimonio Nacional. Mientras lo único que importe sean las piezas, la forma como se adquieran seguirá siendo irrelevante.

El continuo cultural que el Museo del Oro traza entre los tairona y los kogui o arhuacos presenta varias facetas. Este continuo no es una comparación entre lo que se podría considerar como "grupos" del pasado y del presente. Los fragmentos etnográficos y las fotografías de indígenas actuales en las exhibiciones del material tairona, son presentados de tal manera que parece que taironas y kogui y arhuacos fuesen iguales. Este efecto se crea gracias a la atemporalidad, la forma como se ubica al otro en un tiempo sin historia y en narraciones "míticas" que se piensa, superan al tiempo y a los sujetos mismos. Debido a estas omisiones, los objetos son los que importan. Son fetichizados de tal forma que parece que detentaran lo que se construye como el valor de "lo indígena". Esta valoración es dada por una parte por las habilidades en su producción (grupos prehispánicos) y por su significación (indígenas actuales). Estas piezas adquieren tal fuerza que se olvidan las relaciones detrás de su producción asociada con grupos prehispánicos, de la significación que están emitiendo algunos indígenas en el presente sobre ellas y de su misma adquisición por parte del Museo. En los párrafos siguientes me ocupo de esta segunda omisión

en la cual no se presenta la complejidad, riqueza y los fines que ha tenido para los indígenas actuales trazar un continuo entre ellos y algunos grupos del pasado

III. Historicidad y narrativas indígenas contemporáneas.

Son los indígenas contemporáneos quienes construyen su propia historicidad y son muchas las formas como se apropian y dan significado a su pasado y a los objetos que no fabricaron directamente. Un ejemplo que ha sido tratado ampliamente por el antropólogo Luis Guillermo Vasco es el de los guambianos. En 1982, el Cabildo creó un Comité de Historia, en el que se presentó la importancia de los espacios domésticos: "De la cocina sale el manejo de un pueblo", "el derecho nace de las cocinas". El comité se encargó de hablar con los taitas mayores y de excavar y recoger algunos "materiales antiguos que quedaban en las casas, a veces en uso, a veces reclusos en los tumbados". Se buscaba "recuperar la palabra y, con ella, la tradición de ser guambianos, las raíces, como ellos las llaman. Para poder basarse en ellas y dar vida" (Vasco 1996). De esta forma se crea un "nuevo principio esencial" en el que la vida propia nace y se desenrolla a partir de la vida doméstica, en el hogar. Los guambianos crearon a finales de 1986 en el Museo-Casa de la Cultura Guambiana. "Así, las cosas de los antiguos dejaron de estar silencio y cobraron vida para hablar a los de hoy, para dar vida guambiana" (Vasco 1996). Con este ejemplo no sólo es claro cómo los indígenas del presente se apropian y construyen su pasado sino cómo dan sentido a su presente utilizando objetos del pasado.

Apropiación de objetos foráneos

De esta misma forma, aunque sin la creación de un museo propio, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta dan sentido a las piezas prehispánicas. Para el caso de los indígenas de la Sierra, existe un proceso por medio del cual los objetos que no fueron directamente fabricados por ellos adquieren sentido e importancia dentro de lo que ellos llaman "tradición". Esta "tradición" está escrita a lo largo del territorio de la línea negra³, y es "descifrada" por los mamos. La apropiación que los indígenas realizan de los objetos no solamente se asocia con los objetos clasificados como tairona, todo aquello que existe en el mundo puede ser interpretado. En efecto, la Sierra Nevada de Santa Marta se concibe como el centro originario del mundo a través del cual se repartió todo lo que existe en él. En este territorio se encuentran los padres y madres espirituales encargados del abastecimiento y orden del mundo entero. Este centro debe ser cuidado y protegido por los indígenas que allí habitan, quienes se consideran como "los hermanos mayores" de la humanidad.

³ La línea negra es una línea imaginaria que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta crearon para demarcar su territorio "original". Esta línea es reconocida por el Ministerio de Gobierno mediante resolución fechada el 4 de enero de 1973.

Los objetos que los indígenas utilizan adquieren sentido tanto dentro de su vivir diario y práctico como dentro de su "tradición". La gama de objetos que los indígenas usan es extensa y no solamente son mochilas, poporos, lana virgen y vestidos de algodón; su misma indumentaria y los materiales que se utilizan también son resultado del comercio con los yalyis o bunachis ("blancos"). Las chaquiras de plástico, la lana procesada, las telas de algodón adquiridas en el comercio, los utensilios diarios como platos, calderos u ollas, son utilizados por muchos de los indígenas en la Sierra. Todos estos objetos tienen su debido proceso de limpieza y utilización, se deben designar ciertos lugares a donde los indígenas pagan a los padres espirituales el uso de esos objetos o alimentos. Algunos objetos que provienen de lugares distantes, de manera especial las piedras resultado de algún intercambio, obsequio o adquisición en distintos lugares de Colombia y del mundo, son muy apreciados por los mamos. Estos objetos se convierten en medios a través de los cuales los trabajos de los mamos pueden expandirse más fácilmente hacia los lugares en donde estos fueron recolectados. No solamente para los indígenas actuales la importancia de algunos objetos foráneos ha sido estudiada. Según Langebaek (1993) algunos estilos orfebres incluían elementos foráneos en sus representaciones más tempranas y justamente allí radicaba su poder e importancia.

Cada mamo a su manera explica el significado y la importancia de cada objeto. Por esto, interpretar machetes o hachas de metal y aves de alas desplegadas en oro o murciélagos en piedra requieren un mínimo proceso por medio del cual los indígenas interpretan dichos objetos. Los objetos de oro al igual que algunos hechos en cuarzo o cornalina tienen un significado particular. Estos objetos tienen importancia ya que representan padres espirituales encargados de cuidar el abastecimiento de ciertos animales o plantas en el mundo. Estas figuras parecen "animalitos como chupaflor, parece zaino, armadillo, bagre, yegua, danta, pava y si no se hacen los trabajos necesarios no solamente se acaban esos animales sino otros como las gallinas, marranos, mulos" (mamo Rumaldo Lozano, comunicación personal, 1999).

Según algunos mamos estos objetos no deben exhibirse, pero si no hay elección, algunos requieren especial atención. Ciertas piezas no deben ponerse junto a otras y en general la disposición de las mismas es importante. Pero más allá de los criterios de exhibición, estos objetos deben recibir alimento para evitar que produzcan daño tanto a los "blancos" como a los indígenas. Según algunos mamos existen varias clases de oro y algunos pueden ser dañinos "como el de candela, el de agua y el verde entre otros" (mamo Rumaldo Lozano y Norberto Torres comunicación personal). Otras figuras que son de vital importancia son los silbatos, cascabeles y todas las figuras que emiten sonidos. Para ciertos mamos, "el oro que hace sonido no se puede tocar porque si suena como el cascabel es como un teléfono que llama los problemas, pues ese oro era como el teléfono de los indígenas, pero si se toca ahora como no se ha hecho pago entonces puede traer problemas, hay en forma de culebra, de animales y en cerámica, pero los de cerámica valen menos, aunque también son importantes" (mamo Rumaldo Lozano, comunicación personal).

Son muchas más las interpretaciones que los indígenas tienen con respecto al oro y a las piezas que en el Museo se exhiben (véase Uribe 1998; Orrantía 1999; Bocarejo 2001). Cada uno según su conocimiento, responde y lee en las piezas mitos e historias. Además, los indígenas de la Sierra no sólo interpretan aquellos objetos clasificados como tairona. Ellos también interpretan otras piezas que bien podrían clasificarse bajo los parámetros del Museo como quimbaya o sinú o muisca. En este texto no pretendo analizar a profundidad el significado del oro entre los indígenas de la Sierra. Por medio de los cortos ejemplos anteriormente citados, busco mostrar cómo aunque el Museo utiliza numerosos extractos etnográficos, la importancia central del oro y otros elementos no está siendo estudiada ni presentada. Así, no sólo no es claro el contexto en el que fue producida dicha información sino que tampoco se profundiza en ciertos aspectos que para los indígenas son importantes de destacar en las piezas orfebres y de piedra.

Si al Museo le interesa mostrar la forma como los indígenas interpretan objetos que se realizaron hace cientos de años es importante que para el espectador quede claro que estos son significados que le confieren indígenas contemporáneos. Los fragmentos etnográficos que se exhiben provienen de indígenas actuales sean estos cunas o kogui o emberas, no son interpretaciones ni calimas, ni taironas o sinúes. Ellos están inmersos dentro de contextos sociales, políticos y económicos más amplios que también hacen parte de la forma como los indígenas explican el mundo, las personas y los objetos. La interpretación de los objetos y la cultura en general de los indígenas actuales responde a un presente determinado, y por eso su "importancia" no radica en la asociación o continuo que se pueda o no trazar con los grupos prehispánicos y sus creaciones orfebres.

Los indígenas serranos en el Museo del Oro

A pesar de que el interés primordial del Museo es el de presentar la orfebrería de los habitantes prehispánicos, en el Museo de Santa Marta se ceden algunas vitrinas con el fin de exponer ciertos aspectos sobre los grupos que hoy habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta. Ocho temas son explorados en la exposición: "Comunidades actuales" (Sala 4, panel 8, un texto), "El Universo" (Sala 4, panel 9, un texto), "La coca y el Ritual" (Sala 4, vitrina 18, cinco textos), "La Mochila" (Sala 4, vitrina 19, tres textos), "El Tejido" (Sala 4, vitrina 20, siete textos), "Economía" (Sala 4, panel 10, un texto y tres pies de foto), y "Las Aldeas" (Sala 5, panel 11, un texto, cinco pies de foto). Todas estas exhiben objetos que los indígenas utilizan actualmente; mochilas, poporos, telares, vestidos y gorros de mambo, y las fotografías o mapas también presentan el tipo de vivienda y economía actual.

Aunque en la primera vitrina se habla de los cuatro grupos que conforman la Sierra Nevada actualmente, sólo se hace referencia a tres de ellos en el resto de la exhibición. Los kankuamos no están presentes en los dibujos que acompañan la Vitrina del Tejido, se exponen tres hombres, uno wiwa, otro arhuaco y otro kogui y sus diferencias en el vestido, los gorros y sus mochilas (Figura 4).

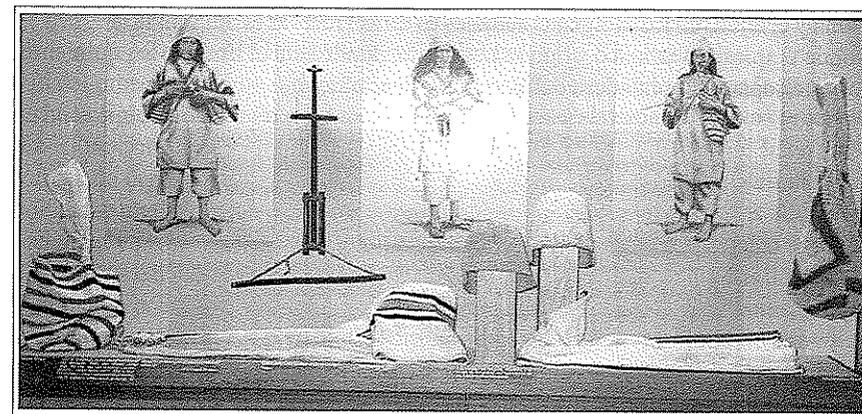


Figura 4. Museo del Oro de Santa Marta, Sala 4, vitrina 20: El Tejido.

¿Cuál sería la razón de descartar a los kankuamos si ellos también tejen mochilas, son un grupo de la Sierra, y usan vestidos diferentes del resto de los grupos? Esta pregunta se puede resolver de manera sencilla si más adelante se lee en uno de los textos que acompañan esta vitrina que "ningún hombre lleva vestidos que no sean hechos por él mismo" (Museo del Oro Santa Marta, Sala 4, vitrina 20, texto 1: El Tejido, 1991). Los kankuamos ya no visten de esa forma. Muchos de los arhuacos, koguis y wiwas tampoco, ¿es este un motivo para desconocerlos? o ¿son menos indígenas por ello? Ninguna de estas preguntas puede resolverse con la visita a este Museo. Sin embargo, no se exhiben fotografías de un indígena vestido de "civil", o las casas "estilo campesino", o los collares hechos de chaquiras que las mujeres, así estén vestidas de civil o con mantas de algodón, usan y aprecian bastante. Los objetos que provienen de "los blancos" son desechados automáticamente, no hay alusiones a la historia de estos indígenas y a su heterogeneidad.

La imagen del indígena es una, la que se presenta en los dibujos, fotografías y textos. No se involucran elementos que han sido integrados desde hace años por los mismos indígenas ni los cambios de los mismos con el paso del tiempo. Sólo en la vitrina sobre economía se describen algunos de los alimentos que los indígenas actualmente consumen y que no son originarios de la Sierra: "Los principales productos son: guineo, caña de azúcar, yuca dulce, maíz, café, tabaco, coca, ñame, algodón, frijoles y malanga" (Museo del Oro de Santa Marta, Sala 4, Panel 10, texto 1: Economía, 1991). Sin embargo tampoco se aclara que estos sean resultado del contacto de los indígenas con "los blancos" desde hace cientos de años. Parecería no haber una diferencia entre estas vitrinas y aquellas que se refieren a los indígenas prehispánicos. Mas aún, se enfatiza ese carácter estático, prístino y de continuidad entre los habitantes actuales y los tairona. Cuando se presenta el tejido en los

tairona y el tejido en los indígenas actuales es difícil marcar la diferencia (Figura 5). ¿Dónde empieza lo arhuaco y donde lo tairona, donde está el límite o los quinientos años que separan la pintadera del hombre tejiendo?

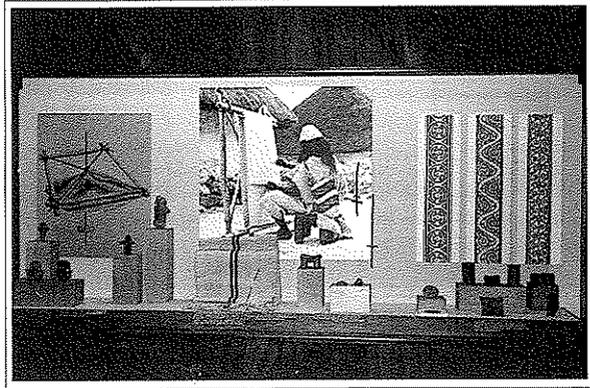


Figura 5. Museo del Oro de Santa Marta, Sala 2, vitrina 12: El Tejido

No pretendo negar la veracidad de la información que presenta este Museo, sino sus limitaciones y el filtro que los guionistas imponen a la audiencia para entender cómo “debe” presentarse un indígena y cuáles son los objetos que “debe” utilizar. Aunque el Museo trate de exponer por medio de sus exhibiciones, escenas indígenas de manera “mimética”, usando documentos etnográficos para dichas instalaciones, éstas son construcciones que también crean al sujeto. Así “relocalicen una casa entera y sus contenidos, ladrillo por ladrillo, tabla por tabla, y asiento por asiento” (Kirshenblatt-Gimblett 1998:20) están trayendo sólo una muestra, un fragmento que no representa de ninguna forma la variedad y heterogeneidad de lo que es.

Con las vitrinas que hacen referencia a los indígenas actuales de la Sierra, se reconoce la forma como los guionistas se aproximan a los indígenas contemporáneos de la Sierra. Los objetos y textos que se escogen hacen alusión a un indígena muy parecido al prehispánico. No se presenta ningún dato histórico y aunque para las sociedades prehispánicas sea difícil tener esta información, para los indígenas contemporáneos existe material que hace referencia a las relaciones y cambios que estos han tenido a lo largo del tiempo. En la economía solo se habla de producción destinada al autoconsumo, dejando de lado elementos tan importantes como la siembra de café, la caña de azúcar, la producción de chirrinche y la ganadería, que hacen parte de un sistema mundial de redes de compra y venta mucho más amplio (Uribe 1990). Esta imagen debe ser entendida solo en relación con la forma como el “centro” define cómo y dónde un objeto tiene significado (McLoughlin 1999:24). La representación del indígena no contiene referencias históricas; ser indígena hace quinientos años sería lo mismo que ser indígena actualmente.

Como afirma Vasco (1978), esta aproximación fue la misma que tuvieron muchos otros antropólogos de comienzos y mediados del siglo XX. Para saber si una sociedad del presente es o no indígena se considera como necesario buscar lo que queda de hace siglos, formas de producción precolombinas, sistemas curativos precolombinos, instrumentos de trabajo anteriores a la conquista, vestidos de hace siglos, formas de organización “originales”; “si esto no se encuentra, no se ven indígenas por parte alguna”. Por esto, afirma este autor “no importa que estas sociedades reclamen y proclamen su condición de indígenas, no importa que tengan una tradición propia e histórica que los ligue con el pasado, que cada una de ellas haya vivido su relación con el blanco de un modo peculiar y con resultados diferentes, no, para ser indígena se exige presentarse como un museo vivo, exhibir carné de antigüedad no menor de 500 años” (Vasco 1978:10). De esta misma forma, Moisés Villafañe, indígena arhuaco, afirma que algunos “blancos” se autoconceden la capacidad para juzgar qué tan indígena es una persona. Estos creen poseer el “indiómetro que sería como un instrumento que les permite saber quién es más o menos indígena y aunque saben que los indígenas han cambiado con el tiempo, y han tenido que prepararse para enfrentar a los blancos, quieren que el indígena actual sea igual a uno de hace 500 años o le dan más o menos valor a ciertos grupos o personas según lo que ellos consideran ser como más o menos aculturados” (Moisés Villafañe, comunicación personal).

Sin embargo, los indígenas son solo personas y como tales tienen sueños, expectativas y formas de vida que se asocian a un presente con contextos sociales, económicos y políticos determinados de la región, país donde habitan y redes internacionales en las que están inmersos. De manera más particular, para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Museo es otra de las fuentes que promulgan el continuo cultural entre los tairona y los habitantes actuales de la Sierra. Esta aproximación es utilizada por los indígenas para fortalecer sus peticiones territoriales al argumentar que donde los tairona habitaban es el territorio que hoy en día deben tratar de recuperar (Rogelio Mejía, comunicación personal). Un caso muy particular ocurrió en un encuentro de indígenas y algunas ONG internacionales en Nabusímake, Cesar, las cuales propusieron a los indígenas patentar las imágenes y piezas tairona, de tal forma que si alguna entidad tal como la Fundación ProSierra Nevada de Santa Marta quería utilizarlas como logotipo debían pagar a los indígenas los derechos de uso (Guillermo Rodríguez, comunicación personal).

Este tipo de organizaciones, al igual que muchos académicos, comparten la idea de que los indígenas actuales son los dueños de los objetos tairona, imagen que se ve fortalecida con las visitas que se realizan al Museo del Oro al encontrar interpretaciones kogui o arhuacas en vitrinas de piezas tairona. Así el Museo no quiera presentar a los indígenas actuales y quizá menos participar dentro de su agenda política, lo hacen. Todas las decisiones hechas por los museos sobre lo que dicen o silencian, muestran o esconden, son políticas (Griffin 1993:3). La falta de acción puede ser interpretada como una posición política, por eso los museos que buscan

ser objetivos rehusándose a presentar discusiones políticas pueden estar propiciando aquellas acciones que pretenden eludir.

En efecto, el utilizar citas etnográficas y permitir que los indígenas realicen sus trabajos en el Museo no evita las discusiones acerca de la "propiedad" de las piezas que allí se almacenan y exhiben. El Museo puede utilizar numerosas citas etnográficas sobre el significado de los objetos prehispánicos para los indígenas de la Sierra Nevada, pero obvia una de las discusiones centrales en la posición indígena: "El oro indígena, la ley de los Hermanos Mayores, debe estar en la Sierra Nevada, así como la ley de los colombianos está en el Capitolio Nacional" (Uribe 1998:75). De esta forma, los conflictos sobre las colecciones y preservación de la propiedad cultural en los Museos son tan viejos como los museos mismos (Handler 1985:193). La aparente objetividad y el interés "arqueológico" más que etnográfico del Museo del Oro, no evita su participación dentro de estas discusiones.

A manera de conclusión: encuentros e intereses en el Museo

Son muchas las motivaciones que llevan a un museo a buscar la participación de indígenas actuales en la conformación de sus guiones y exposiciones. La consulta a los creadores o a aquellos que se acreditan ser herederos de dichos objetos es un proceso que se realiza cada vez con mayor frecuencia en los museos de todo el mundo (Clifford 1997:218). En el Museo del Oro, la información que se extrae de los indígenas tiene como objetivo ofrecer al espectador una dimensión que trascienda los análisis puramente estilísticos y de fabricación, buscando entrar en esferas simbólicas y atribuyendo a los objetos la capacidad de dar testimonio de ellas. Hablar de indígenas actuales no supone la "preservación" de "elementos precolombinos heredados del pasado, sino las características que han surgido y se han desarrollado, a partir de ese pasado, en el camino mismo del acontecer histórico" (Vasco 1978: 19).

El Museo del Oro sigue siendo la institución central que impone o refleja una lógica de conservación, e informa al resto de instituciones que "sin ser museos tienen orientación museística" (Crew y Sims 1991). Esta orientación radica en el afán de presentar aquello que es auténtico, aunque son los museos mismos los que crean sus propias posiciones en cuanto a la autenticidad. La autenticidad del Museo no se trata de hechos ni de realidades, pues las cosas no tienen autoridad y los hombres sí (Crew y Sims 1991). Autenticidad y autoridad refuerzan el "contrato" entre la audiencia y el museo, y por esto las omisiones o formas de entender y representar a los grupos prehispánicos y a los actuales son una voz predominante en las formas como los espectadores se apropian y aprehenden este conocimiento. Estos son presentados como iguales y ajenos a esferas temporales e históricas. Pero más que los contextos a partir de los cuales estas piezas adquieren sentido para determinadas personas, tanto en el pasado como en el presente, las piezas son las que importan. Los

objetos adquieren tanta importancia, que son fetichizados. "Indígena" se convierte simplemente en un adjetivo.

El Museo del Oro no está exento ni aislado de las discusiones sobre teoría social ni políticas patrimoniales en Colombia. Por una parte, la validez de su representación arqueológica se ha discutido ampliamente debido a que las piezas en el museo no tienen contexto arqueológico al provenir de g.uaqueros o coleccionistas. Además, el Museo no sólo compró piezas cuando no existían regulaciones sobre patrimonio nacional, sino que sigue comprando piezas a pesar de las vigentes leyes y campañas contra la destrucción de los sitios arqueológicos. Por otra parte, los recursos que se utilizan en las exhibiciones provienen de trabajos antropológicos y no se puede desconocer al Museo como parte de esta producción de conocimiento y de las discusiones sobre representación. Finalmente, el Museo tampoco puede ignorar las discusiones con respecto a la "propiedad" de las piezas; es más: las propicia al presentar el continuo cultural entre los grupos prehispánicos y los indígenas actuales.

Así, los museos no son coleccionistas de una cultura universal perteneciente a todos los colombianos por igual; se presentan allí historias particulares y discursos diferentes guiados por sus propios intereses. El Museo del Oro en Bogotá realiza en estos momentos trabajos de ampliación, de creación de nuevos guiones y más ampliamente de nuevas exposiciones permanentes. Dentro de este proceso existe la posibilidad de llegar a trabajar de manera más próxima con algunos de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Puede ser una oportunidad para que el espectador aprenda que los objetos por sí solos no tienen sentidos inscritos en ellos; son los seres humanos y en este caso el Museo, los etnógrafos, los indígenas, los contemporáneos y los arqueólogos los que los crean. Esta capacidad de darle sentido a los objetos no sólo es un atributo indígena ni de antropólogos expertos. Por esto, ampliar la esfera y estudio a través del cual se utilizan los textos etnográficos es, entre otros aspectos, un trabajo importante para que el Museo del Oro no se presente como "la fosilización sino el reflejo de las concepciones cambiantes sobre los objetos" (Gnecco 1999: 21).

AGRADECIMIENTOS

Agradezco la colaboración de Roberto Lleras por proporcionarme los textos y fotografías de algunas de las exposiciones permanentes del Museo. A Sonia Archila y Monika Therrien por el apoyo en la realización de este texto. A Ana María Falchetti, por aclarar algunos de los lineamientos base en la creación de los guiones. A Héctor Llanos y las personas presentes en la discusión sobre esta argumentación en la Universidad Nacional. Agradezco a Santiago Giraldo por ayudar con la edición del texto. Y en general, a las personas del Museo que hoy en día están realizando la ardua tarea de crear nuevos guiones y tratar de encontrar nuevas maneras de utilizar los textos etnográficos.

Referencias

Bocarejo, D.

- 2001 Tradición milenaria: dinamismo y vigencia de la tradición indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tesis de pregrado en antropología Universidad de los Andes. Sin publicar. Bogotá.

Carr, C. y J. E. Neitzel.

- 1995 *Style, society, and person: archaeological and ethnological perspectives*, editado por Christopher Carr and Jill E. Neitzel. Plenum Press, New York.

De Certeau, M.

- 1988 *The Writing of History*, traducido por Tom Conley. Columbia University Press, New York.

Clifford, J.

- 1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres.

- 1997 *Routes, Travel, and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge.

Conkey, M. y C. Hastorf

- 1990 *The Uses of style in archaeology*. Cambridge University Press, New York.

Coronel, V.

- 2000 "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta". En *Antropologías Transeúntes*, Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe, pp.81-116. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Crew, S. y J. Sims.

- 1991 "Locating Authenticity: Fragments of a Dialogue." En *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, pp. 159-175. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Drennan, R.

- 1992 "What is the archaeology of chiefdoms about?" En *Metaarchaeology: reflections by archaeologists and philosophers*, editado por Lester Embree, pp. 53-74. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

- 1995 "Chiefdoms in northern South America". *Journal of World Prehistory* 9: 301/340.

Fabian, J.

- 1983 *Time and the Other How Anthropology makes its Object*. Columbia University Press, New York.

Falchetti, A.

- 1999 "El poder simbólico de los metales: la tumbaga y las transformaciones metalúrgicas". *Boletín de arqueología, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República* (14) 2: 53/82.

Ferro, M.

- 1998 *Makruma*. Tesis de pregrado en antropología Universidad de los Andes. Sin publicar. Bogotá.

Figueroa, J.

- 2000 "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En *Antropologías Transeúntes*. Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe eds. pp. 61-80. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta.

- 1997 *Plan de Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estrategia de Conservación de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, Bogotá.

s.f. *Human Population and Biodiversity*.

Giraldo, S.

- 1999 *A History of Tairona Archaeology in Colombia, 1920-1980: From Culture History to archaeology as Politics*. Tesis de M.A., University of Chicago.

Gnecco, C.

1999 Del oro y sus significados: 2000 años de historia en Colombia. Sin publicar. Archivo Subdirección Técnica, Museo del Oro. Bogotá.

Gow, Peter.

2001 An Amazonian Myth and its History. Oxford University Press, New York.

Griffin, L.

1993 "Listening to different voices" MUSE June-July:3.

Handler, R.

1985 "On Having a Culture". En Objects and others: essays on museums and material culture. Editado por George W. Stocking, Jr. Madison, University of Wisconsin Press, Wisconsin.

Keane, W.

1998 "Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier". En Border Fetishisms: material objects in unstable spaces, editado por Patricia Spyer, pp. 13-34. New York and Routledge. London.

Kirshenblatt-Gimblett, B.

1998 Destination Culture Tourism, Museums, and Heritage. Berkeley: University of California Press, Los Angeles y Londres.

Kurin, R.

1997 Reflections of a Culture Broker. A view from the Smithsonian. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.

Langebaek, C.

1993 "Arte precolombino-culturas". En Gran Enciclopedia de Colombia, Tomo 6. pp. 27-42. Círculo de Lectores, Bogotá.

Langebaek, C. y F. Cárdenas-Arroyo.

1996 Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el área intermedia de las Américas. Chieftains, power & trade: regional interaction in the intermediate area of the Americas, editado por Carl H. Langebaek, Felipe Cárdenas-Arroyo. Uniandes, Santa Fe de Bogotá.

Mason, G.

1938 The Culture of the Taironas. Disertación de Ph. D., University of Southern California.

Marx, K.

1977 Capital: Volume 1. [1867] Vintage Books, New York.

McLoughlin, M.

1999 Museums and the representation of Native Canadians. Negotiating the Borders of Culture. Garland Publishing, Nueva York y Londres.

Mora, S.

1999 Encarnación y reencarnación del poder: prestigio, estatus y cosmovisión en el surgimiento de las sociedades complejas. Sin publicar. Archivo Subdirección Técnica, Museo del Oro, Bogotá.

Morales, J.

1969 Los indios cunas del Golfo de Urabá y sus contactos culturales. Tesis de antropología Universidad de los Andes. Sin publicar, Bogotá.

Morales, P. y A. Pumarejo.

1996 La recuperación de la memoria histórica de los descendientes de los kankuamo. Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVII. Tesis de pregrado en antropología Universidad Nacional de Colombia. Sin publicar, Bogotá.

Morales Thomas, P.

2000 "El Corpus Christi en Atánquez: identidades diversas en un contexto de reetnización". Revista Colombiana de Antropología 36: 20-50.

Museo del Oro

1990-1992 Guión de remodelación del tercer piso del Museo del Oro de Bogotá. Sin Publicar.

1991 Guión del Museo del Oro de Santa Marta. Sin publicar.

2001 Página web oficial. Historia del Museo del Oro. Español. www.banrep.gov.co/museo/informa/historia: Banco de la República.

Orrantía, J.

- 1999 Historia de la Sierra: pasado y naturaleza en la cuenca del río Buritaca. Tesis de pregrado en antropología Universidad de los Andes. Sin publicar, Bogotá.

Parker, A.

- 1977 Molas: Folk art of the Cuna Indians. Barre Publishing, Barre.

Pietz, W.

- 1985 "The problem of the Fetish, 1" RES 9 Spring, pp. 5-17.

Prats, L.

- 1997 El patrimonio como construcción social. En Antropología y Patrimonio. Ariel editores, Barcelona.

Preuss, K.

- 1993 Visita a los indígenas kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta: observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos 1869-1938. Traducción de María Mercedes Ortiz. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, G.

- 1950 "Los kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta". Revista del Instituto Etnológico Nacional 4, 1-2: 1-319.
- 1968 Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Uniandes, Bogotá.
- 1991 Los ika: Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: Notas Etnográficas 1946-1966. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1997 [1986] Arqueología de Colombia un texto introductorio. Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá.

Stark, M.

- 1998 The archaeology of social boundaries. Smithsonian Institution Press, Washington.

Spyer, P.

- 1998 Border Fetishisms: material objects in unstable spaces. editado por Patricia Spyer. Routledge, Nueva York y Londres.

Taussig, M.

- 1980 The Devil and commodity fetishism in South America. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- 1998 "Crossing the Face". En Border Fetishisms: material objects in unstable space, editado por Patricia Spyer, pp. 224-244. Routledge, New York and London.

Trigger, B.

- 1989 A History of Archaeological Thought. Cambridge University Press, Cambridge.

Uribe, Carlos.

- 1988 "De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus Ecosistemas, Indígenas y Antropólogos". Revista de Antropología, Universidad de los Andes IV, 1: 7-35.
- 1990 We the Elder Brothers: Continuity and Change amongst the Kággabba of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Ph. D. Dissertation. University of Pittsburgh.
- 1993 "La Gran Sociedad Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los Contextos Regional y Local". En Encrucijadas de la Colombia Amerindia, François Correa, ed., pp. 71-98. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- 1995 "Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". En El Pueblo de la Montaña Sagrada. Tradición y Cambio. Antonio Clajanni Compilador. Ricerca e Cooperazione., pp. 17-51. Cargraphics, Bogotá.
- 1998 "De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada". Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes 10(2): 9-92

Vasco, L. G.

- 1978 "El Indígena y la cultura: un marco general de análisis". Enfoques colombianos. Fundación para la Nueva Democracia. Fundación Friedrich Naumann. Temas Latinoamericanos, N° 11: 5-24.
- 1985 Jaibanás los verdaderos hombres. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco de la República. Bogotá.

- 1987 Semejantes a los dioses cerámica y cestería Embera-Chami. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1996 Cuando el patrimonio habla para dar vida. <http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/lgvu21.htm>
- Villegas, M.
- 1999 Los wiwa: nociones de equilibrio y movimiento. Tesis de pregrado en antropología Universidad de los Andes. Sin publicar, Bogotá.
- Zizek, Slavoj.
2001. On Belief. Routledge, Londres y Nueva York.

Arte Prehispánico de Venezuela

Editado por Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner.
Editorial Petróleos de Venezuela (PDVSA), Caracas, 1999.

RESEÑADO POR ARTURO JAIMES
Universidad Central de Venezuela.

Esta publicación está estructurada en tres grandes escenarios. La primera parte, La realidad arqueológica, está constituida por nueve ensayos que resumen el estado de las investigaciones arqueológicas en las nueve amplias regiones geográficas en que fue dividido el país. La segunda parte nos introduce en las concepciones de orden plástico y técnico ligadas a las manufacturas cerámicas prehispánicas. Aquí se desarrolla una exploración sistemática de las técnicas, las elaboraciones y la estética. Hacen referencia a ideas como "la voluntad de abstracción" para discutir sobre la abstracción y la imitación, la combinación de lo imaginario como fuente para la contradicción de lo que debió ser real, que se sintetiza en lo simbólico, representado por lo lineal y lo geométrico, los contornos y los demás motivos trazados y apendiculares. Rutas ancestrales, mitos y apariciones, representaciones animalísticas y arquetipos. Arroyo discute sobre los "modos de mirar", en donde la imitación y el antropomorfismo suelen ser proyecciones de lo perecedero en la naturaleza, mientras que la posibilidad de la abstracción, también simbólica, da la sensación de atemporalidad del sujeto abstraído y representado, conjugado en una fisonomía con identidad, trasciende a la vida cotidiana. Una figuración potencialmente transmisora de seguridad y protección, que se simplifica en el antropomorfismo semiabstracto.

En la tercera parte Blanco y Arroyo establecen una serie de relaciones entre las secuencias cronológicas, el esquema geográfico, la clasificación de las casi mil piezas de la colección curada y el ordenamiento tipológico en series y estilos "...aprendido hace tantos años de la mano de Cruxent y Rouse". En donde los curadores establecen una serie de hipótesis que permiten abrir un campo dentro del arte prehispánico en

medio de los orígenes, influencias y permanencia de los rasgos plásticos como parte de las dinámicas interculturales de aquellos tiempos. En la introducción a la realidad arqueológica, Wagner enfatiza que el foco del libro es la cerámica; sin embargo, denota el uso de aspectos como ambiente natural, historia de las investigaciones arqueológicas, material y relaciones culturales, modos de vida, cronologías, lingüística, etnohistoria, sistemas sociales y sugerencias futuras. Hemos de considerar que en todos los ensayos se describe algo de los materiales arqueológicos, por lo que solo tocaremos las propuestas u otros puntos de interés para el fin de esta reseña.

El alto Orinoco, en manos de Alberta Zucchi, considera el modelo de Lathrap, y plantea un modelo multilíneal de expansión de los arawacos y maipures, a partir de las exploraciones de los caños y ríos de aguas blancas y negras. Basándose en la multidisciplinariedad, establece vínculos con materiales descritos para el norte del Amazonas, y aporta nuevas evidencias y cronologías que repercuten sobre la historia enmarañada, de hace 4.000 años, del medio Orinoco.

Rodrigo Navarrete se encarga de resumir las descripciones formales y decorativas, estilos, series y fases reseñadas para la región venezolana más visitada por arqueólogos. Ordena en secuencia, las propuestas y discusiones planteadas por tantos autores. Tipologías, orígenes, migraciones y expansiones son colocados a una margen, mientras modos de vida, relaciones sociales y técnicas de producción aclaran la otra orilla del Orinoco medio. Mientras nuevas propuestas se asoman en el tímido escenario abierto por Tarble.

Sanoja y Vargas se encargan del oriente de Venezuela. Las ocupaciones de cazadores-recolectores de hace 9.000 años, los recolectores marinos y modos de apropiación de hace 6.000 años, hasta la introducción y expansión del cultivo mixto de yuca y maíz son expuestos como un proceso continuo en la historia y desarrollo final de los cacicazgos caribes (1390 d.C.).

Los llanos occidentales son labor de Zucchi. Los 1.000 años a.C. señalan la antigüedad cerámica policromada de Caño del Oso. Discute sobre todos los componentes y dice "...se desconoce de donde provenían.". Alrededor de los 500-600 d.C. "... otros elementos comienzan a aparecer en los llanos: la técnica para construir estructuras de tierra, el cultivo de la yuca y nuevos artefactos y formas cerámicas." Concluye, que "un complejo sistema de interacción estaba destinado a maximizar la distribución de los recursos."

El piedemonte oriental andino y los llanos altos de Barinas y Portuguesa, es sintetizado de manera espléndida por Gasson, quien incorpora elementos de la economía política y del simbolismo para desarrollar un panorama transdiscursivo entre las evidencias locales y regionales, reconstruyendo la complejidad de los procesos suscitados entre los 1.000 y 1.500 años d.C. Con un manejo de muchas fuentes y usando la lógica antropológica, hace una versión de las más interesantes.

La región Andina es trabajada por Wagner, quien con amplia experiencia en esta, entre otras, sistematiza el comportamiento cultural en relación con lo altitudinal, que ecológicamente delimita los comportamientos y relaciones de las comunidades que en ellas se establecieron. Sin embargo asoma que nichos ecológicos de transición formaron parte de una interacción de elementos culturales entre otras regiones, entre los 1.200 y los 1.500 años d.C.

La cuenca del lago de Maracaibo es manejada por Arvelo, quien expone más que respuestas, nuevas preguntas sobre las relaciones establecidas por tantas investigaciones, donde han mantenido una continuidad cultural regional, sin considerar la dinámica cultural-cronológica (desde los 200 años a.C. hasta los 1500 d.C.)

El noroccidente de Venezuela es sintetizado por Oliver y Arvelo quienes hacen mención a las primeras evidencias de ocupación humana en El Jobo, Taima-taima, Los Tres Cruces y El Vano, entre los 11.000 y los 14.000 años. Luego discuten que sobre las evidencias de complejidad prescritas, éstas han sido vistas como arquetipos inconmensuradas para tantos datos. Ellos no niegan la existencia de complejidad sociocultural (entre los 200 años a.C. y 1500 d.C.), pero consideran que se debe investigar con mayor puntualidad, siguiendo lo que se considera como complejidad.

La región centro costera insular es vista como una esfera de interacción. Trabaja por los antczak, los cacicazgos valencioides, de origen caribe orinoquense, establecieron una red comercial, en donde, la concha del botuto (*Strombus gigans*), explotado en el archipiélago insular norteño, era uno de los principales bienes de intercambio simbólico en el escenario cultural de central con amplias connotaciones hacia las comunidades del occidente venezolano.

El libro es producto del esfuerzo personal de dos gigantes, de los años setenta, donde la Arqueología sonaba como recurso-espacio intelectual paralela al oficial. Lamentablemente, hoy en día lo prehispánico es un microespacio apropiado por instancias, sin inherencia, voluntad política, compromiso, ampliación o participación. Es sólo un campo, de encaprichados, desapareciendo. Lo que mantiene, que lo prehispánico es un lugar contiguo de la vergüenza occidental local y es huérfano. Sólo es una referencia del discurso estético eventual, de las historias regionales y muy poco del continente; en lo intelectual y en la construcción identitaria de nuevos escenarios imaginarios de la intelectualidad científica foránea o venezolana.

Inventando a los ancestros. Un cuento sobre la Arqueología en el Proyecto Hidroeléctrico Porce II

Neyla Castillo

Empresas Públicas de Medellín, Medellín, 2000.

RESEÑADO POR WILHELM LONDOÑO,
Arqueólogo independiente.

Pocas veces tiene uno la posibilidad de ver en circulación en el mercado de la literatura arqueológica un texto que sobrepase las tradicionales formas de presentación de datos arqueológicos y que, en consecuencia, se escriba para un auditorio diferente del gremio especializado de los integrantes de la disciplina. Esto es lo que ofrece en primera instancia el texto de Neyla Castillo. Para considerarse un texto novedoso. La forma literaria que adopta el texto se circunscribe en el cuento; es por medio de este recurso retórico, y utilizando dos personajes centrales, como Castillo presenta de una forma más extensa los resultados de las investigaciones enmarcadas en uno de los proyectos de arqueología por contrato de más larga duración en Colombia, el Proyecto Hidroeléctrico Porce II, en Antioquia. Algunos resultados de esa investigación ya se habían presentado en un trabajo anterior, *Los Antiguos Pobladores del Valle Medio del Río Porce* (Empresas Públicas de Medellín, Medellín, 1998), del cual este libro es una continuación.

Tomando nuevas reflexiones sobre los datos arqueológicos, introduciendo nuevos cuestionamientos e inquietudes propios de los profanos de la disciplina y poniendo todo lo anterior en boca de dos escolares imaginados, Neyla Castillo relata la historia de cómo dos adolescentes en el marco de su clase de ciencias sociales se interesan por los trabajos arqueológicos efectuados en el proyecto hidroeléctrico del río Porce. Para saciar esta curiosidad, Santiago y Amanda recurren al primer escrito sobre los trabajos del río Porce. El cuento que escribió la arqueóloga Castillo es una ficción literaria sobre la forma en que dos adolescentes se atraen, leen y reflexionan sobre un libro de arqueología escrito en un lenguaje liviano orientado para un público *amateur*.

A pesar de que el texto es, aparentemente, sólo un cuento de adolescentes para adolescentes en él se pueden apreciar varios niveles hermenéuticos, por lo menos tres, que hacen de este libro un experimento de textualización arqueológica muy interesante. El primer nivel hermenéutico corresponde a la estructura del cuento, una reflexión sobre un libro ya escrito; la característica principal del libro en este sentido consiste en que nos remite a las experiencias de dos jóvenes que leen un libro; de esta forma el cuento es una ficción literaria en la que se pone en escena un texto ya existente en el telón de fondo de las relaciones sociales de dos adolescentes. El segundo nivel hermenéutico habla sobre las reflexiones que suscitan los enunciados arqueológicos en el público no especializado; esta especificidad es puesta de relieve cuando en la ficción de Neyla Castillo el narrador presencial cuenta los asombros y las fascinaciones que emergen en Santiago y Amanda cuando se enteran de que las sociedades prehispánicas tenían grandes conocimientos de los ecosistemas que habitaban y que, además, comerciaban con oro y sal. El tercer nivel hermenéutico no es otro que el que se manifiesta en el narrador presencial cuando emite juicios sobre la manera como Santiago y Amanda asimilan y se apropian de los datos que aparecen en el texto que leen.

El texto en su conjunto es un excelente experimento de escritura de la arqueología que, a mi modo de ver, cumple con su propósito explícito de llegar a públicos jóvenes pertenecientes a un mercado de alumnos de secundaria. Además de que el libro de Neyla Castillo es un lugar privilegiado para observar nuevas estrategias retóricas de textualización de la disciplina, la novedad de la propuesta pone en evidencia una falencia de los arqueólogos en términos de su pobre reflexión y producción sobre la pedagogía de la disciplina. La consecuencia principal de este hecho, perceptible en **Inventado a los Ancestros**, reside en el hecho de que la disciplina se presenta en el texto como el único medio de conocer las sociedades prehispánicas; con ello el texto reproduce un logocentrismo epistemológico que ha sido tan criticado en recientes reflexiones disciplinarias. En suma, el texto responde, implícitamente, a un cuestionamiento aún no puesto de relieve por la disciplina: ¿debe la Arqueología presentarse al público en general como una ciencia?; ¿debe la Arqueología omitir las críticas a su plataforma epistemológica?; ¿deben los textos difusores de la disciplina involucrar las peticiones de las comunidades indígenas? Estos interrogantes no aparecen en este libro. Además, un punto neurálgico que también se dejó de lado es la relación entre el capital y la investigación en arqueología; esta relación es puesta en el texto de una forma naturalizada y aunque entrar en detalles hubiera generado demasiado ruido para lograr el fin propuesto del texto (llegar a los alumnos de secundaria) es un hecho que se niega la posibilidad a los lectores de encontrar críticas a las que puedan adherir o controvertir. Aunque el texto pretende informar a un público para el que la información arqueológica ha sido tradicionalmente esotérica, utilizando una imagen de la disciplina que la concibe como un medio inequívoco de conocer el pasado, tarde o temprano se le debe explicar a ese mismo público que la disciplina es una formación discursiva con su propia historicidad y que sus producciones son solo ciertas para la cultura y la época que las produce.

Precolumbian Gold

Collin McEwan editor.

British Museum Press, London, 2000.

RESEÑADO POR CLEMENCIA PLAZAS
Investigadora independiente

El conocimiento de los objetos metálicos americanos ha estado teñido por el afán de su ambiciosa búsqueda, producto del valor monetario que el oro y la plata tienen en el mundo occidental. Desde el siglo XVI, estos objetos han sido perseguidos destruyendo vestigios arqueológicos importantes para la reconstrucción del pasado. Los arqueólogos, resintiéndose tanto destrozo, evitaron durante décadas los contextos funerarios. En los 60 y 70, hastiados de los sitios monumentales y ceremoniales que llenaban las bibliotecas y la imaginación utópica, buscaron el estudio de sitios habitacionales, áreas de producción, talleres o cualquier otro vestigio que permitiera acercarse al hombre común.

Trabajar con oro era un estigma para el arqueólogo, denotaba un deseo de acercarse a objetos malditos, ensuciados por el comercio ilícito y participar, en alguna medida, en sus funestas consecuencias. A pesar de esto, algunos estudiosos —la mayoría figura en esta publicación, nunca dejaron el tema y gracias a su observación, que trata de ver las piezas de metal como objetos creados por el hombre, hoy podemos ver notorios avances y vislumbrar líneas muy productivas en su investigación. Una de ellas mira los aspectos metalúrgicos propiamente dichos. La importancia relativa del metal en cada una de las culturas; su extracción, producción y comercio. Las diferentes tecnologías utilizadas para obtener resultados similares. Una segunda línea se centra en el estudio de formas y funciones. Los objetos se agrupan para dejarnos ver las necesidades prácticas e ideológicas de cada cultura en épocas determinadas. Otra, en su importancia como vehículo de comunicación: color, olor, brillo y sonido, cualidades que sirvieron para expresar cosmovisiones complejas y distintas, relaciones culturales no necesariamente étnicas ni lingüísticas, pero que comparten actitudes ante los metales, acercamientos que entran proximidades ideológicas. La

iconografía es eje de otra de las líneas de investigación: seres míticos se combinan con los reales para legitimar su poder. A pesar de los iconos compartidos, que expresan conceptos panamericanos, sus detalles y combinaciones crean una sintaxis propia, códigos que vale la pena descifrar apoyándose en los mitos y datos etnográficos correspondientes.

El esfuerzo por ubicar estos lenguajes en tiempo y espacio, junto con su dinámica particular, permitirá acercarnos a los grupos que los crearon y a su cosmovisión. Los datos obtenidos por medio de estos enfoques se hilvanan permitiéndonos atar algunos de los muchos cabos sueltos que seguirán motivando la investigación. La importancia de trabajar desde distintos ángulos el tema de la metalurgia la prueba el libro Precolumbian Gold: Technology, Style and Iconography, editado por Colin McEwan, a raíz de la exposición The Golden Image: Precolumbian Gold from South and Central America, llevada a cabo en 1996 en el Museum of Mankind de Londres. Muestra un panorama mucho más alentador que el de hace unas décadas. Después de leerlo es difícil considerar inútiles los estudios sobre metalurgia para entender al hombre americano.

El artículo The Technology, Iconography and Social Significance of Metals: A Multi-Dimensional Analysis of Middle Sicán Objects, escrito por Izumi Shimada, Jo Ann Griffin y Adon Gordus, analiza el modo, contexto e historia del uso y la producción de centenares de objetos metálicos recuperados principalmente en cuatro tumbas de élite excavadas por Shimada y su equipo durante 1991-1992. Una de ellas proporcionó 1,2 toneladas de material del ajuar funerario de las cuales 2/3 partes fueron objetos de metal (tumbaga, cobre arsenical y oro).

Su prolongada investigación en la zona, les permitió definir el contexto social e histórico de la muestra. Los miembros de la élite enterrados pertenecían a la cultura sicán que floreció en el Valle de La Leche, región de Lambayeque, durante 900-1100 a. D. (Sicán Medio), cuando ejerció su dominio sobre 400, km de la costa norte peruana. Las técnicas metalúrgicas son semejantes a las de los mochicas predecesores que luego serían adoptadas por los chimú.

El detallado control de la excavación les permite ubicar precisamente los objetos respecto del entierro principal o de sus acompañantes y su relación con los demás objetos y parafernalia de las tumbas. Información valiosa en la reconstrucción del significado del metal en la época precolombina. El cuidadoso trabajo de restauración y análisis metalúrgico les permite también reconstruir los procesos técnicos prehispánicos en gran detalle.

Contextualized Goldwork from "Gran Coclé", Panamá de Richard Cooke, Luis Alberto Sánchez Herrera y Koichi Udagawa, rescata información de excavaciones arqueológicas con objetos de metal en Panamá y la analizan según datos actuales, procedentes, en parte, de sus propias excavaciones en Cerro Juan Diez. Dan los

siglos 200/300 -500/600 a.C., como fechas probables de la entrada de la metalurgia desde Colombia a Panamá, donde el llamado Grupo Inicial de Warwick Bray se asocia a la cerámica Tonosí Tricroma. Ubican al Sitio Conte, excavado por Lothrop, entre el 400/500 -900/1000 a.D, según la secuencia cerámica. La metalurgia cobra, en este sitio, enorme importancia alrededor del año 700 a.D y surgen estilos diferenciados como el "open work" de Playa Venado. Proponen hablar de la Tradición Semiótica del Gran Coclé, como un territorio intelectualmente nuclear, desde Costa Rica hasta Colombia, para entender la correspondencia entre los diseños de los objetos de oro con los de concha y cerámica panameños. La tecnología metalúrgica sería un recurso más para expresar una cosmovisión regional más antigua que ella.

Otro intento importante de relacionar objetos de metal, no excavados arqueológicamente, con contextos culturales conocidos es el trabajo de Ana María Falchetti, The Gold of Greater Zenú: Prehispanic Metallurgy in the Caribbean Lowlands of Colombia. Con una muestra de 5.000 objetos de oro, gracias a estudios de forma, función, iconografía y tecnología, logra distinguir cinco subgrupos ubicados en distintas regiones del gran zenú y sus variaciones a lo largo del tiempo. Cuatro, relacionados entre sí, testifican la presencia de la tradición zenú temprana, con 2000 años de historia y su mayor prosperidad entre los años 500 y 1000 a.D. y uno más, el grupo San Jacinto, perdura hasta la llegada de los españoles y denota influencias zenú y malibú. La orfebrería del gran zenú esta ligada tecnológicamente a la quimbaya del noroeste colombiano e igualmente al grupo inicial y al grupo internacional de América Central. Falchetti logra relacionar el oro con realidades arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas de la región.

Trabajar con colecciones producto del saqueo es difícil por la pérdida de su información contextual, sin embargo vale la pena, como lo demuestran muchos de los trabajos de este libro: Bray, Quilter, Falchetti, Lleras, O'Day, McEwan *et al.* y La Niece *et al.* comprueban que utilizando enfoques multidisciplinarios se pueden aislar grupos de objetos relacionables, en ocasiones, a realidades culturales y penetrar en su función y simbolismo.

De estos trabajos, tal vez, el que trae más novedades es el de Warwick Bray, Malagana and the Golworking Tradition of Southwest Colombia por tratarse de objetos pertenecientes a una cultura no conocida antes de 1992. Bray reconstruye la información de 29 tumbas del cementerio saqueado en la hacienda Malagana y recoge información de siete más excavadas por arqueólogos en un sitio de habitación relacionado, para concluir que unas pocas tumbas, la mayoría de un solo cuerpo, tenían la mayor parte de la cantidad de oro encontrado en el lugar. Describe el estilo diferenciándolo de los vecinos pero mostrando cuáles formas y técnicas comparte con los demás estilos de la tradición del suroccidente colombiano, fenómeno ideológico además de tecnológico. Muestra sus formas y decoraciones particulares, y las semejanzas formales lo llevan a plantear una posible relación más estrecha con San Agustín y Tierradentro. Por exclusión llega a definir el posible territorio, de unos 80

km² sobre el valle del río Cauca, ocupado por este cacicazgo, no igualitario donde el oro fue símbolo de prestigio y autoridad, definición de identidad tribal o linaje y unión de este mundo con el sobrenatural.

Roberto Lleras en su artículo, The Iconography and Symbolism of Metallic Votive Offerings in the Eastern Cordillera, Colombia, describe la función del oro entre los muiscas, habitantes de habla chibcha del altiplano central colombiano, desde el siglo III al XVI a.D. Muestra cómo el 65% de los objetos metálicos fueron ofrendados en sitios especiales y los clasifica según su representación en antropomorfos (55,6%), animales, representaciones, actividades y objetos. Describe su tecnología y relata cómo la mayoría se encuentran en grupos de entre 2 y 9 objetos. Indaga sobre su significado a partir de las oposiciones de género, agresividad vs. pasividad, fertilidad vs. esterilidad, dominación vs. sumisión.

Karen O'Day en su artículo The Goldwork of Chimor: The Technology and Iconography of Wealth Accumulation se concentra en el oro chimú del imperio Chimor, ubicado a lo largo de 1.000 km sobre la costa norte peruana, desde el 1000 al 1470 a.D. Aprovecha los datos de las excavaciones en su capital Chan Chan para explicar cómo sirvió de diferenciador de clases sociales. Utiliza datos etnohistóricos para hablar en detalle de su organización social y entender la función del oro en ella. La metalurgia Chimú tiene su apogeo entre 1300 y 1375, cuando la sobreabundancia de adornos, láminas sobre láminas y repetición de los diseños fue aprovechada para dar la impresión de abundancia, lujo y tal vez, por qué no, de santidad.

En su artículo The General and the Queen: Gold Objects from a Ceremonial and Mortuary Complex in Southern Costa Rica, Jeffrey Quilter hace milagros persiguiendo información de fines del siglo XIX para ubicar los objetos, hoy diseminados por el mundo, procedentes del río General, seguramente encontrados en el llamado Panteón de la Reina, relieve montañoso posiblemente relacionado con el Sitio Rivas excavado por Quilter y Aída Blanco desde 1992. El sitio en cuestión, con cerámica chiriquí, fue habitado desde 1000 a 1300 a.D., época donde parecen iniciarse las variaciones regionales del estilo diquís. Una vez descritas las formas y tecnología de las colecciones de oro, Quilter profundiza sobre el simbolismo chamánico del oro, para ello acude a datos etnográficos de los actuales grupos de habla chibcha y a datos mesoamericanos por igual. Trabajos como este ayudarán sin duda a ubicar en tiempo y espacio tantos conjuntos de objetos de oro que reposan, sin información, en los museos del mundo.

Penny Dransart en su artículo Clothed Metal and the Iconography of Human Form among the Incas nos muestra otra manera de contextualizar los objetos de metal. Estudia las figurinas humanas incas de metal y de concha y cómo fueron cubiertas de material orgánico e inorgánico, simbólicamente relacionado con la Tierra, la Luna, el Sol y los relámpagos para ser depositadas como ofrendas votivas. Observa sus variaciones a través del tiempo y el cambio del vestido, o piel exterior,

según su género. Analiza cuidadosamente los datos arqueológicos para establecer los lugares utilizados para las ofrendas: por encima de los 5.000 msnm, en islas, tumbas o bajo agua, donde se encuentran solas o en grupos del mismo género. Aplica los tres niveles de análisis iconográfico de Panofsky de una manera laxa, que según ella el maestro no aceptaría, para encontrar el "significado intrínseco" de las ofrendas. Concluye que en su material de estudio no se puede hacer la distinción entre significado y forma porque nublaría en vez de aclarar la importancia de su mensaje.

Colin McEwan en su artículo Ancestors Past but Present: Gold Diadems from South Coast of Perú muestra cómo un cuidadoso análisis metalúrgico e iconográfico comparativo, además del estudio de datos arqueológicos de la zona y de sus áreas vecinas, permite ubicar temporal y espacialmente un grupo de piezas relacionadas, la mayoría sin ninguna información, y hasta ahora erróneamente clasificadas como nasca. El grupo de diademas fue martillado en forma de ave en descenso con decoración repujada que representa una cara sin cuerpo rodeada de múltiples motivos ondulantes dentro de un borde punteado. Se relaciona por la decoración con los textiles Siguan, tradición local ubicada en el valle del río del mismo nombre sobre la costa sur del Perú. El grupo metálico puede ubicarse tentativamente hacia el final del horizonte Temprano o en los comienzos del período intermedio temprano (aprox. 100-300 a. D). Estudia además su mensaje simbólico y encuentra una preocupación general por la lluvia, fertilidad y regeneración estacional, estructura icónica andina que fue incorporada por los imperios tardíos y expresada uniformemente tanto por las tradiciones de las tierras altas como las de la costa sur peruana.

En Gold Symbolism among Caribbean Chiefdoms: Of Feathers, Cibas, and Guanín Power among Taíno Elites, José Olivier nos introduce al fascinante y complejo mundo del simbolismo del oro en los cacicazgos caribeños. Gracias a datos etnohistóricos puede saber que los Tainos clasificaban el metal en 5 categorías, dos de las cuales -el latón y el bronce- fueron introducidas por los españoles y tomaron el nombre de turey, de gran valor por venir de otro espacio cósmico, ubicado en el cielo. Conocían la plata y llamaron al oro, caona, y guanín, al oro de baja ley. Entre estos dos metales se establece una estructura dual, de opuestos complementarios, donde el oro, caona, se relaciona con el Este, el abajo, el amanecer y posiblemente el principio femenino; y el guanín con el Oeste, el arriba que tiende al atardecer y el principio masculino. Asociaciones estas un tanto distintas a las estudiadas entre los desana amazónicos por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1981:21) y retomadas por Ana María Falchetti (1997:15) para entender el simbolismo del oro entre los uwa, hablantes de lengua chibcha del noreste colombiano. Aquí, el cobre con su color rojo y olor peculiar se asocia con lo femenino, el color del fuego, de la transformación y de la vida, carga simbólica que mezclada con la del oro darían el equilibrio de propiedades masculinas y femeninas encontradas en la tumbaga o guanín. Olivierre que el guanín no solo se refiere al metal mezclado sino que es un concepto complejo de lo numinoso que

incluye a las cosas iridiscentes y coloridas, a las estrellas vespertinas y al cacique mismo durante su ejercicio del poder. Por Olivier sabemos, también, que el objeto metálico más antiguo de las islas del Caribe es un lámina fragmentada de Guanín asociada a cerámica saladoide, fechada en cal 70-375 a.D, y encontrada en la costa norte de Puerto Rico. Objeto probablemente importado de Suramérica al igual que dos piezas importadas a Cuba de Colombia encontradas en contextos tainos. En la producción local parece no conocerse la fundición, se encuentran láminas martilladas a partir de oro de aluvién.

Para cerrar la publicación, Susan La Niece y Nigel Meeks en su artículo *Diversity of Goldsmithing Traditions in the Americas and The Old World* resumen las diferencias entre estas dos tradiciones metalúrgicas independientes. En su rápida mirada a la historia del oficio son notorias las fechas más tardías de la tradición americana; la mitad de segundo milenio a.C. frente al octavo a.C. para Turquía o al quinto a.C. para Bulgaria. En América no se conoció el hierro ni el acero pero se trabajó el platino. Tampoco se purificaron los metales; y la tumbaga, mezcla de oro con altos contenidos de cobre, contrasta con la casi pureza del oro griego. Los autores demuestran como a pesar de usar distintos caminos se obtuvieron apariencias parecidas, como en el caso de la granulación unida por soldadura o fundida. Detallan las distintas maneras de modificar el color superficial ya fuera, como en América, retirando parte del metal superficial o cubriendo la superficie con láminas o capas depositadas electroquímicamente, o utilizando la amalgama de mercurio, en el Viejo Mundo. Concluyen diciendo que la metalurgia euroasiática estaba más preocupada por sus propiedades, dureza, flexibilidad, que por su color y brillo como la americana. Factores culturales que influyen, al igual que los de orden práctico, en la manera de trabajar los metales.

Además de mostrar múltiples y fructíferas perspectivas de estudio, este libro enseña un amplio panorama de la metalurgia americana, desde el sur del Perú hasta Costa Rica, con ejemplos de la mayoría de las áreas orfebres del continente.

Caminos precolombinos -las vías, los ingenieros y los viajeros

**Editado por Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimppff.
ICANH, Bogotá, 2000.**

CARL HENRIK LANGEBAEK
Universidad de los Andes

Una de las publicaciones más recientes del ICAANH, en su renovado y además exitoso programa de divulgación, es *Caminos precolombinos-las vías, los ingenieros y los viajeros*, editado por Leonor Herrera y Marianne Cardale. Se trata de las memorias del simposio del mismo nombre, organizado en el marco del XLIX Congreso Internacional de Americanistas de Quito en 1997. Además, es el producto del interés de las dos editoras por el tema de los caminos precolombinos, en el área Calima y en la Sierra Nevada de Santa Marta, el cual ha dejado ya sendos y valiosos informes sobre este tema (p.e.: Cardale de Schrimppff 1996).

El libro recoge trabajos muy diversos sobre el tema de los caminos. Algunos de ellos, como los de Lippi y Coello, hacen un aporte a la reconstrucción de antiguas rutas, así como de técnicas constructivas de caminos en las regiones en que esos autores trabajan-Ecuador y Perú, respectivamente. Otros son aportes sobre el tema del intercambio, como el de Groot sobre la sal en el antiguo territorio muisca, o el de Kendall sobre los caminos en Ollataytambo, en Perú. Algunos otros consisten en consideraciones más teóricas sobre la importancia de los caminos, especialmente los de Ericson, Cardale y Vidal y Zucchi. Desde sus diferentes perspectivas, todos los artículos incluidos en el volumen hacen aportes a un tema en el cual se ha trabajado poco, sobre todo en Colombia.

En esta reseña de Caminos precolombinos-las vías, los ingenieros y los viajeros, quiero concentrarme en los textos producidos por las editoras. Escojo este camino por dos razones: considero que los aportes más interesantes a la discusión en Colombia corresponden a esas pági

nas, independientemente del valor de los diferentes trabajos que conforman el libro. Segundo, porque esos textos permiten precisar cuál es la agenda con la cual quienes se han tomado el trabajo de editar el volumen quieren enfocar el estudio de caminos prehispánicos.

La agenda de las editoras se concentra en tres apartados. El primero, el artículo de Marianne Cardale *Los caminos al paisaje del Pasado*. El segundo es el capítulo de Leonor Herrera, *¿Por dónde pasan los caminos tairona?* Finalmente, el tercero es el texto *Los caminos precolombinos de Colombia: balance y perspectivas*, escrito por Marianne Cardale. El primer capítulo es un balance crítico y sugestivo sobre los estudios de caminos prehispánicos en Colombia, así como un análisis de la información de vías de comunicación prehispánica en el área Calima. Sin duda, se trata del aporte más importante del libro en términos de la agenda que se pretende defender. La primera parte del texto enfatiza el descuido que hemos tenido en el estudio de caminos y asocia ese descuido con la idea que de ellos se ha hecho como poco importantes para la economía de las sociedades prehispánicas. Simultáneamente, y con el fin de mostrar la relevancia de los caminos indígenas, la autora divide la información en caminos a larga, media y corta distancia. La autora aprovecha la oportunidad para defender algunas posiciones que considera fundamentales para estudiar las sociedades prehispánicas. En primer lugar, que es necesario emprender la recuperación sobre las rutas que estos seguían. En segundo lugar, es prioritario dar un mayor énfasis en la investigación arqueológica sin privilegiar, como se ha hecho hasta ahora, la información etnohistórica. Así mismo, la autora defiende una aproximación al estudio de los caminos que privilegie aspectos sociales y rituales, en vez de aspectos económicos y de prestigio que a su juicio han sido exagerados. Por otra parte, sobre todo en el apartado que se refiere a los caminos a larga distancia, la autora defiende la existencia de amplias redes de intercambio que ponían en contacto grupos muy alejados, entre los cuales existía una notable homogeneidad cultural. El caso más notable, como en anteriores trabajos, sería el del suroccidente de Colombia, en el cual se encuentra la región Calima.

La autora documenta la existencia de activas redes de intercambio a larga distancia basada, al menos en parte, en información etnohistórica. Sustenta su razonamiento en la evidencia sobre caminos extendidos a lo largo considerables distancias, la realización de mercados periódicos conectados por esos caminos y la presencia de especialistas de intercambio encargados de la circulación de bienes de una región a otra. En la última parte del artículo, la posición de la autora se hace explícita para entender el caso de la región Calima. Allí, se aboga por una aproximación de los caminos más orientada al entendimiento de la ideología indígena, para lo cual acude a una amplia gama de ejemplos etnográficos del norte de Suramérica.

Las propuestas de Cardale son todas ellas interesantes. Sin embargo, dejan al descubierto grandes vacíos en los estudios sobre caminos prehispánicos en Colombia, por no hablar de los estudios sobre intercambio e interacción social. Me refiero

no únicamente a los vacíos que se encuentran en el propio texto que estoy discutiendo, sino en general en todos o por lo menos la mayor parte de los estudios hasta ahora realizados en Colombia, incluyendo los míos. En primer lugar, quiero señalar la poca habilidad que hemos tenido para vincular el estudio de caminos con preguntas más generales, y también más importantes, sobre las sociedades que los construyeron. El estudio arqueológico de caminos ha escogido la acumulación inductiva de información como vía para aumentar nuestro conocimiento. A veces queda la sensación de que el aporte de quienes estudian caminos prehispánicos será más completo mientras más de ellos podamos cartografiar. Llenar vacíos de información se ha vuelto equivalente a llenar vacíos en los mapas. La vana ilusión es que una vez terminemos de cartografiar la totalidad de los caminos prehispánicos —tarea equivalente a la del cartógrafo del cuento del *Rigor de la ciencia* de Jorge Luis Borges—, el significado e importancia de los caminos saltará a la vista. Dudo que esto, en efecto, sea posible, aun cuando este tipo de trabajo tenga indudables méritos. La reconstrucción detallada de rutas y caminos no tendrá sentido mientras esa información no sea útil para evaluar propuestas sobre aspectos con los cuales los caminos indudablemente se relacionan: el intercambio, las relaciones sociales, aspectos ideológicos, etc., Y para ello se necesita estudiar algo más que caminos. En pocos de los trabajos realizados sobre vías de comunicación prehispánica la información se relaciona con ese tipo de preguntas, entre otras cosas porque en muchos casos la información más básica sobre las sociedades que construyeron y utilizaron los caminos es desconocida.

Un problema que parece caracterizar el estudio de los caminos: la pretendida argumentación sobre que los caminos significan algo y que ese algo debe ser común a todos ellos. Los caminos, en efecto, tienen una importancia, ante todo simbólica, cuando es evidente que ese tipo de generalizaciones es imposible de hacer a contextos culturales muy variados y que, de nuevo, la información más básica simplemente no existe como para poder sustentar un argumento a favor de otro. Existe poco rigor en el tratamiento que todos los hemos dado a variables como lo social, lo económico, lo político, etc. Prueba de ello es que un mismo trabajo sobre caminos se critica en una parte del libro porque reduce el intercambio a lo ritual (el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta en la p.48) y en otra parte se le ataca porque ignora lo ritual (p.48). En unas partes se insiste en que el intercambio y los caminos cumplieran una función social y ritual, y se critican trabajos que enfatizan lo político y lo económico (p. 48). Se pueden realmente hacer esas diferenciaciones sin definir exactamente que definimos por lo uno u por lo otro. Es más, podemos diferenciar esferas de la vida social de cualquier sociedad en ese tipo de categorías ignorando que se cruzan y entremezclan.

Las nociones de intercambio a larga, media y corta distancia no están claramente delimitadas. Por ejemplo, se pone en duda la argumentación sobre la poca importancia del intercambio a larga distancia. Sin embargo, los argumentos son poco convincentes, entre otras cosas porque “larga distancia” parece significar algo muy dife-

rente para diversos autores. Así, en algunos autores la crítica a la importancia del intercambio a larga distancia se limita a ideas como que los tairona y los muisca estaban en contactos de intercambio, la existencia de caminos entre dos regiones adyacentes se toma como suficiente argumento como para resaltar la importancia del intercambio a larga distancia. Un trabajo nuestro sobre la existencia de caminos entre los Llanos Orientales y el altiplano se acepta como evidencia inequívoca de que esas redes a larga distancia efectivamente existieron. Claramente, lo que para unos es larga distancia, para otros es corta distancia. Tampoco es rigurosa, no en el texto sino entre todos los que hemos participado en el debate, la noción de homogeneidad o heterogeneidad cultural. Lo cierto es que la existencia de activos procesos de intercambio entre dos grupos (cuestión que al menos desde el punto de vista arqueológico no se ha documentado en ningún caso en Colombia) no necesariamente es un indicativo de su parentesco cultural. Grupos muy diferentes pueden estar interesados en intercambiar precisamente porque son muy diferentes. Grupos similares, que producen cosas similares, probablemente tendrán poco estímulo para interactuar.

No importa que las evidencias arqueológicas sobre objetos obtenidas mediante redes de intercambio a larga distancia sean mínimas, o incluso que los caminos reportados cubran distancias realmente cortas. Importantes relaciones a larga distancia debieron existir, y algún día las evidencias aparecerán. Respecto a los caminos solo hay que esperar a que se hagan los estudios respectivos: se encontrará sin duda una extensa red que cubre todo el país (aunque, desde luego, incluso la existencia de tal red no significa que un volumen grande de artículos circulara entre áreas alejadas). En realidad, aunque las autoras expresan una razonable duda sobre la utilidad de la información etnohistórica sobre los caminos, terminan por depender de esa información más de lo que podría parecer. Excepto por la región Calima, y en menor medida la Sierra Nevada de Santa Marta, la información sobre caminos sigue siendo, también en este trabajo, de carácter puramente etnohistórico. Por eso, resultan sorprendentes las continuas referencias al trabajo de Simon o de Piedrahita a lo largo del texto (y en especial en la enumeración de vías del anexo de caminos prehispánicos en Colombia), cuando estos autores escribieron años después de la Conquista. Y también es criticable la facilidad con que se acepta información etnohistórica que puede ser más temprana, pero no por ello menos discutible. Por ejemplo, la discusión sobre si los hombres o las mujeres participaban en las redes de intercambio se hace extensiva a todo el país, aunque se limita a lo que podía suceder el en territorio muisca a partir de documentos etnohistóricos (p.74), aunque la información es poca y contradictoria (Langebaek 1987b).

Igual cabe decir sobre la existencia de mercados y mercaderes especialistas como algo común en tiempos prehispánicos. Ciertamente, los documentos reportan mercados en la Sierra Nevada de Santa Marta, el territorio muisca y en Nariño. Paradójicamente se trata de tres regiones muy apartadas entre sí, y en ningún caso hay eviden-

cia arqueológica de que los artículos producidos en una zona llegaran a la otra (algo muy raro si efectivamente hubieran circulado muchos bienes a lo largo de muchos años). Nadie duda de la realización de mercados en la zona muisca. Pero en las otras dos regiones la información es fragmentaria. En la Sierra Nevada de Santa Marta, solo hay datos sobre dos lugares (Pocigüeica y Ciénaga) que los españoles se aventuraron a llamar mercados. Por cierto, los conquistadores hablan de esos mercados de forma poco entusiasta y sin agregar ningún detalle que permita llegar a algún tipo de conclusión sobre su importancia, frecuencia o papel en redes de intercambio a larga distancia. Los conquistadores hablan de *tianguéz* (Langebaek 1987a), pero eso no da pie de ninguna manera a pensar que se trataba de la misma clase de *tianguéz* que describieron los españoles en México, como hacen algunos autores (Oyuela 1990).

Otra conclusión, la existencia de especialistas mercaderes, se supone documentada para el sur de Colombia y la Sierra Nevada de Santa Marta. Sin embargo, la información también es francamente debatible. En el sur, los *mindaloes* podrían haber interactuado con el vecino imperio incaico, pero no hay ninguna evidencia de que lo hicieran con sociedades más alejadas. Arqueológicamente la evidencia de sus actividades no se ha reportado. En ningún caso los documentos dejan claro que los *mindaloes* fueron intermediarios en la circulación de abundantes cantidades de productos. El caso de la Sierra Nevada de Santa Marta es bien dudoso. La "evidencia" sobre mercaderes proviene de Oyuela, quien literalmente afirma que "se puede decir que es muy probable, de acuerdo con la información existente, que el complejo de *mindaloes* existiera en la Sierra Nevada de Santa Marta" (Oyuela 1990:64). Lamentablemente, la información "existente" no existe; por esta razón la probable existencia de *mindaloes* en la Sierra es una entre muchas. Naturalmente, que no existiera nada similar al complejo de *mindaloes* tal y como se describe para Ecuador y el extremo sur de Colombia, es por lo menos igualmente probable.

El autor de esta reseña comparte el escepticismo de las autoras por la etnohistoria y también acepta que el reto está en manos de los arqueólogos. Para ello se necesitarán investigaciones donde la interpretación, no simplemente el levantamiento de caminos, sea un problema arqueológico. En el texto, en lugar de la interpretación arqueológica se impone sistemáticamente el uso de la analogía etnográfica como alternativa de explicación de la función e importancia de los caminos. Este no es el lugar para discutir cada una de las analogías que se hace en el trabajo. Pero quizá sí se puede despertar la duda sobre la validez de tomar datos (o mejor interpretaciones) sobre sociedades indígenas contemporáneas para entender un pasado prehispánico. Considero improbable que podamos aspirar, con base en grupos indígenas actuales, a la reconstrucción de los "mapas mentales" de los pobladores de la región Calima de hace 2.000 años (p.73), o poder afirmar, a partir de información etnológica actual, que "los clanes del piedemonte estaban en contacto constante con los del Altiplano" (p.281). Igualmente complicado es asumir que la relación de los antiguos Calima con

el mar debió ser similar a la que mantuvieron los taironas con el Caribe, la cual a su vez es pensada desde los actuales koguis (p.71).

Un ejemplo del tipo de razonamiento al cual nos puede llevar esta lógica es el siguiente: a partir de información etnográfica se indica la importancia que los caminos debieron tener para unir sitios sagrados o por lo menos sitios importantes en términos rituales. Luego, en el terreno, cuando se encuentra la evidencia de que cinco caminos grandes llevan a un asentamiento en la región Calima (p.65), se infiere que el sitio debió de ser efectivamente muy importante. En el caso del sitio en cuestión es indudable que poco podemos hacer porque se encuentra hoy inundado por la represa Calima. Sin embargo, el carácter circular de la analogía etnográfica se pone de manifiesto: los sitios a los que llegan caminos son importantes en determinados contextos etnográficos. Por lo tanto, cuando a un sitio arqueológico llegan caminos, se debió tratar de un sitio importante. Claramente, la importancia del sitio (económica, ritual, etc.) debería poder mostrarse a partir de evidencia del sitio mismo (tamaño, contenido en relación con otros sitios de la región, etc.), no de lo que algunos caminos significan para algunos grupos indígenas de nuestros días.

La importancia del estudio de caminos no escapa a nadie. Incluso para quienes sostenemos que el intercambio de bienes fue limitado, tanto en su volumen como en términos de las distancias a través de las cuales circulaban (aunque no necesariamente en términos de la economía política de los cacicazgos), su estudio puede ser muy importante precisamente para sustentar esa idea. También para quienes pensamos que la idea de una considerable homogeneidad cultural en el suroccidente de Colombia tiene poco sustento, o realmente no es un problema demasiado interesante, la investigación de caminos puede ser fundamental. Para nadie creo que sea cierto que su búsqueda "no valdría la pena" (p. 47). En ningún autor reciente he podido encontrar tampoco referencias a que el estudio de caminos prehispánicos sea irrelevante porque ellos fueron "precarios". Para todos nosotros su estudio es interesante e importante. Pero para que ese estudio sea realmente productivo se necesitará más que hacer un mapeo de caminos y acudir a analogías etnográficas para entender su sentido. Para entender la importancia del intercambio (de cualquier tipo y a cualquier distancia) será necesario hacer investigaciones arqueológicas especialmente diseñadas para ello. Igualmente, para comprender la naturaleza de los caminos habrá que investigar los sitios que ellos intercomunican. Paradójicamente para comprender con mayor seguridad el significado de los caminos prehispánicos, tendremos que estudiar muchas cosas que no son caminos. El trabajo es mucho más duro de lo que imaginamos, pero a la larga valdrá la pena si queremos decir algo distinto a lo que sabemos gracias a los etnógrafos. El trabajo de Cardale y Herrera es sin duda una muy buena invitación a hacerlo.

Referencias

Cardale de Schrimppff, M.

1996 *Caminos prehispánicos en calima-El estudio de caminos prehispánicos de la cuenca alta del río Calima, Cordillera Occidental, Valle del Cauca.* Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Bogotá.

Langebaek, C.

1987a Algunos aspectos de la economía tairona en el litoral adyacente a Ciéna-ga (Magdalena). *Maguaré* 5: 59-72.

1987a *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca, siglo XVI.* Banco de la República, Bogotá.

Oyuela, A.

1990 Las redes de caminos prehispánicos en la Sierra Nevada de Santa Marta. En *Ingenierías prehispánicas*, editado por S. Mora., pp. 47-72. Fondo FEN-ICAN, Bogotá.

Arqueología, Patrimonio y Sociedad

Editado por Diógenes Patiño.
Universidad de Cauca-Sociedad Colombiana de
Arqueología, Popayán, 2001.

RESEÑADO POR MAURICIO OBREGÓN
Universidad de Antioquia

I. Los objetos, nuestras percepciones, los textos, los que escriben los textos y los que escriben sobre los que escriben los textos...

Quiero anteceder este comentario del texto editado por Diógenes Patiño con una breve anotación sobre el estatus epistémico que tienen estas producciones de nuestro intelecto que llamamos reseñas. Además de los *objetos físicos* que ocupan nuestra atención como arqueólogos (cultura material o “mundo uno”) y de las interpretaciones *perceptivas* que construimos sobre ellos, pasando por nuestro equipamiento conceptual, histórica y socialmente mediado (“mundo dos”), existe, según mi entendimiento de la propuesta popperiana, un “mundo tres”, también de carácter material (*sonidos, textos*), construido a partir de nuestra aptitud lingüística e integrado por los *productos objetivados de nuestra mente*. Las expresiones lingüísticas del pensamiento humano, lo que en otras perspectivas analíticas se conoce como *discurso*, se constituye en un “nuevo mundo”, un nuevo objeto de interés, en un campo de análisis en el que es posible, válido y necesario que nos planteemos con mayor intensidad nuevas preguntas y problemas que nos permitan avanzar en la discusión y comprensión de muchos aspectos de nuestra práctica disciplinaria en arqueología.

Así, estos comentarios están localizados sobre el “mundo tres”, es decir, este es un texto construido sobre la base de otros textos: es un discurso sobre otros discursos. Esta localización epistémica de este ejercicio simplemente me permite hacer evidente al lector una comprensión más cabal de la complejidad que entraña escribir una reseña. Las dificultades que enfrento al asumir este ejercicio de escritura se relacionan, básicamente, con la complejidad derivada de la multipli-

cidad de elementos y de contextos que es necesario considerar cuando se reflexiona sobre un campo que incluye objetos, percepciones (interpretaciones), textos, los que escriben los textos, los que escriben sobre los que escriben los textos y, especialmente, las múltiples relaciones que se establecen entre estos elementos.

II. Publicar las discusiones, ampliar los debates... erosionar la hegemonía

Arqueología, Patrimonio y Sociedad es presentado por su editor como “producto de los esfuerzos realizados durante el Simposio ‘arqueología, sociedad y Estado’ llevado a cabo durante el IX Congreso de Antropología con sede en la Universidad del Cauca, Popayán, en el año 2000” (p.7). Desde este punto de vista resulta importante destacar, reconocer y valorar el “esfuerzo”, loable y poco frecuente, por hacer públicas las ideas presentadas y discutidas en los eventos académicos realizados en Colombia. Esta situación podría resultar reveladora de cierta condición de marginalidad o, tal vez, del carácter hegemónico de la formación discursiva dentro de la cual desarrollamos la práctica disciplinaria local, lo que configura un contexto en el que los esfuerzos y avances para la construcción de escenarios amplios para el debate, al margen del discurso oficial, lucen necesariamente como actuaciones “*sorprendentes*” y, de cierta forma, “*quijotescas*”.

El hecho de que la publicación de las memorias de un simposio, que estimula el debate sobre problemas críticos de nuestra práctica arqueológica, aparezca ante nuestros ojos bajo estas categorías es una buena oportunidad para que pensemos sobre las condiciones en las que desarrollamos la producción y reproducción de los discursos sobre el pasado en Colombia. Se me ocurre que, tal vez, lo “sorprendente” que resulta publicar este tipo de debates en nuestro medio nos revela algo de nuestra aquiescencia pasiva con un orden en el que, finalmente, nos sentimos cómodos y ocupamos los primeros asientos.

III. El todo es más que la suma de las partes: la memoria de un simposio puede ser más que la suma de sus ponencias

Sin un eje articulador claro, sin una discusión estructurada, este texto nos entrega un conjunto de cuadros aislados, algunos brillantes, en los que se presentan y, eventualmente, se discuten temas y problemas de gran interés relativos a la práctica arqueológica contemporánea en Colombia. En efecto, aunque el texto contiene aportes valiosos que estimulan el avance de la reflexión en el ámbito señalado, la publicación, en su conjunto, no logra presentar con claridad un planteamiento coherente o un debate estructurado alrededor de aquellos “hilos conductores entre los arqueólogos, las comunidades, instituciones e identidades públicas y privadas” (p.8).

De forma similar, y pese a la intención manifiesta según la cual “esta publicación pretende llegar a especialistas y no especialistas, como serían las instituciones y las mismas comunidades interesadas” (p.7), ni la edición, ni la distribución de los ejemplares, ni el lenguaje en que están escritas las ciento ochenta y dos páginas que contienen los diez artículos revelan con claridad un destinatario diferente de los pares académicos que integran los auditorios hipotéticos y reales en los que se presentaron las ponencias. Por las implicaciones de los problemas que se abordan en algunos de sus artículos, muchos compartimos con el editor el deseo de que **Arqueología, Patrimonio y Sociedad** fuera, realmente, un texto accesible a las comunidades, las empresas y los diversos actores estatales; pero no lo es. Afirmar lo contrario es dar paso a la ingenuidad o a la demagogia... tenemos aquí una tarea que aún está por realizar.

IV. El horizonte: problemas abordados y perspectivas

El aporte más importante del libro es el reconocimiento y la formulación tangencial de algunos campos de discusión que tocan aspectos medulares de la práctica disciplinaria de la arqueología en nuestro país. Los campos centrales de discusión del libro pueden formularse a partir de la identificación de los actores principales y de los escenarios presentados en los artículos que contiene, así:

- *Arqueología y obras de infraestructura.* En este campo de discusión se traen a colación aspectos como los cambios legislativos recientes asociados a la gestión ambiental de proyectos de infraestructura, la reseña de algunos intentos gremiales por regular los estudios asociados a estas obras y por controlar su mercado (Piazzini) o el señalamiento de algunas limitaciones de la investigación disciplinaria en ese contexto (Bermúdez y Quintero). Más allá de la candidez epistémica representada por la contraposición esencialista entre arqueología básica y arqueología de rescate (Bermúdez y Quintero) y del llamado hacia consensos engañosos que regulen la práctica disciplinar, sin la referencia necesaria a los marcos sociales en los que se enfrentan visiones, intereses y poderes contrarios (Piazzini), estos dos artículos constituyen un valioso llamado de atención al gremio sobre un campo de análisis con plena vigencia y con profundas implicaciones en la actualidad.
- *Arqueología y ordenamiento territorial.* Este campo está representado en el texto por los artículos de López y Cano. Para los departamentos de Antioquia y Risaralda, respectivamente, los autores presentan, sobre la base de una concepción esencialista de patrimonio, un balance en el que se señalan oportunidades y dificultades encontradas para el desarrollo práctico de estudios arqueológicos durante la coyuntura planteada por la ejecución reciente de los planes de ordenamiento territorial. Valdría la pena que nos preguntáramos, junto con los autores, ¿cuáles serían, epistémica y políticamente, algunas de las principales conse-

cuencias derivadas de una práctica arqueológica al servicio de las entidades territoriales?

- *Arqueología y museos.* Cuatro artículos escritos por Patiño, Perry, Londoño y Gnecco integran en el texto este campo de reflexión. Desde tres estudios de caso (Patiño, Perry y Londoño) y desde un ejercicio teórico (Gnecco), estos autores presentan una visión renovada y crítica de nociones como patrimonio y museo, subrayando el carácter fundamentalmente simbólico de la cultura material (los objetos o el patrimonio) y de su puesta en escena (los museos). Estos artículos nos invitan a evaluar, desde su base, los conceptos sobre los que cimentamos nuestra práctica y, especialmente, a hacer conscientes los compromisos y vínculos políticos y sociales inherentes a ella.
- *Pasado y multiculturalidad.* El pasado como discurso hegemónico o como multiplicidad de discursos se construye tanto en el ámbito de los Estados nacionales y sus nuevos proyectos (Patiño y Forero) como en el devenir específico de las comunidades locales (Herrera *et al.*). El proyecto colombiano de nación multicultural en un contexto globalizado y el caso de la comunidad de El Bolo son dos ejemplos que nos invitan a mirar con ojo afilado cómo se entrelazan las estructuras y dinámicas sociales del presente con la construcción activa de referentes simbólicos alrededor de los objetos de la cultura material. Como piezas importantes de proyectos identitarios o como elementos sujetos a procesos permanentes de invención y resignificación, los objetos materiales y sus discursos (si es que pueden separarse) son entidades cuya comprensión cabal solo es posible dentro de los contextos sociales en los cuales se inscriben.

SOCIEDAD COLOMBIANA DE ARQUEOLOGÍA

Acerca de la SCA

La Sociedad Colombiana de Arqueología (SCA) fue fundada el día 7 de diciembre de 1997 en el marco de la celebración del VIII Congreso Nacional de Antropología en Colombia, realizado en la Universidad Nacional en su sede central de la ciudad de Santa Fe de Bogotá.

Dicha institución se creó con el objetivo de establecer un foro para la comunicación entre los arqueólogos y antropólogos colombianos y del Área Intermedia y para la divulgación de las actividades científicas relacionadas con la investigación, la docencia y la extensión de la Arqueología y la Historia Prehispánica de esta importante región de América. La SCA promueve dichas actividades por medio de su revista *Arqueología del Área Intermedia* y del Boletín Virtual *SCAnet*. Igualmente, organizando, promoviendo y apoyando diversas actividades relacionadas con la práctica y la divulgación del quehacer arqueológico (congresos, seminarios, conferencias, talleres, simposios, charlas, exposiciones, etc.), sus miembros trabajan en diversas organizaciones de tipo académico, gubernamental, ONG y firmas privadas. La SCA representa una de las organizaciones latinoamericanas interesadas en el estudio, rescate y conservación del patrimonio arqueológico e histórico de los colombianos, con base en la implementación de metodologías modernas de investigación.

La junta directiva de la *Sociedad Colombiana de Arqueología* está compuesta por los siguientes miembros:

Diógenes Patiño C., Presidente. Antropología, Universidad del Cauca. A.A. 962 Popayán, Colombia.

Carlos E. López C., Vicepresidente. Laboratorio de Arqueología CISH, Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

Fredy Alonso Villa, Secretario. Corporación CIARA. A.A. 49432 Medellín, Colombia.

Carlo Emilio Piazzini, Tesorero. A.A. 95194 Medellín, Antioquia.

Cristóbal Gnecco V., Vocal. Antropología, Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Favor incluir un formato de membresía a la SCA. Los pagos deben hacerse a nombre del Tesorero Carlo Emilio Piazzini a la cuenta de ahorros No. 663-0546718-0 BANCOLOMBIA, sucursal Envigado, Antioquia. Los costos por membresía son: Estudiantes (con carné vigente) \$40.000; Profesionales \$80.000; Instituciones \$160.000. Fuera de Colombia pago en dólares: Para USA, Canadá, Europa US \$40 y para el resto de países US \$25; Instituciones US \$80. Favor remitir copia del recibo de pago al A.A. 95194 Medellín.



30917

La revista ARQUEOLOGÍA MEDIA, publicación del Instituto Colombiano de Antropología e Historia y de la Academia Colombiana de Arqueología, es una revista científica mensual arbitrada por partes académicos que se publica anualmente. La revista publica artículos de arqueología y disciplinas afines que discutan temas cuyo locus geográfico sea el Área Intermedia de América, es decir, la zona localizada entre Mesoamérica y los Andes Centrales.

La revista publica tres tipos de trabajos: artículos, informes y reseñas. Los artículos realizan contribuciones teóricas o metodológicas y no pueden exceder 40 páginas tamaño carta a doble espacio; los informes presentan resultados de investigaciones concretas que supongan una contribución disciplinaria y no pueden exceder 30 páginas tamaño carta a doble espacio; las reseñas no pueden exceder 3 páginas tamaño carta a doble espacio.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Los artículos que presentan investigaciones basadas en colecciones de restos arqueológicos producidos por saqueos de tumbas o por excavaciones no autorizadas de sitios arqueológicos no deben presentarse a esta revista.
2. Las contribuciones deben ser enviadas directamente a los editores en dos copias impresas en papel y una copia en archivo en diskette o por correo electrónico en formato Word 6.0 o compatible.
3. El autor debe enviar con el artículo un resumen (en español) y un abstract (en inglés), cada uno de entre 80 y 120 palabras, así como también una traducción al inglés del título del artículo.

Los autores deben enviar también información de actualización actual, dirección de correo electrónico, teléfonos y fax.

La revista usa citas en el texto; para un solo autor (Pérez 1998:40); para dos autores (Pérez y Ramírez 1998); para más de dos autores (Pérez et al. 1998). Las formas de citar las referencias en la bibliografía son las siguientes:

Libro: Pérez, J.
1998 *Arqueología y tolerancia*. Nuevo Milenio, Bogotá.

Artículo en revista: Pérez, J.
1998 Arqueología y tolerancia *Arqueología del Área Intermedia* 1:14/37.

Artículo en libro: Pérez, J.
1998 Arqueología y tolerancia. En *Política de la Arqueología*, editado por P. Romero, pp 198-234. Nuevo Milenio, Bogotá.

6. Las ilustraciones originales deberán estar marcadas en la parte de atrás con el apellido del autor y el número que las identifica en el texto. Todas las ilustraciones deben estar numeradas bajo una sola serie consecutiva de "Figuras". Las gráficas en formato electrónico deberán estar en formatos compatibles con el procesador de palabras Word 6.
7. Las tablas y leyendas de las ilustraciones deberán ir en páginas separadas al final del texto e insertas al final de los archivos electrónicos.

Cualquier inquietud adicional será atendida por los editores en las siguientes direcciones:

Víctor González Fernández
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 No. 2-41 / A.A. 407
Bogotá, D. C., Colombia
vgonzalez@mincultura.gov.co
Tel. 57-1-5619896
Fax. 57-1-2811051

Cristóbal Gnecco Valencia
Departamento de Antropología
Universidad del Cauca
Popayán, Colombia
cgnecco@atenea.ucauca.edu.co
Tel: 57-28-234115
Fax: 57-28-235516

CONTIENE

ARTÍCULOS

- 11 Skeuomorphos, conchas de cerámica en los Andes septentrionales: ideología, emulación e intercambio a larga distancia.
Tamara L. Bray
- 25 Las múltiples facetas del Mollu: Mucho más que una concha de Spondylus.
David Blower
- 53 Cambio e interacción social durante la época precolombina y colonial temprana en el Magdalena Medio.
Carlo Emilio Piazzini
- 95 Cacicazgos del Edificio Colombia Prehispánica. Limitaciones de un calendario evolutivo nacionalista "al alcance de los niños".
Franz Flórez
- 151 Fragmentos etnográficos y objetos prehispánicos: representando lo indígena en el Museo del Oro.
Diana Bocarejo Suescún

RESEÑAS

- 183 Arte prehispánico de Venezuela. Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Warner.
Reseñado por *Arturo Jaimes*
- 187 Inventando a los Ancestros. Un cuento sobre la Arqueología en el Proyecto Hidroeléctrico Porce II. *Neyla Castillo*
Reseñado por *Wilhelm Londoño*
- 189 Precolumbian Gold. *Collin McEwan*
Reseñado por *Clemencia Plazas*
- 195 Caminos precolombinos-las vías, los ingenieros y los viajeros. *Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimppff*.
Reseñado por *Carl Henrik Langebaek*
- 203 Arqueología, Patrimonio y Sociedad. *Diógenes Patiño*
Reseñado por *Mauricio Obregón*



REV
0159-03
Ej. 1

ARQUEOLOGÍA DEL ÁREA INTERMEDIA

No. 3
2001

ARQUEOLOGÍA DEL ÁREA INTERMEDIA

No. 3 Año 2001

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
SOCIEDAD COLOMBIANA DE ARQUEOLOGÍA